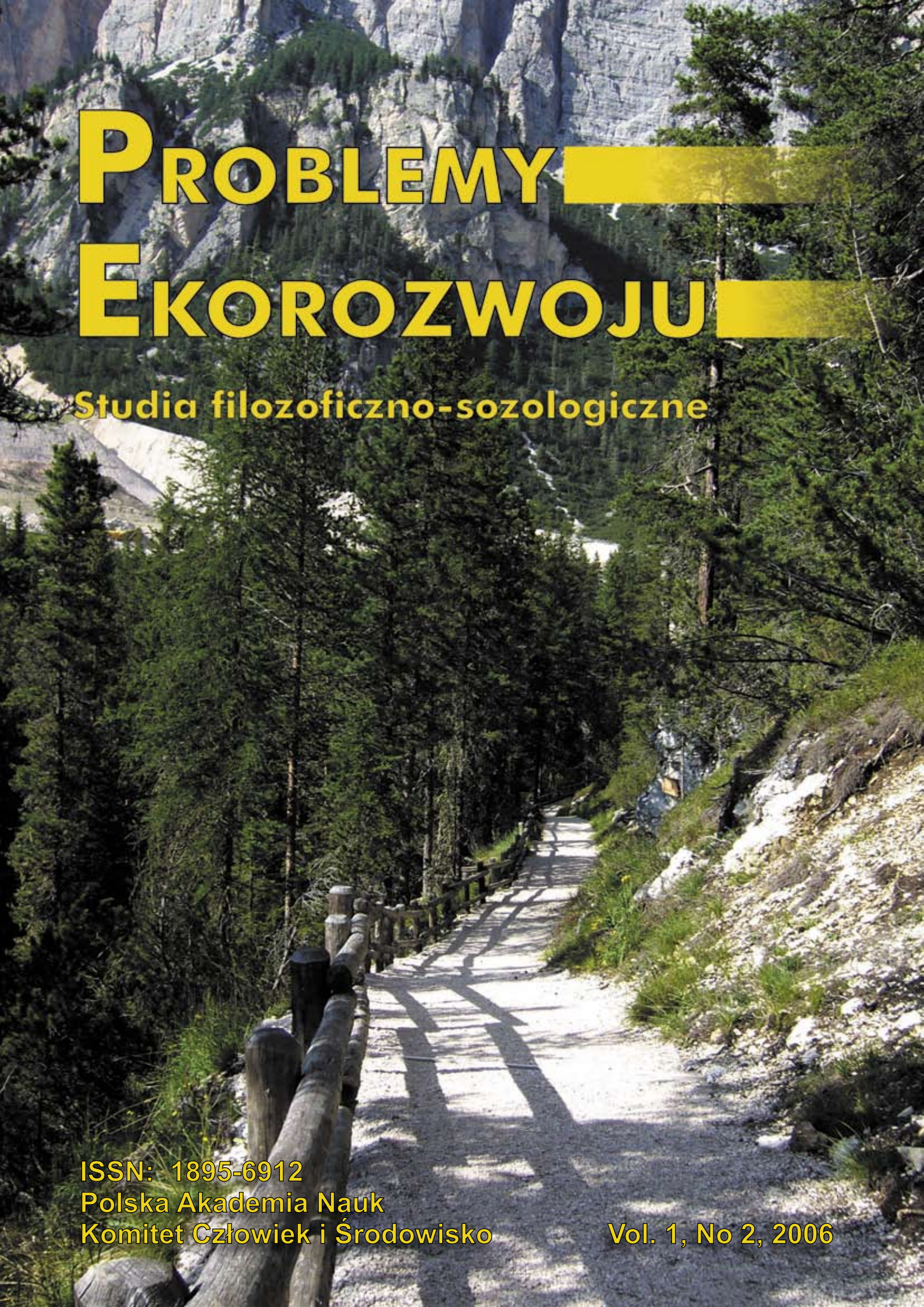


Problemy Ekorozwoju

Studia filozoficzno-sozologiczne

ISSN: 1895-6912
Polska Akademia Nauk
Komitet Człowiek i Środowisko
Vol. 1, No 2, 2006

PROBLEMY EKOROZWOJU

Studia filozoficzno-sozologiczne

VOL 1 **Nr 2** **2006**

Czasopismo Komitetu „Człowiek i Środowisko" przy prezydium PAN

Redaktor Naczelny

Artur Pawłowski
Politechnika Lubelska

Zastępca Redaktora Naczelnego

Leszek Gawor
Uniwersytet Rzeszowski

Komitet Redakcyjny

Jerzy Błażejowski
Uniwersytet Gdański

Wojciech Bołoz
Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Tadeusz Borys
Akademia Ekonomiczna im. Oskara Langego we Wrocławiu

Józef. M. Dołęga
Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Włodzimierz Galewicz
Uniwersytet Jagielloński

Zbigniew Hull
Uniwersytet Warmińsko -Mazurski

Stefan Kozłowski
Komitet Człowiek i Środowisko PAN

Anna Latawiec
Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Lesław Michnowski
Emeryt

Andrzej Papuziński
Uniwersytet im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Lucjan Pawłowski
Politechnika Lubelska

Zdzisława Piątek
Uniwersytet Jagielloński

Wiesław Sztumski
Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Włodzimierz Tyburski
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Stanisław Zięba
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ADRES REDAKCJI

Politechnika Lubelska
Wydział Inżynierii Środowiska
ul. Nadbystrzycka 40 B
20-618 Lublin
e-mail: a.pawlowski@pollub.pl

Zdjęcie na okładce:
Artur Pawłowski

ISSN: 1895-6912

PROBLEMY EKOROZWOJU

Studia filozoficzno-sozologiczne

VOL 1 **Nr 2** **2006**

Spis treści

Refleksje nad teraźniejszością – przesłanie do uczestników konferencji
Reflections over the present time – the message to participants of the conference
H. Skolimowski 9

Sozologia systemowa – dyscyplina naukowa XXI wieku
Systematic sozology – the science discipline of the 21st century
Józef M. Dołęga 11

Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie
Philosophical aspects of sustainable development – an Introduction
Andrzej Papuziński 25

Zrównoważony rozwój: aspekt filozoficzny i medialny
Sustainable development: philosophical and medialistic aspect
Ignacy Stanisław Fiut 33

Zrównoważony rozwój perspektywą dalszego postępu cywilizacyjnego
Sustainable development as the perspective of further civilisation development
Antoni Skowroński 47

Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju
Vision of new human community in the idea of sustainable development
Leszek Gawor 59

Człowiek jako racjonalny podmiot działań w świetle założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju
Human being as rational subject of actions in the context of sustainable development conception
Aleksandra Kuzior 67

Idea zrównoważonego rozwoju a możliwości jej urzeczywistniania
The idea of sustainable development and possibility of its realization
Wiesław Sztumski 73

Etyka jako czynnik ekorozwoju w nauce i technice
Ethics as the eco-development factor in science and technology
Andrzej Kiepas 77

Rozwój człowieka w kontekście ewolucji biosfery
The growth of the man in the context of the biosphere evolution
Barbara Krygier 87

Miejsce Polski w Europie
The position of Poland in Europe
Stefan Kozłowski 93

Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy)
Animals' ethics in the light of the idea of sustainable development
Jacek Lejman 99

Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa a „trwały i zrównoważony rozwój"
(Imperatywy i dylematy)
Ethics of responsibility of Hans Jonas and sustainable development
(imperatives and dilemmas)
Helena Ciążela 107

Kategoria odpowiedzialności w myśli Alberta Schweitzera
Category of responsibility in Albert Schweitzer's ethics
Anna Marek-Bieniasz 115

OD REDAKCJI

Począwszy od wystąpienia U Thanta na temat *Człowieka i jego środowiska* (1969), poprzez raporty powstałego w 1968 roku Klubu Rzymskiego, propagującą ideę ekorozwoju *Deklarację Sztokholmską* ONZ (1972), postulującą ideę zrównoważonego rozwoju ONZ-owską proklamację *Nasza wspólna przyszłość* (1987), szczyty ziemi w Rio de Janeiro (1992), Kioto (1997) i Johanensburgu (2002), jesteśmy świadkami rosnącej powszechnej świadomości proekologicznej. Jest to zjawisko wyrazem bezpośrednio odczuwanego i negatywnego wpływu gospodarczej aktywności człowieka na środowisko naturalne, które dość konsekwentnie w przeciągu szczególnie ostatnich 200 lat jest nadmiernie eksploatowane, nie mając szans na regenerację. Taki stan rzeczy okazuje się być zagrożeniem dla jakości życia i samego życia już tego pokolenia, nie mówiąc o pokoleniach przyszłych. Sytuacja owa niejako „wymogła" dyskusję nad strategią aktualnego i przyszłego rozwoju cywilizacji ludzkiej, co zaowocowało sformułowaniem w latach osiemdziesiątych idei *sustainable development* pojmowanej wprost jako projekt globalnej zmiany kierunku rozwoju ludzkości, radykalnego przekształcenia dotychczas panującego neoliberalnego modelu społeczno-polityczno-ekonomicznego na inny, proekologiczny i bardziej sprawiedliwy w obrębie i między pokoleniami, dający nadzieję na przetrwanie i dalszy rozwój człowieka na Ziemi.

W celu propagowania, jak to zapisano w punkcie czwartym *Deklaracji z Johannesburga, „*[…] potrzeby tworzenia nowego i lepszego świata pełnego nadziei" w roku 2005 ONZ ogłosiła **Dekadę Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju (2005-2014)**. Głównym zadaniem Dekady jest przekonanie współczesnego człowieka do podjęcia koniecznych działań na rzecz zrównoważonego rozwoju społecznego, ekonomicznego i ekologicznego jako jedynej drogi umożliwiającej przezwyciężenie grożących dalszemu istnieniu ludzkości, przez nią samą zresztą sprokurowanych, cywilizacyjnych niebezpieczeństw.

W te to właśnie ogólne ramy wpisuje się oddany w ręce Czytelnika drugi numer *Problemów Ekorozwoju. Studiów filozoficzno-sozologicznych*, w którym zdecydowanie dominują teksty poświęcone różnorakim filozoficznym aspektom idei *sustainable development.* Artykuły te jednoznacznie wskazują na koncepcję zrównoważonego rozwoju – różnie szacowaną w zakresie możliwości realizacji – jako szeroki, wymagający interdyscyplinarnego potraktowania, ogólnospołeczny program zmierzający do aksjologicznej przebudowy dzisiejszej cywilizacji człowieka. Uwidaczniają one przeświadczenie, że tylko w swoistej *metanoi,* formułującej nowy typ człowieka – *homo ecologicus,* należy upatrywać szansy dla dalszej egzystencji rodzaju ludzkiego. Ponadto czasopismo zawiera kilka tekstów podejmujących bardziej szczegółowe zagadnienia związane z problematyką ekorozwoju.

Zamieszczone w niniejszym numerze artykuły są rozwiniętymi wystąpieniami zgłoszonymi na zorganizowaną, pod auspicjami Komitetu „Człowiek i Środowisko" przy Prezydium PAN, przez Wydział Inżynierii Środowiska Politechniki Lubelskiej (tu nieoceniona rola Dziekana Wydziału, prof. dr hab. Lucjana Pawłowskiego) konferencje naukową „Filozoficzne podstawy ekorozwoju" (24-26.09.2006, Kazimierz Dolny/Wisłą). Z uwagi na określoną objętość czasopisma pozostałe teksty przygotowane na konferencję zostaną opublikowane w numerze trzecim „Problemów Ekorozwoju".

Wszystkich zainteresowanych problematyką ekofilozoficzną i sozologiczną zapraszamy do współpracy.

Leszek Gawor

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str.

Refleksje nad teraźniejszością – przesłanie do uczestników konferencji

Reflections over the present time – the message to participants of the conference

Henryk Skolimowski

Filozofia nie wypadła sroce spod ogona. Filozofia jest krystalizacją ludzkiego namysłu i ludzkiej mądrości. Bezinteresowna refleksja dla dobra całej ludzkości, to rzecz piękna. Ludzkość byłaby o wiele uboższa, gdyby filozofia się nie wyłoniła.

Były okresy społeczeństwa, w których filozofowie byli prześladowani. Z Rzymu filozofowie byli wypędzani dwukrotnie za ich niezależność i burzycielskie poglądy. I dwukrotnie zapraszano ich z powrotem. W społeczeństwach komunistycznych, jak również w Polsce próbowano okiełznać filozofów, aby nie myśleli niezależnie. Chciano z nich uczynić pachołków myśli marksistowskiej. Ale ceniono ich umysły i bano się ich niezależności. Stąd próby ich okiełznania.

W społeczeństwie tzw. neoliberalnym obecnego kapitalizmu, filozofia jest traktowana za nic. Jest traktowana z pogardą. Pogarda dla filozofii jest pogardą dla myślenia.

Jak w obecnych warunkach marazmu i nędzy myślenia, mogą się zachowywać ludzie myślący; niekoniecznie filozofowie, ale właśnie myślący? Mogą skapitulować i pilnować własnych interesów. Ale mogą też próbować znaleźć alternatywę dla bezmyślnej i niszczącej ideologii konsumpcji i tzw. wolnego rynku. Ta druga możliwość wymaga odwagi i imaginacji. Nowa myśl nie tworzy się sama.

Od nas zależy wybór: czy staniemy się pachołkami obecnego systemu, który nas wszystkich stara się okiełznać? Czy też zaczniemy wierzgać i staniemy się sumieniem społeczeństwa i osobami dumnymi ze swej niezależności? Moim skromnym zdaniem lepiej jest być ekskomunikowanym niż pogardzanym i sprowadzonym do zera.

Jednak potrzebna jest nam również Nowa Filozofia, która by dokonała inteligentnej analizy i pokazała jak skorumpowany jest obecny kapitalizm i jak niemoralny jest proponowany globalizm. Nowa Filozofia będzie wymagała nakreślenia nowych pozytywnych horyzontów i nowych idei, które większość by zaakceptowała. Taka filozofia będzie wymagała czasu. Ale początek powinien być zrobiony teraz.

Ze skromnością i pokorą oferuję Tezy Nowej Filozofii – mego własnego namysłu – do rozwagi i do dyskusji.

Tezy Nowej Filozofii

1. Filozofia nie umarła.
2. Filozofia jest niezbędna dla zrozumienia obecnych problemów i dla ich rozwiązania.
3. Technicy, ekonomiści i globaliści zmieniali świat bezmyślnie w ciągu ostatniego stulecia. Rzecz w tym, aby ten świat głębiej zrozumieć. Nie rozumiemy, jeśli systematycznie niszczymy.
4. Świat jest Sanktuarium, a nie maszyną. Człowiek jest istotą duchową, a nie trybikiem zegara.
5. Umysł jest kreatywnym geniuszem, a nie mechanistyczną piłą.
6. Spełnienie człowieka to samorealizacja duchowa, a nie bezmyślna i plugawa konsumpcja. Nadmierny konsumpcjonizm patologizuje umysł.
7. Ignorancja i mądrość są sobie przeciwne. Ignorancja zaciemnia świadomość i prowadzi do ruiny. Mądrość rozjaśnia i pogłębia oraz prowadzi do rozwiązania wszystkich problemów.
8. Tyrania rozumu pogrążonego w ignorancji i nieświadomości jest jednym z głównych źródeł naszych klęsk egzystencjalnych, społecznych, jak również ekonomicznych. Pozorny dobrobyt ekonomiczny jest źródłem niezliczonych chorób cywilizacyjnych.
9. Właściwa naprawa musi się zacząć od rekonstrukcji umysłu, a by stał się rozumem światła. Rozum światła będzie powrotem do mądrości. Obecny rozum jest zaćmiony, jest rozumem technologicznej ciemnoty. Tylko poprzez przezwyciężenie rozumu ignorancji, na rzecz rozumu światła i mądrości będziemy w stanie wyleczyć obecne schorzenia cywilizacyjne. Schorzała cywilizacja wymaga nowej wizji. Tej wizji dostarczy filozofia.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str.

Sozologia systemowa – dyscyplina naukowa XXI wieku

Systematic sozology – the science discipline of the 21st century

Józef M. Dołęga

Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Streszczenie

Artykuł zawiera istotną problematykę sozologii systemowej skupioną wokół następujących zagadnień: **koncepcji sozologii systemowej** – gdzie ukazuje się podstawowe założenia tego ujęcia, wyjaśnienie podstawowych terminów, syntetyczne ujęcie koncepcji sozologii empirycznej, humanistycznej, filozoficznej oraz charakterystykę systemowej koncepcji sozologii; **epistemologii sozologii systemowej**, w której analizuje się pojęcie sozologii, podejmuje próbę zdefiniowania tej nauki, określenia przedmiotu jej badań; **metodologii sozologii systemowej**; **głównej problematyki sozologii systemowej** i **specyfiki badań z zakresu tej nauki.**

Tekst tego artykułu jest ulepszoną wersją wcześniej drukowanych moich prac w ***Studia Ecologiae et Bioethicae***, w książce ***Koncepcja sozologii systemowej*** oraz w innych publikacjach.

Summary

The article includes the significant issue of systematic sozology which focuses on following problems:

- **the conception of the systematic sozology** – this part shows the basic assumptions of it, explains the basic terms, synthetically describes the conception of empirical sozology, humanistic sozology and philosophical sozology and characterize the systematic conception of sozology;
- **the episthemology of systematic sozology –** this part analysis the term 'sozology' , tries to define this science and precise the subject of its research;
- **the methodology of systematic sozology;**
- **the main issue of systematic sozology and characteristics of research in the area of this science.**

The solution of many sozological problems still depends on the research of different science branches. This is a sign of interdisciplinarity of sozology and many relations with medical, biological, geological, technical, economical, law, social, humanistic, philosophical and teological sciences. The achievements of these sciences determine questions and answers of sozology.

The directions of improvement of sozology might oscillate around following issues:

- the recording of interferences of the balance states between anthroposphere and biosphere;
- recovering of the balance states between anthroposphere and environment;
- controlling of the technical equipment and technological processes which focuses on the security of the exits from industrial plants which are dangerous for biological environment (protectional issue);
- introducing of the new technologies of producing which will be safe for natural environment (perspectivical issue);

The main problems of metaobjective systematic sozology are :

- the elaboration of the notion – environment;
- the determining of the contents of the expression: social-natural environment;
- the elaboration of the definition of systematic sozology;
- the definition of the object of research of this branch of science;
- the presentation of the structure and, especially, the underlining the importance of: interdisciplinarity, transdisciplinarity, systemic and globalism in the methodology of systematic sozology.

The main problems of objective systematic sozology are :

- the state of the social-natural environment;
- the sources of endangerment and pollution of environment, the influence of changing environment on life on the Earth;
- the ways and means of protecting the environment;
- environmental education;
- the idea of balanced development.

Sozology might be described as the science about systematic environmental protection (atmosphere, hydrosphere, lithosphere, cosmosphere, biosphere, anthroposphere) which is needed because of destructive influence of anthroposphere.

1. Koncepcja sozologii systemowej

1.1. Wyjaśnienie terminów teoriopoznawczych

W ludzkim poznaniu przednaukowym i naukowym występują zasadniczo następujące elementy strukturalne: pojęcia lub nazwy, sądy lub zdania, teorie i hipotezy oraz koncepcje.

Przez pojęcia[1] rozumiemy w poznaniu przednaukowym najprostsze ujęcia poznawcze rzeczywistości nas otaczającej. Nie oznacza to, że pojęcia są najłatwiejszym sposobem poznania. Teoria poznania wyznacza szereg szczegółowych zagadnień, np. geneza pojęć, treść pojęć, zakres pojęć, znaczenie poznania zmysłowego i intelektualnego w genezie i strukturze pojęcia. Badania metanaukowe koncentrują się na określeniu treści i zakresu podstawowych pojęć w poszczególnych dziedzinach poznania naukowego. W ujęciu logiczno-metodologicznym stosuje się inną terminologię, która za pomocą „nazw"[2] ich treści i zakresu ujmuje ten sam lub podobny proces poznawczy człowieka. Wypracowanie pojęć w strukturze poznania naukowego wymaga nie raz bardzo długich i skomplikowanych zabiegów poznawczych, niemniej pojęcia stanowią podstawową strukturę poznawczą w każdej nauce.

W sądach[3] lub zdaniach[4] wyrażamy nasze poznanie dotyczące otaczającego nas świata, ludzi i nas samych. Te formy poznania funkcjonują zarówno w poznaniu przednaukowym, jak i naukowym.

Teorie[5] są bogatym, zarówno w aspekcie treści, jak i formy, tworem poznania naukowego. Teoria naukowa ma strukturę logiczno-metodologiczną, jest uzasadniona, sprawdzalna i komunikatywna. W procesie tworzenia teorii naukowych występuje zazwyczaj etap formułowania hipotez naukowych[6], które po sprostaniu wymogom logiczno-metodologicznym mogą przejść w tezy naukowe.

Przez koncepcje[7] rozumiemy ogólne założenia o charakterze teoriopoznawczym, ontologicznym i aksjologicznym. Założenia te ukierunkowują nasze spojrzenie poznawcze na dany przedmiot badań naukowych oraz pozwalają zaakcentować w strukturze poszczególnych dziedzin poznania te elementy, które są charakterystyczne dla danej nauki.

1.2. Empiryczna koncepcja sozologii

Empiryczna koncepcja sozologii wchodzi w zakres jednej z współczesnych koncepcji nauki, jaką jest empiriologiczna teoria nauki. Współczesne teorie nauki, dotyczące nauk szczegółowych zarówno o przyrodzie, jak i o człowieku, pozostają w zgodzie z zasadami współczesnego tomizmu, w ramach którego wyróżniamy następujące ich typy:

- empiriologiczną teorię nauki[8];
- ontologizującą teorie nauki[9];
- systemową teorię nauki[10].

Interesuje nas w tym miejscu empiriologiczna teoria nauki i – odpowiednio – empiriologiczna koncepcja sozologii.

Według empiriologicznej teorii nauki przedmiotem badań szczegółowych nauk o przyrodzie jest sfera zjawisk, inaczej mówiąc – aspekt zjawiskowy rzeczywistości, a celem ustalenie stałych relacji zachodzących między zjawiskami oraz sformułowanie praw rządzących tymi zjawiskami[11]. Zwolennicy tej teorii wywodzący się z nurtu tomistycznego[12] i autorzy spoza nurtu filozofii tomistycznej[13] przyjmują, że przedmiotem badań w naukach przyrodniczych jest aspekt zjawiskowy rzeczywistości i zarazem kładą nacisk bądź na ujęcia realistyczno-eksperymentalne, bądź

---

1 Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 175-276; M. A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 53-92.

2 Por. L. Gumański, *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Toruń 1983, s. 24-26, 94.

3 Por. M. A. Krąpiec, *Język i świat realny*, s. 93-138; M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973, s. 45-47; K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965; s. 27-29; M. A. Krąpiec, Język *naturalny podmiotowo-orzeczeniowy (analiza sądów)*, w: *Św. Tomasz, De ente et essentia*. Przekład - komentarz - studia M. A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 140-162; A. B. Stępień, *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, SPhCh 9/1973, 1/235-261; A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985, s. 116-122.

4 Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, s. 27-39; S. Kamiński, *Elementy logiki formalnej*, w: A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989^2, s. 269-277.

5 Por. C. G. Hempel, *Podstawy nauk przyrodniczych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1968, s. 105-112; E. Nagel, *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, tłum. J. Giedymin, B. Pasalski, H. Eilstein, Warszawa 1970, s. 88-94; J. Such, *Czy istnieje Esperimentum crucis? Problemy sprawdzania praw i teorii naukowych. Studium metodologiczne*, Warszawa 1975, 135-230; L. Kuc, *Z badań nad pojęciem „teoria" w szkole tomistycznej XV wieku*, w: *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, pod red. S. Swieżawskiego i J. Czerkawskiego, Lublin 1978, s. 47-90.

6 Por. J. Giedymin, *Problemy założenia rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, Poznań 1964, s. 21, 67-73, 173; K. Pasenkiewicz, *Logika ogólna*, Warszawa 1979, s. 17-20.

7 Por. E. Morawiec, *Pozycja pierwszych zasad w koncepcji metafizyki J. Maritaina*, SPhCh 9/1973, 1/179-205; K. Kłósak, *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, SFB t. 3, 1977, s. 11-26; M. Jaworski, *Problem koncepcji filozofii*, AC 14/1982/1-9; J. M. Dołęga, *Koncepcja sozologii systemowej*, Warszawa 2001.

8 Por. K. Kłósak, *Z teorii metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, s. 13-41; R. Masi, H. Nicolettie, *Cosmologia*, Romae 1961, s. 134-236.

9 Por. K. Kłósak, *Z teorii metodologii filozofii przyrody*, s. 22-28; J. M. Dołęga, *Implikacje filozoficzne empiriologicznej fenomenologii ruchu*, ZZFPIFP 7/1985/167-168.

10 Por. J. M. Dołęga, *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody,* Warszawa 1986, s. 15-17; A. Nowaczyk, *Logiczne podstawy nauk ścisłych*, Warszawa 1985, s. 87-187; A. Targowski, *Informatyka. Modele systemów i rozwoju*, Warszawa 1980, s. 260-415.

11 Por. K. Kłósak, *„Przyrodnicza" definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienia i granice użyteczności naukowej*, SPhCh 2/1966, 1/192-195; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody,* s. 14. Odmienne stanowiska: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 76-78.

12 Zdaniem K. Kłósaka do zwolenników tej teorii należą następujący autorzy: J. Maritain, F. Reinoirte, F. X. Maquart, A. Brunner, F. van Steenberghen, F. Amerio, J. Hellen, R. Jolivet, I. Bonetti, J. P. Klubertans, J. de Tonqedec, E. Simard, R. Masii, H. Nicolettie (por. *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 14).

13 Do zwolenników tej teorii, z poza nurtu filozofii tomistycznej, należą następujący autorzy: A. Einstein, L. de Broglie, A. Arzelies, C. G. Hempel, E. Nagel, T. Pawłowski, M. Przełęcki, J. Such (por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 24-25).

fenomenistyczno-eksperymentalne, bądź syntetyczne, łączące oba te stanowiska[14]. Uwzględniają też afilozoficzną tendencję, obecną w badaniach przyrodniczych w czasach nowożytnych i współczesnych[15].

Do podstawowych metod stosowanych w naukach przyrodniczych należy, według empiriologicznej teorii nauki, zaliczyć:

- obserwacje naukową bezpośrednią, ilościową i jakościową;
- obserwacje naukową pośrednią, ilościowa i jakościową, i eksperyment biologiczny;
- opis;
- pomiar;
- statystykę.

Bliższa analiza tych metod została przeprowadzona w poprzednim rozdziale. Tutaj natomiast jeszcze raz podkreślmy, że poprawne stosowanie tych metod pozwala usytuować poznanie typowe dla tych nauk w płaszczyźnie empiriologicznej.

Z dużym prawdopodobieństwem możemy twierdzić, że przyjmowane i właściwie stosowane metody nauk przyrodniczych nie pozwalają wyjść poza sferę zjawiskową rzeczywistości. Konsekwentne zaś postępowanie zapewnia tym naukom jednolitość przedmiotu badań, metod oraz teorii[16].

Empiriologiczna koncepcja sozologii sprowadza się do dwóch podstawowych założeń. Pierwsze dotyczy przedmiotu badań sozologii, drugie - metod stosowanych w tej nauce. Sozologiczne badania naukowe prowadzone przy tych założeniach są badaniem strony zjawiskowej rzeczywistości na styku wzajemnego oddziaływania na siebie biosfery i antroposfery. Badania te opierają się na obserwacji naukowej jako jednej z podstawowych metod sozologii.

Jeżeli opowiemy się za taką koncepcja sozologii, to tego rodzaju badania pozwolą uzyskać dokładny opis zjawisk i relacji zachodzących między nimi w biosferze, a powstałych pod wpływem oddziaływania na nią antroposfery.

1.3. Humanistyczna koncepcja sozologii

Humanistyczna koncepcja sozologii w całym procesie ochrony naturalnego środowiska człowieka przywiązuje wielką wagę do antroposfery, i to zarówno na etapie badań rozpoznawczych, dotyczących oddziaływania zmienionego środowiska naturalnego na somatyczną, psychiczna i duchową stronę człowieka, jak i na etapie rozwiązywania zagadnień kształtowania sumienia wrażliwego na wartości ekologiczne i tworzenia prawa biorącego w obronę wartości, jakie przedstawia środowiska naturalne.

Humanistyczne uwarunkowania, przesłanki czy założenia badań sozologicznych mają swą podstawę w wartościach humanistycznych. Spośród owych humanistycznych założeń sozologicznych badań naukowych należałoby wymienić następujące:

- przyroda, kosmos, całe środowisko przyrodnicze, które nas otacza, uznaje się za dzieło Boga Stwórcy[17];
- człowiek, który jest szczególnym dziełem Stwórcy, stanowi w tym środowisku przyrodniczym określone centrum, w którym zbiegają się różne linie rozwojowe wszechświata[18];
- w przyrodzie i człowieku dostrzega się dobro i piękno – wartości, które decydują o rozwoju osobowości człowieka[19];
- życie i zdrowie człowieka uznaje się za wartości najwyższe[20];
- etyka, moralność i prawo ekologiczne stanowią istotne elementy edukacji ekologicznej[21].

Wymienione założenia wytyczają humanistyczną koncepcję sozologii, w ramach której określa się przedmiot i metody badań tej nauki. W koncepcji tej preferuje się metody humanistyczne, a przedmiotem zainteresowań jest sam człowiek z jego warstwą biologiczna i humanistyczną.

Stwierdzenie, że człowiek jest ośrodkiem wszechświata i że w nim zbiegają się różne linie rozwojowe, jest, w pewnym sensie, oparte na zasadzie antropicznej. Nie podejmujemy tutaj dyskusji na temat tej zasady. Odsyłamy Czytelnika do już bogatej literatury poświęconej tej kwestii[22]. Niemniej pragniemy przypomnieć zasadę antropiczną w nie budzącym większych zastrzeżeń sformułowaniu B. Cartera: „Wszechświat musi posiadać takie własności, które umożliwiają rozwój życia w określonym stadium ewolucji kosmicznej”[23].

---

[14] Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 14.

[15] Por. K. Kłósak, *Zagadnienie teologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod natchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 38; tenże, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 29.

[16] Por. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, s. 20; T. Czeżowski, *O związku między naukami aksjomatycznymi a naukami empirycznymi*, SP 18/1973/11-18; S. Kamiński, *Stosunek między poznaniem empirycznym a nieempirycznym w nauce*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 253-264; P. Zeiler, *O metodach formalnej rekonstrukcji teorii empirycznych*, SF/1983, 10/27-37; R. Wójcicki, *Wykłady z metodologii nauk*, Warszawa 1982, s. 35-70, 150-277.

[17] Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą - pokój z całym stworzeniem,* Rzym 1990 (*Orędzie papieża Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju*).

[18] Por. J. van Gerwen, *La paix Dieu Createur, la paix avec toute la creation*, PMV 13/1990/38-44.

[19] Por. E. Tang, *La religion a-t-elle quelguq chose a voir avec l'ecologie?* PMV, 13/1990/6/19.

[20] Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki.* Warszawa 1988; J. Blewett, *La pensee sociale catholique en est-elle toujeurs a ses balbutiements*, PMV 13/1990/28-37.

[21] Por. T. Ślipko, *Granice życia*, s. 22-47; S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986; J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne,* Warszawa 1979; *G. Białkowski*, *Uczony jako sumienie i duchowy przewodnik społeczeństwa*, ZN 25/1989, 1/3-10.

[22] J. Życiński, *Zasada antropiczna a teologiczne interpretacje przyrody*, SPhCh 23/1987, 2/169-186; M. Heller, *Zasada antropiczna*, w: M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 150-158; P. C. W. Gavies, *Zasada antropiczna*, PF 37/1986/213-259; J. Leslie, *Anthropic Princple, World Ensemble, Desing,* APhQ 19/1982/141-151; M. Zabierowski, *Zasada antropiczna w fizyce współczesnej*, ZZFPiFP 10/1988/ 197-208.

[23] G. B. Carter, *Large Number Boincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, w: *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Date*, ed. M. S.Longair, Dordrecht 1974, s. 291.

Natomiast radykalniejsze sformułowanie zasady antropicznej: „Życie, które powstało w procesie ewolucji kosmicznej, będzie zawsze istnieć we wszechświecie”[24], budzi sporo wątpliwości.

Zakładając humanistyczną koncepcje sozologii i stosując metody humanistyczne można wyjść poza sferę zjawiskową właściwego przedmiotu jej badań i podjąć próbę ujęcia, w aspekcie filozoficznym, istoty człowieka.

1.4. Filozoficzna koncepcja sozologii

U podstaw filozoficznej koncepcji sozologii znajdują się założenia filozoficzne dotyczące człowieka, przyrody i aksjologii. Inaczej mówiąc, koncepcja ta opiera się na filozoficznej koncepcji człowieka, na filozofii przyrody ujętej współcześnie, a więc na kosmofilozofii i biofilozofii, oraz na zasadach prawa naturalnego.

Jeżeli chodzi o filozoficzną koncepcję człowieka, to należy ją rozpatrywać w ramach jakiegoś systemu filozoficznego. W naszym ujęciu chodzi przede wszystkim o tomistyczną koncepcje człowieka. Koncepcja ta charakteryzuje się niejednolitym rozwiązaniem zagadnień szczegółowych, o czym świadczy bogata literatura[25]. Mimo to można wyróżnić w tej koncepcji elementy stałe, charakterystyczne. Do tych elementów należy zaliczyć:

- strukturę ontyczną bytu ludzkiego,
- jedność psychofizyczną człowieka,
- zasadnicze warstwy struktury człowieka (biologiczną, psychiczną, duchową),
- immanencję człowieka w przyrodzie i jego transcendowanie przyrody.

Strukturą ontyczną człowieka tworzą, zgodnie z tomistyczną koncepcją, materia i forma[26] lub, inaczej mówiąc, ciało i dusza[27]. Niezależnie od rozwiązywania problemu genezy duszy ludzkiej[28], w tej koncepcji człowieka uwzględnia się z jednakową uwagą wszystkie warstwy struktury człowieka: biologiczną, psychiczną, duchową. W tej filozoficznej koncepcji człowieka kładzie się szczególny nacisk na jedność psycho-fizyczną człowieka oraz na jego immanencję w przyrodzie i na jego transcendowanie przyrody[29].

Człowiek żyje w środowisku przyrodniczym i społecznym oraz wchodzi w przeróżne związki z elementami tych środowisk.

Ujmowanie środowiska człowieka jako bytu przygodnego odnosi człowieka do bytu koniecznego, a ostatecznie do źródła wszelkiego bytu – do bytu absolutnego, Boga-Stwórcy[30].

Jeśli człowiek ma efektywnie funkcjonować w społeczeństwie, to filozoficzna koncepcja sozologii musi uwzględniać zasady prawa naturalnego (jeśli nie chce się mówić o prawie zawartym w Dekalogu), a zwłaszcza prawa do życia, prawdy, rodziny, własności[31].

W takiej perspektywie filozoficznej podejmowanie i rozwiązywanie zagadnień sozologicznych pozwala dostrzec w człowieku podstawową wartość, a atmosferę, hydrosferę, litosferę, kosmosferę, biosferę i antroposferę potraktować jako środowiska, w którym się on rozwija.

1.5. Systemowa koncepcja sozologii

Z systemowej koncepcji sozologii wynika systemowe ujęcie zagadnień metateoretycznych i merytorycznych tej nauki. W poprzednich paragrafach wspominaliśmy o tym, określając przedmiot badań, a zwłaszcza wskazując na jego interdyscyplinarny charakter oraz systemowy wymóg stawiany wobec metod stosowanych w tej nauce. Na podstawie naszych dotychczasowych analiz można wnosić, że teoretyczne i praktyczne działania sozologiczne będą wtedy skuteczne, gdy obejmą następujące obszary badawcze:

- antroposferę,
- biosferę,
- atmosferę,
- hydrosferę,
- litosferę,
- kosmosferę.

---

[24] J. Życiński, *Zasada antropiczne a teologiczne interpretacje przyrody*, s. 176; por. M .Zabierowski, *Status obserwatora w fizyce współczesnej*, Wrocław 1990.

[25] Por. M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej,* Lublin 1974; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1984; T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z antropologii filozoficznej*, Kraków 1985; G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984; R. le Trocquer, *Kim jestem ja - człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1969; E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grudnzuge einer philosophischem Anthropologie*, Innsbruck 1976 (tłum. włoskie, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978); W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Paris 1978.

[26] Por. M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, s. 101-140.

[27] Por. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, SPhCh 22/1986, 2/25-40; tenże, *Człowiek i jego relacje*, s. 5-80.

[28] Por. K. Kłósak, *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, AC 1/1969/32-56; L. Wciórka, *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976; T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, RF 20/1972, 3/149-166; M Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, pod red. L.Baltera, Warszawa 1979, s. 87-116; J. M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988; M. Heller, *Stworzenie a ewolucja*, C 2/1982, 4/58-66.

[29] Por. K. Kłósak, *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w*: O Bogu i o człowieku*, pod red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 165-177; T. Wojciechowski, *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Tielharda de Chardin*, SPhCh 5/1969, 1/259-262; tenże, *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, ŚSHT 7/1974/215-244; J. Życiński, *W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji rozwijającej klasyczną tezę o Bożej immanencji w przyrodzie*, PP 86/1986, 11/169-179; R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 11-18; A. Półtawski*, Roman Ingarden - metafizyk wolności*, SF/1990, 2-3/85/98.

[30] Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 82-170.

[31] Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.

Wszystkie te obszary tworzą dość złożone systemy, nie mówiąc o swoistej całości, w której rozwija się życie i człowiek.

W systemowej koncepcji sozologii chodzi o ujęcie w jedną całość wszystkich tych obszarów. Całość tę przyjęło się nazywać systemem wielkim[32]. Termin ten jest pomocny w opisie nie tylko różnorakich podsystemów przyrodniczych, ale również w opisie podsystemów społecznych, ekonomicznych, technicznych, przemysłowych itp. Wielki system to jeden wielki obiekt sterowania.

Wielki system – według M. Lubańskiego[33] – charakteryzuje się następującymi właściwościami:

- system ten składa się z podsystemów, które można wyróżnić i opisać;
- każdy z podsystemów ma własny cel działania, a jego efektywność może być oceniana w zależności od procesu sterowania;
- cały system ma ogólny cel działania, a jego efektywność ocenia się na podstawie działania podsystemów;
- w podsystemach, jak też między nimi, zachodzą liczne sprzężenia;
- w systemie istnieje hierarchiczna struktura sterowania;
- rozbudowana sieć informacyjna gwarantuje celowe funkcjonowanie i optymalizację systemu;

w systemie obserwuje się współdziałanie ludzi, maszyn i środowiska przyrodniczego – wszystkie te elementy systemu tworzą środowisko, które (w następstwie) na nie oddziaływuje.

Wymienione cechy wielkiego systemu należy uwzględnić w sozologii jako teoretycznej nauce dotyczącej antroposfery, biosfery, atmosfery, hydrosfery i kosmosfery oraz nauk praktycznych związanych z tą nauką, które rejestrują zagrożenia życia i zdrowia człowieka, starają się im zapobiec i je usunąć. Do takich nauk należy zaliczyć np. sozotechnikę, sozoekonomię, prawo ekologiczne, sozopsychologię, filozofię medycyny.

W systemowej koncepcji sozologii bierze się pod uwagę wiele podsystemów, które mają własne cele działania, ale efektywność ich i ocena tej efektywności zależy od procesu sterowania. Cały wielki system, nazwijmy go technicznie „sozologiczny", ma ogólny cel działania, którego efektywność zależy od działania podsystemów. Celem tym jest utrzymanie na Ziemi optymalnych warunków życia oraz warunków rozwoju i zdrowia człowieka. Czymś oczywistym jest, że między podsystemami i w nich samych zachodzą liczne sprzężenia. Efektywność takiego systemowego stawiania i rozwiązywania problematyki sozologicznej zależy natomiast od hierarchicznej struktury sterowania oraz od dobrze rozbudowanej sieci informacyjnej.

Systemowa koncepcja sozologii występuje w sozologicznych badaniach metateoretycznych i merytorycznych. Wydaje się, że jest ona wystarczająco uzasadniona, a ponadto syntetyzuje empiryczną, humanistyczną i filozoficzną koncepcję tej nauki i jest w stanie w sposób zadowalający rozwiązywać problematykę sozologiczną.

2. Epistemologia sozologii systemowej

2.1. Uwagi wstępne

Przez epistemologię rozumiemy teorię poznania naukowego, zajmującą się poznaniem naukowym w aspekcie jego treści, w odróżnieniu od aspektu formalnego poznania naukowego, którym zajmuje się logika, metodologia i metodyka lub technologia nauki. Tak rozumiana epistemologia polega na zastosowaniu zasad teorii poznania naukowego i na analizowaniu problemów teoriopoznawczych napotykanych w pracy naukowej.

Do zagadnień epistemologicznych sozologii zaliczamy przede wszystkim analizę pojęcia tej nauki, konstrukcję jej definicji, określenie przedmiotu jej badań oraz zaakcentowanie charakterystycznej cechy sozologicznych badań naukowych, a mianowicie ich intedyscyplinarności.

Wyszczególnione zagadnienia może nie stanowią wyczerpującego zbioru epistemologicznych problemów sozologii systemowej, ale są istotnymi elementami epistemologicznego aspektu struktury poznania naukowego właściwego tej nauce.

2.2. Pojęcie sozologii systemowej

Termin „sozologia" pochodzi od greckiego słowa σωζω (sodzo), które znaczy „ochraniać", „ocalać", „zachowywać", „ratować", „pomagać". Termin ten do polskiego słownika naukowego wprowadził W. Goetel na początku lat sześćdziesiątych XX wieku. Według niego, termin ten oznacza naukę o ochronie przyrody, o ochronie naturalnego środowiska człowieka. Od tego czasu upłynęło ponad trzydzieści lat. Termin „sozologia" został wzbogacony nowymi treściami i tym samym poszerzono jego zakres. Wyrazem tego jest bogata literatura przedmiotowa[34]. Terminu tego używa się też na określenie nauki o ochronie środowiska.

---

[32] Por. Z. Kierzkowski, *Elementy informatyki. Technika, metody zastosowania*, Warszawa 1976, s. 498; A. A. Lapunów, *Systemy biologiczne jako systemy wielkie*, w: *Problemy metodologii badań systemowych*, tłum. E.Kaparisi, Warszawa 1973, s. 149-180.

[33] M. Lubański, *Informacja – system*, w: M. Heller, M. Lubański, S. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody,* Warszawa 1982[2], s. 29-31; Z. Kierzkowski, Elementy informatyki, s. 497-498.

[34] A. Wodziczko, *Kierunki współczesnej ochrony przyrody*, PiT/ 1935, 4/145-147; tenże*, Ochrona przyrody jako nauka i jej potrzeby*, CPO 2/1945, 2-3/8-15; W. Goetel, *Sozologia – nauka o ochronie przyrody i jej zasobów*, KA 21/1972, 1//31-38; W. Michajłow, *Sozologia a problemy środowiska życia człowieka*, Warszawa 1975[2]; J. M. Dołęga, *Z zagadnień sozologii,* ZZFPiFP 4/1982/328-327; *Człowiek i przyroda*, pod red. A. Zdrójkowskiej, Warszawa 1986; Z. Wójcik, *By ziemia pozostała piękna i zasobna*, Warszawa 1986[3], s. 20-36; J. Eil-Eibesfeldt, *Galapagos. Arką Noego pośród Pacyfiku*, tłum. Z.Stromenger, Katowice 1988[2], s. 255-263; J. M. Dołęga, *Zarys sozologii systemowej*, Warszawa 2005.

W analizie pojęcia „sozologia" uwzględniamy dwa aspekty: treściowy i zakresowy. W aspekcie treściowym wskażemy na elementy metodologiczne i przedmiotowe tego pojęcia, natomiast w aspekcie zakresowym – elementy wyznaczające jego zakres.

W aspekcie metodologicznym[35] treści pojęcia „sozologia" mówi się przede wszystkim o metodach służących do badań przedmiotu tej nauki. Wyróżnia się tutaj metody empiryczne, humanistyczne, filozoficzne i systemowe. Zagadnienie to będzie szerzej omówione w następnym rozdziale.

W aspekcie przedmiotowym[36], dotyczącym treści pojęcia „sozologia", należy wyszczególnić zagadnienia i problemy wchodzące w zakres naukowych badań sozologicznych. Przykładowo można tutaj wymienić takie problemy i zagadnienia jak:

- opis faktyczny stanu przyrody w świecie i w Polsce;
- określenie obiektów, które zanieczyszczają i niszczą środowisko naturalne człowieka;
- przeprowadzenie badań technicznych i technologicznych w celu wprowadzenia urządzeń oczyszczających i technologii nieuciążliwych dla naturalnego środowiska człowieka;
- badanie wpływu zmienionego środowiska na organizmy żywe i na człowieka;
- tworzenie zabezpieczeń prawnych i administracyjnych w skali międzynarodowej i krajowej w celu realizacji programów ochrony naturalnego środowiska człowieka;
- budzenie świadomości moralnej i etycznej wrażliwej na jakość naturalnego środowiska człowieka;
- wychowanie – na różnych szczeblach edukacji narodowej – w duchu wrażliwości na wartość naturalnego środowiska człowieka;
- szukanie środków zmniejszających zanieczyszczenie naturalnego środowiska człowieka i eliminowanie źródeł jego zanieczyszczeń;
- badanie wpływu środowiska naturalnego na stan psychiczny człowieka;
- prowadzenie medycznych badań nowych jednostek chorobowych, powstałych pod wpływem zmienionego środowiska;
- zabezpieczenie „czystych" rezerw genetycznych.

Powyższy wykaz zagadnień i problemów nie jest kompletny, ale w sposób wystarczający ilustruje bogatą i zróżnicowaną treść pojęcia sozologii.

Aspekt zakresowy pojęcia sozologii[37] obejmuje problemy i zagadnienia dotyczące przyrody nieożywionej i ożywionej oraz antroposfery. Wszystkie te obszary rozpatrywane są w aspekcie ochrony naturalnych właściwości poszczególnych obiektów przyrodniczych i ich wpływu na życie i zdrowie człowieka. W aspekcie tym, który jest charakterystyczny dla sozologii, mieszczą się badania naturalnych właściwości obiektów nieożywionych i ożywionych oraz ich właściwości powstałych pod wpływem działalności człowieka. Badania te dotyczą również nowo powstałych właściwości środowiska naturalnego i ich wpływu na zdrowie i życie człowieka, a także ich wpływu na kondycję innych gatunków żyjących na Ziemi.

2.3. Definicja sozologii systemowej

W początkowych stadiach powstawania i rozwoju nieomal każdej nauki występują trudności z jej definiowaniem. Również sozologia nie wyszła jeszcze z początkowej fazy rozwoju. Mimo że problematykę ochrony przyrody podejmowano już w XIX wieku, to jednak nadal boryka się ona z podobnymi trudnościami.

Z zastanych definicji sozologii wybieramy dwie, podane przez W. Michajłowa:

D1: „Sozologia, nauka o ochronie przyrody, zajmuje się przyczynami, doraźnymi skutkami oraz dalszymi następstwami przemian zachodzących w wyniku działalności gospodarczej i społecznej człowieka zarówno w naturalnych, jak i uprzednio odkształconych układach przyrodniczych na mniejszym lub większym obszarze biosfery. Zakresem swym obejmuje skuteczne sposoby zapobiegania ujemnym dla społeczeństw następstwom działalności człowieka w środowisku naturalnym bądź przynajmniej wskazuje możliwości maksymalnego ich złagodzenia"[38].

D2: „Sozologia jest nauką o przyczynach i doraźnych skutkach, a także dalszych następstwach przemian zachodzących zarówno w naturalnych, jak i uprzednio

---

[35] Por. J. I. Marczuk, *Modelowanie matematyczne problemów środowiska naturalnego,* tłum. J. Rychlewski, Warszawa 1985; B. Głowiak, *Modele obliczeniowe,* w: B. Głowiak, E. Kempa, T. Winnicki, *Podstawy ochrony środowiska,* Warszawa 1985, s. 104-126; J. Juda, *Zasady stosowania analizy w kształtowaniu środowiska*, CiŚ cz. 1, s. 151-180; E. Tomaszewski, *Rola obserwacji satelitarnych w ochronie i kształtowaniu środowiska*, CiŚ cz. 2, s. 161-188; B. Głowiak, *Krążenie zanieczyszczeń w biosferze i metody tzw. monitoringu, CiŚ* cz. 2, s. 189-224.

[36] Por. K. Jacniacki, *Środowisko przyrodnicze i jego ochrona,* Warszawa 1989; J. J. Skoczylas, *Cywilnoprawne środki ochrony środowiska*, Warszawa 1986; *Człowiek przeciwko sobie,* pod red. A. Leńkowej, Warszawa 1986^2; Z. Stromenger, *Przystosowani pożyją dłużej,* Katowice 1988; G. Fleming, *Klimat – środowisko – człowiek*, tłum. M. Schmidt, Warszawa 1983; *Higiena – ochrona zdrowia*, pod red. C. W. Korczaka, Warszawa 1984^{10}; *Ekonomiczne i socjologiczne problemy ochrony środowiska*, pod red. A. Ginsberta-Geberta, Wrocław 1991; B. Fiedor, *Przyczynek do ekonomicznej teorii zanieczyszczenia i ochrony środowiska*, Wrocław 1990; *Stres psychiczny w sytuacji kryzysu ekologicznego. Badania z zakresu sozopsychologii*, pod red. A. Bieli, Lublin 1984; N. Wolański, *Populacja ludzka jako bioinduktor stanu środowiska (środowiskowe uwarunkowania rozwoju biologicznego ludności Polski),* NP 1/1989/31-56.

[37] Por. J. Gręczewski, *Wpływ pogody na zdrowie człowieka,* Warszawa 1972^2; S. Tyszka, J. Ponikowska, *Człowiek pogoda klimat*, Warszawa 1983^2; N. W. Skinder, *Chemia a ochrona środowiska,* Warszawa 1991; S. Kozłowski, *Ochrona środowiska*, w: *Człowiek środowisko zdrowie,* pod red. J. Kopczyńskiego i A. Sicińskiego, Wrocław 1990, s. 377-383; M. Nikonorow, *Główne skażenia ekologiczne żywności*, w: tamże, s. 321-332; J. Sommer, *System prawa a problemy środowiska i zdrowia*, w: tamże, s. 365-376.

[38] W. Michajłow, *Sozologia – nauka o ochronie i kształtowaniu środowiska,* w: *Nowe specjalności w nauce współczesnej,* pod red. T. Kotarbińskiego, W. Osińskiej, E. Geblewicza, Wrocław 1959.

już odkształconych układach przyrodniczych na mniejszym lub większym obszarze biosfery w wyniku działalności społecznej i gospodarczej człowieka oraz skutecznych sposobach zapobiegania jej ujemnym następstwom dla społeczeństw lub przynajmniej o możliwościach maksymalnego ich złagodzenia"[39].

Podane powyżej definicje sozologii są bardzo rozbudowane i w sposób szczegółowy określają przedmiot, zadania i zakres badań tej nauki. Określenia te sugerują, że sozologia ma charakter interdyscyplinarny, co determinuje wybór i konstruowanie metod badawczych stosowanych w tej nauce. W definicjach tych nie zwraca się jednak uwagi na potrzebę ujęć całościowych w badaniach sozologicznych.

W niniejszej pracy proponujemy następującą definicję sozologii:

D3: Sozologia jest nauką o systemowej ochronie środowiska przed destrukcyjnym oddziaływaniem na nią antroposfery.

Wyjaśnień wymagają następujące, użyte w definicji, wyrażenia: „systemowa ochrona", „biosfera", „antroposfera", „destrukcyjne działanie".

„Systemowa ochrona" – wyrażenie to wiąże się z systemowym podejściem do badań naukowych, które charakteryzują się całościowym ujęciem problematyki i zarazem wskazują na sprzężenia zwrotne zachodzące między elementami wewnątrzsystemowymi i między systemem a jego otoczeniem. Przez system[40] rozumiemy zespół różnych elementów wzajemnie ze sobą powiązanych, na siebie oddziaływujących i stanowiących pod pewnym względem całość. Określenie to nawiązuje do filologicznego znaczenia terminu „system" (gr. systema) i podkreśla taki układ elementów, który tworzy pewną całość uwarunkowaną stałym ładem jego części składowych w świecie realnym lub w sferze poznania ludzkiego. System stanowi całość, w której elementy są powiązane ze sobą relacjami oddziaływania i stanowią jego strukturę. Każdy system otwarty ma swoje otoczenie. W przyrodzie i w poznaniu ludzkim występują przede wszystkim systemy otwarte. Otoczenie jest to rzeczywistość, która wchodzi lub może wchodzić w relacje z systemem. Zatem „systemowa ochrona" biosfery oznacza całościowe i wszechstronne działanie człowieka na rzecz ochrony przyrody w sferze nauki, techniki, technologii, pedagogiki i dydaktyki.

Termin „biosfera"[41] oznacza przestrzeń zamieszkaną przez organizmy żywe. Przestrzeń ta obejmuje następujące obszary:

- powierzchnie ziemi i jej górna warstwę, około 2-3 km w głąb litosfery (głębiej w skorupie ziemskiej spotyka się tylko bakterie);
- dolną część atmosfery, do wysokości kilkuset metrów (wyżej unoszą się w atmosferze bakterie, zarodniki i bardzo małe owady);
- całą hydrosferę, czyli wszystkie wody znajdujące się na kuli ziemskiej.

Szczegółową analizę tego pojęcia przeprowadzamy w rozdziale „Biosfera".

Termin „antroposfera" oznacza całą przestrzeń różnorakiej działalności człowieka, a więc gospodarczej, społecznej, kulturalnej, politycznej, naukowej, twórczej, i wytwórczej. Szczegółowej analizie poddaliśmy to pojęcie w rozdziale „Antroposfera".

Wyrażenie „destrukcyjne oddziaływanie" oznacza całą działalność człowieka, która wchodzi w konflikt z biosferą, która zmienia naturalne środowisko życia oraz powoduje strukturalne zmiany genetyczne niektórych roślin i zwierząt, w tym również człowieka; ma ona również wpływ na chemiczną i biologiczną równowagę w biosferze.

2.4. Przedmiot i zakres badań sozologii systemowej

Przedmiotem badań sozologii w sensie ogólnym jest wzajemne oddziaływanie biosfery i antroposfery. W języku tradycyjnym jest to materialny przedmiot tej nauki. Natomiast formalnym przedmiotem badań sozologii jest ochrona biosfery przed destrukcyjnym działaniem na nią antroposfery. Ten aspekt ochrony czy osłony stanowi o specyfice sozologii i jej odrębności od innych nauk o biosferze i antroposferze.

Zakres badań sozologii obejmuje – przy takim scharakteryzowaniu jej przedmiotu – przyrodę nieożywioną i ożywioną, przez którą się rozumie kosmo-bio-geograficzne środowisko życia, ulegające pod wpływem oddziaływania antroposfery wielorakim zmianom, a czasem całkowitej destrukcji.

W zakres tak pojmowanego przedmiotu badań sozologii wchodzą rośliny i zwierzęta, ich struktury genetyczne i prawidłowy rozwój, a także zakłócenia rozwojowe spowodowane działaniem antroposfery. Do zakresu badań sozologicznych należy też środowiska fizyczne, w którym tkwi biosfera, a mianowicie atmosfera, hydrosfera, litosfera i kosmosfera.

Po tym ogólnym omówieniu przedmiotu badań sozologii należy wyszczególnić zagadnienia podejmowane w ramach sozologicznych badań naukowych.

---

[39] W. Michajłow, *Sozologia i problemy środowiska życia człowieka*, s. 50.

[40] Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983; s. 380-381; *Słownik wyrazów obcych*, red. naukowy J. Tokarski, Warszawa 1971, s. 723; J. Bocheński, *O systemie. Wykład wygłoszonych w ATK 1987-11-05*, SPhCh 24/1988, 2/235-248; *Problemy metodologii badań systemowych*, tłum. E. Kaparisi, Warszawa 1973; S. Młynarki, *Elementy teorii systemów i cybernetyki*, Warszawa 1974; *Ogólna teoria systemów*, pod. red. G. J. Klira, tłum. C. Bergman, Warszawa 1976; W. Sadowski, *Podstawy ogólnej teorii systemów*. *Analiza logiczno-metodologiczna*, tłum. A. Lewicka, Warszawa 1978; L. von Bartalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania,* tłum. E. Waydyłło-Woźniak, Warszawa 1984; M. Lubański, *Informacja – system,* w: M. Heller, M. Lubański, S. W. Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, Warszawa 1982[2], s. 14-70; Nauka – technika – system, pod red. W. Gasparskiego i D. Miller, Wrocław 1981.

[41] Por. *Biosfera i jej zasoby*, tłum. S. Rajpert, L. Biegański, Warszawa 1976; *Kleine Enzyklopadie.* Leben, HRSG.: E. Geissler, E. Libbert, J. Nitschmann, G. Thomas-Petersein, Leipzig 1978, 13; *Biosfera*, red. A. Witkowska, tłum. B. Molski, Warszawa 1973.

Zagadnienia te mieszczą się w zakresie badań sozologii oraz dotyczą biosfery i antroposfery, a także zachodzących między nimi relacji.

Wśród zagadnień dotyczących biosfery należy wymienić problemy natury biologicznej i biologiczno-genetycznej. Zadania związane z tą problematyką sprowadzają się do opisu aktualnego stanu biosfery uwzględniającego jej środowiska: atmosferyczne, wodne, geologiczne, a nawet kosmiczne.

Do zagadnień sozologicznych, związanych ze zjawiskami antroposfery, należą problemy dotyczące stanu biologicznego i biologiczno-medycznego populacji ludzkich w poszczególnych krajach i na całych kontynentach oraz problematyka, która wyłania się wraz z rozwojem sozotechniki[42], sozopsychologii[43], sozoekonomii[44], prawa ekologicznego[45], etyki ekologicznej[46].

W związku z destrukcyjnymi oddziaływaniami antroposfery na biosferę wskazuje się na wielorakie problemy pojawiające się w związku z następującymi zagrożeniami:

- fizycznego środowiska biosfery (powietrze, woda, gleba);
- środowiska biologicznego;
- życia i zdrowia człowieka;
- życia w małych, średnich, dużych i wielkich makroregionach;
- poszczególnych populacji, a nawet całych gatunków czy ras, zarówno w faunie, jak i florze;
- krajobrazu, zgrupowań roślin i zwierząt.

Biorąc to wszystko pod uwagę należy jeszcze raz podkreślić, że przedmiotem badań sozologii jest wpływ działalności człowieka na przyrodę oraz metody jej ochrony.

3. Systemowe metody w sozologii systemowej

We współczesnych teoriach nauki, funkcjonujących w nurcie filozofii tomistycznej, należy wyróżnić systemową teorię nauki, którą formułuje się na podstawie ogólnej teorii systemów i jej zastosowań[47]. Należałoby tu uwzględnić przede wszystkim prace M. Lubańskiego[48] i S. W. Ślagi[49] poświęcone teoretycznym ujęciom współczesnej nauki w aspekcie systemowym i zastosowaniom tych ujęć do opisu i rozwiązań konkretnych problemów.

Naukę w stadium apragmatycznym[50] można określić jako system twierdzeń (zdań) uporządkowanych logicznie, uzasadnionych, intersubiektywnie sprawdzalnych i komunikatywnych. Sformułowanie to wyraża tendencję w badaniach z zakresu filozofii nauki, znaną już od czasów Arystotelesa. S. Kamiński wyraża tę myśl w sposób następujący: „Wiedzę teoretyczną nazywa się na ogół poznaniem, które jest pod względem epistemologicznym i metodologicznym zaawansowane tudzież o charakterze wyjaśniającym, choćby w szerokim tego ostatniego terminu sensie. To zaawansowanie wiedzy ma miejsce wtedy, gdy jest ona specjalistyczna (zasadniczo ujmuje swój przedmiot w jednym aspekcie, czyli pod jednym kątem), empirycznie (przynajmniej genetycznie) lub racjonalnie uprawomocniona w sposób kontrolowany, treściowo i logicznie uporządkowana oraz wyrażona w języku informatywnym (intersubiektywnie, czyli jednoznacznie, zrozumiałym przez fachowców)”[51].

W naukowych badaniach systemowych uwzględnia się nie tylko aspekt przedmiotowy i metodologiczny, ale również aspekt społeczny, socjologiczny, wychowawczy, syntetyczny i dynamiczny.

Przypomnijmy z poprzedniego rozdziału pojęcie systemu, a mianowicie że jest on zespołem różnych elementów wzajemnie ze sobą powiązanych oraz na siebie oddziaływujących i stanowiących całość pod pewnym względem. W badaniach naukowych z zakresu sozologii wymagane jest podejście systemowe zarówno w aspekcie przedmiotowym, jak i metodologicznym. W badaniach tych wykorzystuje się wiele

---

42 Por. *Sozologia i sozotechnika*, red. W. Goedel, ZNAGH 21/1971/ zeszyt specjalny; B. Głowiak, J. Pecyna, *Technologia oczyszczania gazów odlotowych*, w: B. Głowiak, F. Kempa, T. Winnicki, Podstawy ochrony środowiska, s. 129-156.

43 Por. *Stres psychiczny w sytuacji kryzysu ekologicznego. Badania z zakresu sozopsychologii,* pod red. A.Bieli, Lublin 1984.

44 Por. K. Leszczyński, *Rachunek społeczno-ekonomiczny w ochronie środowiska naturalnego*, CiŚ cz. 1, 95-116; T. Winnicki, *Ekonomiczne problemy ochrony środowiska*, w: B. Głowiak, F. Kempa, T. Winnicki, *Podstawy ochrony środowiska*, s. 323-336; K. Zabierowski, *Ekonomiczne podstawy ochrony przyrody*, w: *Ochrona przyrodniczego środowiska człowieka*, pod red. W.Szafera, Warszawa 1973, s. 363-386.

45 Por. W. Brzeziński, *Problematyka prawna ochrony środowiska,* CiŚ cz. 1, s. 117-150; *Skuteczność prawa ochrony środowiska w warunkach reformy gospodarczej*, pod red. J. Sommera, Wrocław 1990; *Prawo człowieka do środowiska naturalnego*, pod red. J. Sommera, Wrocław 1987.

46 Por. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, 22-75; J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa 1985[2]; F. Woronowski, *Ewangelizacja porządku doczesnego,* Łomża 1990, s. 142-159; tenże, *Ojczyzna oczekiwana*, Łomża 1991, s. 152-154.

47 Przykładowo wymieńmy następujące pozycje: *Problemy metodologii badań systemowych,* tłum. E. Kaparisi, Warszawa 1973; *Ogólna teoria systemów,* pod red. G. J. Klira, tłum. C. Bergman, Warszawa 1976; L. von Bartalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawa, rozwój, zastosowania,* tłum. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa 1984; A. Latawiec, *Symulacja zjawisk biologicznych widziana systemowo*, SPhCh 26/1990, 2/37-54.

48 Por. M. Lubański, *Wprowadzenie do informatyki,* Warszawa 1979; tenże, *Informacja – system*, w: M Heller, M. Lubański, S. W Ślaga, *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki,* Warszawa 1982[2], s. 13-164; tenże, *Człowiek, system, informacja*, SPhCh 14/1978, 2/101-144; tenże, *Zagadnienia filozoficzne w aspekcie systemowo-filozoficznym*, RF 19/1981, 3/5-20.

49 Por. S. W. Ślaga, *Ontologia systemowa a filozofia przyrody,* RF 30/1982, 3/119-128; tenże, z M. Lubańskim, *Wspólnota kościelna w aspekcie systemowym*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła,* pod red. L. Baltera, Warszawa 1979, s. 117-152; tenże, z M. Lubańskim, *The System Approach to Scientific Research*, PhI 5/1983, 1/1-13; tenże, *U podstaw biosystemogenezy*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci profesora Kazimierza Kłósaka*, pod red. M. Lubańskiego i S. W. Ślagi, Warszawa 1987, s. 174-201.

50 Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, s. 177.

51 S. Kamiński, *Typy wiedzy teoretycznej,* AC 14/1982/11-12; por. tenże, *O rozwoju teorii empirycznej,* RF 30/1982, 3/129-142; tenże, *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, RF 30/1982, 2/125-130; Z. Hajduk, *O akceptacji teorii empirycznej*, Lublin 1984.

metod i technik w celu rozpoznania aktualnego stanu biosfery i antroposfery oraz ukazania konieczności zastosowania środków mających zahamować degradację środowiska naturalnego. Zbiór tych wszystkich metod i technik stanowi pewien system możliwości badawczych w sozologii.

Powyższe uwagi o problematyce metodologicznej sozologii ukazują złożoność tej problematyki i postulują potrzebę bardziej analitycznego omówienia wszystkich czterech metod stosowanych w sozologii. Przedstawianie w sposób syntetyczny metod empirycznych, humanistycznych, filozoficznych i systemowych jest zaledwie próba całościowego ukazania metodologicznej problematyki sozologii, która jest ciągle aktualna i oczekuje na rozstrzygnięcia.

4. Główna problematyka sozologii systemowej i jej specyfika

1. Główne problemy sozologii systemowej występują wokół następujących zagadnień:

- Stanu środowiska w Polsce, Unii Europejskiej i świecie;
- Źródeł zanieczyszczeń i zagrożeń środowiska przyrodniczego i społecznego;
- Wpływu zmieniającego się środowiska na życie na Ziemi oraz na życie i zdrowie człowieka;
- Środki i sposoby ochrony środowiska przyrodniczego i społecznego.

Wszystkie te problemy i zagadnienia rozpatrywane są w sozologii systemowej w następujących sferach, w których powstaje i rozwija się życie, a mianowicie:

- atmosfera;
- hydrosfera;
- litosfera;
- kosmosfera i magnetosfera;
- biosfera;
- antroposfera.

Wszystkie te sfery, w których występują różne formy życia, mają swoją strukturę z ustalonymi właściwościami warunkującymi funkcjonowanie tych form życia i również człowieka na Ziemi. W sozologii systemowej rozpatruje się stan tych sfer, zmiany zachodzące w nich, wpływ na życie i zdrowie człowieka oraz szuka się sposobów i środków ochrony w wszystkich elementów środowiska.

2. Mając na względzie założenie jedności nauk, zwłaszcza jedność ich struktury logicznej, stosowanie w nich jednolitego systemu metod logicznych, które stanowią najtrwalszą cechę współczesnej nauki, oraz wpływ jednych badań na drugie i ich wzajemne zależności[52], staje się jasne, że interdyscyplinarność jest nieodzowną cechą procesów naukowotwórczych sozologii i zarazem potwierdza suponowaną jedność nauk.

Naukowa problematyka sozologiczna sprawia, że badania interdyscyplinarne są w sozologii rzeczą konieczną. Jej rozwiązywanie bowiem wymaga współpracy z następującymi naukami: ekologią, geologią, ekonomią, naukami technicznymi i technologicznymi, etyką i pedagogiką[53]. Z tej współpracy między kształtującą się nauką, sozologią, a wymienionymi wyżej naukami rodzą się nowe dziedziny naukowe, takie jak sozotechnika, sozoekonomia, sozopsychologia, sozoetyka czy etyka ekologiczna, prawo ekologiczne czy sozologiczne, polityka ekologiczna[54].

W ogólności można powiedzieć, że problematyka sozologiczna pojawia się w wielu naukach[55], a jej szczegółowe zagadnienia występują zwłaszcza w takich dyscyplinach jak: nauki medyczne, nauki biologiczne, nauki o ziemi i planowaniu przestrzennym, nauki techniczne, nauki ekonomiczne, nauki prawne i administracyjne, nauki społeczne i humanistyczne. Należy w tym miejscy dodać, że wobec sozologicznej problematyki naukowej nie mogą pozostać obojętne ani kosmofilozofia, ani biofilozofia, ani antropofilozofia, ekofilozofia.

Badania z zakresu sozologii, jako nauki o systemowej ochronie biosfery przed destrukcyjnym oddziaływaniem na nią antroposfery i mieszczące się w niej problemy należy rozwiązywać wyczerpująco i wszechstronnie. Nauka ta ma charakter unifikujący badania z zakresy wielu dyscyplin naukowych. Na jej terenie mogą powstawać teorie scalające osiągnięcia różnych nauk.

---

[52] Por. B. Prandecka, *Strategia ochrony środowiska - podstawy interdyscyplinarne,* w: *Ekonomiczne i socjologiczne problemy ochrony środowiska*, s. 9-20; F. Russell, M. Garbuny, H. Hooke, *Nauka o nauce. Metody objaśniania zjawisk fizycznych*, tłum. W. Łucjanek, Warszawa 1968, s. 13-30; E. Nagel, *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, tłum. pod red. B. Kuczyńskiej, Warszawa 1970, s. 7-9; T. Czeżowski, *O jedności nauki*, w: *Fragmenty filozoficzne,* seria 3, Warszawa 1967, s. 17-27; tenże, *O związku między naukami aksjomatycznymi a naukami empirycznymi*, SP 18/1973/11-18; S. Kamiński, *Stosunek między poznaniem empirycznym a nieempirycznym w nauce*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej,* Lublin 1973, s. 253-264.

[53] Por. S. Myczkowski, *Ochrona przyrody w szkolnictwie i wychowaniu,* w: *Ochrona przyrodniczego środowiska człowieka*, s. 97-106; K. Dubel, *Edukacja ekologiczna jako warunek zrównoważonego rozwoju w Polsce,* III MSE, s. 1-8; I. Jarzyńska, *Kształcenie studentów nauczania początkowego w zakresie ochrona środowiska przyrodniczego człowieka*, III MSE, s. 1-12; M. Szyrej, *Edukacja środowiskowa prowadzona w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Częstochowie*, III MSE, s. 1-14; L. Tomczyńska, *Aktywne nauczanie współpracy z przyrodą - potrzeby, wymagania, możliwości*, III MSE, s. 1-13.

[54] Por. J. Aleksandrowicz, P. Waszczenko, *Środowisko w perspektywie medycznej: humanizm ekologiczny szansą przetrwania*, CŚZ, s. 83-92; R. W. Gutt, *Problem wzorca lekarza i innych pracowników służby zdrowia*, CŚZ s. 468-476; T. Ślipko, *Granice życia*, s. 22-70.

[55] Por. *Zadania nauki w dziedzinie racjonalnego kształtowania środowiska człowieka,* red. wyd. J. Stępień, Wrocław 1974, s. 40-88.

5. Zamiast zakończenia

Perspektywy rozwoju sozologii zależą od określonych i realizowanych badań z zakresu naturalnego środowiska człowieka w skali międzynarodowej i krajowej. Międzynarodowe prace sozologiczne opierają się na dyspozycjach i programach działania organizacji międzynarodowych, np. ONZ, FAO, UNESCO. Natomiast badania naukowe z zakresu sozologii w Polsce zostały określone w uchwałach II Kongresu Nauki Polskiej, na którym na jednej płaszczyźnie stawiano zagadnienie produkcji i ochrony środowiska.

Każda nowa nauka domaga się rozstrzygnięcia wielu kwestii epistemologicznych i metodologicznych. Zadania te wyznaczają jeden z kierunków badań prowadzonych w ramach sozologii. Opracowanie zagadnień epistemologicznych i metodologicznych sozologii warunkuje jej autonomiczność i jednoznaczne rozwiązywanie problemów merytorycznych z zakresu ochrony społeczno-przyrodniczego środowiska człowieka.

Rozwiązanie wielu problemów sozologicznych jest jednak uzależnione od wyników badań z innych dziedzin wiedzy. Wskazuje to na interdyscyplinarność sozologii i jej wielorakie związki z naukami medycznymi, biologicznymi, geologicznymi, technicznymi, ekonomicznymi, prawnymi, społecznymi, humanistycznymi, filozoficznymi i teologicznymi[56]. Osiągnięcia w tych naukach determinują pytania i odpowiedzi sozologii.

Kierunki rozwoju sozologii mogą oscylować wokół następujących zagadnień[57]:

- rejestrowanie zakłóceń stanów równowagi między antroposferą a biosferą;
- przywracanie stanów równowagi między antroposferą a biosferą;
- kontrolowanie urządzeń technicznych i procesów technologicznych, mające na celu zabezpieczenie tzw. wyjść z zakładów przemysłowych zagrażających środowisku biologicznemu (zagadnienia protekcyjne);
- wprowadzanie nowych technologii wytwarzania, nieuciążliwych dla środowiska naturalnego (zagadnienia perspektywiczne).

W sozologii pojawiają się również problemy ekologiczne oraz zagadnienia z nauk humanistycznych, np.: kształtowanie tzw. sumienia ekologicznego, opracowanie etyki ekologicznej, wywieranie nacisku na władze ustawodawcze i wykonawcze celem systemowego i całościowego rozwiązywania kwestii ochrony środowiska. Należy też uwzględniać związane z ochroną środowiska programy wychowawcze i dydaktyczne realizowane w szkołach podstawowych, średnich i wyższych.

Mając to wszystko na uwadze należało by wprowadzić do polskiej klasyfikacji nauk dyscyplinę sozologię – naukę o ochronie środowiska, aby przygotowane do tego uczelnie mogły prowadzić studia doktoranckie i doktoryzować z tej dyscypliny.

Literatura

1. AjdukiewiczK.,*Logikapragmatyczna*,Warszawa 1965.
2. AleksandrowiczJ.,*Sumienieekologiczne,*Warszawa 1979.
3. Aleksandrowicz J., Waszczenko P., *Środowisko w perspektywie medycznej: humanizm ekologiczny szansą przetrwania*, CŚZ.
4. Bartalanffy L. von, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, Warszawa 1984.
5. Białkowski G.*, Uczony jako sumienie i duchowy przewodnik społeczeństwa*, ZN 25/1989, 1/3-10.
6. Biela A. (red.), *Stres psychiczny w sytuacji kryzysu ekologicznego. Badania z zakresu sozopsychologii*, Lublin 1984.
7. Blewett J., *La pensee sociale catholique en est-elle toujeurs a ses balbutiements*, PMV 13/1990/28-37.
8. Carter G.B., L*arge Number Boincidences and the Anthropic Principle in Cosmology,* w: Longair M. S. (ed*.) Confrontation of Cosmological Theories with Observational Date*, Dordrecht 1974.
9. Bocheński J., *O systemie. Wykład wygłoszony w ATK 1987-11-05*, SPhCh 24/1988.
10. Brzeziński W., *Problematyka prawna ochrony środowiska*, CiŚ cz. 1.
11. Coreth E., *Was ist der Mensch? Grudnzuge einer philosophischem Anthropologie,* Innsbruck 1976.
12. Czeżowski T.*, O związku między naukami aksjomatycznymi a naukami empirycznymi*, SP 18/1973/11-18.
13. Czeżowski T.*, O jedności nauki, w: Fragmenty filozoficzne,* seria 3, Warszawa 1967.
14. Dogiel G., *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984.

---

[56] Por. *Zadania nauki w dziedzinie racjonalnego kształtowania środowiska człowieka*, ss. 40-88; J. J. Nowak, *Prawodawstwo ochrony przyrody i środowiska życiowego człowieka w Polsce*, w: *Ochrona przyrodniczego środowiska człowieka*, s. 123-140; B. Hałaczek i M. Lubański, *Filozoficzne aspekty ekologii,* CaW 5/1988.11-17; F. Rosiński, *Odpowiedzialność moralna za ochronę środowiska*, CaW 5/1988/18-27; A. L. Szafrański, *Ochrona środowiska w świetle teologii*, CaW 5/1988/4-10; J. J. Skoczylas, *Cywilnoprawne środki ochrony środowiska,* Warszawa 1986.

[57] Por. W. Michajłow, *Sozologia – nauka o ochronie i kształtowaniu środowiska*, w: *Nowe specjalności w nauce współczesnej*, pod red. T. Kotarbińskiego. W. Osińskiej, E. Geblewicza, Wrocław 1977, s. 162-163; A. Wodziczko, Kierunki współczesnej ochrony przyrody, PiT /1935,4/145-148.

15. Dołęga J. M., *Koncepcja sozologii systemowej*, Warszawa 2001.
16. Dołęga J. M., *Implikacje filozoficzne empiriologicznej fenomenologii ruchu*, ZZFPIFP 7/1985/167-168.
17. Dołęga J. M., *Stosunek ruchu do materii w ujęciu klasycznej filozofii przyrody*, Warszawa 1986.
18. Dołęga J. M., *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988.
19. Dołęga J. M., *Z zagadnień sozologii,* ZZFPiFP 4/1982/328-327
20. Dołęga J. M., *Zarys sozologii systemowej*, Warszawa 2005.
21. Dubel K., *Edukacja ekologiczna jako warunek zrównoważonego rozwoju w Polsce,* III MSE.
22. Eil-Eibesfeldt J., *Galapagos. Arka Noego pośród Pacyfiku*, tłum. Z.Stromenger, Katowice 1988[2].
23. Fiedor B.*, Przyczynek do ekonomicznej teorii zanieczyszczenia i ochrony środowiska*, Wrocław 1990.
24. Fleming G., *Klimat – środowisko – człowiek*, Warszawa 1983.
25. Gasparski W., Miller D. (red.), *Nauka – technika – system*, Wrocław 1981.
26. Gavies P. C. W., *Zasada antropiczna*, PF 37/ 1986/213-259
27. Geissler E., Libbert E., Nitschmann J., Thomas-Petersein G. (red.), *Kleine Enzyklopadie.* Leben, HRSG, Leipzig 1978.
28. Gerwen J. van, *La paix Dieu Createur, la paix avec toute la creation*, PMV 13/1990/38-44.
29. Giedymin J., *Problemy założenia rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, Poznań 1964.
30. Ginsbert-Gebert A. (red.), *Ekonomiczne i socjologiczne problemy ochrony środowiska,* Wrocław 1991.
31. Głowiak B., *Modele obliczeniowe,* w: Głowiak B., Kempa E., Winnicki T., *Podstawy ochrony środowiska,* Warszawa 1985.
32. Głowiak B, *Krążenie zanieczyszczeń w biosferze i metody tzw. monitoringu*, CiŚ cz. 2.
33. Głowiak B., Pecyna J., *Technologia oczyszczania gazów odlotowych*, w: Głowiak B., Kempa F., Winnicki T., *Podstawy ochrony środowiska,* Warszawa 1985.
34. Goetel W. (red.) *Sozologia i sozotechnika*, ZNAGH 21/1971/ zeszyt specjalny.
35. Goetel W., *Sozologia – nauka o ochronie przyrody i jej zasobów,* KA 21/1972, 1//31-38.
36. Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
37. Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
38. Gogacz M., *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, SPhCh 22/1986, 2/25-40.
39. Gogacz M., *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: Balter L. (red.) *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979.
40. Gręczewski J., *Wpływ pogody na zdrowie człowieka*, Warszawa 1972[2].
41. Gumański L., *Wprowadzenie w logikę współczesną*, Toruń 1983.
42. Gutt R. W., *Problem wzorca lekarza i innych pracowników służby zdrowia*, CŚZ.
43. Hajduk Z., *O akceptacji teorii empirycznej*, Lublin 1984.
44. Hałaczek B., Lubański M., *Filozoficzne aspekty ekologii,* CaW 5/1988.
45. Heller M., *Zasada antropiczna*, w: Heller M., Życiński J., *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990.
46. Heller M., *Stworzenie a ewolucja*, C 2/1982, 4/58-66.
47. Hempel C. G., *Podstawy nauk przyrodniczych*, Warszawa 1968.
48. Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
49. Jacniacki K., *Środowisko przyrodnicze i jego ochrona*, Warszawa 1989.
50. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą - pokój z całym stworzeniem*, Rzym 1990.
51. Jarzyńska I., *Kształcenie studentów nauczania początkowego w zakresie ochrona środowiska przyrodniczego człowieka,* III MSE.
52. Jaworski M., *Problem koncepcji filozofii*, AC 14/1982/1-9.
53. Juda J., *Zasady stosowania analizy w kształtowaniu środowiska*, CiŚ cz. 1.
54. Kamiński S., *Elementy logiki formalnej*, w: A. B. Stępień, Wstęp do filozofii, Lublin 1989[2].
55. Kamiński S., *Stosunek między poznaniem empirycznym a nieempirycznym w nauce*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973.
56. Kamiński S., *Typy wiedzy teoretycznej,* AC 14/1982/11-12.
57. Kamiński S., *O rozwoju teorii empirycznej,* RF 30/1982, 3/129-142.
58. Kamiński S. *O kryteriach wartościowania wiedzy teoretycznej*, RF 30/1982, 2/125-130.
59. Kaparisi E., *Problemy metodologii badań systemowych*, Warszawa 1973.
60. Kierzkowski Z., *Elementy informatyki. Technika, metody zastosowania*, Warszawa 1976.
61. Klira G. J. (red.), *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1976.
62. Kłósak K., *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, SFB t. 3, 1977.
63. Kłósak K., *Z teorii metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980.
64. Kłósak K., *„Przyrodnicza" definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienia i granice użyteczności naukowej*, SPhCh 2/1966, 1/192-195.
65. Kłósak K., *Zagadnienie teologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce*, w: *Pod natchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964.

66. Kłósak K., *Teoria kreacjonistycznych początków duszy ludzkiej a współczesny ewolucjonizm*, AC 1/1969/32-56.
67. Kłósak K., *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody*, w*:* Bejze B. (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968.
68. Korczak C. W. (red.), *Higiena – ochrona zdrowia*, Warszawa 1984[10].
69. Kornas K., *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986.
70. Kozłowski S., *Ochrona środowiska*, w: Kopczyński J., Siciński A. (red.), *Człowiek środowisko zdrowie,* Wrocław 1990.
71. Krąpiec M.A., *Język i świat realny*, Lublin 1985.
72. Krąpiec M.A., *Język naturalny podmiotowo-orzeczeniowy (analiza sądów),* w: *Św. Tomasz, De ente et essentia*. Przekład – komentarz – studia M. A. Krąpiec, Lublin 1981.
73. Krąpiec M. A., *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej,* Lublin 1974.
74. Krąpiec M.A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.
75. Kuc L., *Z badań nad pojęciem „teoria" w szkole tomistycznej XV wieku*, w: S. Swieżawski, J. Czerkawski (red.), *Studia z dziejów myśli świętego Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978.
76. Lapunów A. A., *Systemy biologiczne jako systemy wielkie*, w: *Problemy metodologii badań systemowych*, Warszawa 1973.
77. Latawiec A., *Symulacja zjawisk biologicznych widziana systemowo*, SPhCh 26/1990, 2/37-54.
78. Leńkowa A. (red.), *Człowiek przeciwko sobie,* Warszawa 1986[2].
79. Leslie J., *Anthropic Princple, World Ensemble, Desing,* APhQ 19/1982/141-151.
80. Leszczyński K., *Rachunek społeczno-ekonomiczny w ochronie środowiska naturalnego*, CiŚ cz. 1.
81. Lubański M., *Informacja – system*, w: Heller M., Lubański M., Ślaga S. W., *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody,* Warszawa 1982[2].
82. Lubański M., *Wprowadzenie do informatyki,* Warszawa 1979.
83. Lubański M., *Człowiek, system, informacja*, SPhCh 14/1978, 2/101-144.
84. Lubański M. *Zagadnienia filozoficzne w aspekcie systemowo-filozoficznym*, RF 19/1981, 3/5-20.
85. Marczuk J. I., *Modelowanie matematyczne problemów środowiska naturalnego,* Warszawa 1985.
86. Maryniarczyk A., *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985.
87. Morawiec E., *Pozycja pierwszych zasad w koncepcji metafizyki J. Maritaina,* SPhCh 9/1973.
88. Masi R., Nicolettie H., *Cosmologia*, Romae 1961.
89. Michajłow W., *Sozologia a problemy środowiska życia człowieka*, Warszawa 1975[2].
90. Michajłow W., *Sozologia – nauka o ochronie i kształtowaniu środowiska,* w: Kotarbiński T., Osińska W., Geblewicz E. (red.), *Nowe specjalności w nauce współczesnej,* Wrocław 1959.
91. Młynarki S., *Elementy teorii systemów i cybernetyki*, Warszawa 1974.
92. Myczkowski S., *Ochrona przyrody w szkolnictwie i wychowaniu,* w: *Ochrona przyrodniczego środowiska człowieka*, Warszawa 1973.
93. Nagel E., *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, Warszawa 1970.
94. Nikonorow M., *Główne skażenia ekologiczne żywności*, w: Kopczyński J., Siciński A. (red.), *Człowiek środowisko zdrowie,* Wrocław 1990.
95. Nowaczyk A., *Logiczne podstawy nauk ścisłych*, Warszawa 1985.
96. Nowak J. J., *Prawodawstwo ochrony przyrody i środowiska życiowego człowieka w Polsce, w: Ochrona przyrodniczego środowiska człowieka*, Warszawa 1973.
97. Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, Paris 1978.
98. Pasenkiewicz K., *Logika ogólna*, Warszawa 1979.
99. Podsiad A., Więckowski Z., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.
100. Półtawski A.*, Roman Ingarden - metafizyk wolności*, SF/1990, 2-3/85/98.
101. Prandecka B., *Strategia ochrony środowiska - podstawy interdyscyplinarne,* w: *Ekonomiczne i socjologiczne problemy ochrony środowiska*, Wrocław 1994.
102. Rosiński F., Odpowiedzialność moralna za ochronę środowiska, CaW 5/1988/18-27.
103. Russell F., Garbuny M., Hoo ke H., *Nauka o nauce. Metody objaśniania zjawisk fizycznych*, Warszawa 1968.
104. Sadowski W., *Podstawy ogólnej teorii systemów. Analiza logiczno-metodologiczna*, Warszawa 1978.
105. Skinder N. W., *Chemia a ochrona środowiska,* Warszawa 1991.
106. Skoczylas J. J., *Cywilnoprawne środki ochrony środowiska*, Warszawa 1986.
107. Sommer J., *System prawa a problemy środowiska i zdrowia*, w: Kopczyński J., Siciński A. (red.), *Człowiek środowisko zdrowie,* Wrocław 1990.
108. Sommer J. (red.), *Skuteczność prawa ochrony środowiska w warunkach reformy gospodarczej,* Wrocław 1990.
109. Sommer J. (red.), *Prawo człowieka do środowiska naturalnego*, Wrocław 1987.
110. Stępień A.B., *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, SPhCh 9/1973.

111. Stępień J. (red.), *Zadania nauki w dziedzinie racjonalnego kształtowania środowiska człowieka,* Wrocław 1974.
112. Stromenger Z., *Przystosowani pożyją dłużej,* Katowice 1988.
113. Such J., *Czy istnieje Esperimentum crucis? Problemy sprawdzania praw i teorii naukowych. Studium metodologiczne*, Warszawa 1975.
114. Szafrański A. L., *Ochrona środowiska w świetle teologii*, CaW 5/1988/4-10.
115. Szyrej M., *Edukacja środowiskowa prowadzona w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Częstochowie*, III MSE.
116. Ślaga S. W., *Ontologia systemowa a filozofia przyrody,* RF 30/1982, 3/119-128.
117. Ślaga S. W., *U podstaw biosystemogenezy*, w: Lubański M., Ślaga S. W. (red.), *W poszukiwaniu prawdy. Pamięci profesora Kazimierza Kłósaka*, Warszawa 1987.
118. Ślaga S. W., Lubański M., *Wspólnota kościelna w aspekcie systemowym*, w: Balter L. (red.), *Człowiek we wspólnocie Kościoła,* Warszawa 1979, s. 117-152.
119. Ślaga S. W., Lubański M., *The System Approach to Scientific Research,* PhI 5/1983.
120. Ślipko T., *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki.* Warszawa 1988
121. Tang E., *La religion a-t-elle quelguq chose a voir avec l'ecologie?* PMV, 13/1990/6/19.
122. Targowski A., *Informatyka. Modele systemów i rozwoju*, Warszawa 1980.
123. Tokarski J. (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1971.
124. Tomczyńska L., *Aktywne nauczanie współpracy z przyrodą - potrzeby, wymagania, możliwości*, III MSE.
125. Tomaszewski E., *Rola obserwacji satelitarnych w ochronie i kształtowaniu środowiska*, CiŚ cz. 2.
126. Trocquer le R., *Kim jestem ja - człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, Paris 1969
127. Tyszka S., Ponikowska J., *Człowiek pogoda klimat*, Warszawa 1983[2].
128. Wciórka L., *Ewolucja i stworzenie. Próba reinterpretacji ewolucji i stworzenia na podstawie tomistycznej koncepcji partycypacji*, Poznań 1976.
129. Winnicki T., *Ekonomiczne problemy ochrony środowiska*, w: B. Głowiak, F. Kempa, T. Winnicki, *Podstawy ochrony środowiska*, Warszawa 1986.
130. Witkowska A. (red.), *Biosfera i jej zasoby*, Warszawa 1976.
131. Wodziczko A., *Kierunki współczesnej ochrony przyrody*, PiT/1935, 4/145-147.
132. Wodziczko A., *Ochrona przyrody jako nauka i jej potrzeby*, CPO 2/1945, 2-3/8-15.
133. Wojciechowski T., *Wybrane zagadnienia z antropologii filozoficznej*, Kraków 1985.
134. Wojciechowski T., *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, RF 20/1972, 3/149-166.
135. Wojciechowski T., *Transcendencja duszy ludzkiej w ujęciu Piotra Tielharda de Chardin*, SPhCh 5/1969, 1/259-262.
136. Wojciechowski T., *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, ŚSHT 7/1974/215-244.
137. Wolański N., *Populacja ludzka jako bioinduktor stanu środowiska (środowiskowe uwarunkowania rozwoju biologicznego ludności Polski),* NP 1/1989/31-56.
138. Woronowski F., *Ewangelizacja porządku doczesnego,* Łomża 1990.
139. Woronowski F., *Ojczyzna oczekiwana*, Łomża 1991.
140. Wójcicki R., *Wykłady z metodologii nauk*, Warszawa 1982.
141. Wójcik Z., *By ziemia pozostała piękna i zasobna*, Warszawa 1986[3].
142. Zabierowski M., *Zasada antropiczna w fizyce współczesnej*, ZZFPiFP 10/1988/197-208.
143. Zabierowski M., *Status obserwatora w fizyce współczesnej,* Wrocław 1990.
144. Zabierowski K., *Ekonomiczne podstawy ochrony przyrody, w: Szafer W. (red.), Ochrona przyrodniczego środowiska człowieka*, Warszawa 1973.
145. Zdrójkowska A. (red.), *Człowiek i przyroda*, Warszawa 1986.
146. Zeiler P., *O metodach formalnej rekonstrukcji teorii empirycznych*, SF/1983.
147. Życiński J., *Zasada antropiczna a teologiczne interpretacje przyrody*, SPhCh 23/1987, 2/169-186.
148. Życiński J., W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji rozwijającej klasyczną tezę o Bożej immanencji w przyrodzie, PP 86/1986, 11/169-179.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 25-32

Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie

Philosophical aspects of sustainable development – an Introduction

Andrzej Papuziński

Uniwersytet im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Streszczenie

Artykuł jest próbą prezentacji głównych wymiarów filozoficznego dyskursu na temat zrównoważonego rozwoju. Dotyczy takich kwestii, jak:
- swoistość filozoficznego dyskursu w stosunku do perspektyw poznawczych nauk społecznych i ekonomicznych;
- filozoficzne podstawy zasady zrównoważonego rozwoju;
- filozoficzne ujęcia zrównoważonego rozwoju wraz z ich typologią (ze względu na kryteria ontologiczne, antropologiczne, aksjologiczne i historiozoficzne),
- filozoficzne problemy zrównoważonego rozwoju (jakość życia, sprawiedliwość, racjonalność, postęp i utopia).

W artykule są rozpatrywane zagadnienia potrzeby prowadzenia badań filozoficznych w zakresie zrównoważonego rozwoju, sposobów rozumienia pojęcia filozofii zrównoważonego rozwoju (w tym potrzeby konstruowania tego typu koncepcji filozoficznych) oraz sensowności realizacji projektu zrównoważonego rozwoju jako kolejnej wersji sfalsyfikowanej – zdaniem współczesnych filozofów – oświeceniowej filozofii społecznej.

Summary

The article is trying to present main dimensions of philosophical discussion about sustainable development. It is touching issues like:
- peculiarity of philosophical discussion in relation to the cognition perspectives of social and economical sciences;
- philosophical basics of sustainable development principle;
- philosophical depiction of sustainable development with its classification (including cognitional, antrophological, axiological and historical criteria),
- philosophical problems of sustainable development (the quality of life, justice, rationality, progress and utopia).

The article is considering the need to conduct philosophical researches in the area of sustainable development, ways of understanding the concept of sustainable development (including the needs of formulating such philosophical conceptions) and reasonableness of realization of sustainable development project as – in opinion of contemporary philosophers – another forgeable version of Enlightenment social philosophy.

Wstęp

Zrównoważony rozwój jest problemem wielowymiarowym. Wymaga prowadzenia badań inter- i multidyscyplinarnych. Z tego względu jest przedmiotem zainteresowania przedstawicieli wielu dyscyplin naukowych, zwłaszcza nauk ekonomicznych, prawnych, politologii i pedagogiki. Prowadzone przez nich badania przyniosły wiele wartościowych opracowań.

Odrębnym wymiarem zrównoważonego rozwoju zajmują się filozofowie. Ze względu na inter- i multidyscyplinarny charakter problematyki zrównoważonego rozwoju stoją przed nimi szczególne zadania. Pierwsze z nich polega na odsłonięciu ukrytych założeń typowych perspektyw badawczych i standardowych reguł interpretacji uzyskanych wyników, jakie obowiązują lub dominują w ramach poszczególnych dyscyplin nauki podejmujących tę tematykę. Drugie – na integracji wyników badań opartych na analogicznych przesłankach. Trzecie – na stworzeniu jednorodnej przestrzeni do prowadzenia badań multidyscyplinarnych. Wszystkie one wiążą się z podniesieniem samoświadomości teoretycznej i metodologicznej stron zainteresowanych zrównoważonym rozwojem.

1. Filozoficzne podstawy zrównoważonego rozwoju a filozofia zrównoważonego rozwoju

W publikacji wydanej w 2002 r. Barbara Piontek odnotowuje 28 różnych definicji zrównoważonego rozwoju będących w obiegu w polskiej literaturze naukowej, wliczając w to sformułowania przytaczane za dokumentami Organizacji Narodów Zjednoczonych i Unii Europejskiej. Dzisiaj z pewnością mogłaby dołączyć kolejne do stworzonej przez siebie listy. Zdaniem Piontek miedzy różnymi wersjami definicji zrównoważonego rozwoju zachodzą następujące różnice: uwzględnianie różnych i – w związku z tym – tylko niektórych wymiarów zrównoważonego rozwoju; przyjmowanie odmiennych perspektyw teoretycznych, polegające na promowaniu jednego z aspektów zrównoważonego rozwoju, zazwyczaj przyrodniczego przed ekonomicznym i społecznym; niedostrzeganie sfer instytucjonalnej, przestrzennej, moralnej i duchowej zrównoważonego rozwoju; zakładanie odmiennych czynników integracji aspektów zrównoważonego rozwoju; a także nieuwzględnianie jakości życia lub jej interpretacja w kategoriach materialnego dobrobytu[1].

Wskazane rozbieżności prowadzą do wniosku, iż postulat wielowymiarowego opracowania problemu zrównoważonego rozwoju nie został zrealizowany. Jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy jest pozytywistyczna tradycja humanistyki. W świadomości zbiorowej środowisk naukowych głęboko zakorzeniła obiektywistyczne przekonanie o istnieniu jakiejś naturalnej różnicy między faktami społecznymi. Kiedy się jednak odrzuci mniemanie o istnieniu odmiennych faktów gospodarczych, prawnych, politycznych, związanych z kształtowaniem człowieka itd., jako podstawie istnienia odrębnych nauk, jak – odpowiednio – ekonomia, prawo, politologia, pedagogika, staje się oczywiste, że cały ten porządek faktów jest wyznaczony przez perspektywę badawczą i interpretacyjną przyjętą przez określoną wspólnotę uczonych[2]. Ale skoro każda z tych nauk jest wyłącznie ukonstytuowana przez typowy dla niej rodzaj pytań oraz własny zestaw reguł interpretacji odpowiedzi uzyskanych na te pytania i łączenia ich w jeden model analizowanej sfery życia społecznego – to istnieje możliwość przerzucenia logicznego pomostu między nimi wszystkimi.

Poza tym dzieje nauki dowodzą – jak twierdzi znakomity historyk i filozof nauki Thomas Kuhn – że obowiązujący w danej dyscyplinie schemat pojęć, wyników i procedur nie ma charakteru bezwzględnego w zakresie organizacji badań i wyznaczania granic ich przedmiotu. Innymi słowy, obowiązujące w nauce założenia mają charakter względny – są tworem historycznym i kulturowym, określonym m.in. przez wartości, sposoby postrzegania świata, nawyki myślowe i postawy obowiązujące w danym społeczeństwie[3]. Są tym wszystkim, czym właśnie zajmuje się filozofia, rozwijając podstawowy wątek swoich rozważań: temat racjonalności.

Zbigniew Hull słusznie zauważa, że u podstaw omawianych rozbieżności leżą założenia o charakterze filozoficznym, przyjmowane przez naukowców na ogół zupełnie nieświadomie. Na filozoficzne podstawy zrównoważonego rozwoju składają się rozmaite przekonania ontologiczne, antropologiczne, aksjologiczne i historiozoficzne naukowców. To one w odmienny sposób konkretyzują kwestie istotne dla interpretacji zrównoważonego rozwoju, jak np.: podejście do relacji człowieka i przyrody, rozumienie miejsca człowieka we wszechświecie, sposób pojmowania człowieka i ludzkich społeczności, granica między sprawiedliwością wewnątrz- i międzypokoleniową, różnica między rozwojem a wzrostem, w końcu wymóg trwałości rozwoju. Razem tworzą one filozofię zrównoważonego rozwoju na usługach prowadzonych przez naukowców badań i rozwijanych przez nich koncepcji[4].

W takim ujęciu filozofia zrównoważonego rozwoju jest po prostu „punktem wyjścia, racją i uzasadnieniem dla formułowanych na gruncie różnych projektów czy programów tez i postulatów”[5] dotyczących zrównoważonego rozwoju. Jest „filozofią” w potocznym sensie tego słowa, a nie jakimś koherentnym systemem czy koncepcją filozoficzną.

Czy zatem jest potrzebna filozofia zrównoważonego rozwoju? Na to proste pytanie trudno odpowiedzieć jednoznacznie. Nie jest potrzebna i jest potrzebna.

Nie jest potrzebna jako „ulepszona” filozofia w scharakteryzowanym znaczeniu, tzn. jako samodzielny i koherentny system filozofii zrównoważonego rozwoju – używając określenia stosowanego przez Ekkeharda Martensa i Herberta Schnädelbacha: nie jako „nauka”[6]. Taki projekt jest oczywiście możliwy i zapewne

---

1 Por. B. Piontek, *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Warszawa 2002, s. 27.

2 „Wydaje się zatem, że nadzieje na wykrycie poszukiwanej »zasadniczej różnicy« wiązać możemy już tylko z rodzajem pytań typowych dla każdej z dziedzin naukowych – owe pytania określają punkt widzenia (perspektywę poznawczą), z którego badacze poszczególnych specjalności spoglądają na ludzkie poczynania, badają je i opisują, a także z zasadami, które służą nadaniu uzyskanym dzięki tym pytaniom informacjom formy modelu odpowiedniego sektora czy aspektu ludzkiego życia.” Por. Z. Bauman, *Socjologia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, b.d.w., s. 13.

3 Por. Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.

4 Por. Z. Hull, *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005, s. 57-60.

5 Ibidem, s. 57.

6 „Potraktowana jako »czysty« typ, »filozofia jako nauka« jest taką filozofią, która zbliża się ściśle do przedmiotu i zafascynowana nim aż do samozapomnienia, poszukuje jego istoty, jego struktur i określających go prawidłowości.” Por. E. Martens i H. Schnädelbach, *O aktualnej sytuacji filozofii*, w: idem (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995, s. 52. Projekt takiej filozofii po raz pierwszy został zakwestionowany w XVIII w. przez Immanuela Kanta. Do jego upadku w XIX w. doprowadziło matematyczne przyrodoznawstwo, chociaż nadal istniały i istnieją teorie kontynuujące ten wzorzec.

nie zabraknie profesjonalnych filozofów gotowych do jego realizacji. Ale z punktu widzenia spraw omawianych na tych stronach będzie to wysiłek zbędny. Może tylko dodatkowo skomplikować i tak już mocno zagmatwaną sytuację w zakresie prowadzenia badań inter- i multidyscyplinarnych. Zawiera w sobie niebezpieczeństwo narodzin kolejnej „zielonej" ideologii, jeszcze jednego ekologizmu, którego zasadność zaczną podważać inni filozofowie[7]. W końcu w filozofii istnieje wiele szkół. Inna sprawa, że każda taka filozofia zrównoważonego rozwoju zawiera w sobie pewien potencjał perswazyjny, zdolny do przekształcenia systemu aksjologicznego i postaw grup społecznych podatnych na takie a nie inne argumenty.

Filozofia zrównoważonego rozwoju jest natomiast potrzebna – ponownie odwołam się do określenia Martensa i Schnädelbacha – jako „oświecenie": „»Filozofia jako oświecenie« ma [...] na uwadze analizujące, interpretujące i rozpoznające zajmowanie się osoby filozofującej samą sobą. Właśnie to odnoszenie się podmiotu do samego siebie odróżnia oświecenie od nauki. Dlatego oświecenie jest czymś więcej niż tylko przyjmowaniem i gromadzeniem informacji. Nie ten jest oświecony, kto wszystko wie, ale ten, kto potrafi odnieść to, co wie, do samego siebie, do tego, jak siebie pojmuje i do własnych zainteresowań praktycznych. Oświecenie nie jest przede wszystkim postępem wiedzy, ale utratą naiwności (Horkheimer)"[8]. Filozofia zrównoważonego rozwoju jako oświecenie ma za zadanie rozpoznanie, analizę i interpretację ontologicznych, aksjologicznych i historiozoficznych „przedsądów" naukowych tez i teorii, opracowywanych przez ekonomistów, prawników, politologów i pedagogów podejmujących problemy zrównoważonego rozwoju. Ma ich uwolnić od naiwności w sprawie ukrytych założeń ich myśli i skłonić do samookreślenia się w kwestiach człowieka i ludzkiej społeczności, miejsca człowieka we wszechświecie itd. Te zagadnienia zostały powyżej wyliczone. Taka filozofia zrównoważonego rozwoju jest warunkiem koniecznym realizacji postulatu wzrostu poziomu samoświadomości teoretycznej i metodologicznej różnorodnych podmiotów podejmujących problematykę zrównoważonego rozwoju.

Dobrym krokiem w tę stronę jest typologizacja owych zdroworozsądkowych filozofii zrównoważonego rozwoju, jakie funkcjonują w literaturze naukowej.

2. Typologia filozofii zrównoważonego rozwoju

Do próby przedstawienia typologii filozofii zrównoważonego rozwoju kilkakrotnie powracał Hull[9]. Zawarł w niej wnioski z przeprowadzonej przez siebie analizy funkcjonujących w polskiej literaturze definicji zrównoważonego rozwoju oraz kontekstów posługiwania się tym pojęciem. Zdaniem Hulla należy od siebie odróżnić filozofie zrównoważonego rozwoju jako: filozofię równoważenia wzrostu (dawniej: obiegowy paradygmat „ochrony i kształtowania środowiska"), filozofię równoważenia społecznego (dawniej: koncepcję skoncentrowaną na trosce o „jakość życia"), filozofię ekorozwojową[10] (dawniej: projekt zmiany systemowej).

Nawiązując do słynnej „brzytwy Ockhama" jako zasady zalecającej wstrzemięźliwość w mnożeniu bytów ponad konieczność, zaproponowałem w swoim czasie uzgodnienie nazw wskazanych typów filozofii zrównoważonego rozwoju z kategoriami szeroko używanymi w politologii i naukach o ochronie środowiska[11]. Moim zdaniem należy mówić o – odpowiednio – konserwatorskiej, pragmatycznej i systemowej filozofii zrównoważonego rozwoju. Taki zabieg wyraźnie eksponuje fakt występowania ścisłych relacji między koncepcjami polityki zrównoważonego rozwoju i omawianymi filozofiami zrównoważonego rozwoju. Aby skoncentrować się na sprawach zasadniczych dla omawianego tematu, posłużę się relacjami między trzema cechami zrównoważonego rozwoju, z których każda odnosi się do jednego z filarów zrównoważonego rozwoju, tj. gospodarki, społeczeństwa i przyrody. Są to: wzrost gospodarczy, jakość życia, stan ekosystemów.

Mając na względzie te trzy parametry najlepiej zacząć omawianie typologii od pragmatycznej wersji filozofii zrównoważonego rozwoju. Wydaje się ona najbliższa intencjom i pomysłom gremiów opracowujących

---

[7] Za przykład mogą posłużyć publikacje Zdzisławy Piątek: *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój*, op. cit., s. 14-29; oraz Tadeusza Ślipki i Andrzeja Zwolińskiego: *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999. Piątek konsekwentnie zajmuje pozycje biocentryczne, podważając antropocentryczną interpretację zrównoważonego rozwoju. Natomiast Ślipko i Zwoliński bezkompromisowo zwalczają biocentryzm w imię antropocentryzmu z teocentryzmem w tle.

[8] E. Martens i H. Schnädelbach, *O aktualnej sytuacji...*, s. 53.

[9] Z. Hull: *Problemy filozofii ekologii*; w: A. Papuziński, *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz 1999, s. 89-95; idem, *Filozofie zrównoważonego...*, op. cit., s. 60-63.

[10] Za tą nazwą kryją się prowadzone od niedawna, głównie przez ekonomistów, próby rozgraniczenia zakresów takich pojęć, jak „ekorozwój", „rozwój zrównoważony", „rozwój trwały", „rozwój trwały i zrównoważony", „rozwój samopodtrzymujący się". W analizowanym kontekście Hull przyjmuje, że ekorozwój jest pojęciem o najwęższym zakresie w porównaniu z wymienionymi i oznacza rozwój oparty na poszanowaniu środowiska przyrodniczego, czyli rozwój przyjmujący pierwszeństwo postulatów ekologicznych w stosunku do ekonomicznych i społecznych.

[11] Por. A. Papuziński: *Interpretacje zrównoważonego rozwoju w polskiej literaturze naukowej*, w: G. Banse, A. Kiepas, *Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii*, Berlin 2005, s. 114-117. Jako efekt współpracy polsko-niemieckiej wskazana publikacja zbiorowa ukazała się równolegle, pod tą samą redakcją naukową, w języku niemieckim pt. *Nachhaltige Entwicklung: Von wissenschaftlichen Forschung zur politischen Umsetzung* – por. s. 117-120.

tę zasadę w latach 1972 – 1987, poczynając od konferencji ONZ w Sztokholmie, przez III Sesję Zarządzającą UNEP, po Komisję Brundtland. Zgodnie z nią, generalnie rzecz biorąc, rozwój zrównoważony to rozwój zakładający równowagę między wzrostem gospodarczym a stanem ekosystemów w celu zapewnienia społeczeństwu wysokiej jakości życia. W szczegółach oznacza to wskazanie na konieczność respektowania ograniczeń środowiskowych w działalności produkcyjnej i wielkości konsumpcji, tak aby produkcja nie podkopywała fundamentów jakości życia rozumianego jako życie w zdrowym i naturalnie estetycznym otoczeniu, zaś konsumpcja mieściła się w granicach do przyjęcia z punktu widzenia zasobów i rozsądnych aspiracji wszystkich ludzkich mieszkańców globu do udziału w użytkowaniu tych zasobów. Aby osiągnąć ten cel proponuje się korektę dominującego we współczesnym społeczeństwie systemu aksjologicznego w stronę większego respektowania wartości jakości życia (mierzonej za pomocą takich parametrów, jak wolność, równość, praca, solidarność międzyludzka, powszechny dostęp do podstawowych dóbr, w tym przyrody) kosztem wartości komfortu życia (mierzonej wielkością materialnej konsumpcji) i wprowadzenie mechanizmów, przede wszystkim rynkowych, promujących oszczędność surowców i energii oraz zmniejszenie ilości niewykorzystywanych odpadów. W zakresie strategii działania pragmatyczna filozofia zrównoważonego rozwoju wysuwa strategię zgodności. Ma ona na celu uzgodnienie antropogenicznych i przyrodniczych strumieni materii i energii[12]. Pragmatyczna filozofia zrównoważonego rozwoju opiera się na określonych założeniach:

1. ontologicznym – człowiek zajmuje na tyle wyjątkowe miejsce we wszechświecie, aby było uprawnione traktowanie przyrody jako jego środowiska, czyli ujmowanie przyrody ze względu na człowieka, np. jego egzystencję, dobro, interes, potrzebę, pragnienie;
2. antropologicznym – człowiek jest istotą społeczną, mogącą siebie spełnić wyłącznie w grupie, za sprawą relacji nawiązywanych z innymi ludźmi;
3. aksjologicznym – najważniejszą wartością jest solidarność z innymi ludźmi, jak np. rodzina, przyjaciele, współpracownicy, sąsiedzi itd., obecnymi oraz przyszłymi pokoleniami;
4. historiozoficznym – ludzkość jest predestynowana do rozwoju i postępu w trakcie historycznego procesu samodoskonalenia się człowieka.

Konserwatorska filozofia zrównoważonego rozwoju dominuje wśród polskich polityków, przedsiębiorców, działaczy gospodarczych i technokratów, jest obecna w dokumentach parlamentarnych i rządowych. Przyjmuje priorytet wzrostu gospodarczego przed jakością życia i stanem ekosystemów. Co prawda i tutaj kwestia jakości życia oraz stanu ekosystemów nie są całkowicie pomijane, ale w pierwszym przypadku góruje nad nią ideał komfortu życia, konsumpcji liczonej miarą wytwarzanych i zużywanych dóbr materialnych, natomiast w drugim – wszystko ogranicza się do przyrodniczych uwarunkowań i ograniczeń wzrostu gospodarczego. Jakkolwiek i omawiane teraz ujęcie zrównoważonego rozwoju prowadzi do korekty liberalistycznego rozumienia rozwoju gospodarczego jako wzrostu ekonomicznego, to jednak nie wykracza poza postulat koordynacji dotychczasowych form gospodarowania z warunkami środowiskowymi i nadal upatruje we wzroście gospodarczym gwarancji powodzenia działań podejmowanych we wszystkich innych sferach ludzkiej aktywności. Aby osiągnąć cel proponuje się tutaj wycenę i urynkowienie dóbr wolnych i tzw. kosztów ubocznych działalności gospodarczej (szkód środowiskowych, emisji zanieczyszczeń, odpadów produkcyjnych i zużytych dóbr konsumpcyjnych). Wciąż uznaje się skuteczność „niewidzialnej ręki rynku" w zakresie stymulacji nowych, „czystszych" i bardziej wydajnych materiałowo i energetycznie rozwiązań technicznych i technologicznych. W zakresie strategii działania konserwatorska filozofia zrównoważonego rozwoju preferuje strategię wydajności. Istotą strategii wydajności jest przeniesienie zasad wydajności obowiązujących w przedsiębiorstwie na związki ekologiczne. Ideą przewodnią jest tu wzrost dobrobytu przy jednoczesnym zwiększeniu wydajności wykorzystania zasobów, czyli zmniejszeniu obciążenia środowiska za sprawą ograniczenia zużycia zasobów naturalnych. Lansowana przez Ernsta Ulricha von Weizsäckera i małżeństwo Lovinsów koncepcja „mnożnika cztery"[13] jest obiecującą konkretyzacją tej strategii. Konserwatorska filozofia zrównoważonego rozwoju wspiera się na następujących przesłankach filozoficznych:

1. ontologicznej – człowiekowi przysługuje uprzywilejowane miejsce we wszechświecie, które upoważnia do zamiany całej przyrody w środowisko człowieka, podporządkowane zaspokajaniu jego potrzeb oraz wykreowanych przez reklamę sztucznych, marnotrawnych pragnień;
2. antropologicznej – człowiek jest rozumnym egoistą, ludzkim atomem sumującym się arytmetycznie w zbiorowość autonomicznych indywiduów;
3. aksjologicznej – najważniejszą wartością jest „więcej mieć": dobra materialne są najważniejszymi wartościami, czyli tym, co cenne i pożądane, będące przedmiotem szczególnej troski, celem działania i kryterium postępowania człowieka;
4. historiozoficznej – postęp ludzkości jest identyczny ze wzrostem „bogactwa narodów".

---

[12] Por. E. Kośmicki, *Procesy globalizacji gospodarki a problem ich regulacji ekologicznej*; w: „Szkice Humanistyczne" 2003, t. III, nr 1-2 (vol. 4), s. 15; por. także s. 14-15.

[13] Por. E. U. von Weizsäcker, A. B. Lovins, L. H. Lovins, *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Raport dla Klubu Rzymskiego*, Toruń 1999. Interesującą krytykę tej koncepcji jako propozycji ograniczonej wyłącznie do najbogatszych krajów świata przedstawiła Z. Piątek: *Mnożnik cztery, czyli efektywność w duchu syna marnotrawnego*, w: S. Kozłowski, Z. Wróblewski (red.), *Wokół mnożnika cztery*, Lublin 2000, s. 53-61. Por. także inne artykuły zawarte w tym tomie.

Systemowa filozofia zrównoważonego rozwoju jest przeciwieństwem konserwatorskiej. Podstawowe założenie dotyczy pierwszeństwa stanu ekosystemów przed wzrostem gospodarczym i jakością życia pojmowaną w jakichkolwiek kategoriach materialnego komfortu. To oznacza, że w przypadku konfliktu między celami ekonomicznymi, społecznymi i ekologicznymi rozstrzyga kryterium stanu ekosystemów. Takie podejście jest uwarunkowane uznaniem gospodarki za podsystem ekosystemów. Innymi słowy, przyjmuje się tu, że zrównoważona gospodarka jest funkcją wydajności ekosystemów, na których się opiera. W związku z tym neguje się tu także projekty włączenia do rachunku ekonomicznego dóbr wolnych i kosztów ubocznych gospodarowania. Wartości ekologiczne są szersze od gospodarczych i nie dają się wyrazić w kategoriach pieniężnych. Jakość życia jest tu także inaczej pojmowana niż w poprzednich przypadkach. O ile w interpretacji konserwatorskiej jakość życia polega na komforcie życia uwzględniającym zakaz marnotrawienia tego, co może go podnieść i przedłużyć trwanie tego stanu, zaś w ujęciu pragmatycznym – na życiu w zdrowych i estetycznych warunkach środowiskowych nawet za cenę ograniczenia indywidualnej konsumpcji, to tym razem chodzi o coś zupełnie innego. W podejściu systemowym niekiedy wręcz dochodzi do zerwania więzów między jakością życia i wzrostem gospodarczym. Przede wszystkim dlatego, że w najbardziej radykalnych ujęciach jakość życia jest pojmowana całkowicie w kategoriach duchowych. Składa się na nią poczucie sensu życia, godności i spełnienia. Natomiast w ujęciach bardziej umiarkowanych, aprobujących istnienie materialnego wymiaru jakości życia, dochodzi do odwrócenia zależności między wzrostem gospodarczym i jakością życia. W każdym przypadku chodzi o to, aby „bardziej być". Systemowa filozofia zrównoważonego rozwoju preferuje strategię ograniczeń (rezygnacji, ascezy ekologicznej). Utrzymanie dynamicznej równowagi ekosystemów, traktowane jako *conditio sine qua non* jakości życia, uważa się za naczelną zasadę działalności gospodarczej. Ponieważ spełnienie tego postulatu nie jest możliwe w warunkach utylitarnej kultury nowożytnej, występującej w niej idei dobrobytu oraz obecnych reguł podziału struktury dochodów ludzkości, postuluje się przebudowę dotychczasowego systemu gospodarczego, społecznego i politycznego. W jednym i w drugim przypadku koncepcja zrównoważonego rozwoju ewoluuje w kierunku wizji nowego porządku społeczno-gospodarczego, ekospołecznego modelu rozwoju. U podstaw systemowej filozofii zrównoważonego rozwoju można odnaleźć następujące założenia filozoficzne:

1. ontologiczne – człowiekowi nie przysługuje żadna uprzywilejowana czy wyróżniona pozycja we wszechświecie, a więc brakuje podstaw do uznania jego roszczeń w kwestii panowania nad światem przyrody i bezwzględnego zawłaszczania jej bogactw; przyroda nie jest środowiskiem człowieka, za to człowiek i stworzona przez niego cywilizacja, w tym sposoby gospodarowania, są częścią przyrody;
2. antropologiczne – człowiek jest jednocześnie istotą społeczną i przyrodniczą, mogącą siebie spełnić wyłącznie we wspólnocie życia, za sprawą relacji nawiązywanych z innymi, ludzkimi i pozaludzkimi, istotami żywymi;
3. aksjologiczne – najważniejszą wartością jest życie w każdej postaci, a co za tym idzie, rewerencja (cześć, szacunek) dla wszelkiego życia i solidarność świata ludzkiego i świata przyrody;
4. historiozoficzne – każda istota jest zbudowana z pyłu kosmicznego pozostałego po wielkim wybuchu i wraz z całą przyrodą jest rezultatem tego samego procesu ewolucji na Ziemi.

3. Zrównoważony rozwój w filozofii

Rola filozofii w badaniach i refleksji poświęconej zrównoważonemu rozwojowi nie ogranicza się do analizy filozoficznych podstaw zrównoważonego rozwoju oraz rekonstrukcji względnie opracowania filozofii zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój jest od samego początku tej idei obecny w filozofii z uwagi na to, że szereg kwestii wyłaniających się przed naukowcami zajmującymi się tym zagadnieniem ma charakter stricte filozoficzny. Najważniejsze z nich, jak jakość życia, sprawiedliwość, racjonalność, postęp i utopia należą do starych tematów filozoficznych.

Ze względu na brak miejsca na szersze potraktowanie zasygnalizowanego wątku omówię wskazane zagadnienia w telegraficznym skrócie.

Jakość życia sprawia wiele kłopotów ekonomistom zajmującym się tematyką zrównoważonego rozwoju. Przede wszystkim dlatego, że widzą duże rozbieżności między obiektywną i subiektywną stroną jakości życia[14]. A przecież analizy tego typu wcale nie muszą się kończyć taka konkluzją. Filozofia może bowiem podpowiedzieć, że tego typu trudności badawcze są pokłosiem ubóstwa perspektywy etycznej nauk ekonomicznych – mianowicie XIX-wiecznego złączenia ekonomii z etyką utylitarystyczną, będącą okrojoną wersją eudajmonizmu. Ubóstwo tej perspektywy polega na redukcji eudajmonii do przyjemności, na odarciu jej z tak podkreślanych przez starożytnych odniesień do istoty życia dobrego dla człowieka ze względu na jego człowieczeństwo. Aczkolwiek w samej filozofii nie ma zgody co do istoty człowieczeństwa, przez co nie można podać ostatecznej definicji kategorii „jakość życia", stwarza ona warunki do przezwyciężenia opisanej trudności w ramach społecznie akceptowanych zasad życia ludzkiej zbiorowości. Można więc pójść na przykład śladami Arystotelesa, którego rozważania pozwalają na utożsamienie jakości życia z życiem dobrym, życiem polegającym

[14] Por. np. T. Borys, *Jakość życia jako integrujący rodzaj jakości*, w: J. Tomczyk-Tołkacz (red), *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, Jelenia Góra 2003, s. 19.

na wypełnieniu przez człowieka własnego *telos*. W takim znaczeniu jakość życia byłaby przede wszystkim funkcją rozumnego spełniania przez człowieka jego obowiązków względem wspólnoty traktowanej szeroko i wąsko (tzn. jako społeczeństwo zorganizowane w państwo i jako społeczność lokalna oraz rodzina), zgodnie z panującymi w tym społeczeństwie regułami. I choć tak pojmowana jakość życia wymykałaby się parametrom dotychczas wypracowanym przez ekonomistów, abstrahowałaby przecież od ujęć jednostronnie subiektywnych. Warto zauważyć, że wychodzi ona naprzeciw tym próbom interpretacji zrównoważonego rozwoju, które wiążą jego realizację z rozwojem społeczeństwa obywatelskiego, wzrostem partycypacji jednostek w społecznym procesie podejmowaniu decyzji i edukacją ukierunkowaną na sprzężenie wiedzy, fantazji i kreatywności[15].

Jedna z najbardziej znanych definicji zrównoważonego rozwoju mówi o nim w kategoriach rozwoju, „który zaspakaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb"[16]. Budzi ona szereg zastrzeżeń, zwłaszcza co do konieczności respektowania interesów lub praw nie istniejących (jeszcze) podmiotów prawa, i wymaga sięgnięcia do filozoficznych podstaw jurysprudencji-[17].

Racjonalność jest podstawowym problemem filozofii. Liczne propozycje rozwiązania tego problemu różnią się między sobą. Przyjęcie założenia o niesprzeczności między zrównoważonym rozwojem i nowoczesnym społeczeństwem pluralistycznym – co wydaje się uzasadnione w świetle genezy i dotychczasowej praktyki zrównoważonego rozwoju – poważnie ogranicza pulę potencjalnych koncepcji racjonalności i prowadzi do skoncentrowania uwagi na tzw. racjonalności kulturowej. Jak twierdzi Armin Grunwald, tak pojmowana racjonalność jest wytworem społecznym, mającym określony cel do realizacji. Otwiera przed społeczeństwem perspektywy poznawcze, instrumentalne i ewaluacyjne określenia możliwości i granic społecznego tworzenia rzeczywistości. Zatem racjonalność to narzędzie używane przez społeczeństwo w celu rozwiązywania dających się określić problemów, przybliżające realizację wizji przyszłości uwolnionej od trosk i kłopotów gnębiących obecnie żyjące pokolenia; to wszystko to, co sprzyja porozumieniu między ludźmi, kulturą i przyrodą; co zmusza do zajęcia stanowiska wobec związanych z tym kwestii, pod warunkiem że da się ono uzasadnić[18]. Taki pragmatyczno-instrumentalny pogląd na racjonalność jest ostrzeżeniem przed nadmiernym zaufaniem do możliwości tkwiących w refleksji zgodnej z kanonami obowiązującej racjonalności i braku krytycyzmu wobec jej zasad[19].

Ideał postępu przyjmuje, że jest możliwa zdecydowana poprawa ogólnego bilansu szczęścia – zarówno w wymiarze życia jednostkowego, jak i społecznego – na skutek stopniowej, ale radykalnej zmiany sytuacji człowieka w świecie na lepsze: w związku ze stymulowaniem przez rozwój wiedzy procesów wiodących do ograniczania żywiołowości na rzecz wolności i autonomii oraz rozwoju etycznego człowieka. Poczynając od czasów oświecenia postęp jest kierunkową ideą cywilizacji mającej swoje duchowe centrum w Europie. Lech Gawor trafnie zauważa, że zrównoważony rozwój należy traktować „jako współczesną wersję oświeceniowej myśli społecznej"[20]. Teza Gawora ma bardzo istotne konsekwencje, ponieważ dotyczą one zasadności tego konceptu. Zasadność idei zrównoważonego rozwoju może być podważona, gdyż we współczesnej literaturze filozoficznej nie brakuje wywodów negujących ideał postępu, mówiących wręcz o upadku idei postępu. Wiele argumentów przemawiających na rzecz tej tezy dostarcza Zdzisław Krasnodębski[21]. Czy zatem zrównoważony rozwój jest utopią? Tak. Takie stanowisko, choć nie bez zastrzeżeń, zajmują też Hull, Gawor i Zdzisława Piątek[22]. Jednak to, że zrównoważony rozwój jest utopią, nie znaczy, że jest on mrzonką, kolejnym programem szczęśliwego społeczeństwa przechodzącym ze stoickim spokojem obok kwestii możliwości wprowadzenia go w życie. Bycie taką utopią nie przekreśla jego racjonalnego charakteru. Przede wszystkim dlatego, że jest utopią, której nie dotyczą oskarżenia poddające w wątpliwość klasyczną postać oświeceniowej idei postępu. Najcięższy zarzut pod adresem tej wersji idei postępu dotyka bowiem kwestii racjonalności w wersji, która na powyższych stronach – mimo że oczywiście nie brak filozofów, którzy skorzy są wciąż do jej akceptacji – została zanegowana. To metafizyczna wersja

---

15 Por.: H. Brunkhorst, *Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar?* w: H. Brunkhorst, M. Kettner (Hrsg.), *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt am Mein 2000, s. 274-288; J. Kopfmüller, V. Brandl, J. Jörissen, M. Paetau, G. Banse, R. Coenen, A. Grunwald, *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Berlin 2001, s. 251-256.

16 *Nasza wspólna przyszłość*, *Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Warszawa 1991, s. 67.

17 Pisałem na ten temat w odrębnym artykule – A. Papuziński, *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a iustica socialis*, w: A. Pawłowski (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Lublin 2004, Seria Monografie KIŚ PAN, nr 26, s. 51-71.

18 Patrz szerzej: A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*; w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój*, op. cit., s. 44-46.

19 A. Grunwald, *Pragmatische Rationalität als Reflexionsbegriff in der Angewandten Ethik*; w: P. Fobel, G. Banse, A. Kiepas, G. Zecha (Hrsg.), *Rationalität in der Angewandten Ethik*, Banska Bystrica 2004, s. 58.

20 L. Gawor, *Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii społecznej*; w: A. Pawłowski (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne...*, op. cit., s. 91.

21 Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 265-276.

22 Por.: Z. Hull, *Filozofia zrównoważonego...*, op. cit., s. 24; L. Gawor, *Sustainable development...*, op. cit., s. 94-95; Z. Piątek, *Czy koncepcja zrównoważonego rozwoju jest utopijna*, w: A. Pawłowski (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne...*, op. cit., s. 77.

rozumu obiektywnego, zgodnie z którym racjonalne uzasadnienie opiera się na zasadach niezależnych od swego społecznego i kulturowego kontekstu. Pisałem, że racjonalność można pojmować inaczej, i że to ten sposób rozumienia racjonalności patronował wydarzeniom, które doprowadziły do sformułowania zasady zrównoważonego rozwoju. I także dlatego, że utopia obecnie jest bardzo przydatna. Skoro dotychczasowe kanony racjonalności kulturowej zwracają się przeciwko cywilizacji, która je stworzyła, i grożą katastrofą na miarę globu, potrzeba utopii, odważnej utopii, jak mawiał Georg Picht. Jeśli oczekująca nas przyszłość nie jest syntezą każdej dzisiejszej możliwości, lecz bierze się z urzeczywistnienia wybranego wycinka przestrzeni aktualnych potencji, nowa wizja cywilizacji jest wręcz konieczna. Koncepcja zrównoważonego rozwoju jest zatem pożądana z uwagi na kreowaną przez nią szansę dokonywania rozsądnych, słusznych wyborów dobrych projektów jutra. Poza tym można przytoczyć inne argumenty na rzecz racjonalności „utopii zrównoważonego rozwoju”[23]. W przeciwieństwie do utopii znanych z przeszłości zrównoważony rozwój:

1. nie zawiera wiary w nagłą przemianę świata pod wpływem rewolucji w zbiorowej świadomości człowieka, lecz jest propozycją wypracowania mechanizmów politycznych, prawnych i ekonomicznych, wyznaczających nowe standardy w relacjach między przyrodą, gospodarką i społeczeństwem,
2. nie jest aprioryczną konstrukcją filozoficzną zakorzenioną w arbitralnie ustalonym systemie aksjologicznym, lecz jest koncepcją wykorzystującą, inspirującą i programującą badania naukowe w zakresie tych elementów czy wymiarów rzeczywistości, do których odnoszą się jej propozycje,
3. nie jest kolejną koncepcją polityczną czy ideologiczną ograniczoną do jednego – typowo ludzkiego – wymiaru rzeczywistości, lecz jest projektem odnoszącym kondycję jednostki i zbiorowości do najbardziej elementarnych podstaw ludzkiej egzystencji, do najważniejszych współczesnych wyzwań i do problemów na miarę sytuacji granicznych.

Zakończenie

Koncepcja zrównoważonego rozwoju narodziła się w trakcie dyskusji mającej na celu określenie kanonów międzynarodowej polityki ochrony środowiska. Jest dziełem polityków, świata biznesu i ekonomistów. Została przez nich opracowana m.in. na przekór radykalnym rozwiązaniom „kwestii ekologicznej”, wysuwanym przez ekofilozofów i etyków środowiskowych na początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Jednak od filozofii nie może się uwolnić. Refleksja filozoficzna jest potrzebna w celu określenia racjonalności tego nowego projektu oglądu i rozwiązywania najbardziej nabrzmiałych problemów społecznych, gospodarczych i przyrodniczych o charakterze globalnym i międzypokoleniowym. Ujawniając ukryte przesłanki różnych teoretycznych i praktycznych konkretyzacji koncepcji zrównoważonego rozwoju, służy lepszemu zrozumieniu odmiennych propozycji i rzetelnym oraz trafnym badaniom każdej z nich. Sprzyja prowadzeniu badań naukowych o charakterze inter- i multidyscyplinarnym, przekładowi wyników na język odmiennych dyscyplin i rozwojowi umiejętności budowy holistycznych modeli rzeczywistości.

[23] Por. ibidem.

Literatura

1. Banse G., Kiepas A., *Nachhaltige Entwicklung: Von wissenschaftlichen Forschung zur politischen Umsetzung*, Berlin 2005.
2. Bauman Z., *Socjologia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, b.d.w.
3. Borys T., *Jakość życia jako integrujący rodzaj jakości*, w: Tomczyk-Tołkacz J. (red), *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, Jelenia Góra 2003.
4. Brunkhorst H., *Ist die Solidarität der Bürgergesellschaft globalisierbar?* w: Brunkhorst H., Kettner M. (Hrsg.), *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, Frankfurt am Mein 2000.
5. Gawor L., Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii społecznej; w: Pawłowski A. (red.), Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, Lublin 2004, Seria Monografie KIŚ PAN, nr 26.
6. Grunwald A., *Pragmatische Rationalität als Reflexionsbegriff in der Angewandten Ethik*; w: Fobel P., Banse G., Kiepas A., Zecha G. (Hrsg.), *Rationalität in der Angewandten Ethik*, Banska Bystrica 2004.
7. Hull Z., *Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: Papuziński A. (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
8. Kopfmüller J., Brandl V., Jörissen J., Paetau M., Banse G., Coenen R., Grunwald A., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Berlin 2001.
9. Kośmicki E., *Procesy globalizacji gospodarki a problem ich regulacji ekologicznej*; w: „Szkice Humanistyczne” 2003, t. III, nr 1-2 (vol. 4).
10. Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.
11. Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968.
12. Martens E., Schnädelbach H., *O aktualnej sytuacji filozofii*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995.

13. *Nasza wspólna przyszłość*, *Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Warszawa 1991.
14. Papuziński A., *Interpretacje zrównoważonego rozwoju w polskiej literaturze naukowej*, w: Banse G., Kiepas A., *Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii*, Berlin 2005.
15. Papuziński A., *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a iustica socialis*, w: Pawłowski A. (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Lublin 2004, Seria Monografie KIŚ PAN, nr 26.
16. Papuziński A., *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*; w: Papuziński A. (red.), *Zrównoważony rozwój*. *Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
17. Piontek B., *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Warszawa 2002.
18. Piątek Z., *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne,* w: Papuziński A. (red*.), Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
19. Piątek Z., *Mnożnik cztery, czyli efektywność w duchu syna marnotrawnego,* w: Kozłowski S., Wróblewski Z. (red.), *Wokół mnożnika cztery*, Lublin 2000.
20. Piątek Z., *Czy koncepcja zrównoważonego rozwoju jest utopijna*, w: Pawłowski A. (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* Lublin 2004, Seria Monografie KIŚ PAN, nr 26.
21. Ślipko T. i Zwoliński A., *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.
22. Weizsäcker E. U. von, Lovins A. B., Lovins L. H., *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Raport dla Klubu Rzymskiego*, Toruń 1999.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 25-32

Zrównoważony rozwój: aspekt filozoficzny i medialny

Sustainable development: philosophical and medialistic aspect

Ignacy S. Fiut

Katedra filozofii Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie

Streszczenie

Stosunek myśli filozoficznej do idei zrównoważonego rozwoju wiąże się w sposób szczególny z orientacją aksjologiczną myślicieli, ich przekonaniami natury ontologicznej i epistemologicznej oraz orientacji historiozoficznej.

Wyróżnia się cztery zasadnicze orientacje:

- filozofia równoważenia wzrostu i aktywnej ochrony środowiska;
- filozofia zrównoważonego rozwoju społecznego;
- filozofia ekorozwoju;
- filozofia realnego ekorozwoju.

Metodą dochodzenia do sensownego pojmowania kategorii zrównoważonego rozwoju może stać się metoda fenomenologiczna nawiązująca do tradycji naturalistycznej, łącząca w sobie badania oparte o intencjonalność poznania skierowanego na przyczynowość przyrody. W artykule omówiona jest koncepcja fenomenologii życia A. T. Tymienieckiej, która może być w tym procesie szczególnie przydatna.

Summary

Relation between philosophical thought and the idea of sustainable development is connected especially with axiological orientation of philosophers, their cognitional, epistemological and historical convictions.

One can distinguish four basic standpoints:

- philosophy of balanced growth and active protection of the environment;
- philosophy of sustainable social development;
- philosophy of ecodevelopment;
- philosophy of real ecodevelopment.

The method of reaching reasonable understanding of sustainable development category may be phenomenological, referring to naturalistic tradition. In the article the idea of phenomenology of life proposed by A. T. Tymieniecka is discussed. It may be extremely useful in the process.

Uwagi wstępne

Potrzeba przemyślenia znaczenia kategorii „zrównoważony rozwój" wydaje się być godną uwagi, gdyż dyskusje nad jej znaczeniem i możliwościami praktycznego stosowania systematycznie się powtarzają[1]. Przyczyną bezpośrednią, która wywołała zainteresowania tą problematyką była sugestia, że sens tej kategorii myślowej zależy nie tylko od przekonań myślicieli, ale również od tego: jak jest ona rozumiana na gruncie ekologii i ściśle związanych z nią nauk biologicznych oraz od ekonomicznych i moralnych doktryn, określających efektywność rozwoju gospodarczego[2]. Owe dyskusje i sugestie wskazywały potrzebę podstawowego przemyślenia nie tylko samej tej kategorii, ale również innych (pojawiających się w naukach przyrodniczych, ekonomicznych i humanistycznych), bo od nich w znaczącej mierze zależy efektywne działanie w urzeczywistnianiu programów gospodarczych, określanych mianem zrównoważonego rozwoju.

[1] Np. S. Kozłowski, *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio de Janeiro*, „Człowiek i Przyroda" 1998, nr 8-9 i A. Pawłowski (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Lublin 2004.

[2] D. E. Mrietta, Jr., *Back to Earht with Reflection and Ecology*, w: Ch. S. Brown, T. Toadvine (red.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, Albany 2003, s. 121-133 i E. S. Casy, *Taking a Galance at the Environment. Preliminay Thoughts on a Promising Topic*, w: Ch. S. Brown, T. Toadvine (red.), *Eco-Phenomenology*, op. cit. s. 187-206.

Zagadnienie to najczęściej jest więc omawiane w perspektywie teorii i modeli ekonomicznych, gospodarczych, aksjologicznych, antropologicznych, a rzadziej zwraca się uwagę na jego związki z ewolucją podstawowych pojęć ekologii, do których niewątpliwie należy kategoria ekosystem, która wraz z rozwojem badań ekologicznych ulega zmianom, a leży niewątpliwie u podstawy rozumowań dotyczących idei zrównoważonego rozwoju, albo ekorozwoju. Również afiliacje filozoficzne wielu myślicieli wypowiadających się tych w kwestiach najczęściej mają charakter eklektyczny, a w związku z tym uzasadnienia poszukują w dogmatyzmie myślowym lub twierdzeniach i przekonaniach natury religijnej, czy ideologicznej[3]. Wydaje się więc, że zmiany świadomościowe w pojmowaniu sensu zrównoważonego rozwoju wymagają nieustannego przebudowywania jego struktury i formy znaczeniowej, czyli zabiegów o charakterze fenomenologicznym, by faktycznie miał on dla podmiotów ludzkich rzeczywiste znaczenie i umożliwiał im skuteczne i sensowne działanie w określonych sytuacjach.

Pojęcie ekosystemu a pojęcie rozwoju zrównoważonego

Pojęcie ekosystemu jest historycznie wcześniejsze od pojęcia ekorozwoju i zrównoważonego rozwoju. Rozumienie znaczenia zrównoważonego rozwoju genetycznie oraz funkcjonalnie związane jest więc z pojęciem ekosystemu. Ekosystem na gruncie ekologii stanowi bowiem centralną kategorię do opisu i wyjaśniania całokształtu związków organizmu z jego środowiskiem. Definiowanie tej centralnej kategorii przez badaczy środowiska w badaniach ekologicznych wpływa w konsekwencji na sposób rozumienia kategorii bardziej ogólnej. Jest nią bez wątpienia zrównoważony rozwój, który jest właśnie abstrahowany przez myślicieli od obowiązującego w ekologii znaczenia pojęcia ekosystemu. Z kolei definiowanie pojęcia ekosystemu ulega stopniowemu przekształcaniu pod wpływem zmian wynikających z rozwoju samej ekologii, innych nauk biologicznych oraz ze zmian, które szybko zachodzą w środowisku i prowadzą do sytuacji, że wcześniejsze kategorie opisujące jedną z podstawowych jednostek biosfery stają się już nieaktualne i tracą swoją moc wyjaśniającą. Również znaczącą rolę na zakres i zawartość znaczeniową używanego przez badaczy pojęcia ekosystemu ma postawa badawcza uczonego oraz cele, które sobie stawia, a zwłaszcza poziom ogólności analizy, którą zamierza dokonać.

W historii rozwoju ekologii można więc wskazać pojęcia ekosystemu, które eksponują głównie jego aspekty strukturalne, funkcjonalne, statyczne lub dynamiczne, choć we wszystkich tych definicjach za istotny moment tej kategorii opisowej i analitycznej uważa się w y m i a n ę materii i energii między elementami tego, dającego się wyodrębnić jako względnie zwartą całość, systemu w obrębie biosfery. Za kryterium, które pozwala jednoznacznie oddzielić różne ekosystemy od siebie i stanowi o osobliwości danego ekosystemu najczęściej wskazuje się r e l a c j e t r o f i c z n e , zachodzące w obrębie tej względnie zwartej całości, które przesądzają o jej specyfice, odrębności i odróżniają ją od podobnych struktur występujących w całości biosfery.

W definiowaniu ekosystemu daje się obserwować istotne przesunięcia w dziedzinie używanych definiensów, które starają się w sposób jednoznaczny sprecyzować jego specyfikę sytuacyjną jako jednostki fundamentalnej i względnie samodzielnej, która nie tylko strukturalnie, ale głównie funkcjonalnie i dynamicznie odróżnia się od podobnych sobie w kontekście większej całości, jaką jawi się obecnie biosfera. Adekwatne pojmowanie znaczenia terminu ekosystem stanowi bowiem wyraz wielu procesów związanych przede wszystkim z rozwojem ekologii i nauk biologicznych, zmianami zachodzącymi w obrębie biosfery oraz antroposfery, które wręcz wymuszają konieczność nowych określeń związków między istotami żywymi i ich środowiskiem oraz miejscem i rolą człowieka w tych powiązaniach ze swym biologicznym i społecznym otoczeniem w coraz większej i bardziej złożonej ich sieci, w które sukcesywnie i szybko wchodzi.

Jedna z pierwszych definicji ekosystemu powstała w latach 50. XX wieku. Została ona oparta na badaniach populacji w środowisku i idei „stowarzyszeń ekologicznych w siedlisku" – środowisku fizykochemicznym, którą sformułowali F. E. Clements i V. E. Shelford. Oparli oni ten pomysł na sieci obserwowalnych akcji i reakcji między środowiskiem a populacjami oraz sieci relacji pomiędzy nimi, czyli koakcji, które przyjmowały formy kooperacji, dysoperacji i konkurencji. W ten sposób wyróżnili cykl pierwotny, opisujący prawidłowości związków populacji ze środowiskiem oraz cykl wtórny, ukazujący związki pomiędzy populacjami, zaś ekosystem zdefiniowali jako system charakteryzujący się cechami wynikającymi ze wzajemnego oddziaływania na siebie cykli pierwotnych i wtórnych, którym ulegają populacje w danym siedlisku[4]. Termin ekosystem został jednak po raz pierwszy zaproponowany już przez A. G. Tansleya w roku 1935, ale pojęcie to miało swoje wcześniejsze prawzory: *mikrokosmos* (S. A. Forbes, 1887), *holocen* (K. Friederich, 1930), *biosystem* (A.Thienemann, 1939 i *bioinert body* (W. I. Vernadsky, 1944), zaś później określano go jeszcze m.in. jako: *biogeocenoza* (V. N. Sukacer i N.V Dyli, 1964), czy *pleocen* (P. Trojan, 1975).

---

[3] Por Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju,* w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s.22-27.

[4] W. C. Allee, A. E. Emerson, O. Park, T. Park, K. P. Schmidt, *Zasady ekologii zwierząt*, PWN, Warszawa 1958, t.1, s. 480-481.

[5] E. P. Odum, *Podstawy ekologii*, PWRiL, Warszawa 1969, s. 9.

Kierunek zmian pojmowania ekosystemu na gruncie ekologii i nauk biologicznych dobrze oddają kolejne próby jego definiowania przez Eugena P. Oduma z roku 1959 i 1977, zamieszone w kolejnych wydaniach *Fundamentals of Ecology*. „Każda przestrzeń (stanowiąca pewną całość pod względem przyrodniczym) – pisał autor w wydaniu z 1959 – w której zachodzi stała wymiana materii pomiędzy jej żywą i nieożywioną częścią, jako wynik wzajemnego oddziaływania żywych organizmów i martwych substancji mineralnych jest układem ekologicznym, czyli ekosystemem”[5]. Taki system z funkcjonalnego punktu widzenia skład się z komponenty autotroficznej i heterotroficznej, w którym dawało się wyróżnić cztery części składowe: substancje abiotyczne, producentów, konsumentów i reducentów, pomiędzy którymi zachodziła sieć sprzężeń zwrotnych, a sam ekosystem postrzegany jest jako podstawowa jednostka funkcjonalna ekologii, która składa się z układu biotycznego (zespołu organizmów) i ich abiotycznego środowiska, które wpływają wzajemnie na swe właściwości i są niezbędne do podtrzymywania życia w takiej postaci, jaką mamy na Ziemi. Przykładem tak rozumianego ekosystemu – w opinii Oduma - może być np. jezioro. Jednak już w roku 1977 amerykański ekolog dokonuje innowacji w wyjaśnianiu pojęcia ekosystem i definiuje go jako „ (…)jednostkę ekologiczną, która obejmuje wszystkie organizmy na danym obszarze (tj. biocenozę) i współdziała ze środowiskiem fizycznym w ten sposób, że przepływ energii prowadzi do powstawania wyraźnie określonej struktury fizycznej, zróżnicowania biotycznego oraz do krążenia materii między żywymi a nieożywionymi częściami tej jednostki”[6] W tej definicji sens ekosystemu zostaje przetransformowany, a badacz za cechy istotne tego systemu, prócz wcześniej wskazanych, dokłada jeszcze takie, które wiążą się z jego dynamicznymi oraz kreatywnymi właściwościami, wynikającym z jego ewolucji wewnętrznej oraz towarzyszących mu procesów koewolucji adaptujących jego żywe komponenty do ich fizycznego podłoża, z którym wymienia materię i energię.

Jedną z bardziej popularnych obecnie na gruncie badań ekologicznych jest definicja ekosystemu, sformułowana przez autorów *Global ecology* w roku 1989. Ich definicja była odpowiedzią na definicje ekosystemu o charakterze formalno-analitycznym, wyjaśniające to zjawisko na poziomie zwartych cykli krążenia pierwiastków w środowisku fizycznym, pomijających fakt genotypowego istnienia osobników żywych[7]. Zatem według M. B. Bombera, L. Margulis i R. Festera ekosystem to „(…) wzrokowo rozpoznawalna jednostka w przyrodzie, ograniczona ekotonem, złożona z zespołów, w których krążą biologicznie ważne pierwiastki chemiczne (C, N, S, P itp.). Te pierwiastki krążą szybciej wewnątrz ekosystemu niż między ekosystemami. Przykładem są: staw, las, zarośla”[8]. Widać więc, że autorzy nie rezygnują przy projektowaniu definicji ekosystemu z bezpośredniego i zjawiskowego jego obrazu, jak również zwracają uwagę na głębsze i elementarne procesy biochemiczne determinujące u podstawy właściwości ekosystemu, które w procesach metabolicznych wyodrębniają go od podobnych sobie. W oparciu o tę definicję ekosystemu łatwiej można budować zrozumiałe na kilku poziomach abstrakcji znaczenie innej kategorii, którą jest ekorozwój albo „zrównoważony rozwój” i unikać wrażenia, że redukuje się świat bezpośrednio dany człowiekowi do jego chemiczno-fizycznego wymiaru. Można również w oparciu o tę definicję budować komplementarne koncepcje „zrównoważonego rozwoju”, a nawet konkurencyjne, w zależności od celów praktycznych, którym będą służyć.

Sukcesywne zmiany pojęcia ekosystemu na gruncie ekologii i nauk biologicznych są przede wszystkim rezultatem rozwoju wiedzy w dziedzinie nauk biologicznych, co w konsekwencji rozwija ramy rozumienia przyrody, jak również zwiększa niepomiernie zakres jej wykorzystywania i integrowania się w nią ludzi. Pojęcie ekosystemu jest bowiem zrelatywizowane do poziomu wiedzy, którą dysponują badacze zjawisk biologicznych na danym etapie rozwoju nauk przyrodniczych, ale również stwarza możliwości do bardziej fundamentalnego wnikania w jego podstawy strukturalne i kształtowania jego funkcjonowania. Ów „przyrost wiedzy” biologicznej ma jeszcze jeden ważny wymiar, a mianowicie uświadamia człowiekowi zakres odpowiedzialności i jej ciężar, który spoczywa na nim za sprawne funkcjonowanie ekosystemów i biosfery jako całości. Wiedza ta niewątpliwie zrodziła u ludzi świadomość potrzeby stworzenia pojęcia „ekorozwoju” i „zrównoważonego rozwoju”, które umocniłyby ich „odpowiedzialne miejsce” w obrębie ekosystemów oraz całości biosfery, z nich składających się.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że we współczesnej ekologii daje się zaobserwować zanik granic pomiędzy badaniami o charakterze autoekologicznym i synekologicznym, na rzecz tych drugich, gdyż indywidualne relacje osobnicze istot żywych ze środowiskiem zawsze są zapośredniczone przez inne osobniki z danej, czy odmiennej populacji i tylko w ich kontekście interakcje indywidualne nabierają rzeczywistego znaczenia. Również ekologia nie dopracowała się samodzielnej teorii, a wyniki jej badań, podobnie jak i innych nauk biologicznych, są uogólniane w ramach ogólnej teorii ewolucji biologicznej. W wyniku tych przemian nastąpiło również oddzielenie ekologii od ochrony środowiska. Kwestie ochrony środowiska dotyczą głównie badań

---

6 E. P. Odum, *Podstawy ekologii*, PWRiL, Warszawa 1991, s. 9.

7 Por. B. Urlich, *Stability, elasticity and resilience in terriestial ecosysstems with of ecosystem analysis*, w: E. D. Schulz, H. Zwöfler (red.), *Potentials and limitations of ecosystem analysis*, Springer, Heidelberg 1987, s. 234-245.

8 Cytat za: J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*, Wydanie drugie poprawione i unowocześnione, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 192.

obecności ludzi w biosferze, natomiast ekologia czyni przedmiotem badania całokształt procesów przyrodniczych w wymiarze globalnym i dziejowym. Ekologia jednak sytuuje siebie jako podstawę dla rzeczywistych badań dotyczących ochrony środowiska[9]. Wszystkie te zmiany na gruncie rozwijających się nauk biologicznych i ekologii niewątpliwe przygotowują racjonalne i realne horyzonty dla dyskusji i formułowania idei trwałego i zrównoważonego rozwoju w sposób odpowiedzialny.

Doktryny ekonomiczne a sens zrównoważony rozwój

Jeśli idzie o koncepcję *zrównoważonego rozwoju* – to została wyraźnie sformułowane na II Sesji Zarządzającego Programu Ochrony Środowiska ONZ (UNEP) w roku 1975. Zdefiniowano go wtedy jako „(…) taki przebieg nieuchronnego i pożądanego rozwoju gospodarczego, który nie naruszałby w sposób istotny i nieodwracalny środowiska życia człowieka i nie prowadziłby do degradacji biosfery, który godziłby prawa przyrody, ekonomii i kultury”[10]. Zatem idea zrównoważonego rozwoju stała się w ten sposób kategorią, która zakładała harmonijne współistnienie antroposfery w ramach biosfery i wyrażała w skali globalnej potrzebę świadomych działań ogółu ludzi i instytucji społecznych w tym kierunku. Jednak momentem istotnym tak pomyślanej idei zrównoważonego rozwoju było wyeksponowanie kwestii gospodarczych w horyzoncie całokształtu procesów społeczno-ekonomicznych w skali globalnej i wskazywanie na to, że właśnie rozwój gospodarczy zapewni harmonijne współistnienie człowieka i jego antroposfery z biosferą.

Wraz z rozszerzeniem się poziomu dyskusji nad sytuacją ludzkości we współczesnym świecie w wymiarze ekologicznym, pojawiła się również ogólna formuła *trwałego* i *zrównoważonego rozwoju* przedstawiona w tzw. *Raporcie Brundtland* Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju ONZ w roku 1987. Zdefiniowano go wtedy w sposób następujący: „Trwały rozwój służy zaspokojeniu potrzeb bieżących bez ponoszenia ryzyka, że przyszłe pokolenia nie będą mogły zaspokoić swoich potrzeb”[11]. W raporcie tym nastąpiło wyraźne powiązanie w idei rozwoju celów ekologicznych i ekonomicznych z celami społecznymi, czyli wskazanie na konieczność sprawiedliwego dzielenia zasobów naturalnych, do który mają również prawo przyszłe pokolenia, a więc skłonienia współczesnej gospodarki do rozwoju w takim kierunku, by wypełniała ona kryterium „sprawiedliwości międzypokoleniowej”. Geneza takiej koncepcji zrównoważonego rozwoju musiała być oparta na krytyce liberalnych teorii wzrostu gospodarczego i dobrobytu, w tym również klasycznej teorii wzrostu oraz wykreowania nowych idei moralnych i filozoficznych, w których świetle możliwe stałoby się krytykowanie dotychczasowych kierunków w produkcji i konsumpcji oraz dominujących polityk w skali makroekonomicznej oraz sektorowej. Zwrócono więc uwagę na te kwestie, które w teorii ekonomicznej określa się kategoriami *reprodukcji prostej* i *poszerzonej*. Chodziło w tym dokumencie o podkreślenie, że rozwój trwały i zrównoważony polega na tym, że nie zmniejsza żadnego z elementów i celów społecznych oraz ekonomicznych związanych z procesami rozwoju gospodarczego: w dłuższym okresie czasu optymalizuje rozwój ekonomiczny netto przy jednoczesnym zachowaniu użyteczności i jakości zasobów naturalnych; ta trwałość zachowana jest wtedy, gdy konsumpcja dóbr materialnych i usług będzie jednocześnie ograniczana do poziomu, który jest akceptowany z ekologicznego, ale i społecznego punktu widzenia, czyli zachowania właściwej jakości środowiska dla obecnie żyjących ludzi jak i również dla przyszłych pokoleń. Koncepcja ta zakładała również pośrednio potrzebę budowy instytucji o charakterze ogólnoświatowym, określanych mianem *global governance*, czyli takich, które zajmowałyby się globalną regulacją lub światowym kierowaniem rozwojem gospodarczym w ramach trwałego i zrównoważonego jej rozwijania w harmonijnej sieci powiązań z biosferą i antycypowały odpowiedzialnie przyszły scenariusz zdarzeń[12].

Kolejnymi etapami i próbami rozwijania koncepcji *sustainable development* były niewątpliwie dwa Szczyty Ziemi: w Rio de Janeiro w 1992 roku oraz w Johannesburgu w 2002 roku, w których uczestniczyli przedstawiciele większości państw, głównych agend ONZ oraz organizacji i ruchów proekologicznych. Uchwały i postanowienia tych dwóch światowych gremiów skupionych wokół kwestii związanych z realizacją idei trwałego i zrównoważonego rozwoju wskazały, że realnym warunkiem jej realizacji jest rozwój struktur społeczeństwa obywatelskiego, które mogłoby wykorzystać pokłady energii społecznych w zakresie twórczej ochrony środowiska, po warunkiem, że jednostkom zostaną w pełni przyznane prawa do informacji i udziału w decyzjach dotyczących środowiska – tego najbliższego, ale również tego w wymiarze globalnym[13]. Tak więc od raportu Klubu Rzymskiego z roku 1972, który w świetle narastającego kryzysu ekologicznego sugerował koncepcje „wzrostu zerowego”, obecne

---

[9] Ibidem, s. 22-24.

[10] *Definicje pojęć z zakresu ochrony środowiska*, Warszawa 1993, s. 110.

[11] *Our Common Future, World Commission Report on Environmental and Development*, Oxford and New York 1987, s. 12.

[12] E. Kośmicki, *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s. 144-157.

[13] A. Papuziński, *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a „iustica socialis”*, w: A. Pawłowski, (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Lublin 2004, s. 51-72.

koncepcje zrównoważonego rozwoju starają się zdążać do takich idei, które zakładaj „prawo człowieka do środowiska", ale również do zaspokajania „słusznych aspiracji ludzkości", obecnych i przyszłych pokoleń, zgodnie z poszanowanie najbardziej uniwersalnej zasady sprawiedliwości w wymiarze aktualnym i między pokoleniowym. Jednak ideologiczna krytyka ekonomicznych doktryn opartych na kategorii *konsumpcji* w oderwaniu od jej *roli reprodukcyjnej*, która dominowała w wystąpieniach na obydwóch szczytach Ziemi, opartych na przesłankach filozoficznych i religijnych, które nie uwzględniają zachodzących obecnie zmian w skali globalnej, nie mogła dokonać radykalnych przemian w pojmowaniu idei trwałego i zrównoważonego rozwoju. Bardziej posłużyła do zamykania się niektórych państw i grup społecznych przed rozwojem nowych modeli ekonomii, opartych na konsumpcji, podnoszących jakość życia ogółu obywateli w społeczeństwach rozwiniętych, odcinając zdecydowaną część społeczności globalnej od jej pozytywnych wpływów. Fakty jednak zaświadczają za tym, że konsumpcja jako narzędzie rozwoju ekonomicznego we współczesnym świecie byłaby w stanie wprowadzać ład światowy nawet na skalę globalną i chronić go przed powrotem do ideologii społeczeństw zamkniętych, kontrolowanych przez nielicznych autorytarnych przywódców[14]. Warunkiem jednak konstruktywnej przemiany jest takie rozumienie zrównoważonego rozwoju i jego modelowych rozwiązań w działaniach praktycznych, by jak największe rzesze ludzi w skali globalnej mogły korzystać z jego dobrodziejstwa, budując formy społeczeństwa otwartego i obywatelskiego, tzn. konsumpcja powinna być postrzegana jako źródło realnego bogacenia się, czego wyrazem jest właśnie jej funkcja stymulująca reprodukcję, a w konsekwencji podnosząca jakość życia ludzi obecnie, ale i w przyszłości.

Warto więc w tym miejscu wspomnieć raport dla Klubu Rzymskiego z roku 1995, którego głównym przesłaniem było wpisanie w ideę zrównoważonego rozwoju zjawiska *konsumpcjonizmu*, które wyraźnie łączy procesy ekonomiczno-gospodarcze z możliwościami reprodukcji zarówno życia społecznego ludzki, ale i również jego podstawy bytowej, jaką jest rzeczywiście biosfera, co wyraża hasło *mnożnik cztery*[15]. W opinii Ernsta Urlicha von Weizsäkera ekonomię oparta na konsumpcji jako motorze napędzającym dobrobyt można skierować na rozwój polityki sprzyjającej idei zrównoważonego rozwoju. „Motyw zysku – pisze autor – który jest podstawą gospodarki rynkowej, jest tak skuteczny, że naszym zdaniem trzeba go zaprząc do pokonania kryzysu ekologicznego. Podobnie jak w japońskiej sztuce walki ju-jitsu powinno się udać pokonać przeciwnika przez umiejętne pokierowanie jego siłami"[16]. Można by w ten sposób doprowadzić do *rewolucji efektywności*, która pogodziłaby cele ochrony przyrody, wzrostu gospodarczego i rozwoju społecznego ludzki, trwale utrzymując ich jakość życia i stopniowo zwiększając skalę na horyzoncie globalnym. W takim ujęciu problemu mamy do czynienia z nawrotem idei, którą onegdaj zgłosił Walery Goetel pod adresem techniki twierdząc, że „co technika zepsuła, musi naprawić", a więc również to, co ekonomia i gospodarka popsuły, muszą sukcesywnie naprawiać. Taka perspektywa myślowa wydaje się zatem bardzo obiecująca w wymiarze racjonalnym i być może realistyczna w praktycznym działaniu. W jej ramach idea zrównoważonego rozwoju mogłaby ciągle, w zależności od sytuacji, nabierać nowego sensu, odbierając argumenty idealistycznym i irracjonalistycznym sposobom myślenia przeciwnym takiej koncepcji rozwoju. Jednak trudno wtedy pojmować kategorię trwałego i zrównoważonego rozwoju jako *absolutną* figurę pojęciową, ale raczej należy ją rozpatrywać w duchu bardzie probabilistycznym, a to, co w niej ma pozostać jako zawartość regulatywna, normatywna, a więc imperatywna, powinno być zawsze odnoszone do aktualnego stanu rzeczy, w którym zamierza się ją stosować. W związku z tym należałoby zawsze rzeczywiście i systematycznie określać zarówno stan kondycji biosfery i antroposfery, by adekwatnie i twórczo, stosując kategorię zrównoważonego rozwoju, zmierzać ku harmonijnym relacjom między nimi, nie odcinając się równocześnie od antycypowania przyszłych stanów rzeczy.

Warto w tym miejscu wspomnieć również idee „podatku Tobina", który jest rozumiany jak narzędzie ekonomiczne do opodatkowania zysków płynących z transakcji wymykających się państwowej kontroli podatkowej[17]. Ta forma podatku ma w swych założeniach służyć do wyrównywania szkód ekologicznych, które powoduje ponadpaństwowy obrót kapitałem, szczególnie w krajach biednych i słabych ekonomicznie. Można również pomyśleć o innej formie tego typu podatku, który hamowałby nadmierną i zbędą konsumpcję, zagrażającą projektom realizacji rozwoju zrównoważonego. Uzyskane z tego tytułu fundusze mogłyby posłużyć do wspierania (subsydiowania) realizacji takich projektów w państwach i regionach słabszych ekonomicznie. Mógłby się on stać immanentnym narzędziem ekonomicznej regulacji w ramach wspomnianej *rewolucji efektywności*, zabezpieczającym elementy trwałości zrównoważonego rozwoju.

---

[14] A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój a współczesne problemy ekologii: ontologia polityki*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój*, op. cit., s. 42-43.

[15] E. U. Weizsäker, A. B. Lovins, L. H. Lovins, *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*, Toruń 1999 i S. Kozłowski i Z. Wróblewski (red.), *Wokół mnożnika cztery*, Lublin 2000.

[16] Ibidem, s. 145.

[17] J. Duda-Gwiazda, *Podatek Tobina*, w: „Bibuła. Biuletyn Stowarzyszenia ATTAC" 2002, nr 1, s. 3.

Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju

Stosunek myśli filozoficznej do idei zrównoważonego rozwoju wiąże się w sposób szczególny z orientacją aksjologiczną myślicieli, ich przekonaniami natury ontologicznej i epistemologicznej oraz orientacji historiozoficznej. Jego wyrazem jest:

- rozumienie świata przyrody, miejsca w nim człowieka oraz jego związków z bytem przyrodniczym;
- rozumienie człowieka i jego stanowiska w stosunku do tworzonego przez niego świata społecznego;
- rozumienie i odczuwanie wartości oraz celów życia człowieka;
- stosunek do nauki, techniki i technologii: pojmowanie ich roli w kształtowaniu stosunków człowieka z antroposferą i biosferą.

Ważnymi przekonaniami przy kształtowaniu się orientacji filozoficznych w kwestii zrównoważonego rozwoju jest niewątpliwie przekonanie o twórczej naturze człowieka, a więc jego dążeniu do rozwoju, transcendowaniu ku światu przyrody i ku przyszłości, ale również akceptacja tezy, że człowiek i całe społeczeństwo należą w swojej podstawie bytowej do porządku przyrody. Stąd wywodzone jest przekonanie o niezbędności przyrody dla istnienia życia na Ziemi, w tym życia człowieka, który powinien ponosić odpowiedzialność za stan i kondycje przyrody, jako podstawy bytowej wszelkich form życia, w tym życia biologicznego, społecznego i duchowego[18].

Inną ważną cecha tego typu refleksji filozoficznej, przy akceptacji idei zrównoważonego rozwoju, jest wskazywanie na jego t r w a ł o ś ć , która powinna charakteryzować rozwój gospodarczy i jednocześnie stymulować również rozwój duchowy ludzi, przy jednoczesnym zachowaniu homeostazy nie tylko struktur społecznych, ale również ekosystemów, które gwarantują powodzenie innym gatunkom istot żywych w ich środowiskach życia, jak i całej biosfery kreatywnie sprzężonej z antroposferą. Podobnie jak nie ma pełnej jednomyślności wśród głoszonych idei ekofilozoficznych, nie ma też jednolitego stosunku myślicieli co do jednoznacznego rozumienie sensu idei rozwoju zrównoważonego. Część myślicieli bowiem obstaje przy stanowisku *antropocentrycznym*, część *biocentrycznym* i *socjocentrycznym*, a kolejna część przy *ekocentrycznym*. W związku z tym można wyróżnić z grubsza rzecz ujmują cztery zasadnicze orientacje:

- filozofia *równoważenia wzrostu i aktywnej ochrony środowiska*, wedle której wzrost gospodarczy powinien być limitowany uwarunkowaniami przyrodniczymi. Wzrost gospodarczy jest tu również postrzegany jako źródło zysku, które umożliwia skuteczną ochronę i rekultywację środowiska przyrodniczego. Linia przewodnia takiego myślenia filozoficznego jest postawą *ekonomiczną* i *antropocentryczną*, gdzie moment ekonomiczny przeważa nad innymi wartościami związanymi z wartością życia, a pomyślność człowieka ściśle łączy z jego możliwościami ekonomicznymi;
- filozofia *zrównoważonego rozwoju społecznego*, którego częścią integralną jest zrównoważony rozwój, jako jego szczególny przypadek, określająca możliwe i harmonijne związki socjosfery z biosferą. Celem tego myślenia jest poszukiwanie dróg równoważenia rozwoju ekonomicznego w społeczeństwie, by nie zagrażały one ekologicznym standardom życia w nim, tzn. należy tak dystrybuować zyski, by nie powstawały w społeczeństwie obszary biedy i by wykluczenie społeczne zminimalizować. Takie pojęcie charakteryzuje się *socjo-* i *biocentrycznym* podejściem do kwestii realizacji idei; rozwoju zrównoważonego;
- filozofia *ekorozwoju*, akcentująca z naciskiem ów ekologiczny wymiar wszystkich form rozwoju społeczno-gospodarczego. Myśliciele ci sądzą, że antroposfera jest częścią integralną biosfery, a więc rozwój zrównoważony w swym wymiarze ekonomicznym powinien pozostawać w ścisłym związku z uwarunkowaniami ekosystemu, w którym ma miejsce. Gospodarka powinna współpracować z przyrodą i dbać o jej bioróżnorodność, wyrównywać poczynione szkody i spustoszenie, rekultywować powstałe degradacje i odejść w myśleniu ekonomicznym od kategorii zysku jako jedynego miernika rozwoju ekonomicznego. Jest to orientacja typowo *ekocentryczna*, na terenie której mogą pojawić się nawet poglądy ekstremalne, mówiące o zmniejszeniu planowym liczby ludzi na planecie w celu utrzyma określonego poziomu jakości życia;
- filozofia *realnego ekorozwoju*, która zdaje sobie sprawę, że świat i człowiek jako byty genetycznie związane fenomenem życia z przyrodą, człowiek bez uszczerbku dla jakości życia siebie i innych istot żywych nie jest w stanie w sposób naturalny cofnąć dziejowego procesu ewolucji i historycznych przemian, które jako gatunek biologiczny i myślący dokonał na Ziemi. Myśliciele ci również zdają sobie sprawę, że potencjał ewolucyjny na poziomie biologicznym, który stworzył całą bioróżnorodność życia, obecnie nie jest samodzielnie w stanie jej utrzymać, tak jak nie jesteśmy w stanie zmienić naszej przeszłości historycznej w relacjach z przyrodą, jednak może świadomie wpłynąć na kierunki jej ewolucji w przyszłości. Pozostając przy szeroko rozumianej idei ewolucyjnego pojmowania życia i jego naturalnego, ale i sztucznego środowiska, myśliciele ci próbują poszukiwać nowego paradygmatu myślenia, który pozwoliłby człowiekowi odpowiedzialnie, ale racjonalnie i skutecznie, uczestniczyć w rozwoju zrównoważonym i wpływać kreatywnie na jego sens w wymiarze antropologicznym, biologicznym, społecznym, a nawet kosmicznym. Takim nowym sposobem filozofowania jest paradygmat myślenia o charakterze *onto-poietycznym*, pod

[18] I. S. Fiut, *Ekofilozofia. Geneza i problemy*, STAL, Kraków 2003, s. 203-224.

wieloma względami podobny do wariabilistycznej wizji myślenia o świecie i człowieku Heraklita z Efezu, który przecież powiedział, że „(…) chociaż logos jest wszystkim wspólny, wielu ludzi żyje tak, jak gdyby mieli tylko swój własny rozum”[19]. Metodą dochodzenia do sensownego pojmowania kategorii zrównoważonego rozwoju może zatem stać się metoda fenomenologiczna nawiązująca do tradycji naturalistycznej, łącząca w sobie badania oparte o intencjonalność poznania skierowanego na przyczynowość przyrody[20].

Trzy pierwsze modele rozumienia zrównoważonego rozwoju są niewątpliwie obecne we współczesnej myśli zorientowanej w różnym stopniu proekologicznie, ale ich postrzeganie świat transcendentnego i przyrody jest również determinowane przez kategorie percepcji i utrwalane przez racjonalne formy oglądu oraz myślenie abstrahowane z ich już historycznych postaci[21]. Niekoniecznie więc przystają do obecnego stanu rzeczy, który zachodzi w przyrodzie i społeczeństwie, ale również i kierunek antycypowania przez nie przyszłości nie gwarantuje, że będzie on taki, jaki sobie wyobrażają jego autorzy. Nieprzypadkowo więc ze wszystkich tych stanowisk słyszy się narzekania i krytyczne uwagi na temat realizacji w praktyce programów zrównoważonego rozwoju w skali zarówno lokalnej, jaki globalnej, szczególnie w aspekcie jego trwałości, gdyż przyjmowane miary, a szczególnie ich absolutyzacja, nie stanowią przekonywującej rękojmi dla uzasadniania tego typu ocen i wygłaszanych opinii.

Warto więc byłoby przedstawić ważniejsze założenia i elementarne zasady myślenia *onto-poietycznego*, które generują bardziej realistyczny stosunek do twórczego posługiwania się w myśleniu i działaniu kategorią zrównoważonego rozwoju. Całościowa ich prezentacja przekracza jednak ramy niniejszej pracy. Jedną z często dyskutowanych tego typu propozycji jest koncepcja *autopoiesis*, którą sformułowali Herberto R. Maturana i Francisco. J. Varela, w nawiązaniu do koncepcji *hipercyklu* Manfreda Eigena i Petera Schustera, ujmująca całokształt przyrody wraz z człowiekiem jako procesy podlegające ewolucji, oparte na samoorganizowaniu, samotworzeniu się organizmów oraz samoregulowaniu się kooperujących w biosferze ekosystemów, od poziomu mikroskopowego po makroskopowy, w oparciu o sieciowe mechanizmy sprzężeń zwrotnych[22].

Taka koncepcja autopoietyczna przyrody jako bytu samodziałającego i samotworzącego się jest teorią – rzecz jasna – nieweryfikowalną i zawiera ukryte założenia metafizyczne, ale ma zaletę: osłabia bowiem sprzeczności pomiędzy teoretycznym i praktycznym ujmowaniem przyrody przez człowieka, a więc zmniejsza naturalną aporetyczność jego myślenia, umożliwiając mu jednocześnie aktywne, skuteczne i twórcze działanie o charakterze konstytutywnym, czyli bycie podmiotem w pełni kreatywnym. Filozofia tego typu może być definiowana jako mediatyzacja pomiędzy teorią i praktyką na płaszczyźnie odniesień nauki i świata, w którym żyjemy, przy czym ten ostatni ma pierwszeństwo, bo istnieje silniej od nas i jest równocześnie podstawą naszego istnienia. Rozumienie przyrody przez człowieka kształtuje się bowiem na styku racjonalnego jej pojmowania i możliwości celowego w niej działania, opartego o intencjonalność świadomości, nacechowanego więc aktami wolitywnym. Pojawienie się świadomości kryzysu ekologicznego w XX wieku wynikało właśnie z „fizjologicznego”, a więc racjonalno-analitycznego pojmowania przyrody i było związane przyczynowo z naszą wiedzą o niej oraz budowanej w oparciu o nią techniki, która zdegenerowała jej wymiar kosmologiczny w ludzkich wyobrażeniach i pojęciach[23]. Sytuowała przecież przyrodę względem człowieka poza przyczynowością i celowością jego działania. Przyczyna tego kryzysu leży zatem w abstrakcyjności naszej wiedzy o przyrodzie, która nie uwzględnia fizycznych powiązań człowieka z procesami, permanentnie w niej zachodzącymi, a w których siłą faktu zawsze uczestniczymy. Aby skutecznie działać, a więc celowo, ale i względnie trwale realizować w praktyce ideę zrównoważonego rozwoju, należy starać się budować permanentnie idee rozumienia przyrody przy pomocy tzw. *nieredukcjonistycznej ontologii*, restytuującej Arystotelesowską paralelność φίσίς-τεχνη. Związek ten konstytuuje się bowiem w bezpośrednim ludzkim doświadczeniu przyrody, określające pierwotny jej sens przez ciało i nie jest on wolny od wartości i ocen zarówno pozytywny, korzystnych, ale i negatywnych[24]. Stąd też wynikają dwa komplementarnie powiązane ze sobą doświadczenia przyrody: *fizjologiczne* i *kosmologiczne*, które można znosić jedynie w działaniu twórczym, któremu towarzyszy fenomenologiczny wgląd człowieka w świat – wgląd, który odkrywa za danym *fenomenem* świat jego *logos*, wkomponowując go automatycznie na użytek podmiotu poznającego i działającego w całości *Logosu* tego świata, a nawet Kosmosu.

Podobną metodę badań fenomenologicznych, nazwaną fenomenologią życia (*phenomenology of life*), rozwija Anna-Teresa Tymieniecka i wydaje się, że pomaga ona jaśniej zrozumieć filozoficzny punkt widzenia na ideę realnego ekorozwoju, czyli zrównoważonego rozwoju, u którego podstawy mogą

---

[19] J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii,* PWN, Warszawa 1968, s. 81.

[20] D. Wood, *What is Eco-Phenomenology?* w: Ch. S. Brown, T. Toadvine (red.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, op. cit., s. 211-231 i I. S. Fiut, *Phenomenology and Ecophilosophy*, w: “Analecta Husserliana” 2006, Tom XCI, s.137-150.

[21] Wyczerpującą analizę tych modeli przedstawił Zbigniew Hull – por. Z. Hull*, Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój*, op. cit., s. 60-63.

[22] H. R. Maturana, F. J. Varela, *Autopoietische Systeme: eine Bestimmung der Lebedingen Organisation*, w: H.R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig 1985, s. 170-235.

[23] H-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 61-63.

[24] Ibidem, s. 62.

być skutecznie uświadamiane sensowne jego wymogi oraz ramy ekologiczne.

Fenomenologia życia jako narzędzie filozoficznej analizy i konstytuowania sensu zrównoważonego rozwoju

Filozofia Anny Teresy Tymienieckiej jest wyrazem dążenia do stworzenia systemu filozoficznego, ale takiego, który byłby system otwartym. W tym systemie o charakterze fenomenologicznym nowe zjawiska w świecie postrzegane przez człowieka powinny otrzymywać sens, który określałby ich w pełni nowy charakter istnienia. Droga ta prowadzi przez filozofię, sztukę i naukę w ich wymiarze historycznym, uwzględniającym również współczesne dokonania naukowe i artystyczne widziane z pozycji filozofii rozumianej jako filozofia pierwsza (*philosophiea prima*), która jest rozumiana również jako *mathesis universalis*.

Istotnymi myślicielami, którzy niewątpliwie wpłynęli konstruktywnie na kształt i specyfikę rozwoju metody filozoficznej myślicielki byli niewątpliwie jej bezpośredni nauczyciele i autorytety filozoficzne: Edmund Husserl, Roman Ingarden i Józef Maria Bocheński. Również poglądy i polemiczny stosunek do propozycji myślowych takich myślicieli jak: Jean Wahl, Jean-Paul Sartre, Maurce Merla-Ponty, Alfred N. Whitehead, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Emmanuel Levinas, Andre Marleaux, Henri Bergson, Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Jean Piaget, Tadeusz Kotarbiński i wielu innych. Inspiracje twórców fenomenologii oraz i krytyków oraz kontynuatorów formowały kolejne etapy budowy systemu filozoficznego i wpływały na kształt ewoluującej metody fenomenologicznej autorki *Eros et Logos*. Z perspektywy filozofii europejskiej myślicielka najczęściej zwracała uwagę na wartość i ważność idei i pomysłów filozoficznych: Sokratesa, Platona, Arystotelesa Leonardo da Vinci, René Descartesa, John Locke, Immanueala Kanta i Gotfrieda Leibniza. Szczególnym zainteresowaniem Tymienieckiej cieszyli się wybitni twórcy w dziedzinie poezji i malarstwa: Thomas S. Eliot, Rainer Maria Rilke, Paul Valery, Paul Cézanne, Vincent van Gogh. Owe konstruktywne badania myśli filozoficznej w perspektywie metafizyczno-ontologicznej, epistemologicznej, aksjologicznej i antropologicznej powodowały, że autorka *Phenomenology and Science in Contemporary Europen Thoght*, choć uprawiała analizę filozoficzną z pozycji fundamentalnych, brała jednak pod uwagę osiągnięcia nauki i sztuki współczesnej oraz ich historyczne dokonania.

Najważniejszym i zarazem najdłuższym okresem dociekań filozoficznych Tymienieckiej była jej wędrówka krytyczna przez fenomenologię[25]. W konsekwencji tej wędrówki poddała krytyce wiele rozstrzygnięć w obszarze fenomenologii i filozofii fenomenologicznej. Odrzuciła propozycje głównie o charakterze idealistycznym oraz rozwiązania zamknięte w ścisłe ramy racjonalistyczne, które przede wszystkim ograniczały akty ludzkiej intencjonalności do granic rozumu i analizy ściśle racjonalnej. W konsekwencji poszerzyła ona pole badań fenomenologicznych na wolę, wyobraźnię, a więc władze poznawcze ludzi, które te granice przekraczają. One z kolei dawały szanse wzbogacenia i ożywienia badań fenomenologicznych poza granice ścisłych analiz racjonalnych[26]. Celem bowiem drogi filozoficznej myślicielki było odkrycie punktu Archimedesowego, z którego filozofia mogłaby ogarnąć wszystkie dyscypliny naukowe i formy działalności artystycznej. Tym punktem – w opinii badaczki – stało się odkrycie sensu (istoty) *the human creative act in which are meeting: theories, poiesis and praxis*. Filozofię taką, która ten punkt widzenia odnalazła Tymieniecka nazwała ową *philosophae prima*, a w jej opinii jest nią właśnie stworzona przez nią *the phenomenology of life* i *philosophy of the human condition*, których celem jest *„unity" of „evrything-there-is-alive"*, tzn. w takim modelu myślenia filozoficznego wszystkie gałęzie wiedzy powinny znaleźć wspólny grunt i być w stanie nawiązać autentyczną, wzajemną i interdyscyplinarną komunikację, którą np. Edward O. Wilson na gruncie badań inspirowanych socjobiologią i filozofią nauki w obrębie rozproszonych współcześnie nauk nazywa *konsiliencją*.[27] Cel badań Tymienieckiej również taką kosiliencję zakłada, lecz chodzi jej nie tylko o naukę, ale również filozofię i sztukę, co mieści się w pierwotnym celu filozofii uprawianej metodą fenomenologiczną.

Do *philosophy of life,* a następnie *phenomenology of life* Tymieniecka dochodziła stopniowo i etapami. Pierwszym z nich polegał na odrzuceniu eidetycznej i transcendentalnej analizy fenomenologicznej, które prowadziły w konsekwencji do przyjęcia ontologii *bytów idealnych* u Edmunda Husserla i *bytów możliwych* u Romana Ingardena. W to miejsce autorka zaproponowała koncepcje: *creative experience* i *creatic act of man*. Oznaczone tymi pojęciami jakości antropologiczne uznane zostały nie tylko jako *istotne czynniki świadomości*, ale również za akty *twórczego czynienia rzeczy i bytów,* podmiotowane przez człowieka.

Z pozycji empirystycznej i realistycznej, a momentami nawet pragmatycznej, w opozycji do rozwiązań Husserla i Ingardena, Tymieniecka twierdzi, że ontologia idealnych lub możliwych struktur bytowych nigdy nie może być fundamentalnym źródłem założeń badawczych, a sam *eidos* tak ukonstytuowany nie może być również czynnikiem absolutnie gwarantującym

---

[25] A-T. Tymieniecka, *The Creative Experience and the New Critique of Reason*, w: "Japanese Phenomenology, Analecta Husserliana", Tom. VIII (1979), s..206-210 i 217-220.

[26] J. Szmyd, *Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię, naukę i sztukę*, w: „Edukacja Filozoficzna" 2002, Tom. 33, s. 3.

[27] I. S. Fiut, *Konsiliencyjny model nauk Edwarda O. Wilsona*, w: I. S. Fiut*, Idee i Myśliciele. Ideał nauki i wartości w filozofii XIX-XXI wieku*, Kraków 2004, Tom. VI, s..291-311.

[28] A. T. Tymieniecka, *The Creative Experience and the New Critique of Reason*, op. cit., s. 208-213.

pewność poznania ludzkiego[28]. Tymieniecka nie porzuciła jednak wielu ważnych elementów klasycznej fenomenologii, np. Husserlowskiego pojmowania filozofii jako podstawy wszelkiej wiedzy, jako *mathesi universalis*, czy jako *philosophiea prima*, budującej podstawy dla całej nauki, szczególnie dla nauk humanistycznych i nauk o kulturze[29].

Kolejnym etapem rozwoju metody filozoficznej Tymienieckiej, po przezwyciężeniu transcendentalnego horyzontu filozofii Husserla i ontologii bytów możliwych Ingardena, stała się budowa wizji kosmologicznej świata. Celem tego przedsięwzięcia stała się próba dotarcia do „serca materii", by pojąć „nić przewodnią" pierwotnej kreatywności Kosmosu (*Cosmic Creation*), w wyniku której przyjmuje on postać „samo-indywidualizującego się stawania". Potwierdzenie dla koncepcji „kreatywnego działania w kierunku uniwersalnego stawania się Wszystkiego" znalazła Tymieniecka głównie w metafizyce Gotfrieda Leibniza, ale odrzuciła jego pojęcie „uniwersalnej harmonii" i wprowadziła w to miejsce kategorię „kreatywnej konstytucji" (*creative constitution)* o charakterze nomologicznym[30]

Następnym etapem budowy własnego systemu jako struktury otwartej było wzbogacenie koncepcji „pierwszej kreatywności" o dodatkowe kategorie ontologiczne: *initial sponatanity* i *inner workings,* które eksponowały spontaniczność i wewnętrzną twórczość świata jako całości w wymiarze jego *Uniwersum*, do którego należy również człowiek. Szczególną uwagę myślicielka przywiązywała dalej do miejsca i aktywności człowieka w świecie jako bytu w pełni świadomego i posiadającego ustabilizowaną świadomość moralną, co zaowocowało jego wyróżnionym sposobem istnienia – byciem osobą. Ta „nowa poetyczność – według jej opinii – przysługująca osobie ludzkiej powoduje, że jest ona źródłem regulatywnych działań twórczych w pełni świadomych moralnie"[31]. Tak rozumiana twórczość staje się więc „fabryką" wspólnotowych wymiarów życia ludzi między sobą i z innymi istotami żywymi.

W kolejnym etapie swych badań fenomenologicznych Tymieniecka rozbudowała system o najbardziej obszerny i znaczący jego segment, tzn. o filozofię ludzkiego istnienia w procesie kształtowania się jego egzystencjalnej sensowności w wymiarze całokształtu człowieczeństwa. Chodziło jej o uchwycenie bezpośredniego obrazu *logosu* w ludzkim życiu. Głównymi problemami tej refleksji filozoficznej stały się: ewolucyjna geneza „ludzkiej zwierzęcości" w całościowym systemie życia – *the evolutive genesis of the human animal within the system of life* oraz zagadnienie roli i funkcji kreatywnych procesów w strukturze kondycji ludzkiej – *the creative function in the human condition,* których źródłem sprawczym jest w ludzkim aparacie percepcji świata struktura analogiczna, podobna do apriorycznych form oglądu u Immanuela Kanta, nazwana *Imagination Creatrix*. Tymieniecka w przedstawionych tu analizach położyła szczególny akcent na twórczość rozumianą jako unifikację i harmonizację, zachodzącą w obrębie twórczego doświadczenia człowieka w kontekście całości bytu, co określiła kategorią „orkiestracji" *(orchestration)*[32]. W tak rozwiniętej twórczości przeważają działania o charakterze konstytutywnym, nadające człowiekowi specyficznie ludzkie znaczenie, tzn. nowe zjawiska bytowe są równocześnie konceptualizowane i oceniane *(the process of valuation),* czyli ta działalność twórcza ma również aspekty regulatywne. Zostały tu postawione kluczowe zagadnienia dla współczesnego procesu kształtowania się w procesie egzystowania człowieka: problemy budowy sensów moralnych i jego poietycznego działania, czyli wskazania tych czynników ludzkiej twórczości, które są źródłem jego duchowości i utrzymują oraz ciągle przebudowują jego człowieczeństwo wraz ze zmieniającym się światem w jego otoczeniu.

W najnowszym etapie rozwoju systemu *phenomenology of life*, autorka stara się wypracować filozoficzną teorię życia jako całości, gdzie główne miejsce zajmuje człowiek i jego *human condition*. Teoria ta stawia sobie za zadanie ustalenie miejsca człowieka w jedności ze wszystkim, co żywe i uwypuklenie kreatywnego czynnika w ludzkiej egzystencji oraz wskazanie pierwotnego znaczenia tej egzystencji – jej *primogenital sgnificance*. To pierwotne znaczenie ujawnia się w sztuce, nauce i filozofii. Ma ono również wymiar religijny, które łączy się z jego możliwością transcendowania ku nieskończoności. Życie pojmowane tu jest jako niekończąca się całością, pełną różnorodność swych przejawów, od najbardziej początkowych do najbardziej zorganizowanych, łącznie z wysoko rozwiniętą „kreatywnością Ludzkiego Ducha", którego wyrazem są współczesne formy życia społecznego, kultury, nauki i sztuki.

Przy kompletowaniu swej filozofii życia Tymieniecka wprowadza również ideę *onto-poiesis* w skali nie tylko ludzkiej, ale i globalnej, która wyraża wszelkie powiązania i oddziaływania twórcze w przestrzeni „pracowania" życia, zachodzące między: kosmosem, życiem samym i kulturą. *Cosmos, bios and culture* – według Tymienieckiej – *reveal their ontoprojects juncturec within a common interplay of life*: życie jest więc „rozgrywającym graczem" w wymiarze kosmicznym, którego fundamentalnym przejawem, nie tylko w bycie ludzkim,

---

[29] A. T. Tymieniecka, *The Phenomenological Realism of the Possible Word. "The 'A Priori', Activity and Passivity of Consciousness, Phenomenology and Nature*", w: " Analecta Husserliana" 1974, Tom III, s.3-25.

[30] A. T. Tymieniecka, *Why is There Something Then Noting? Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*, Assen 1966, s. 70-73.

[31] A. T. Tymieniecka, *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life*, w: "Analecta Hussrliana" 1986, Tom XX, s. 3-100.

[32] A. T. Tymieniecka, *Logos and Life*, Book 1: *Creative Experience and the Critique of Reason,* w: "Analecta Husseriana" 1988, Tom XXIV, s. 10-15.

jest nieustający proces tworzenia[33]. Treścią zatem logosu świata i człowieka staje się wszechogarniająca kreacja. W ten sposób myślicielka unika uproszczeń redukcjonistycznych, które pojawiają się w naukach przyrodniczych i pozwala na pełniejsze dostrzeżenie wyjątkowości, jak również specyficzności każdego segmentu rzeczywistości na tle innych segmentów świata w kontekście jego złożoności, za którą stoi szereg procesów permanentnej kreacji. Dzięki temu jej system uprawiania fenomenologii jako nauki fundamentalnej, poprzedzającej wszelkie badania i działania, we współczesnym świecie dążącym do jego segmentacji, w kontekście całościowego wglądu uzyskuje szansę zrozumienie dla kluczowych pojęć w horyzoncie tej koncepcji. Procesy samo-indywidualizacji życia (*the self-individualization of life)*, które przepełniają świat oraz istotna różnorodności żywych istnień, zyskują w tej koncepcji szansę całościowego ujęcia i sensownego pojmowania.

Propozycja idei uprawiania filozofii sformułowana przez Tymieniecką wyznacza program dalszych badań filozoficzno-fenomenologicznych. Mieści się w modelu przyjętych przez nią pierwotnych założeń o kreatywnej naturze człowieka i świata. W jej horyzoncie myślowym mogą pojawiać się na nowo prawie wszystkie klasyczne problemy epistemologii, ontologii, aksjologii i antropologii, by uzyskiwać dalsze naświetlenie i kolejne rozwinięcie. W ten sposób sama filozofia staje się przejawem globalnego doświadczenia twórczego. Taka filozofia jest więc drogą, która ciągle ulega transformacji, odkrywa nowe pola analiz fenomenologicznych, a więc ze swej natury staje się twórczością, nadająca podstawowe ramy innym formom twórczości ludzkiej, a nawet pozaludzkiej. Wbudowuje przecież twórczość człowieka jako jego fundamentalny sens istnienia w *twórczy logos* świata. Filozofia w takim ujęciu może osiągać pełniej swe cele poznawcze, szczególnie wtedy, kiedy może analizować i ujmować pojęciowo i racjonalnie świat dany w bezpośrednim, intuicyjnym wglądzie w niego i jego doświadczanie jako przedmiotu poznania i twórczego w stosunku do niego działania.

Filozofia uprawiana w tej formie może więc lec u podstawy filozofii *realnego ekorozwoju* jako zrównoważonego rozwoju, którego sens w różnych sytuacjach określanych będzie przez bezpośrednie relacje człowieka ze światem i innymi ludźmi, a więc z konieczności będzie potrzebował wglądu istotnościowego (eidetycznego) w jego rzeczywiste znaczenie ze względu na dany układ naukowo-ekonomiczny i kulturowy kontekst odniesienia. W ten sposób zrównoważony rozwój może być twórczo i skutecznie urzeczywistniany przez konkretnych ludzi w rozmaitych sytuacjach życiowych, na różnych poziomach struktury życia społecznego, przyjmując wielorakie formy działań twórczych, zgodnych z *Logosem* całości bytowej, którą tworzą powiązane ze sobą siecią sprzężeń zwrotnych: antroposfery i biosfery. Człowiek zaś jak byt osobowy będzie twórczo zmierzał do kreatywnych mediatyzacji między nim, których wyrazem stanie się realny, zrównoważony rozwój, urzeczywistniający również ramy jego znaczenia w kontekście ekorozwojowym. Analizy fenomenologiczne owych form *Logosu* i *Kreacji*, oparte na poszukiwaniu wglądów odkrywających intencjonalne związki podmiotu ludzkiego z kauzalnymi procesami świata, w które jest „wplatywany" (*sharing in life*), wskazują, że wszystkie kategorie i pojęcia w ten sposób racjonalizowane muszą mieć charakter *balansujący*, a więc służyć dialektycznemu rozwiązywaniu ekstremalnych przeciwieństw oraz sprzeczności ukazujących się w świecie. W związku z tym również rozumienie rozwoju zrównoważonego winno mieć podobną naturę, a więc „balansującego rozwoju" (*balanced development*), czyli należałoby go rozumieć jako komplementarną kategorię opisu rozwoju niekonwencjonalnego obok rozwoju trwałego (*durable development*), samopodtrzymującego się rozwoju (*sustainable development*) i ekorozwoju (*eco development*)[34].

Uwagi końcowe: zrównoważony rozwój widziany od strony oddziaływania medialnego na współczesnego człowieka

Wpływ mediów na świadomość człowieka jest niewątpliwie wielki, a we współczesnym świecie można powiedzieć, że kluczowy. Doprowadził on więc stopniowo do wykształcenia się w społeczności ludzi kategorii istnienia jaką jest publiczność, która ma kluczowy wpływ na to: jak efektywnie media funkcjonują i co robią ich odbiorcy z przekazem medialnym. Na żywiołowy rozwój mediów tradycyjnych nałożył się równie żywiołowy w skali globalnej rozwój mediów elektronicznych, a szczególnie Internetu, który obecnie odgrywa wiodącą rolę w komunikowaniu ludzkim na każdym jego poziomie (intrapersonalnym, interpersonalnym, międzygrupowym, między-instytucjonalny, masowym i globalnym), a w związku z procesami konwergencji mediów tradycyjnych do sieci, mówi się, że współczesny człowiek nie żyje już w społeczeństwie informacyjnym, ale w społeczeństwie medialnym[35]. Za tymi żywiołowymi procesami kryje się siła determinizmu technologicznego, który spowodował, że media stały się ekstensjami człowieka, a sam przekaźnik –

[33] A. T. Tymieniecka, *Logos and Life*, Book 4: *Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason*, w: " Analecta Husserliana" 2000, Tom LXX , s. 41-45 i G. Bachhaus, *Impetus and Equipoise in th Life-strategies of Reason as the Culmination of A. T. Tymienieckas open system of her Phenomenology of Life*, w: "Phenomenological Inquiry" 2003, Tom 27, s. 8-12.

[34] T. Borys, *Wąskie i szerokie interpretacje zrównoważonego rozwoju oraz konsekwencje wyboru*, w: A. Papuziński, *Zrównoważony rozwój*, op. cit., s. 76.

[35] T. Gabon-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 2004, s. 293-300.

przekazem[36]. Ludzie bardziej dowierzają faktom medialnym, aniżeli własnym, bezpośrednim doświadczeniom świata zewnętrznego. Nowe media stwarzają ich odbiorcom możliwości w pełni interaktywnego odbioru i posługiwania się nim, co powoduje, że publiczność nowych mediów współtworzy aktywnie przekaz i nadaje mu często swój osobisty sens. Mówi się za Marshallem McLuhanem, że współczesne społeczeństwo upodabnia się w skali ogólnoświatowej do *globalnej wioski* lub *technopolu* – według opinii Neil Postmana[37].

W opinii teoretyków komunikologii i filozofów społeczeństwa postindustrialnego życie indywidualne i zbiorowe ludzi podlega szybko nieustannym procesom *symulacji* opartych o technologie cyfrowe. Wynikiem tego jest przesłanianie faktycznej rzeczywistości przez wykreowane przez media i multimedia *światy wirtualne* o charakterze *hybrydowym* i *symulakrowym*, tworzących – jak twierdzi Jean Baudriellard – *hipertelię,* tzn. taką namiastkę świata realnego, od niego nieodróżnialną, która go przysłania, unicestwia i może zwielokrotniać obcowanie z jego idealnymi kopiami[38]. Według Baudrillarda maksyma McLuhana, że media są przedłużeniami (ekstensjami) człowieka jest obecnie już nieaktualna. Francuski myśliciel sugeruje, że przekaźnik (jego forma, bo sens treści w komunikowaniu ona właśnie określa w ostatniej instancji) już nie jest przekazem, gdyż w natłoku przekazów w infosferze i konkurencji między nim oraz ich symulacji, ulega on destrukcji, a przekaźnikiem z multiplikowanych mediów, inwigilujących świadomość ludzi do pokładów podświadomości, staje się sam człowiek – ich odbiorca, który w ten sposób traci swoją autonomie podmiotową, bo faktycznie media „myślą i czują za niego"[39].

Zasygnalizowana wizja współczesności dla przyrody i zrównoważonego rozwoju może mieć dwojakie znaczenie: pozytywne i negatywne. Pozytywne polega na tym, że w tak hybrydyzowanym i symulowanym świecie spada nacisk na bezpośrednią konsumpcję przyrody, gdyż ludzie najczęściej konsumują jej hybrydy i symulakry, a technologie informacyjne są coraz mnie energochłonne. Z drugiej jednak strony ludzie tracą świadomość różnicy między rzeczywistością wirtualną i faktualną, i tę pierwszą, bezpośrednio daną przez media i multimedia, biorą za tę drugą. W rezultacie trudno im właściwie rozumieć zjawiska przyczynowe w przyrodzie i w świecie istot żywych, gdyż nie mają szansy ich bezpośredniego doświadczania, bo najczęściej ukazują się im w wirtualnej i wygodnej reprezentacji. Jeśliby więc w tym miejscu odwołać się do metody fenomenologicznej Tymienieckiej, to musiałaby ona jednocześnie poszukiwać istoty sensownej świata transcendentnego, który ulega faktycznie przez symulacje detranscendentalizacji – jak twierdzi Jürgen Habermas – zwracając się równocześnie swymi aktami intencjonalnym ku światu zwirtualizowanemu i światu faktualnemu[40]. I dopiero po zestawieniu wyników owych doświadczeń bezpośrednich mogłaby pokusić się o wskazywanie istotnego dla nich fenomenu biosfery, przysłanianego przez infosferę i jej cyfrowe reprezentacje, na które składają się jej hybrydy i symulacje.

Przy takim scenariuszu świata kreowanym przez media i multimedia oraz kwestii, kiedy człowiek staje się odpodmiotowionym przedłużeniem mediów, sensowne rozumienie i posługiwanie się kategorią zrównoważonego rozwoju staje się bardzo złożona i wielce skomplikowana. Życie bowiem, szczególnie życie ludzkie, zostaje mocno uwikłane w światy wirtualne, hybrydy świata realnego i jego symulakry, a ostatecznie przez te sztuczne medializacje w świat faktyczny o charakterze przyrodniczym. Zrównoważony rozwój w tak ujawnionym świecie transcendentny względem człowieka nie może już odnosić się li tylko do biosfery, ale musi dotyczyć jej hybryd oraz symulacji, które przenikają sfery ludzkiej duchowości i kultury, ale i świata przedmiotowego. I tu wydaje się, że najbardziej przydanym jego modelem jest wskazany wcześniej model *balansującego rozwoju,* uzbrojony w metodę fenomenologicznej analizy treści otrzymywanych w bezpośrednim doświadczeniu człowieka tak powiększającego się świata zewnętrznym w stosunku do jego zakwestionowanej podmiotowości. Metoda ta pozwala mu bowiem odzyskać niezawisłość i niezależność od inwigilujących go obrazów i programów informacyjnych, a wiec odzyskiwać autonomię podmiotową, a w konsekwencji kierować aktami intuicyjnymi swoją uwagę na to, co go rzeczywiście otacza, by nadać temu ludzki sens. Może wiec w ten sposób, odkrywając istotne dla jego człowieczeństwa momenty jakościowe w doświadczeniu, tworzyć samodzielnie, ale i interaktywnie z mediami i innymi ludźmi, nowe sensy nacechowane specyfiką gatunkową ludzkiego humanizmu, a więc kreatywnie przezwyciężać i selekcjonować sprzeczności i przeciwieństwa powstające między biosferą i antroposferą, podlegając twórczej ewolucji i sam swymi aktami twórczymi w tym kreatywnie uczestniczyć. Musi jednak nie zapominać o dwóch faktach:

- mocniej samoistna bytowo jest biosfera, a antroposfera w niej ma właśnie swoją podstawę bytową, z którą jest przyczynowo powiązana;
- człowiek jest w tym układzie jedynym bytem świadomym, osobowym i wolnym, a więc może być twórcą, który jednak jest w pełni odpowiedzialny

---

[36] I. S. Fiut, *Idee H.M. McLuhana a przyszłość komunikowania medialnego*, w: M. Sokołowski (red.), *U progu wielkiej zmiany. Media w kulturze XXI wieku*, Oficyna Wydawnicza „Kastalia", Olsztyn 2005, s. 35-52.

[37] M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwo naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 53 i N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, PIW, Warszawa 1995, s. 16-20.

[38] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacje*, Wydawnictwo Sic! S.c., Warszawa 2005, s.6-7.

[39] Ibidem, s.42.

[40] J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Oficyna Naukowa N, Warszawa 2004, s.12-15.

za kierunki rozwoju i ewolucje przyrody, czego wyrazem mogą stać się umiejętność komplementarnego stosowania odpowiednio do sytuacji kategorii zrównoważonego rozwoju w gospodarowaniu twórczym światem i sobą.

Metoda fenomenologiczna Tymienieckiej zwana ogólnie *phenomenology of life*, podobnie jak u początków naszej filozofii metoda myślenia Heraklita z Efezu, zwrócona na poszukiwania *Logosu Kosmosu*, do którego uczennica Ingardena się odwołuje, może znakomicie posłużyć jako podwójny filtr medialny i multimedialny w ramach stosowania przez ludzkość idei zrównoważonego rozwoju do odrzucenia wszelkiego rodzaju uproszczeń i urojeń natury metafizyczno-idealistycznej, technologicznej i ekonomicznej, rodzących aporie w myśleniu oraz niewyobrażalne szkody w działaniu w stosunku do przyrody. W konsekwencji może więc konstruktywnie wpływać na racjonalistyczne, realistyczne oraz pragmatyczne, a w sumie kreatywne jego kultywowanie przez ludzi we współczesnym nam świecie, nazywanym ponowoczesnym. Jako zwolenniczka filozofii opartej na myślenie racjonalnym i krytycznym, wolnym od myślowych dogmatów i nabożnych życzeń, wzbogaconym o sferę wolitywności ludzkiej (emocje, uczucia, dążenia, pasje), kwestionującym zasadność „mostu kartezjańskiego" w myśleniu o świecie, nawiązując do Kantowskiego hasła „powrotu do rzeczy" i Heideggerowskiego – „powrotu do korzeni", analogicznie do Heraklitowego stosunku do świata sugeruje, że – jak mówił antyczny filozof – „bardziej niż gnój, należy precz wyrzucić zwłoki". Metafora ta i dzisiaj zawiera swój fundamentalny sens: gnój bowiem zawsze uprawia naturalne środowisko, a zwłoki nicestwią go również zawsze trupim jadem.

Literatura

1. Allee W. C., Emerson A. E., Park O., Park T., Schmidt K. P., *Zasady ekologii zwierząt*, Warszawa 1958.
2. Bachhaus G., *Impetus and Equipoise in th Life--strategies of Reason as the Culmination of A. T. Tymienieckas open system of her Phenomenology of Life*, w: "Phenomenological Inquiry" 2003, Tom 27.
3. Baudrillard J., *Symulakry i symulacje*, Warszawa 2005.
4. Borys T., *Wąskie i szerokie interpretacje zrównoważonego rozwoju oraz konsekwencje wyboru*, w: A. Papuziński*, Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
5. Casy E. S., *Taking a Galance at the Environment. Preliminary Thoughts on a Promising Topic*, w: Brown Ch. S., Toadvine T. (red.), *Eco-Phenomenology*, *Back to the Earth Itself*, Albany 2003.
6. D*efinicje pojęć z zakresu ochrony środowiska*, Warszawa 1993.
7. Duda-Gwiazda J., *Podatek Tobina*, w: „Bibuła. Biuletyn Stowarzyszenia ATTAC" 2002, nr 1.
8. Fiut I. S., *Ekofilozofia. Geneza i problemy*, Kraków 2003.
9. Fiut I. S. *Phenomenology and Ecophilosophy*, w: "Analecta Husserliana" 2006, Tom XCI.
10. Fiut I. S., *Konsiliencyjny model nauk Edwarda O. Wilsona*, w: I. S. Fiut*, Idee i Myśliciele. Ideał nauki i wartości w filozofii XIX-XXI wieku*, Kraków 2004, Tom. VI.
11. Fiut I. S., *Idee H.M. McLuhana a przyszłość komunikowania medialnego*, w: Sokołowski M. (red.), *U progu wielkiej zmiany. Media w kulturze XXI wieku*, Olsztyn 2005.
12. Gabon-Klas T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Warszawa-Kraków 2004.
13. Habermas J., *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, Warszawa 2004.
14. Hull Z*., Filozofie zrównoważonego rozwoju*, w: Papuziński A. (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
15. Kośmicki E., *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, w: Papuziński A. (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
16. Kozłowski S., *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio de Janeiro*, w: „Człowiek i Przyroda" 1998, nr 8-9.
17. Kozłowski S., Wróblewski Z. (red.), *Wokół mnożnika cztery*, Lublin 2000.
18. Legowicz J., *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii,* Warszawa 1968.
19. Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoietische Systeme: eine Bestimmung der Lebedingen Organisation*, w: Maturana H. R., Erkennen: *Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit,* Braunschweig 1985.
20. McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Warszawa 2004.
21. Mrietta, D. E. Jr*., Back to Earth with Reflection and Ecology*, w: Brown Ch. S., Toadvine T. (red.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself*, Albany 2003.
22. Mutschler H. D., *Wprowadzenie do filozofii przyrody. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2005.
23. Odum E. P., *Podstawy ekologii*, Warszawa 1969.
24. *Our Common Future, World Commission Report on Environmental and Development,* Oxford and New York 1987.
25. Papuziński A., *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a „iustica socialis",* w: Pawłowski A., (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Lublin 2004.

26. Papuziński A., *Zrównoważony rozwój a współczesne problemy ekologii: ontologia polityki,* w: Papuziński A. (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka,* Bydgoszcz 2005.
27. Pawłowski A., *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, Lublin 2004.
28. Piątek Z., Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju, w: Papuziński A. (red.), Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka, Bydgoszcz 2005.
29. Postman N., Technopol. Triumf techniki nad kulturą, Warszawa 1995.
30. Szmyd J., Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię, naukę i sztukę, w: „Edukacja Filozoficzna" 2002, Tom. 33.
31. Tymieniecka A. T., *The Creative Experiance and the New Critique of Reason*, w: "Japanese Phenomenology, Analecta Husserliana", Tom. VIII (1979).
32. Tymieniecka A. T. , *The Creative Experience and the New Critique of Reason*, , w: "Japanese Phenomenology, Analecta Husserliana", Tom. VIII (1979).
33. Tymieniecka A. T., *The Phenomenological Realism of the Possible Word. "The 'A Priori', Activity and Passivity of Consciousness, Phenomenology and Nature*", w: "Analecta Husserliana" 1974, Tom III.
34. Tymieniecka A. T., *Why is There Something Then Noting? Prolegomena to the Phenomenology of Cosmic Creation*, Assen 1966.
35. Tymieniecka A. T., *The Moral Sense and the Human Person within the Fabric of Communal Life*, w: "Analecta Hussrliana" 1986, Tom XX.
36. Tymieniecka A. T., *Logos and Life*, Book 1: *Creative Experience and the Critique of Reason,* w: "Analecta Husseriana" 1988, Tom XXIV.
37. Tymieniecka A. T., *Logos and Life*, Book 4: *Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason*, w: " Analecta Husserliana" 2000, Tom LXX.
38. Urlich B., *Stability, elasticity and resilience in terrestrial ecosystems with of ecosystem analysis*, w: Schulz E. D., Zwöfler H. (red.), *Potentials and limitations of ecosystem analysis*, Heidelberg 1987.
39. Weiner J., *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*, Wydanie drugie poprawione i unowocześnione, Warszawa 2006.
40. Weizsäker E. U., Lovins A. B., Lovins L. H., *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*, Toruń 1999.
41. Wood D., *What is Eco-Phenomenology?* w: Brown Ch. S., Toadvine T. (red.), *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself,* Albany 2003.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 47-57

Zrównoważony rozwój perspektywą dalszego postępu cywilizacyjnego

Sustainable development as the perspective of further civilisation development

Antoni Skowroński

Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Streszczenie

Człowiek w swoim rozwoju biologicznym był uzależniony od wielu czynników środowiskowych. Z chwilą kiedy pojawiło się myślenie abstrakcyjne, bariery przyrodnicze zostały przekroczone, rozwój biologiczny się zatrzymał, a rozpoczął się rozwój cywilizacyjny. Doprowadził on do wielu udogodnień w życiu i działalności człowieka ale też wprowadził duże zmiany i wytworzyła nowy porządek, który z czasem stanął w opozycji do natury. Przyśpieszenie rozwoju cywilizacyjnego, które obserwujemy od końca XVIII wieku, obok osiągnięć spowodowało wyczerpanie zasobów naturalnych, ubożenie biosfery, zachwianie równowagi ekologicznej oraz przyniosło wiele zniszczeń, klęsk i zagrożeń. Nasza rozwijająca się ciągle cywilizacja naukowo-techniczna, stanęła wobec poważnego kryzysu o charakterze globalnym. Faktem jest, że od dłuższego czasu, związki człowieka z przyrodą prowadzą do narastania problemów cywilizacyjnych, przejawiających się w zachwianiu społecznej i biologicznej struktury bytowania człowieka. Pogodzenie rozwoju cywilizacji z prawidłowym funkcjonowaniem naturalnego środowiska, jest w tej chwili rzeczą skomplikowaną i trudną.

Alternatywą wobec takiego stanu rzeczy jest kontynuacja dalszego rozwoju cywilizacyjnego w oparciu o zasady zrównoważonego rozwoju (*sustainable development)*. Idea ta przedstawia szereg rozwiązań prowadzących do ochrony i zabezpieczenia trzech członów rozwoju, a więc społeczeństwa (kultury), przyrody (natury) i gospodarki (ekonomii). Zakłada ona przewartościowanie dotychczasowego sposobu myślenia i działania nie rezygnując a nawet nie obniżając dotychczasowego poziomu rozwoju cywilizacyjnego. Koncepcja zrównoważonego rozwoju polega na włączeniu środowiska naturalnego do rozwoju społeczno-gospodarczego regionu, kraju czy w ujęciu globalnym całego świata. Zakłada trwałą poprawę jakości życia współczesnych i przyszłych pokoleń, co integralnie łączy się z poprawą stanu środowiska człowieka. Wskazuje też na potrzebę rozwoju duchowego człowieka i zamianę celów rozwojowych z materialnych na niematerialne. Wprowadzenie zrównoważonego rozwoju w skali globalnej jest szansą dalszego prawidłowego rozwoju cywilizacyjnego. Niestety to wprowadzenie jest utrudniane dzisiaj przez światowy unilateralizm.

Summary

During his ontogenesis a human being was dependant on many environmental factors. From the moment the abstract occurred, natural barriers were crossed, ontogenesis came to a halt and civilisation development commenced. Speeding up of the latter observed from the end of 18th century together with technical and scientific achievements resulted in natural resources exhaustion, depleting of biosphere and upsetting of ecological balance. Our constantly developing civilisation has faced a serious global crisis. The truth is, that for some time, relations between a man and nature have been leading to increasing of civilization problems, what is shown in undermining of both social and biological structure of man's life. Reconciliation between civilization development and proper functioning of environment is, for the time being, complicated and hard but crucial.

Sustainable development seems to be an alternative. The idea presents a number of solutions leading to protection of three elements of development: society, nature and economy. Its main assumption is to redefine current way of thinking and acting and not resigning from or decreasing of present level of civilization development. The conception of sustainable development is about including natural environment in social and economic development of a region, a country or as in global perspective, a whole world. It assumes a long-lasting improvement of living quality of present and future generations what is integrally associated with environmental improvement. It also points out a need for enhancement of spiritual growth and change of material aims of development into immaterial ones. Implementation of the idea of sustainable development on a global scale is a chance for further normal civilisation development. Regrettably, this implementation is hindered, these days, by global unilateralism.

Wstęp

Z obserwacji zachowań ludzi i trendów dominujących we współczesnych wysokorozwiniętych społeczeństwach, można wyciągnąć wniosek, że przeznaczeniem człowieka XXI wieku jest przede wszystkim sukces, rozumiany jako dobrobyt materialny – wysokie zarobki umożliwiające dużą konsumpcję, możliwości awansu, stan posiadania. W dokładniejszej analizie, można jednak dostrzec i inne oczekiwania współczesnego człowieka. Tak naprawę każdy człowiek chciałby czuć satysfakcję z realizacji swych pragnień i potrzeb. Jednak kulturowy, cywilizacyjny i przyrodniczy byt człowieka, coraz częściej i w coraz znaczniejszym stopniu narażony jest na różnego rodzaju kryzysy, wywoływane zbyt ekspansywnym i niepohamowanym rozwojem cywilizacyjnym[1].

Rozwój cywilizacyjny jest zarówno naszym dobrodziejstwem jak i przekleństwem. Dobrodziejstwem, bo rozwój nauki i techniki ulepsza i poprawia nasze życie, zmienia jego jakość, mamy szanse zdobywać i odkrywać świat, leczyć ludzi, poznawać nowe horyzonty itp. Ale jest też przekleństwem, ponieważ prowadzi również do obniżenia jakości życia, zagrożeń zdrowia psychicznego i fizycznego, katastrof, klęsk, wyniszczenia zasobów naturalnych, i innych niepożądanych skutków cywilizacyjnych. Model rozwoju społeczno-gospodarczego oparty na ciągłym wzroście konsumpcji towarów i usług, paliwach kopalnych, rozwoju motoryzacji, wytwarzaniu masowo wyrobów jednorazowego użytku i kumulacji odpadów, niszczy ekosystemy, od których jesteśmy zależni w naszej biologicznej egzystencji. Taki wzrost gospodarczy i rozwój cywilizacyjny, nie może trwać bez końca, bo nie zaspokoi przyszłych potrzeb rosnącej ludności świata[2]. Świadomie określoną próbą uniknięcia samozagłady, utrzymania wysokiej jakości środowiska przyrodniczego z jednocześnie prowadzonym dalej postępem cywilizacyjnym, jest idea rozwoju zrównoważonego. Głównym założeniem tej idei, jest postęp, ale z wykorzystaniem i poszanowaniem walorów i zasobów środowiska przyrodniczego.

Człowiek, cywilizacja i rozwój cywilizacyjny

Człowiek (*Homo sapiens sapiens)* pojawił się na ziemi jako konsekwencja zaistnienia specyficznej formy istnienia, której nigdzie dotąd w kosmosie nie stwierdzono, a którą określa się mianem „życia"[3]. Na drodze ewolucyjnych zmian, życie rozwijało się od form mniej złożonych do bardziej rozwiniętych i wyspecjalizowanych. Organizm ludzki jest zintegrowanym układem biologicznym, w którego podukładach realizują się rozmaite procesy życiowe, związane z poborem energii i materii oraz przepływem informacji, ich przetwarzanie, biosynteza, regulacja i reprodukcja[4]. Oprócz tej biologicznej jedności z całym światem istot żywych, widać wyraźną swoistość i specyfikę naszego gatunku. Charakteryzując biologiczną strukturę człowieka, W. J. H. Kunicki-Goldfinger wskazuje na naszą wyjątkowość, która jest efektem połączenia silnie rozwiniętego mózgu z bardzo mocno skomplikowanymi relacjami społecznymi, konstytuującymi się w toku ewolucji i rozwoju naszego gatunku[5]. Wyjątkowość człowieka w świecie zwierzęcym, jest konsekwencją obecności w naszej naturze specyficznych cech biologicznych, psychicznych i świadomościowych.

Ekspansja i rozwój gatunku ludzkiego, dokonała się dzięki biologicznemu przystosowaniu do zmiennych warunków przyrodniczych. W pewnym momencie swojego rozwoju, człowiek jako wysoko rozwinięty gatunek biologiczny, przekroczył bariery przyrodnicze i zaczął się rozwijać w oderwaniu, albo ponad prawami przyrodniczymi. Czynnikiem umożliwiającym taki rozwój, była zdolność myślenia abstrakcyjnego. Ta nowa siła wprowadziła na arenie dziejów duże zmiany i wytworzyła nowy porządek, który z czasem stanął w opozycji do natury. Tym nowym porządkiem stała się kultura.

Kultura, która łączy się jedynie z człowiekiem, jest doświadczeniem i wiedzę kolektywną nagromadzoną w pamięci społecznej. Na jej podstawie ukształtowane zostały swoiste zasady, modele i schematy ogólnej wizji świata. Zapamiętuje ona wszystkie dane poznawcze i zapisuje normy praktyczne, etyczne, polityczne czy społeczne, które są elementami składowymi dalszego rozwoju cywilizacyjnego człowieka[6]. To właśnie pojawienie się kultury umożliwiło przekroczenie ewolucji biologicznej i przekazywanie niektórych cech drogą pozagenetyczną[7]. Tak więc dzisiaj na ludzkie dziedzictwo ewolucyjne składa się to, co jest wspólne wszystkim istotom żyjącym (identyczność biochemiczna) oraz to co powstało w wyniku ludzkiej działalności (kultury)[8] a „człowiek żyje

---

1 Por. A. Barcikowski, K. Łastowski, *Struktura biosfery a rozwój cywilizacji*, w: *Filozofia ekologiczna. W Jubileusz 75-lecia Profesora Henryka Skolimowskiego*, pod red. A. Papuzińskiego, Wyd. WSP, Bydgoszcz 2001.

2 Historia uczy, że dotychczas znane nam cywilizacje, po osiągnięciu szczytu swojej żywotności cywilizacyjnej, traciły swój impet rozwojowy i chyliły się ku upadkowi. Stwierdza to m.in. w swojej książce *Punkt zwrotny* F. Capra a wybrane przykłady opisuje S. Kozłowski. Zob. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 27-34; F. Capra, *Punkt zwrotny*, Wyd. PIW, Warszawa 1987.

3 Niemiecki biolog i filozof Ernest Haeckel (1834 - 1919) określał życie jako swoistą postać ruchu, związaną ze szczególną substancją chemiczną (plazmą), polegającą w istocie na przemianie materii. Przy czym zwrot „'substancja chemiczna" był prawdopodobnie synonimem białka. Por. S. Zięba, *Życie jako forma istnienia ciał białkowych*, w: „*Roczniki Filozoficzne"*, 22(1974)3, s. 122.

4 Por. J. Strzałko, *Ekologia człowieka*, w: *Kompendium wiedzy o ekologii*, pod red. J. Strzałko i T. Mossor-Pietraszewskiej, PWN, Warszawa-Poznań 2001, s. 208.

5 Por. W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, PIW, Warszawa 1993, s. 63-64.

6 Por. S. Zięba, *Kryzys ekologiczny. Realność czy utopia*, w: „Człowiek i Przyroda", 1995, nr 3, s. 24.

w kulturze nosząc w sobie przyrodę"[9]. Kultura, która stała się specyficzną własnością gatunku ludzkiego, pociągnęła za sobą dalszą intelektualizację i humanizację natury[10], z czasem zaś doprowadziła do zaistnienia nowego środowiska życia i rozwoju człowieka[11]. Systematyczne, świadome i celowe przekształcanie i uzupełnianie przyrody, doprowadziło do pojawienia się nowej przestrzeni bytowej, którą zwykło się określać mianem „środowiska społeczno-przyrodniczego", składającego się z wielu elementów naturalnych jak i antropogenicznych[12]. Trwanie i dalszy rozwój w tego typu środowisku, wymusiło organizację zachowań w przestrzeni, a także ustalenie pewnych reguł zachowania indywidualnego i społecznego. W ten sposób powstawały pierwsze cywilizacje ludzkie, które ekspandowały w różnych kierunkach, utrwalając się bądź ginąc.

W czasie swego istnienia na ziemi, człowiek nie tylko przystosował się do biosfery lecz przekształcił ją, budując cywilizację. Przez cywilizacje rozumiemy poziom rozwoju społeczeństwa w danym okresie historycznym, który charakteryzuje się określonym poziomem kultury materialnej, stopniem opanowania środowiska naturalnego, nagromadzeniem instytucji społecznych[13]. Cywilizacja stanowi najwyższy poziom organizacji społeczeństw, z którym jednostki identyfikują się. Jednym ze wskaźników poziomu kultury materialnej, jest opanowanie przez człowieka sił przyrody i wykorzystania jej bogactw na swoje potrzeby. Czyli można stwierdzić, że współcześnie pod pojęciem cywilizacji rozumie się typ kultury zaawansowanej społecznie, materialnie i ideologicznie, charakterystyczny dla tzw. społeczeństw cywilizowanych (złożonych), przeciwstawianych społeczeństwom niecywilizowanym (prostym) oraz jako określenie najwyższego w systemie ewolucji ludzkości stadium rozwoju kultury.

Należy jednak pamiętać, że jako gatunek biologiczny jesteśmy wciąż mocno zależni od przyrody. Przyroda jest dla człowieka potrzebna w dwójnasób: do życia i do tworzenia cywilizacji. Warunki przyrodnicze wyznaczają kształt i charakter życia społecznego, a sama przyroda obok gospodarki i kultury stanowi ramy zjawisk i procesów zachodzących w zbiorowościach ludzkich[14]. Faktem jest, że od dłuższego czasu, związki człowieka z przyrodą prowadzą do narastania problemów cywilizacyjnych, przejawiających się w zachwianiu społecznej i biologicznej struktury bytowania człowieka. Dynamika rozwoju technicznego doprowadziła do powstania wielu zagrożeń ekologicznych[15]. Do najczęściej występujących form tych zagrożeń zalicza się[16]:

- degradację bogactw i zasobów naturalnych, która wyraża się w obniżeniu ilości i jakości zasobów mineralnych, lasów, gleby, wód, itp.;
- zanieczyszczenia biologiczne, powodujące schorzenia człowieka i świata przyrody;
- zanieczyszczenia chemiczne, pyłowe, gazowe powietrza, gleby, wody, środków spożywczych, a w konsekwencji organizmów żywych;
- zanieczyszczenia fizyczne, akustyczne, termiczne, radioaktywne;
- zanieczyszczenia estetyczne, wyrażające się w brzydocie, chaosie, bezładzie przestrzennym, braku organizacji, naruszaniu harmonii krajobrazu.

Dzięki cywilizacji naukowo-technicznej, ludzkość zastąpiła bezpośrednie działanie mechanizmów biologicznych, stworzonym przez siebie system roz-

---

7 Por. W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*…, dz. cyt., s. 64

8 H. Cyrzan, *Kim jest człowiek? Ekologiczne implikacje nowego spojrzenia na ewolucję (człowieka),* w: *Ochrona środowiska e filozofii i teologii*, prac. zbior. pod red. J. M. Dołęgi i J. W. Czartoszewskiego, Wyd. ATK, Warszawa 1999, s. 54.

9 E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, s. 36.

10 Por. F. Adamski, *Kultura między sacrum a profanum*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1993, s. 201.

11 Por. J. Łapiński, *„Pradzieje" Homo technicus*, w: „Studia Philosophiae Christianae", 1999 (35), nr 2, s. 165-166; Z. Hull, *Filozoficzne podstawy ekorozwoju*, w: „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" 1992, z. 401, s. 31-32.

12 W naszym rozumieniu środowisko społeczno przyrodnicze, to całokształt warunków, czynników w których żyje człowiek i różne istoty żywe; środowisko to zespół warunków koniecznych i wystarczających by zaistniało życie na ziemi i by mogło się rozwijać oraz by zaistniał człowiek i mógł się rozwijać. W środowisku tym mieszczą się elementy naturalne (strukturalne elementy środowiska): atmosfera, hydrosfera, litosfera, kosmosfera i biosfera oraz elementy sztuczne wytworzone przez człowieka – antroposfera. Termin ten oznacza człowieka i jego całościowo, tzn. w aspekcie czasowym i przestrzennym, ujęte dzieło. Antroposfera tworzy środowisko społeczne, w którym człowiek przychodzi na ten świata, rozwija się i umiera. Zasadnicze elementy tego środowiska to: nauka, technika, sztuka i religia. Inne nazwy używane na zaakcentowanie tylko niektórych aspektów tego środowiska, to: środowisko kulturowe, techniczne, cywilizacyjne, religijne, itp Por. J. M. Dołęga, *Koncepcja sozologii systemowej*, Wyd. UKSW, Warszawa 2001, s. 127 - 142; tenże, *Problematyka ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego w sozologii i ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, pod. red. J. M. Dołęgi i J. W. Czrtoszewskiego, Wyd. ATK, Warszawa 1999, s. 15; *Antroposfera,* w: *Mały słownik antropologiczny*, red. naukowy T. Bielicki, Wyd. PWN, Warszawa 1969, s. 85-86.

13 Por. *Cywilizacja* w: Wikipedia, http://pl.wikipedia.org/wiki/Cywilizacja, (04.08.06r).

14 Wątek ten rozwija w swojej książce: E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 153-169.

15 Zagrożenia ekologiczne pojmowane są powszechnie jako potencjalne zmiany w środowisku fizycznym, biologicznym i społecznym, w sumie niekorzystne i upośledzające jego egzystencję. W wymiarze fizycznym, problemy ekologiczne można analizować przynajmniej na trzech poziomach: 1 – ogólnym (np. krajobraz, ekosystem), 2 – elementów składowych (gleba, woda, powietrze, fauna, flora itp.), 3 – szczegółowym (materiały, surowce, składniki fizyczne i chemiczne, elementy składowe organizmów żywych). Por. P. Matczak, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2000, s. 49.

16 Por. M. Barnier, *Atlas wielkich zagrożeń. Ekologia, środowisko, przyroda*, Wyd. Pruszyński i S-ka, Warszawa 1995; S. Zięba, *Dylematy bezpieczeństwa ekologicznego,* EKO KUL, Lublin 1998; K. R. Mazurski, *Podstawy sozologii. Kompendium wiedzy o niszczeniu i ochronie środowiska*, Oficyna Wyd. Sudety, Wrocław 1998, s. 39-216.

woju społeczno-gospodarczego. To doprowadziło do pojawienia się wielu zagrożeń, a nawet groźby samozagłady[17]. Źródła zagrożeń ekologicznych i powstania barier cywilizacyjnych, należy łączyć z niekontrolowaną dążnością człowieka do zaspokajania nowych potrzeb cywilizacyjnych kosztem realizacji potrzeb biologicznych i społecznych, przy najmniejszych nakładach finansowych. Te niekorzystne zmiany cywilizacyjne można powstrzymać, stosując taki nowy model rozwoju cywilizacyjnego, który nie naruszałby równowagi ekologicznej i utrzymywałby na wysokim poziomie standard życia oraz rozwój wszystkich społeczeństw[18]. Jeśli ludzkość chce przetrwać i dalej się rozwijać, to musi zmienić styl życia i dostosować wzrost gospodarczy do wydolności środowiska. Musi to uczynić za pośrednictwem tych samych mechanizmów, które doprowadziły do rozkwitu obecnej cywilizacji naukowo-technicznej i do transcendowania przyrodniczych ograniczeń. Takim alternatywnym modelem dalszego rozwoju cywilizacyjnego, może być koncepcja zrównoważonego rozwoju. Kształtując na jej założeniach procesy globalnego rozwoju społeczno-gospodarczego, będziemy w stanie wyeliminować zagrożenia hamujące i negujące dalszy rozwój cywilizacyjny.

Pojawienie się alternatywnej koncepcji zrównoważonego rozwoju

Końcówka lat sześćdziesiątych XX wieku, zapoczątkowała na świecie – zwłaszcza w USA – pewne przemiany cywilizacyjno-świadomościowe. Rewolucja Dzieci Kwiatów z roku 1968 zakwestionowała, do tamtego czasu niekwestionowane, wartość cywilizacji naukowo-technicznej i sens jej dalszego rozwoju w niezmienionym kierunku. Na tej fali pojawiły się pierwsze publikacje, opracowania i raporty przygotowane przez uczonych, działaczy społecznych i publicystów[19]. Zauważono, że narastające problemy cywilizacyjne są nie tylko efektem niedoskonałości techniki, ale przede wszystkim rezultatem systemu wartości i stylu życia panującego w społeczeństwach zachodu[20]. Jako przyczynę kryzysu globalnego wskazano kryzys człowieka – jego systemu wartości, instytucji, zasad poznania i ich niedostosowanie do rzeczywistości – oraz nieracjonalną eksploatację zasobów przyrodniczych w celu osiągnięcia krótkookresowej maksymalizacji zysków[21]. Przekonanie zwolenników udoskonalania i rozbudowy wszelkiej techniki, że na tej samej drodze będzie można powstrzymać niszczenie środowiska przyrodniczego, w kontekście narastających wykładniczo zagrożeń cywilizacyjnych, okazywało się coraz mniej wiarygodne. Wszechwładne panowania człowieka nad przyrodą, które miało przynieść wyzwolenie ludzkości, wcale nie znosiło panowania człowieka nad drugim człowiekiem. Wręcz przeciwnie, postęp techniczny i rozwój cywilizacyjny spowodował jeszcze większe zniewolenie[22]. Włoski uczony, współzałożyciel Klubu Rzymskiego, A. Paccei przestrzegał: „...trzeba odrzucić kategorycznie przekonanie o tym, że rodzaj ludzki ma prawo robić to, co mu się podoba z naszą planeta, tak jakby wszelkie inne formy życia istniały do naszej wyłącznej dyspozycji i były tylko od nas uzależnione”[23]. Ten sposób myślenia i zaangażowania elit, doprowadził do pojawienia się nowej koncepcji dalszego rozwoju cywilizacyjnego, opartego na równowadze i samopodtrzymywaniu się. Idea ta zyskała miano „zrównoważonego rozwoju” (*sustainable development*).

Angielskie określenie *sustainable development,* w polskiej literaturze przedmiotu funkcjonuje pod różnymi zwrotami: *zrównoważony rozwój, trwały rozwój, rozwój samopodtrzymujący się.* Często także występuje pod pojęciem *ekorozwoju*[24]. Wszystkie te określenia – choć zakresowo i przedmiotowo różnią się między sobą – za cel wspólny przyjmują wypracowanie takich mechanizmów i sposobów działania, które pozwolą kontynuować dalszy rozwój cywilizacyjny z zachowaniem praw przyrody i społeczno-gospodarczych aspiracji ludzkości. Jest to oryginalna wizja i propozycja rozwiązywania ekologicznych czy cywilizacyjnych problemów, w oparciu o zmienione mechanizmy rozwoju gospodarczego i społecznego. Jeśli ma dokonywać się dalszy rozwój społeczno-gospodarczy, musi on zostać przewartościowany i kierować się zasadami trwałości oraz samopodtrzymywania się. W dalszych rozważaniach będę właśnie przyjmował takie szerokie rozumienie tej idei, umożliwiające

---

[17] Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: kontrowersje filozoficzno-społeczne*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka,* pod red. A. Papuzińskiego, Oficyna Wyd. Branta, Bydgoszcz 2005, s. 17.

[18] Szerzej np. K. Dubel, *Ochrona i kształtowanie środowiska*, (wyd. III rozszerzone), Fundacja Centrum Edukacji Ekologicznej Wsi, Krosno 2001, s. 133-135; E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym…*, dz. cyt., s. 186-197.

[19] Dyskusję na temat przeludnienia Ziemi, ekologicznych zaburzeń, zagrożeń stworzonych przez technikę i innych przejawów łamania praw natury, podjęli w swoich pracach m.in: R. Carson, *Silent Spring* (1963) – pozycja ta jako pierwsza uświadomiła ludziom, że nasza cywilizacja techniczna zagraża nie tylko zwierzętom i roślinom, ale również i nam samym. Inne opracowania to: J. Forrester, *World Dynamics*; B. Commonor, *The Clasing Circle*, Knopf, New York 1971; P. R. Ehrlich, *The Population Bomb,* New York 1968; N. Hinrichs, *Population. Environment and People,* New York 1971; D. Meadows i in., *Limits to Growth* (1972).

[20] Por. D. Kiełczewski, *Główne nurty ekologiczne we współczesnej filozofii*, w: *Interdyscyplinarne podstawy ochrony środowiska przyrodniczego. Kompendium do nauczania i studiowania*, praca zbior. pod red. B. Prandeckiej, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 38.

[21] Por. K. Bartosik, *Koncepcja trwałego rozwoju a poszukiwanie strategii globalnych*, w: „Ekonomista” 1996, nr 1-3, s. 226-227.
J. Śleszyński, *Wskaźniki trwałego rozwoju*, w: „Ekonomia i Środowisko”, 1997 nr 2(11), s. 15.

[22] Tezę taką można wysnuć z lektury: Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

[23] Wywiad z A. Paccei: „Polityka” z 03.02.1979r.

[24] Ang. „*sustainable development*”: w języku polskim nazywany jest *rozwojem zrównoważonym, trwałym rozwojem, samopodtrzymującym się rozwojem* bądź po prostu *ekorozwojem*. W prawie ekologicznym utrwaliło się pojęcie *zrównoważonego rozwoju*. Terminy te są często używane zamiennie. Również i w tym artykule będę posługiwał się zamiennie tymi dwoma terminami.

harmonijne i trwałe współistnienia samorealizującego się człowieka z biosferą.

Pojęcie zrównoważonego rozwoju, kształtowało w kontekście prac międzynarodowego gremium ONZ. Oficjalnie koncepcję zrównoważonego rozwoju – rozwijaną i udoskonalaną od Szczytu Ziemi w Sztokholmie[25] w roku 1972 - przyjęto do realizacji na drugim „Szczycie Ziemi", który odbył się w czerwcu 1992 roku w Rio de Janeiro. Przyjęto wówczas dwa podstawowe dokumenty[26]: *Deklarację z Rio* – będącą ogólną filozofią zrównoważonego rozwoju i *Agendę 21* – dokument przedstawiający sposoby, zasady i mechanizmy praktycznego wprowadzania założeń tej koncepcji w życie.

Istota koncepcji zrównoważonego rozwoju

Ogólna filozofia zrównoważonego rozwoju, sprowadza się do pogodzenia i połączenia w jedną kompatybilną całość, dwóch sprzecznych i pozornie antagonistycznych pojęć „wzrostu" i „rozwoju". „Wzrost" dąży do przyrostu materii, natomiast „rozwój" do pełniejszego, większego, bądź lepszego stanu przez rozszerzenie lub realizację określonych możliwości[27]. Koncepcja zrównoważonego rozwoju proponuje jakościowo nową formę świadomego, odpowiedzialnego życia indywidualnego i społecznego, na zasadzie rozwoju razem z otoczeniem – społecznym i przyrodniczym z uwzględnieniem ograniczeń ekologicznych i oczekiwań społecznych.

Generalnie można mówić o dwu podstawowych podejściach do trwałego rozwoju. Podejście pierwsze ma charakter praktyczno-gospodarczy (ekonomiczny) i jest utożsamiane z paradygmatem ochrony i kształtowania środowiska. W takim rozumieniu zrównoważony rozwój jest postrzegany jako uzgodnienie tradycyjnego wzrostu gospodarczego z uwarunkowaniami ekologicznymi. Drugie spojrzenie na rozwój zrównoważony ma charakter ideologiczno-historiozoficzny. To rozumienie kwestionuje dotychczasowe wzorce rozwoju cywilizacyjnego i koncentruje się na poszukiwaniu nowych zachowań i celów społecznych, a w ich kontekście nowych form rozwoju cywilizacyjnego. Zrównoważony rozwój holistycznie ujmuje poszczególne elementy cywilizacji. Obejmuje on gospodarowanie zasobami przyrodniczymi, ekonomicznymi i ludzkimi, gospodarowanie przestrzenią, rozwiązania instytucjonalne, sferę moralna, kształcenie świadomości czy wybór określonego modelu życia[28]. W istocie chodzi więc o poszukiwanie i formułowanie nowej, optymalnej ekologicznie i satysfakcjonującej społecznie wizji cywilizacji.

W *Deklaracji z Rio* ustalono, że w centrum zrównoważonego rozwoju stoją ludzie, którzy mają prawo do zdrowego i twórczego życia w harmonii z przyrodą (zasada 1). Obecne i przyszłe pokolenia „...mają prawo do zdrowego i twórczego życia w harmonii z przyrodą" (zasada 3), a ochrona środowiska musi stanowić nieodłączną część pozostałych procesów rozwojowych (zasada 4). Przed politykami i rządami staje zadanie wyeliminowanie ubóstwa i podniesienie stopy życia mieszkańców krajów rozwijających się (zasada 5). Poprawa jakości życia powinna następować poprzez ograniczenie lub wyeliminowanie modeli produkcji i konsumpcji zakłócających ten rozwój (zasada 8)[29]. W procesie zrównoważonego rozwoju, ważny jest nie tylko materialny rozwój, lecz również intelektualny i duchowy rozwój człowieka. Chodzi więc o przewartościowanie dotychczasowego stylu życia i wprowadzenie „świadomego" człowieka na nową ścieżkę rozwoju, prowadzącą w kierunku jakości a nie ilości. Są to założenia o charakterze ideologicznym i życzeniowym, ale mają one uzasadnienie w poszukiwaniu nowych dróg rozwoju cywilizacyjnego.

Przy największym stopniu uogólnienia, można powiedzieć, że idea ta jest rozumiana jako taki sposób prowadzenia dalszego rozwoju społeczno-gospodarczego, który nie będzie odbywał się na koszt przyszłych pokoleń i będzie uwzględniał wymagania i prawa przyrody. Istotą zrównoważonego rozwoju jest dążenie do pogodzenia racji ekologicznych, ekonomicznych i społecznych. Mechanizm funkcjonowania tej światowej koncepcji, sprowadza się do osiągnięcia trzech podstawowych celów:

1) ekologicznego – polegającego na powstrzymaniu degradacji środowiska i eliminacji jego zagrożeń,
2) ekonomicznego – wyrażającego się w zaspokojeniu podstawowych potrzeb materialnych ludzkości przy użyciu techniki i technologii nie niszczących środowiska oraz
3) społecznego i humanitarnego – który zakłada zabezpieczenie minimum socjalnego (likwidację głodu, nędzy i ubóstwa), ochronę zdrowia, rozwój sfery duchowej człowieka (kultura), bezpieczeństwo i edukację[30].

Konieczność podnoszenia „jakości życia" jest więc priorytetem tej koncepcji. Jako globalna koncepcja działań, ma zapewnić wszystkim krajom świata pokój, godziwy standard życia i ochronić przed zniszczeniem

---

[25] Szerzej: R. Paczuski, *Prawo ochrony środowiska.* (Stan prawny na dzień 30 września 2000), Oficyna Wyd. Branta, Bydgoszcz 2000, s. 32-37; S. Kozłowski, *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Wyd. PWN, Warszawa 1998, zał. 1: *Deklaracja końcowa Konferencji Sztokholmskiej ONZ na temat: Środowisko naturalne człowieka.*

[26] Dokumenty te zostały przetłumaczone na jęz. polski i opublikowane w: *Dokumenty końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój". Rio de Janeiro, 3-14 czerwca 1992. Szczyt Ziemi,* Instytut Ochrony Środowiska, Warszawa 1993.

[27] J. Machowski, *Ochrona środowiska. Prawo i zrównoważony rozwój,* (Stan prawny na dzień 1 stycznia 2003 r.), Wyd. Akademickie „Żak", Warszaw 2003, s. 100-101.

[28] B. Piontek, *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Wyd. PWN, Warszawa 2002, s. 51 i n.

[29] Por. *Dokumenty Końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych...,* dz. cyt., s. 13-15; także: M. Keating, *Globalny program działań*, Agencja Informacyjna „GEA", Warszawa 1994, s. 13.

[30] Por. J. Machowski, *Ochrona środowiska. Prawo i zrównoważony rozwój...,* dz. cyt., 101.

środowisko przyrodnicze. Przedstawia nowe wizje i sposoby rozwiązania ekologicznych problemów oraz mechanizmy rozwoju gospodarczego i społecznego oparte na zasadach trwałości i samopodtrzymywania się. Wszystkie te możliwości są implikacją przyjętej filozofii rozwoju zrównoważonego, odnoszą się do jednego wielkiego systemu: środowisko-gospodarka-społeczeństwo i w jego granicach muszą być realizowane. Tak naszkicowany globalny program działań, jest wymarzonym tłem dla dalszego rozwoju cywilizacyjnego ludzkości.

Istnieją jednak realne bariery, które utrudniają bądź wręcz uniemożliwiają wprowadzenie tej teorii w praktykę. Na Szczyt Ziemi, który odbył się w Johanesburgu w 2002 roku, krytycznie oceniono praktykę dziesięcioletniego wdrażania w życie tej idei i przyznano, że bez głębokiej przemiany świadomościowej oraz reformy obecnego systemu globalnego zarządzania środowiskiem i rozwojem społeczno-gospodarczym, będzie to zadanie bardzo trudne[31]. Osiągnięcie celów, które zakłada zrównoważony rozwój, wymaga rozwiązania wielu trudnych problemów. Ogromna różnorodność kultur i mentalności sprawia, że w procesie realizacji zrównoważonego rozwoju, trzeba brać pod uwagę bardzo odmienne wartości, które ludzie przypisują korzyściom i kosztom[32]. Podstawowym źródłem utrudnień, jest więc mocno zakorzeniony we współczesnych wysokorozwiniętych i rozwijających się społeczeństwach system wartości oparty na mentalność konsumpcyjno-pragmatycznej oraz dezintegracja wewnętrzna współczesnego człowieka[33]. Rozwój społeczno-ekonomiczny wraz z postępem technicznym znacznie wyprzedza intelektualny i psychiczny rozwój człowieka[34]. To są zasadnicze przyczyny, które spowalniają i utrudniają realizację założeń *Agendy 21* i wdrażanie filozofii ekorozwoju.

Wśród najistotniejszych przyczyn przeszkadzających efektywnie realizować przyjęte w *Agendzie 21* zasady i cele zrównoważonego rozwoju, można za S. Kozłowskim wymienić:

- gloryfikację postępu naukowego,
- pogoń za wydajnością produkcji i konsumpcji,
- wzmocnienie konkurencji,
- uprzedmiotowienie pragnień ludzi[35].

Do tej grupy przyczyn, Z. Sadowski dodaje jeszcze brak rzeczywistej i autentycznej woli politycznej. Zauważa on brak ukonstytuowanego układu instytucjonalnego, który byłby zdolny do ustalenia, promowania i realizowania jednolitej polityki rozwoju, opartej na wypracowanych już i zasadnych postulatach ekorozwoju[36]. Utrudnia to niewątpliwie zmianę dotychczasowego stylu rozwoju cywilizacyjnego. Chcąc ją wzmocnić, trzeba bezzwłocznie podjąć szereg skoordynowanych działań o charakterze politycznym, ekonomicznym, technicznym, ekologicznym, ale także o charakterze świadomościowym i edukacyjnym czy wręcz etycznym.

Wsparcie zrównoważonego rozwoju w procesie postępu cywilizacyjnego

Poważniejszą sprzecznością współczesnej cywilizacji, jest z jednej strony malejąca możliwości organizowania, opanowania i kontrolowania procesów rozwojowych, a z drugiej strony bezwzględna konieczność tworzenie mechanizmów regulacyjnych i zapewniających bezpieczeństwo wobec narastających zagrożeń cywilizacyjnych. Obserwujemy coraz wyraźniejszy konflikt między indywidualnymi odczuciami jednostek a interesami i zachowaniami grup społecznych, czy jeszcze bardziej dobrze zorganizowanych światowych koncernów przemysłowych i megakorporacji. Sytuacja taka prowadzi do niepokojów, napięć i kryzysów, które burzą dotychczasowy ład światowy. Wyzwanie polega wiec na tym, aby wypracować taki model rozwoju społecznego i wzrostu gospodarczego, który zapewni postęp ludzkości, nie niszcząc wspierających go systemów i da wszystkim możliwość lepszego życia.

Z pewnością taki model gospodarczy mieści się w idei zrównoważonego rozwoju. Jest to alternatywa rozwoju społecznego i gospodarczego, w którym cele są zgodne z zasadami poszanowania i ochrony środowiska przyrodniczego, a przesłanki kulturowe, społeczne i świadomościowe, brane są pod uwagę na wszystkich szczeblach podejmowania decyzji politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Założenia, cele i zasady zrównoważonego rozwoju, wraz z przesłankami ery ekologicznej, mogą więc skutecznie i prawidłowo kreować dalszy proces światowego rozwoju gospodarczego i społecznego. Mogą również stanowić dobry punkt wyjścia dla takiego układu

---

[31] Por. J. Mizak, *Szczyt w Johanesburgu,* Departament Współpracy z Zagranicą, Ministerstwo Środowiska, Warszawa 2002, w: http://www.unic.unorg.pl/johanesburg/, 16.03.2004, godz.17.00

[32] Por. R. Fri, *Historia naturalna a wiek XXI*, w: *Oblicza Ziemi. Zagrożenia i nadzieje*, praca zbior. pod red. D. Botkina i in., (Report of the Smithsonian Institution and National Geographic, „G+J RBA", Warszawa 2001, s. 244-245

[33] J. Stacewicz, *Cywilizacyjno-kulturowe uwarunkowania ekorozwoju*, w: *Sterowanie ekorozwojem. Teoretyczne aspekty ekorozwoju*, pod red. naukową B. Poskrobka, t. I, Wyd. Politechniki Białostockiej, Białystok 1998, s. 112.

[34] Por. M. Czyż, *Rozwój zrównoważony a przemiany cywilizacyjne,* w: *Ekologia a transformacje cywilizacyjne na przełomie wieków*, prac. zbior. pod red. S. Zięby i Z. Wróblewskiego, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin 2000, s. 83.

[35] S. Kozłowski, *Ogólne uwarunkowania ekorozwoju,* w: *Sterowanie ekorozwojem. Teoretyczne aspekty ekorozwoju*, tom I, pod red. B. Poskrobko, Wyd. Politechniki Białostockiej, Białystok 1998, s. 91.

[36] Z. Sadowski, *Dezyderat trwałego rozwoju i warunki jego spełnienia. (Tezy),* w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* pod red. A. Pawłowskiego, Monografie nr 16, PAN, Komitet Ochrony Środowiska, Lublin 2003, s. 14.

[37] Por. Z. Sadowski, *Dezyderat trwałego rozwoju i warunki jego spełnienia (Tezy*), w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Monografie PAN, vol. 16, Lublin 2003, s. 13.

instytucjonalnego, który byłby zdolny do likwidowania różnych zagrożeń osłabiających perspektywy rozwojowe[37]. Zrównoważony rozwój staje się w tym kontekście alternatywą dalszego postępu cywilizacyjnego, pod warunkiem, że zyska powszechną akceptację i zostanie wsparty konkretnymi działaniami.

Najbardziej pragmatyczną a zarazem prozaiczną kwestią na drodze do cywilizacji zrównoważonego rozwoju, jest zapewnienie właściwego finansowania i utworzenie odpowiednich instytucji, które umożliwiłyby stopniowe wcielanie w życie założeń tej idei, zwłaszcza dotyczących zapewnienia sprawiedliwości społecznej i potrzeby ochrony naturalnego środowiska życia człowieka[38]. Inną ważna koniecznością jest ustalenie zasad światowego bezpieczeństwa związanego z rozbrojeniem i zapewnieniem pokoju oraz wypracowanie nowych koncepcji współpracy i pomocy międzynarodowej[39]. Podstawą jest przeciwdziałanie wszelkim uprzedzeniom rasowym, kulturowym i międzyludzkim oraz minimalizowanie negatywnych reperkusji nowego sposobu myślenia i działania wśród ludzi cywilizacyjnie nieprzystosowanych i przyzwyczajonych do tradycyjnego stylu rozwoju[40]. Istotnym wzmocnieniem zrównoważonego rozwoju w tym względzie, mogłoby być powołanie organizacji ponadnarodowej, która w swojej gestii podejmowałaby decyzje polityczne i organizacyjne w odniesieniu do ogólnoświatowych problemów związanych z zagrożeniami środowiskowymi i kulturowymi.

W polityce ekologicznej, która odpowiada za praktyczne wdrażanie zasad zrównoważonego rozwoju, należy uwzględnić przynajmniej dwie nowe zasady. Są to:

- zasada traktowania obowiązku ochrony środowiska jako elementu prawidłowego funkcjonowania gospodarki, a naruszenie tego obowiązku jako sprzeniewierzenie się regułom dobrego gospodarowania,
- zasada uwzględnienia wymogów ochrony środowiska oraz bezpieczeństwa i komfortu użytkowania wyrobów na wszystkich etapach życia produktu – od surowca do zagospodarowania pozostałości (odpadów) po jego użyciu lub zużyciu[41].

W procesie budowania cywilizacji zrównoważonej, oprócz demokratyzacji życia społecznego, prowadzenia właściwej polityki i odpowiedzialnej gospodarki rynkowej, ważne jest m.in.:[42]

- ustanowienia informacji i powszechnej myśli ludzkiej, indywidualnej i zbiorowej, głównymi czynnikami ekorozwoju,
- powiązanie ekospołecznej użyteczności pracy jednostek i organizacji z wielkością dochodów uzyskiwanych w wyniku tej pracy,
- opanowanie umiejętności długookresowego prognozowania oraz wymiernego wartościowania pracy i skutków innych zmian w otoczeniu,
- stworzenie podstaw (również w wymiarze informacyjnym) elastycznego i wyprzedzającego zagrożenia ekospołecznie użytecznego gospodarowania,
- opanowanie umiejętności rozpoznawania stanu jakości życia całości układu człowiek-przyroda, w tym społeczeństwa i poszczególnych jego części, a także doprowadzenia podsystemów do ekorozwojowej pełni,
- opanowanie umiejętności sterowania przebiegiem procesów zmian w przyrodniczym środowisku człowieka.

Skutecznym sposobem wprowadzania w życie zasad zrównoważonego rozwoju, wydaje się być proces ekologizacji gospodarki[43]. Dotychczas jednak społeczeństwa światowe preferują ekonomizację środowiska, która polega na zastosowaniu w ochronie środowiska instrumentów ekonomicznych. Wszelkie podmioty gospodarcze chcąc wdrażać w swoje procesy wytwórcze zrównoważony rozwój, powinny dostosować się do następujących wymagań:

- ograniczyć zużycie nieodnawialnych zasobów przyrody aż do ich zerowego wykorzystania,
- wykorzystywać zasoby odnawialne, ale suma netto ich wykorzystania i regeneracji nie może wzrastać,
- opanować emisję szkodliwych substancji na poziomie nie wyższym niż zdolność absorpcyjna przyrody,
- zmniejszyć obciążenie środowiska przez substancje trudno rozkładalne aż do całkowitego ich wyeliminowania,
- ograniczyć zużywanie powierzchni do poziomu ekologicznie nieszkodliwego,

---

[38] Finansowanie można zapewnić np. poprzez wprowadzenie odpowiednich opłat i podatków ekologicznych, a także na drodze ograniczania wydatków w innych sektorach gospodarki, np. przemyśle zbrojeniowym i przesunięciu tak zaoszczędzonych funduszy, na potrzeby wdrażania zrównoważonego rozwoju. Por. *Instrumenty ekorozwoju. Prawne, ekonomiczne, finansowe*, w: „EKOFinanse", 2001, nr 4(71), s. 15-16.

[39] Por. M. Czyż, *Rozwój zrównoważony a przemiany cywilizacyjne*, w: *Ekologia a transformacje cywilizacyjne na przełomie wieków,* praca zbior. pod red. S. Zięby i Z. Wróblewskiego, Zakład Ekologii Człowieka KUL, Lublin 2000, s. 85.

[40] Por. J. M. Szymański, *Cywilizacja ekologiczna. Wstęp do polityki globalnej*, Wyd. Fundacja HsiR, Warszawa 1998, s. 69.

[41] B. Poskrobko, *Podstawy polityki ekologicznej*, w: *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne,* pod red. K. Górko, B. Poskrobko i W. Radeckiego, wyd. III zmienione, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1998, s. 78.

[42] *Opracowanie systemu wskaźników oceny efektywności wdrażania koncepcji ekorozwoju*, praca zbior. pod kierownictwem T. Borysa, MOŚZNiL, Akademia Ekonomiczna we Wrocławiu, Warszawa – Jelenia Góra – Wrocław, grudzień 1997, s. 99; także: L. Michnowski, *Ekorozwój jako forma współżycia*, w: „Wieś i Państwo", 1992, nr 2.

[43] Dokonuje się to poprzez wykorzystanie w polityce gospodarczej instrumentów administracyjno-prawnych i organizacyjnych w celu ochrony środowiska. Por. H. Żukowska*, Ekonomiczne aspekty ochrony środowiska naturalnego. (Na przykładzie województwa lubelskiego)*, Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 201.

- unikać dużych ryzyk, których skutki wiążą się z nieodwracalnymi szkodami w ekosystemach i systemach społecznych, których nie można oszacować,
- zachować maksymalną różnorodność gatunkową, a tym samym zdolność funkcjonowania systemów ekologicznych i łańcuchów pokarmowych,
- wykształcić sposoby życia i konsumpcji chroniące środowisko,
- właściwie ukształtować naturalną i kulturową przestrzeń życia człowieka[44].

Z praktycznego punktu widzenia istotne też są wszelkie działania gospodarcze ograniczające energochłonności i materiałochłonności przemysłu i przetwórstwa surowców, pozwalające oszczędnie gospodarować przestrzenią i ograniczać rozwój infrastruktury komunikacyjnej oraz ograniczać zagrożenia przemysłowe[45]. W praktyce niezmiernie ważna jest właściwa lokalizacja produkcji i wszelkich form przestrzennych. W tym aspekcie zrównoważonego rozwoju, wielką rolę odgrywa planowanie przestrzenne[46]. Jeszcze inna potrzebą jest stopniowa, ale zasadnicza zmiana w systemie ekonomii światowej. Aktualnie jest to miara „bieżącej pieniężnej wartości wszystkich dóbr i usług finalnych wytworzonych w danej gospodarce w określonym czasie" (PKB)[47]. Stosuje się to kryteriom jako powszechny wskaźnik określania stylu i standardu życia poszczególnych społeczeństw światowych. Na początku lat dziewięćdziesiątych, została zaproponowana nowa miarę rozwoju społecznego, tzw. indeks (*HDI – Human Development Index*)[48] opierający się na trzech składnikach:

1) długości oczekiwanego życia w momencie urodzenia,
2) poziomie wykształcenia obywateli, wiedzy i dostępie do oświaty oraz
3) produkcie krajowym brutto *per capita*,

Upowszechnienie tego wskaźnika w polityce i ekonomi światowej, wymaga zmiany dotychczasowej świadomości społeczności światowej i akceptacji go przez elity rządzące oraz światowy biznes.

O sukcesie zrównoważonego rozwoju, bez wątpienia decydować będzie powszechny dostęp do edukacji, propagowanie nauki oraz nowych technologii przyjaznych środowisku. W celu skutecznej implementacji zasad zrównoważonego rozwoju, potrzebny jest wysiłek edukacyjny i związane z nim zmodyfikowanie dotychczas dominującego systemu wartości. Prowadzenie edukacja ekologicznej, powinno mieć na celu przestawienie myślenia ludzi z pozycji „zdobywcy" na pozycję „partnera" środowiska naturalnego[49]. Wiedza tego typu, szczególnie jest potrzebna kadrom odpowiedzialnym za wprowadzenie i sterowanie procesami gospodarczymi, społecznymi i ochroną środowiska. Ważnym zadaniem w tym względzie jest doprowadzenie do ekologizacji programów kształcenia na kierunkach ekonomicznych i prawnych oraz ekonomizacji (humanizacji) na kierunkach przyrodniczych i technicznych[50]. Przyszłe pokolenia będą żyły w silnie zinformatyzowanym środowisku – co jest też jednym z założeń ekorozwoju – i dlatego muszą się uczyć kreatywnego myślenia, samodzielnego stawiania pytań i rozwiązywania problemów na bazie stopniowo poznawanej wiedzy, a także logicznego, własnego myślenia i wyciągania wniosków[51]. Niezbędny jest więc rozwój edukacji i promowanie rozwoju gospodarki opartej na wiedzy i informacji.

Proces ekorozwoju świata wymusza więc zmianę fundamentalnych postaw i zachowań człowieka ery przemysłowo-technicznej. Dysponowanie coraz lepszymi możliwościami technicznymi i technologicznymi oraz szybkość przekazywania informacji i prędkość przemieszczania się, wymaga odpowiedniej psychiki i moralnej postawy. Od strony aksjologiczno-etycznej treść zrównoważonego rozwoju staje się obowiązkiem moralnym wobec innych form życia (przyrody) i innych ludzi żyjących obecnie jak i w przyszłości[52]. Zrównoważony rozwój wymaga etycznej dojrzałości i zasadniczego zwiększenia potencjału intelektualnego społeczności światowej oraz dalszego odpowiedniego rozwoju nauki i techniki[53]. Dla ekorozwojowej przemiany cywilizacyjnej, potrzebne jest „ewolucyjne

---

[44] E. Kośmicki, *Środowiskowe dylematy ekorozwoju a przyszłość polskiego rolnictwa*, w: „Ekonomia i Środowisko", 1997, nr 1(10), s. 25.

[45] Rewolucję efektywności – czterokrotnego wzrostu produktywności zasobów – prezentuje Raport dla Klubu Rzymskiego, pt. „Mnożnik cztery". Realizacja przedstawionych idei, umożliwia podwojenie dobrobytu i dwukrotne zmniejszenie zużycia zasobów przyrody. 50 przykładów przedstawia paradoksy dzisiejszej cywilizacji i gospodarki ale także, co ważniejsze, przedstawia alternatywne projekty rozwiązań ekologicznych. Zob. E. U. Weizsäcker,A. B. Lovins, L. H. Lovins, *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Raport dla Klubu Rzymskiego.* Wyd. Rolewski, Toruń 1999.

[46] Zob. A. Szponar, *Fizjografia urbanistyczna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 245.

[47] Dominującym obecnie wskaźnikiem rozwoju społecznego i cywilizacyjnego, jest wskaźnik produktu narodowego brutto (PNB), opierający się na szybkim zużywaniu zasobów przyrody. Por. *Wskaźniki ekorozwoju,* pod red. T. Borysa, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1999, s. 35.

[48] Wskaźnik HDI jest złożeniem trzech różnych wskaźników, liczonym według metodologii zaproponowanej przez zespół badaczy z Uniwersytetu Oxford (USA). Por. *Wskaźniki ekorozwoju*, praca zbior. pod red T. Borysa, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1999, s. 56; S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju...,* dz. cyt., s. 138-139, i. inni.

[49] Por. D. Cichy, *Międzynarodowe i krajowe projekty edukacyjne przygotowaniem do zrównoważonego rozwoju,* w: *Współpraca międzynarodowa w edukacji ekologicznej. Materiały pokonferencyjne*, Fundacja Centrum Edukacji Ekologicznej Wsi, Krosno 1996, s. 6; A. Kowalak, *Świadomość ekologiczna a realizacja idei zrównoważonego rozwoju*, w: *III Konferencja, Współpraca Międzynarodowa w Edukacji Ekologicznej*, pod red. A. Kowalak, Fundacja Centrum Edukacji Ekologicznej Wsi, Krosno 2000, s. 5.

[50] Por. M. Cygler, B. Poskrobko, *Edukacja kadr na potrzeby ekorozwoju*, w: „Ekonomia i Środowisko", 1994, nr 1(4), s. 136--137.

[51] Por. M. Nowicki, L. Ribbe, *Problemy ekorozwoju Polski*, Agencja Reklamowo-Wyd. A. Grzegorczyk, Warszawa 2001, s. 179.

[52] Z. Hull, *Dylematy i wymiary ekorozwoju,* w: „Postępy Nauk Rolniczych" 1993, nr 3, s. 7.

zastąpienie dotychczasowych (…) form wzrostu kosztem otoczenia, jakościowo nowymi formami społeczno-gospodarczego życia i rozwoju razem ze społecznym i przyrodniczym otoczeniem"[54]. W perspektywie czasowej zmianie ulec muszą standardy życia właściwe cywilizacji konsumpcyjnej na inne wzorce, które zagwarantują utrzymanie wysokiej jakości życia na naszej Planecie[55]. Obraz społeczeństwa przyszłości, w tym również postać zrównoważonego rozwoju, będzie zależała w dużym stopniu od indywidualnego rozwoju duchowego człowieka[56]. W praktyce oznacza to przełożenie wyrafinowanych teorii i politycznych deklaracji na konkretne zachowania ludzi.

Zakończenie

Zwerbalizowana koncepcja równoważenia rozwoju, ciągle lepiej prezentuje się w teorii niż praktyce. Istnieje szereg barier świadomościowych, politycznych i ekonomicznych, powstrzymujących dynamiczną realizację tej idei. Potrzebna jest najpierw dobra wola intelektualistów, polityków, strategów gospodarczych i rządzących na wszystkich szczeblach, od organizacji międzynarodowych, poprzez rządy i gospodarki poszczególnych krajów, do samorządów terytorialnych i lokalnych. Istnieje też konieczność ciągłego rozwoju intelektualnego, prowadzącego do lepszego zrozumienia tej koncepcji i wykształcenia u ludzi świadomości i odpowiedzialności za środowisko życia i dalszy rozwój cywilizacyjny.

Cywilizacja, która jest sumą aktywności potwierdzającej prawdę ludzkiego bytu i stwarzająca warunki autentycznego rozwoju ludzkiej społeczności, ciągle poszukuje nowych rozwiązań i dróg rozwoju. Postęp cywilizacyjny zawdzięczamy szukaniu nowych dróg wzbogacania się i udoskonalania naszych zachowań. Na początku XXI wieku, alternatywą dla tego procesu staje się koncepcja zrównoważonego rozwoju. Jest ona w skali globalnej szansą na przetrwanie i kontynuację dalszego prawidłowego rozwoju naszej cywilizacji. Niestety, światowy unilateralizm na razie ogranicza jej wielkie możliwości. Z czasem jednak nieuchronnie świat poszukiwać zacznie nowych rozwiązań. Gotowe propozycje przedstawia wyżej prezentowana koncepcja. Wydaje się, że zainicjowanie cywilizacji zrównoważonego rozwoju, jest na obecnym etapie poszukiwań, najlepszą alternatywą dalszego rozwoju cywilizacyjnego. Trzeba tylko wdrożyć w praktykę życia ludzkiego ową filozofię nowych celów i możliwości rozwojowych.

Literatura

1. Adamski F., *Kultura między sacrum a profanum*, w: Adamski F. (red.), *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, Kraków 1993.
2. Albińska E., *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Wyd. KUL, Lublin 2005.
3. *Apel Warszawski–przyjęty w 1993 r. w Warszawie na I Światowym Kongresie Uniwersalizmu***,** w: „Ekonomia i Środowisko", 1994, nr 1(4).
4. Barcikowski A., Łastowski K., *Struktura biosfery a rozwój cywilizacji*, w: Papuziński A. (red.), *Filozofia ekologiczna. W Jubileusz 75--lecia Profesora Henryka Skolimowskiego*, Bydgoszcz 2001.
5. Barnier M., *Atlas wielkich zagrożeń. Ekologia, środowisko, przyroda*, Warszawa 1995.
6. Bartosik K., Koncepcja trwałego rozwoju a poszukiwanie strategii globalnych, w: „Ekonomista" 1996, nr 1-3.
7. Bielicki T. (red.), *Antroposfera,* w: *Mały słownik antropologiczny*, Warszawa 1969.
8. Borys T. (red.), Opracowanie systemu wskaźników oceny efektywności wdrażania koncepcji ekorozwoju, Warszawa-Jelenia Góra-Wrocław 1997.
9. Borys T. (red.), *Wskaźniki ekorozwoju,* Białystok 1999.
10. Capra F., *Punkt zwrotny*, Wyd. PIW, Warszawa 1987.
11. Carson R., *Silent Spring,* 1963.
12. Cichy D., *Międzynarodowe i krajowe projekty edukacyjne przygotowaniem do zrównoważonego rozwoju,* w: *Współpraca międzynarodowa w edukacji ekologicznej. Materiały pokonferencyjne*, Krosno 1996.
13. Commonor B., *The Clasing Circle*, New York 1971.
14. Cygler M., Poskrobko B., *Edukacja kadr na potrzeby ekorozwoju*, w: „Ekonomia i Środowisko", 1994, nr 1(4).
15. Cyrzan H., Kim jest człowiek? Ekologiczne implikacje nowego spojrzenia na ewolucję (człowieka), w: Dołęga J. M., Czartoszewski W. J. (red.), Ochrona środowiska e filozofii i teologii, Warszawa 1999.
16. *Cywilizacja* w: Wikipedia, http://pl.wikipedia.org/wiki/Cywilizacja, (04.08.06r).
17. Czyż M., Rozwój zrównoważony a przemiany cywilizacyjne, w: Zięba S., Wróblewski M. (red.), Ekologia a transformacje cywilizacyjne na przełomie wieków, Lublin 2000.
18. *Deklaracja końcowa Konferencji Sztokholmskiej na temat: Środowisko naturalne człowieka*.

---

[53] L. Michnowski, *Megatrendy alternatywne. Ekorozwój albo zagłada ekologiczna*, w: *Ekorozwój. Jego istota i możliwości wdrożenia. Materiały pokonferencyjne.* (Międzynarodowe targi ekologiczne – POLEKO '95), Poznań, 23 listopada 1995r., s. 35, (materiał powielony).

[54] *Apel Warszawski – przyjęty w 1993 r. w Warszawie na I Światowym Kongresie Uniwersalizmu*, w: „Ekonomia i Środowisko", 1994, nr 1(4), s. 164.

[55] Szerzej na ten temat patrz: O. Hronec, *Ekorozwój – jedyna droga w przyszłość, Materiały z X Ogólnopolskiego Forum Ekologii Wsi, Miasto i wieś wspólnie na drodze do ekorozwoju*, CEEW, Krosno 2000, s. 107; B. Piontek, *Jakość życia i sposoby jej mierzenia w strategii wzrostu gospodarczego i zrównoważonego rozwoju*, w: „Problemy Ekologii" 1999, nr 6, vol. 3, s. 120-121.

[56] Por. M. Czyż, *Rozwój zrównoważony a przemiany cywilizacyjne*, w: *Ekologia a transformacje cywilizacyjne…*, dz. cyt., s. 83.

19. *Dokumenty końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój". Rio de Janeiro, 3-14 czerwca 1992. Szczyt Ziemi,* Warszawa 2003.
20. Dołęga J. M., *Koncepcja sozologii systemowej*, Warszawa 2001.
21. Dołęga J. M., *Problematyka ochrony środowiska społeczno-przyrodniczego w sozologii i ekofilozofii*, w: Dołęga J. M., Czartoszewski J. W. (red.), *Ochrona środowiska w filozofii i teologii,* Warszawa 1999.
22. Dubel K., *Ochrona i kształtowanie środowiska*, Krosno 2001.
23. Ehrlich P. R., *The Population Bomb,* New York 1968.
24. Fri R., *Historia naturalna a wiek XXI*, w: Botkin D. i in. (red.) *Oblicza Ziemi. Zagrożenia i nadzieje,* Warszawa 2001.
25. Hinrichs N., *Population. Environment and People*, New York 1971.
26. Hronec O., *Ekorozwój – jedyna droga w przyszłość, Materiały z X Ogólnopolskiego Forum Ekologii Wsi, Miasto i wieś wspólnie na drodze do ekorozwoju*, Krosno 2000.
27. Hull Z., *Filozoficzne podstawy ekorozwoju*, w: „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych" 1992, z. 401.
28. Hull Z., *Dylematy i wymiary ekorozwoju,* w: „Postępy Nauk Rolniczych" 1993, nr 3.
29. *Instrumenty ekorozwoju. Prawne, ekonomiczne, finansowe, w: „EKOFinanse"*, 2001, nr 4(71).
30. Keating M., *Globalny program działań*, Warszawa 1994.
31. Kiełczewski D., *Główne nurty ekologiczne we współczesnej filozofii,* w: Prandecka B. (red.), *Interdyscyplinarne podstawy ochrony środowiska przyrodniczego. Kompendium do nauczania i studiowania*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993.
32. Kośmicki E., *Środowiskowe dylematy ekorozwoju a przyszłość polskiego rolnictwa*, w: „Ekonomia i Środowisko", 1997, nr 1(10).
33. Kowalak A., *Świadomość ekologiczna a realizacja idei zrównoważonego rozwoju*, w: Kowalak A. (red.), *III Konferencja, Współpraca Międzynarodowa w Edukacji Ekologicznej*, Krosno 2000.
34. Kozłowski S., *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005.
35. Kozłowski S., *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Warszawa 1998.
36. Kozłowski S., *Ogólne uwarunkowania ekorozwoju*, w: B. Poskrobko (red.), *Sterowanie ekorozwojem. Teoretyczne aspekty ekorozwoju*, tom I, Białystok 1998.
37. Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.
38. Kunicki-Goldfinger W. J. H., *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993.
39. Łapiński J., *„Pradzieje" Homo technicus*, w: „Studia Philosophiae Christianae", 1999 (35), nr 2.
40. Machowski J., *Ochrona środowiska. Prawo i zrównoważony rozwój,* (Stan prawny na dzień 1 stycznia 2003 r.), Warszaw 2003.
41. Matczak P., Problemy ekologiczne jako problemy społeczne, Poznań 2000.
42. Mazurski K. R., *Podstawy sozologii. Kompendium wiedzy o niszczeniu i ochronie środowiska*, Wrocław 1998.
43. Meadows D. i in., *Limits to Growth* New York 1972.
44. Michnowski L., *Ekorozwój jako forma współżycia*, w: „Wieś i Państwo", 1992, nr 2.
45. Michnowski L., *Megatrendy alternatywne. Ekorozwój albo zagłada ekologiczna*, w: *Ekorozwój. Jego istota i możliwości wdrożenia. Materiały pokonferencyjne. (Międzynarodowe targi ekologiczne – POLEKO '95),* Poznań 1995r. (materiał powielony).
46. Mizak J., *Szczyt w Johanesburgu,* Warszawa 2002, w: http://www.unic.unorg.pl/ johanesburg/, 16.03.2004, godz.17.00.
47. Morin E., *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, Warszawa 1977.
48. Nowicki M., Ribbe L., *Problemy ekorozwoju Polski*, Warszawa 2001.
49. Paczuski R., *Prawo ochrony środowiska.* (Stan prawny na dzień 30 września 2000), Bydgoszcz 2000.
50. Piątek Z., *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: kontrowersje filozoficzno-społeczne,* w: Piontek B., *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Warszawa 2002.
51. Piontek B., *Jakość życia i sposoby jej mierzenia w strategii wzrostu gospodarczego i zrównoważonego rozwoju*, w: „Problemy Ekologii" 1999, nr 6, vol. 3.
52. Papuziński A. (red.), Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka, Bydgoszcz 2005.
53. Poskrobko B., *Podstawy polityki ekologicznej,* w: Górko K., Poskrobko B., Radecki W. (red.), *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne,* Warszawa 1998.
54. Sadowski Z., *Dezyderat trwałego rozwoju i warunki jego spełnienia. (Tezy),* w: Pawłowski A. (red.), *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* Monografie nr 16, PAN, Komitet Ochrony Środowiska, Lublin 2003.
55. Stacewicz J., *Cywilizacyjno-kulturowe uwarunkowania ekorozwoju,* w: Poskrobko B. (red.), *Sterowanie ekorozwojem. Teoretyczne aspekty ekorozwoju*, t. I, Białystok 1998.
56. Strzałko J., *Ekologia człowieka*, w: Strzałko J., Mossor-Pietraszewska T. (red.), *Kompendium wiedzy o ekologii*, Warszawa-Poznań 2001.

57. Szponar A., *Fizjografia urbanistyczna*, Warszawa 2003.
58. Szymański J.M., *Cywilizacja ekologiczna. Wstęp do polityki globalnej*, Warszawa 1998.
59. Śleszyński J., *Wskaźniki trwałego rozwoju*, w: „Ekonomia i Środowisko", 1997 nr 2(11).
60. Weizsäcker E. U., Lovins A. B., Lovins L. H., *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych. Raport dla Klubu Rzymskiego,* Toruń 1999.
61. Zięba S., *Życie jako forma istnienia ciał białkowych*, w: „Roczniki Filozoficzne", 22(1974)3, s. 122.
62. Zięba S., *Kryzys ekologiczny. Realność czy utopia*, w: „Człowiek i Przyroda", 1995, nr 3.
63. Zięba S., *Dylematy bezpieczeństwa ekologicznego,* Lublin 1998.
64. Żukowska H., *Ekonomiczne aspekty ochrony środowiska naturalnego. Na przykładzie województwa lubelskiego*, Lublin 1996.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 59-66

Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju

Vision of new human community in the idea of sustainable development

Leszek Gawor

Uniwersytet Rzeszowski

Streszczenie

W artykule przedstawiono powstanie idei zrównoważonego rozwoju, jako alternatywnej drogi rozwoju współczesnego człowieka postawionego w obliczu globalnego kryzysu ekonomiczno-ekologicznego, oraz omówiono fundamentalne dla tej koncepcji nowe pojmowanie wspólnoty ludzkiej. W ujęciu zrównoważonego rozwoju i wszelkich ekofilozoficznych koncepcji kategoria wspólnoty ludzkiej odnosi się do całego gatunku człowieka. Jej wyróżnikiem staje się powszechna świadomość ekologiczna z naczelnym postulatem ekocentryzmu. Warunkiem upowszechnienia świadomości ekologicznej jest globalna edukacja proekologiczna, celem zaś – zbudowanie nowej cywilizacji ludzkiej, w ramach której zlikwidowane zostaną wszelkie zagrożenia dla dalszej egzystencji ludzkości.

Abstract

The article presents the formation of the sustainable development idea as the alternative for the development of modern humanity in the face of economical and ecological crisis. The new understanding of human community, which is fundamental for this idea, is also described. The idea of sustainable development, and all the ecophilosophical ideas, consider the human community as the reference to whole human species. Its main characteristics are the universal ecological awareness and the postulate of ecocentrism. The requirement for the universal ecological awareness is global proecological education and the purpose of it is to build a new human civilization in which all the threats for the further human existence will be eliminated.

I.

Opisywanie społecznego świata człowieka w końcowych dziesięcioleciach ostatniego tysiąclecia i na początku trzeciego millenium w zasadzie koncentruje się na dwóch najbardziej charakterystycznych zjawiskach tego okresu: globalizacji ekonomiczno-kulturowej oraz rosnącej świadomości zagrożeń ekologicznych, stwarzających w wyniku potęgowania niebezpieczeństwo dla przetrwania gatunku ludzkiego na Ziemi.

Globalizacja jest tu ujmowana jako ostatni etap industrializacji (kapitalizmu), przybierający postać specyficznej społecznej organizacji o zasięgu światowym, opartej na multimedialnych technologiach, charakteryzującej się ponadpaństwową dyfuzją kapitału i zasadą wolnego handlu w dziedzinie gospodarki, lansowaniem demokracji liberalnej w sferze politycznej oraz upodobnianiem się wzorów kultury, szczególnie w wydaniu masowym. Jest w tym sensie globalizacja współczesną koncepcją rozwoju społeczno-gospodarczego, wynikającą głównie z zasad neoliberalizmu, która wyznacza kierunek rozwoju współczesnej cywilizacji.

Neoliberalna koncepcja rozwoju ekonomiczno-społecznego poddawana jest krytyce z różnych stron, na przykład z pozycji politycznego neokonserwatyzmu; atakują ją także różnorakie ruchy, określające się mianem antyglobalistów czy alterglobalistów. Padające tu zarzuty łączy to, iż formułowane są one na płaszczyźnie doraźnych interesów politycznych, propozycji drobnych retuszy czy społecznych emocji. Wyraźnie brakuje w tych negatywnych ocenach ogólniejszego punktu odniesienia.

Warunek krytyki dominującej aktualnie koncepcji rozwojowej ludzkości, czynionej w perspektywie troski o przyszłość całego rodzaju ludzkiego, spełnia szeroko rozumiany front proekologiczny – drugie charakterystyczne zjawisko społecznej rzeczywistości przełomu tysiącleci. Powstały jeszcze w latach 60 ubiegłego wieku, zwrócił on uwagę przede wszystkim na fakt, iż utrzymanie dotychczasowego kierunku rozwoju ludzkości, bazujące na przyjęciu kategorii zysku ekonomicznego za jedyne kryterium oceny działań gospodarczych, powiązana z tym rabunkowa eksploatacja nieodnawialnych przecież surowców naturalnych, rodzi realne zagrożenie dla dalszego bytowania

człowieka na Ziemi. Spektakularnym wyrazem takiej krytyki była, sformułowana w latach siedemdziesiątych, koncepcja ekorozwoju, akcentująca szczególnie ochronę środowiska naturalnego przed „zachłannością" przemysłu. Koncepcja ta stała się punktem wyjścia dla powstania, w końcu lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, prawdziwie alternatywnego wobec globalizacji planu rozwoju ludzkości – idei zrównoważonego rozwoju.

II.

Formalnie ujmując, idea zrównoważonego rozwoju została sformułowana pod egidą Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 1987 w raporcie zatytułowanym *Nasza wspólna przyszłość*. Raport ten dotyczy analizy głównych tendencji wynikających z kurczenia się zasobów naturalnych i z rozwoju gospodarczego. Stwierdza on, że wzrost światowej gospodarki powinien mieścić się w granicach ekonomicznej pojemności naszej planety, w związku z tym wzywa do rozpoczęcia nowej ery – **rozwoju zrównoważonego** (*sustainable developmen*t). Zrównoważony rozwój został tu zdefiniowany jako proces mający na celu zaspokojenie aspiracji rozwojowych obecnego pokolenia z zachowaniem możliwości zaspokojenia tych samych aspiracji przez przyszłe pokolenia. Jednocześnie zdecydowanie podkreślono, iż rozwój zrównoważony jest procesem, w którym winno następować równoczesne integrowanie i harmonizowanie działań w sferach gospodarczej, polityczno-społecznej i ekologicznej w skali globalnej.

Następnym etapem kształtowania idei zrównoważonego rozwoju była ekologiczna konferencja ONZ „Szczyt Ziemi" w Rio de Janerio (1992). Uchwalono tam rezolucję, zwaną z powodów formalnych *Agendą 21*,[1] która została przyjęta i podpisana przez większość uczestników obrad. *Agenda 21* to ponad 500 stronicowy dokument mówiący o praktycznych sposobach i warunkach realizacji zasad sformułowanych w *Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju*. Zawarto w niej globalny proekologiczny program działań na rzecz jakości życia człowieka dzisiaj i przyszłych pokoleń. W rezolucji tej akcenty padały na przeciwdziałanie kryzysowi ekologicznemu, powstałemu w dużej mierze w wyniku globalizacji ekonomicznej, ale i z całą mocą podkreślono za *Deklaracją z Rio*, że to „istoty ludzkie są w centrum zainteresowania w procesie zrównoważonego rozwoju"[2]. Stąd też w rezolucji *Agenda 21* na pierwszym miejscu zaleceń i wytycznych, zapewniających trwały i zrównoważony rozwój, znalazły się punkty dotyczące globalnych zagadnień społecznych i ekonomicznych, dopiero później mowa jest o ochronie zasobów naturalnych.

Od tego momentu *sustainable development* stał się wiodącą ideą już nie tylko następnych ONZ-owskich „Szczytów Ziemi" w Kioto w 1997 i Johannesburgu (RPA) w 2002 roku, ale i wręcz projektem ogólnoludzkiego programu rozwoju. Jest to szczególnie widoczne w początkowych partiach *Deklaracji z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju* pod postacią wprowadzającego hasła „działamy dla przyszłości" oraz oświadczenia intencji: „[…] my wszyscy, pochodzący ze wszystkich stron świata, ukształtowani przez różne doświadczenia życiowe, łączymy się i mamy głębokie poczucie pilnej potrzeby tworzenia nowego i lepszego świata pełnego nadziei"[3]. Z tym też nastawieniem w roku 2005 w Siedzibie Głównej ONZ ogłoszono „Dekadę Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju (2005-2014)", której głównym celem jest edukacyjne upowszechnienie idei zrównoważonego rozwoju społecznego, ekonomicznego i ekologicznego, jako istotnego elementu działań wdrażających nową, globalną strategię rozwoju człowieka.

W ciągu ostatnich trzydziestu kilku lat, wysiłkiem zbiorowym państw – sygnatariuszy ONZ, został stopniowo wypracowany projekt zmierzający do przebudowy dotychczasowych tendencji rozwoju gospodarczego, stwarzających bezpośrednie i pośrednie zagrożenia dla ludzkiego życia na Ziemi na rzecz nowego jakościowo rozwoju zrównoważonego. Jest rzeczą charakterystyczną, iż w trakcie wykluwania się koncepcji ekorozwoju i powstawania idei zrównoważonego rozwoju, jak i realizacji zapisów *Agendy 21* i cyklicznego (co 5 lat) oceniania jej praktycznych postępów, bardzo wyraźnie w ostatnich latach „[…] zaczęły się uwidaczniać tendencje zmierzające do dalszego rozszerzenia zakresu pojęcia zrównoważonego rozwoju w kontekście całokształtu rozwoju ludzkiego"[4]. Podkreślają to nastawienie w sposób zdecydowany punkt 7 *Deklaracji z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju*: „Uznając, że ludzkość stanęła wobec konieczności wyboru drogi, wspólnie decydujemy się podjąć zdecydowane wysiłki, aby pozytywnie zareagować na potrzebę opracowania praktycznego i wyraźnego planu, który powinien doprowadzić do wykorzenienia ubóstwa i rozwoju ludzi" oraz punkt 9: „W okresie między Rio a Johannesburgiem narody świata spotkały się na kilku istotnych konferencjach […]. **Na konferencjach tych nakreślono wszechstronną wizję przyszłości ludzkości**".[5]

---

[1] *Globalny program działań Agenda 21* w: *Dokumenty końcowe konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój",* Warszawa 1993.

[2] *Deklaracja z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju,* w: *Dokumenty końcowe konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój",* Warszawa*,* 1992, zasada nr 1.

[3] *Deklaracja z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju,* w: www.mos.gov.pl/rio10/johannesburg/ Deklaracja_ pl.doc., 2002, pkt. 4.

[4] D. Sarzała , *Sustainable development jako alternatywna koncepcja rozwoju cywilizacyjnego*, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. A. Pawłowski, Lublin 2003, s. 88.

[5] *Deklaracja z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju,* pkt. 9.

Związany z ideą *sustainable development* plan przebudowy kierunków i sposobów dalszego rozwoju ludzkości jest deklaracją polityczną państw skupionych w ONZ, aktualnie powoli realizowany głównie w dziedzinie ochrony środowiska: poprzez ustawodawstwo i instytucjonalną troskę o stan środowiska naturalnego. Niemniej jednak kwestie tak ważkie same w sobie, jak przykładowo: ochrona środowiska, ograniczenie nadmiernego zużycia zasobów nieodnawialnych, wdrażanie nowych technologii w celu zmniejszenia degradacji środowiska, ograniczenie emisji substancji szkodliwych do atmosfery, stosowanie w produkcji materiałów przyjaznych środowisku, są w oficjalnych dokumentach zamieszczane w ich końcowych partiach. Ustępują one istotniejszym problemom, wyznaczającym nerw współczesnej refleksji nad najbliższą przyszłością rodzaju ludzkiego. Wystarczy sięgnąć tu do ostatniego publikowanego w tej mierze znaczącego dokumentu ONZ – *Światowy szczyt w sprawie zrównoważonego rozwoju Johannesburg 2002 – plan działań*[6], będący apelem do dalszej realizacji postulatów *Agendy 21*. Na 10 rozdziałów tam zamieszczonych jedynie IV (poświęcony *Ochronie i zarządzaniu bazą surowców materialnych dla rozwoju gospodarczo-społecznego*) bezpośrednio tyczy kwestii ekologicznych. Pozostałe rozdziały, projektujące działania dla ludzkości na najbliższe lata, traktują o wykorzenieniu ubóstwa, o trosce nad zdrowotnością rodzaju ludzkiego w kontekście gospodarczych postępów, o zmianie niezrównoważonych wzorców konsumpcji i produkcji, o zrównoważeniu rozwoju na arenie geograficznej (opozycja Północ – Południe) i ekonomicznej (problem tzw. III świata) w dobie globalizacji, a także o instytucjonalnych ramach, niezbędnych dla przeprowadzenia zmiany sposobu myślenia o przyszłości ludzkości. Dowodzi to, iż idea zrównoważonego rozwoju usiłuje wystąpić jako alternatywny, w stosunku do realizowanego obecnie kierunku rozwojowego ludzkości zamykającego się w neoliberalistycznej globalizacji będącej pokłosiem ostatnich 200 lat, nowy całościowy projekt społeczno-ekonomicznego przestawiania strategii rozwojowej ludzkości na nowe tory.

W tym sensie, oferowana przez ideę zrównoważonego rozwoju, projekcja nowych celów i kierunków stojących przed ludzkością, stanowiąca zarazem drogę ratunku przed totalnym kataklizmem, grożącym w przypadku kontynuacji stosowanych do dnia dzisiejszego trendów w strategii rozwojowej człowieka, staje się mocno uzasadnioną społecznie, ekonomicznie i ekologicznie perspektywą nowej cywilizacji ludzkiej[7]. Znaczenie takiego projektu tkwi w nieukrywanym, z uwagi na interes ludzkości, zamierzeniu globalnej zmiany strategii rozwoju ludzkości, a nawet radykalnym przekształceniu dotychczas panującego modelu społeczno-polityczno-ekonomicznego na inny, bardziej sprawiedliwy w obrębie i między pokoleniami, dający nadzieję na przetrwanie i dalszy rozwój ludzkości. Równocześnie idea zrównoważonego rozwoju niesie z sobą wizję nowej, opartej na powszechnej świadomości ekologicznej, wspólnoty ludzkiej.

III.

Jeden z naczelnych dezyderatów zrównoważonego rozwoju, sformułowany w *Deklaracji z Johannesburga* głosi, że „[…] będziemy działać razem, gdyż łączy nas wspólna zdecydowana wola ocalenia naszej planety, przyczyniania się do rozwoju ludzkości oraz osiągnięcia powszechnej pomyślności i pokoju”.[8] Wyłania się stąd obraz wspólnoty ludzkiej, który nie jest fundowany wyłącznie na najprostszej podstawie biologicznej (gatunkowej). Wspólnota ludzka opiera się w świetle przytoczonego cytatu przede wszystkim na koncepcji uniwersalnego, zbiorowego podmiotu dziejów (rozwoju) jakim jest ludzkość. To cała ludzkość jest aktywnym dysponentem miejsca w kosmosie, które zajmuje; to od całej ludzkości uzależnione są losy Ziemi; to w gestii ludzkości znajduje się klucz do zaprowadzenia w społecznym świecie powszechnej pomyślności. Z tego punktu widzenia mniej istotne stają się inne możliwe, partykularne wobec ludzkości, tradycyjne wspólnoty człowieka, jak dla przykładu wspólnota rasowa (jak w koncepcji Gobineau), etniczna, narodowa, wyznaniowa, cywilizacyjna (jak w idei cywilizacyjnego pluralizmu Huntingtona), społeczna (jak w. komunitaryzmie) czy obywatelska (greckie *polis*). Wspólnota ludzka, zakładana na gruncie idei zrównoważonego rozwoju jest pod względem zasięgu wspólnotą o największej z możliwych pojemności, stąd może być ona określana mianem **wspólnoty ludzkości**. Stąd też szczególnie w *Deklaracji z Johannesburga* znajduje się wiele jednoznacznych sformułowań odnoszących się do ludzkości, jako podmiotu wszelkich proekologicznych działań: „Zobowiązujemy się do budowania humanitarnego, sprawiedliwego i wrażliwego społeczeństwa globalnego […]”; „My wszyscy, pochodzący ze wszystkich stron świata […] łączymy się i mamy głębokie poczucie pilnej potrzeby tworzenia nowego i lepszego świata”; „[…] ludzkość stanęła wobec konieczności wyboru drogi i wspólnie decydujemy się podjąć zdecydowane wysiłki, aby […] doprowadzić do […] rozwoju ludzi”.[9]

Ujęcie w ramach koncepcji zrównoważonego rozwoju wspólnoty ludzkiej jako jedynego ogólnego podmiotu procesu historycznego człowieka jednoznacznie odsyła do myśli jeszcze oświeceniowej, hołdującej idei jedności ludzkiego gatunku. Idea ta była przewodnia zresztą nie tylko u Condorceta, Herdera, Kanta czy Fichtego, ale i pełniła ona rolę wiodącą

---

6 Por. *Światowy szczyt w sprawie zrównoważonego rozwoju. Plan działań,* Johannesburg 2002, w: www. mos.gov.pl.

7 Por. L. Gawor, *Idea zrównoważonego rozwoju jako projekt nowej ogólnoludzkiej cywilizacji,* w: „Diametros”, nr 8/2006.

8 *Deklaracja z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju*, pkt. 35.

9 Tamże, kolejno pkt. 2, 4 i 7.

w refleksji Comte'a czy Marksa[10]. Uległa ona swoistej dyskredytacji w wieku XX, gdzie dominującym nastawieniem w naukach społecznych stał się ogląd świata człowieka podzielonego pomiędzy zasadniczo różniące się odłamy, zwane kulturami czy cywilizacjami (Spengler, Sorokin, Toynbee, Huntington)[11]. Współcześnie restytucja idei ludzkości, jako powszechnego podmiotu procesu historycznego, została zapoczątkowana właśnie przez koncepcję zrównoważonego rozwoju.

Niewątpliwe pokrewieństwo idei zrównoważonego rozwoju z oświeceniową filozofią społeczną jest widoczne na różnych płaszczyznach[12]. Tutaj, w kontekście wspólnoty ludzkości, wystarczy przywołać fakt przyjęcia przez te koncepcje za wyróżnik owej wspólnoty człowieczą racjonalność. Dla myśli oświeceniowej, czy to w wersji francuskiej czy to niemieckiej, przekonanie o wrodzonej ludzkiej rozumności było podwaliną konstrukcji idei postępu. Postęp, pojmowany jako kumulacja wiedzy lub też jako proces doskonalenia ludzkości pod względem moralnym, był miarą realizacji tkwiącej w człowieku racjonalności i zdolności do celowego działania. Brak postępu oznaczał jedynie rozumowe pobłądzenie człowieka, chwilowe jego odstąpienie od własnej natury. Nie inaczej ujmuje racjonalność koncepcja *sustainable development.* Właściwością rodzaju ludzkiego jest rozumność, dzięki której człowiek, co prawda, przez rozwój nauki i techniki sprowadził zagrożenie na swój świat, ale przede wszystkim jest w stanie rozpoznać sytuację zagrożenia swego istnienia gatunkowego w świecie i w sposób świadomy i przemyślany dokonać modyfikacji dotychczasowego kierunku rozwoju. Jeśli tego nie uczyni, narazi swe istnienie na niebezpieczeństwo unicestwienia, co będzie oznaką zagubienia swych racjonalnych zdolności.

Dla idei zrównoważonego rozwoju tak rozumiana racjonalność jest ważnym, aczkolwiek drugorzędnym wyróżnikiem wspólnoty ludzkiej. Koncepcja zrównoważonego rozwoju, jako projekt zmiany dotychczasowego kierunku rozwoju dziejowego człowieka, stara się ukazać takie atrybuty wspólnoty ludzkości, dzięki którym możliwe będzie zbudowanie nowej cywilizacji. W tej perspektywie właściwością na nowo definiującą wspólnotę ludzkości jest świadomość ekologiczna.

Kategoria „świadomości ekologicznej" na gruncie ekofilozofii nie jest jednoznacznie określona[13], co nie przeszkadza w jej dyskursywnym stosowaniu. Konstatuje się jedynie występowanie jej w podwójnym charakterze: opisowym i wartościującym.

W pierwszym przypadku świadomość ekologiczna jest pojmowana, najogólniej, jako część składowa świadomości społecznej, tworząca całokształt idei, poglądów i przekonań określających stosunek człowieka do środowiska przyrodniczego. W przypadku drugim, wykorzystywanym przez wszelkie odmiany ekofilozofii i przez koncepcję zrównoważonego rozwoju, świadomość ekologiczna jest głównie zespołem wartości wskazującym miejsce człowieka w świecie przyrody, obszary i kierunki jego pożądanej aktywności oraz kryteria ocen podejmowanych działań. Normatywna świadomość ekologiczna jest przy tym z punktu widzenia ekofilozofii stanem dopiero pożądanym, niż faktycznie obecnym w dzisiejszym świecie społecznym.

Centralnym postulatem, wokół którego następuje konstruowanie normatywnej świadomości ekologicznej, jest zasada ekocentryzmu (biocentryzmu). W najogólniejszej perspektywie zasada ta wprowadza nowy paradygmat lokacji człowieka w świecie. Tradycyjny antropocentryzm zostaje zastąpiony tu przeświadczeniem, iż człowiek nie egzystuje wbrew, ponad, czy obok przyrody. Z jednej strony człowiek i natura są jednością w tym sensie, że socjosfera jest szczególnym przypadkiem biosfery i stąd nie można tych dwóch elementów rzeczywistości rozpatrywać opozycyjnie. Z drugiej zaś strony środowisko naturalne jest tu ujmowane bardzo szeroko, Składa się ono nie tylko z biosfery, ale i wszystkich innych elementów przyrody nieożywionej. To nowe spojrzenie na relację człowiek – przyroda nakazuje stosowanie holistycznego podejścia do rzeczywistości, w którym jest ona, odwrotnie niż w tradycji scjentystycznej, traktowana jako integralna całość o kosmicznej naturze.

W tym nowym obrazie świata zostaje zachowana wyjątkowość człowieka. Polega ona wszak wyłącznie na ludzkiej świadomości bycia immanentną składową, najogólniej, kosmicznego ekosystemu i wynikającego na tej podstawie moralnego stosunku do przyrodniczego otoczenia. Rezultatami tego stosunku są wartości – określone wytyczne dla praktycznego ludzkiego bytowania i zarazem kryteria waloryzowania podejmowanych działań. Do najważniejszych wartości w tym kontekście należy zaliczyć: rewerencję odnośnie każdego przejawu życia, umiarkowanie w zakresie wykorzystywania środowiska naturalnego dla zaspokojenia ludzkich potrzeb oraz odpowiedzialność za człowieczą obecność w świecie przyrody.

Tak ogólnie rozumiana świadomość ekologiczna, akceptowana powszechnie przez różne kierunki ekofilozofii, jest zasadniczą przesłanką realizacji wskazań

---

[10] Por. J. Czarnecki, *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei,* w: *W kręgu pesymizmu historycznego,* red. Z. J. Czarnecki., Lublin1992, s. 9-10.

[11] J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej,* Warszawa 2003, s. 696.

[12] Por. L. Gawor, *Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii,* w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* red. A. Pawłowski, Lublin 2004, s. 89-98.

[13] Por. A. Papuziński, *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki,* w: „Problemy ekorozwoju", nr 1/2006, s. 34; J. W. Czartoszewski, *Zagadnienie światopoglądu w edukacji ekologicznej,* w: „Studia ecologiae et bioethicae", t.1/2003, s. 513.

postulowych przez ideę *sustainable development.* Podkreśla to jeden z twórców ekofilozofii, Henryk Skolimowski pisząc: „świadomość ekologiczna jest składową ekorozwoju, jest warunkiem *sine qua non*, po którego spełnieniu rozwój jest zrównoważony, ale na właściwym fundamencie. Tym fundamentem jest właściwa świadomość i właściwe wartości. Świadomość ekologiczna to integralna część rozwoju zrównoważonego."[14] Tylko dzięki owej świadomości ekologicznej możliwym stanie się przezwyciężenie globalnego kryzysu współczesności i zbudowanie nowej cywilizacji ludzkiej.

Z drugiej strony, tutaj istotniejszej, świadomość ekologiczna w powyższym rozumieniu poczyna pełnić rolę fundamentalnego wyróżnika, postulowanej między innymi przez koncepcję zrównoważonego rozwoju, nowej wspólnoty ludzkości. W wyniku mentalnego opuszczenia antropocentrycznych pozycji i wstąpienia na poziom poczucia holistycznej jedności z naturą następują zmiany w sposobie ludzkiego myślenia i praktyki dnia codziennego. Otwiera się przed człowiekiem zupełnie nowy sposób percepcji świata. Jest on równoznaczny z mentalnym przekształceniem rodzaju ludzkiego. Powstająca wrażliwość ekologiczna i realne jej praktykowanie jest równoznaczne z przemianą człowieka. W tym sensie wykluwająca się świadomość ekologiczna jest ewolucyjną dźwignią rozwoju, pozwalającą człowiekowi współczesnemu wspiąć się na wyższy szczebel gatunkowej ewolucji. Oczekiwany *Homo ecologicus* ma być zupełnie inną istotą, jakościowo lepszą, niż aktualnie dominujący jeszcze *homo sapiens*.

Fundamentalna kwestia odnośnie świadomości ekologicznej, jako wyróżnika nowej wspólnoty ludzkości, dotyczy jej upowszechnienia. Dopiero powszechna świadomość ekologiczna może zadecydować o powstaniu nowej cywilizacji ludzkiej. W tej mierze uwagi ekofilozofów są formowane nader jednoznacznie: idee proekologiczne i zrównoważonego rozwoju mogą być realizowane jedynie pod warunkiem globalnej i zdecydowanej przebudowy tradycyjnego, antropocentrycznego światopoglądu na rzecz świadomości ekologicznej. Owa zmiana mentalna musi być głęboka i w perspektywie dziejowej przełomowa, stąd też określana jest często pojęciem *metanoi* (z gr. przekraczanie tego, co jest). „W tym też sensie – pisze Skolimowski – ekologia i filozofia ekologiczna są przedsięwzięciami radykalnymi, jako że nawołują do *metanoi*, do radykalnej zmiany od podstaw: do zmiany świadomości, całego sposobu myślenia, zmiany praktyk, jak również racjonalności uzasadniania tego, co dobre, pożyteczne, konieczne, ważne. Co więcej, nasza *metanoia* oznacza również zmianę podstawowych założeń dotyczącej samej struktury świata, jego wizerunku, jego natury".[15] Zaś Sztumski w swym enwironmentalizmie zauważa: „Niemal wszyscy są zgodni co do tego, że przy pomocy ludzi o mentalności i poglądach ukształtowanych przez racjonalizm scjentystyczny, walkę konkurencyjną i zasadę opłacalności nie da się urzeczywistnić najlepszych pomysłów ani programów ekologicznych. Dlatego cała uwaga i nadzieja na przyszłość skupia się na działaniach ukierunkowanych na reorientację świadomości"[16] (*metanoię* właśnie). W tym zakresie najprostszą i najskuteczniejszą drogą do popularyzacji idei zrównoważonego rozwoju, jak i innych ekofilozoficznych koncepcji, jest szeroka proekologiczna edukacja dla wszystkich.

Mając na uwadze niezbędność ekologicznej *metanoi* dla realizacji idei zrównoważonego rozwoju z inicjatywy ONZ zostały podjęte jeszcze w latach 90. działania, celem których było jak najszersze spopularyzowanie świadomości ekologicznej. W 1992 w opublikowanym przez ONZ dokumencie *Agenda 21* został zawarty punkt mówiący o „promowaniu nauczania, kształtowania świadomości w zakresie zrównoważonego rozwoju i ochrony środowiska". Celem tych zamierzeń miało być ułatwienie ludziom zdobycia umiejętności uwzględniania w praktycznych działaniach idei zrównoważonego rozwoju i ochrony środowiska. Deklaracji tej została w 2005 roku nadana organizacyjna forma „Dekady Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju (2005-2014)". Wyznaczono w jej ramach wartości mające być szczególnie preferowanymi w trakcie realizacji owej dekady – szacunek dla innych, szczególnie dla przyszłych pokoleń, poszanowanie odmienności i różnorodności, stosowane nie tylko w obrębie socjosfery, ale i całej biosfery oraz estymę dla środowiska i zasobów naszej planety. Określono także charakter tej edukacji, która winna uwzględniać interdysplinarność nauk o środowisku przyrodniczym i społecznym, holistyczne traktowanie rzeczywistości, proekologiczną aksjologię oraz rolę środowisk lokalnych dla praktykowania postulatów zrównoważonego rozwoju. Wreszcie zaapelowano do wszelkich instytucji i organizacji odpowiedzialnych za edukację i wdrażanie zasad *sustainable development* do zjednoczenia sił na wszystkich poziomach: międzynarodowym, krajowym, regionalnym i lokalnym na rzecz rozpropagowania idei zrównoważonego rozwoju.[17] Program edukacyjnej dekady na rzecz zrównoważonego rozwoju jawi się jako obliczone na globalna skalę kompleksowe przedsięwzięcie. Jest on adresowany do wszystkich mieszkańców Ziemi. Dotyczy wszystkich dziedzin ludzkiego życia ukazując społeczne i ekonomiczne zależności w kontekście kulturowym i ekologicznym. Program ten wyraża przekonanie, iż troska o środowisko naturalne jest

---

[14] H. Skolimowski, *Zielone oko kosmosu,* Wrocław 2003, s. 181.

[15] H. Skolimowski, *Wizje nowego millenium,* Kraków 1999, s. 100.

[16] W. Sztumski, *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy emwironmetologii,* Katowice 2004, s. 189.

[17] Zob. „Edukacja dla zrównoważonego rozwoju", www//ekoedu.uw.edu.pl/dekada_unesco.php; *Dekada Edukacji na temat zrównoważonego Rozwoju* oraz *Edukacja na rzecz Zrównoważonego Rozwoju* w: www. unic.un.org.pl/edukacja_rozwoj/indem.php#edukacja.

współcześnie tym zwornikiem, który bezpośrednio wpływa na społeczny i ekonomiczny rozwój, zaś edukacja w tym zakresie jest podstawowym elementem kształtowania zmian społecznych w stronę zrównoważonego rozwoju.

Wizja nowej wspólnoty ludzkości opartej na świadomości ekologicznej oraz edukacyjna kampania na rzecz zrównoważonego rozwoju mają na celu przebudowę współczesnej ludzkiej cywilizacji w taki sposób, by wyeliminować, lub co najmniej zminimalizować, źródła trapiącego ją kryzysu. Przebudowa owa jest równoznaczna z zasadniczą modyfikacją dotychczasowego kierunku rozwoju człowieka bazującego na bezrozumnym, krótkowzrocznym i bezlitosnym wykorzystywaniu przyrody. Ponadto obejmuje ona całe spektrum zagadnień społeczno-kulturowych, które dla dobra człowieka i jego środowiska naturalnego winny ulec przekształceniu. Rezultatem owych przemian mentalnych i społeczno-gospodarczych, postulowanych przez ideę *sustainable development* ma być nowa ogólnoludzka cywilizacja. W refleksji prospektywnej, obecnej we wszelkich ekofilozoficznych rozważaniach, jest ona modelowo określana jako „społeczeństwo ekologiczne”[18], „nowe społeczeństwo”[19] czy „zielona kultura”[20]. W sferze aksjologicznej projekt nowej cywilizacji wyznaczony jest przez zestaw proekologicznie interpretowanych wartości, takich jak: pacyfizm, wolność, godność, egalitaryzm, sprawiedliwość, życie, odpowiedzialność czy umiar[21]. Wartości te są podstawą do postulatywnego określenia nowych reguł w zakresie życia gospodarczego, politycznego i kulturowego.

W sferze aktywności ekonomicznej kładzie się nacisk na taką działalność człowieka, która przy zaspokojeniu niezbędnych potrzeb ludzkich nader wszystko ma chronić środowisko naturalne. Stąd akcentowane są ekologiczne technologie produkcji, „nowa gospodarka wodna”, poszukiwanie odnawialnych i alternatywnych źródeł energii, recykling czy ekologiczne rolnictwo, jako przykłady działań gospodarczych respektujących zasadę biocentryzmu i wartości odpowiedzialności i powściągliwości. Natomiast globalizacja ekonomiczna, główne źródło obecnego kryzysu cywilizacyjnego, ma być w perspektywie nowego społeczeństwa zastąpiona koncepcją bioregionów, w miarę samowystarczalnych gospodarczo obszarów, korzystających ze swych właściwości i dóbr naturalnych i dbających zarazem o nie.

Nowy proekologiczny ład gospodarczy winien mieć sojusznika w polityce wewnętrznej i międzynarodowej, która winna przewartościować dotychczasowe swe cele. Priorytet interesu partyjnego, narodowego czy państwowego winien być zastąpiony wspólnym ekocentrycznym interesem ludzkości i środowiska naturalnego. Uwzględnianie takiej nieantagonistycznej perspektywy politycznych decyzji ma być gwarancją powszechnego pokoju, godności ludzkiej i prawa do osobistej pomyślności z jednej strony i rewerencji dla przyrody z drugiej. Zmiana tradycyjnych celów polityki oznacza także zmiany w społecznej organizacji ludzkiego życia. Przewiduje się w związku z tym wzrost rangi samorządności, znaczenia roli władzy lokalnej, słowem – powstanie realnego społeczeństwa obywatelskiego, wyzwalającego postawy proekologiczne. Nie wyklucza się też na płaszczyźnie politycznej możliwości przeprowadzenia swoistej rewolucji ekologicznej albo zapanowanie ekoterroryzmu, jako sposobu realizacji proekologicznych postulatów[22]. Rozważa się także zaistnienie ogólnoświatowego rządu, który miałby realizować globalny plan ekologiczny, pomyślany na wzór koncepcji Gore’a[23]. Nie przesądzając o sposobach uprawiania polityki w ramach nowej cywilizacji, jedno jest pewne: nie ulega wątpliwości, iż zmiany w tej dziedzinie pójdą bezpośrednio w kierunku przywracania równowagi socjosfery z naturą i poszukiwania, w tych na nowo określonych parametrach wyjściowych, miejsca dla dobrostanu ludzkich jednostek i środowiska przyrodniczego. W końcu od uwzględniania niezbywalnych praw natury, moralnych zobowiązań wobec niej i politycznych rozstrzygnięć w tych zakresach, bezpośrednio zależy przetrwanie człowieka i jego cywilizacji.

Najbardziej spektakularnych przemian w nowej cywilizacji należy oczekiwać na płaszczyźnie kulturowej. Powszechna edukacja proekologiczna ma wykształcić głęboko zakorzenioną świadomość ekologiczną, która zdecydowanie odmieni antropocentryczną naturę ludzką. „Szowinizm gatunkowy” zostanie zastąpiony poczuciem mistycznej jedności z kosmosem, obrazującym najszerszy krąg różnorodnych form życia i jego rozwoju. Człowiek dzięki świadomości ekologicznej ma stać się czynnym i odpowiedzialnym uczestnikiem wszechkosmicznej ewolucji. Takie nastawienie sprzyja poczuciu transcendencji i nadaniu wszelkim przejawom życia, a nawet całemu światu, charakteru sakralnego[24], co szczególnie podkreśla ekofilozofia Skolimowskiego czy ekologia głęboka Naessa. W związku z tym przewiduje się, iż nowa cywilizacja przyszłości będzie miała zdecydowanie duchowy charakter w odróżnieniu od materialistycznie zorientowanej cywilizacji współczesnej. W sferze myśli dominować ma w postulowanej cywilizacji zrównoważonego rozwoju światopogląd ekologiczny, który oznacza radykalne odrzucenie ideologii zysku

---

[18] W. H. Zylbertal, *Miejscem człowieka jest ziemia. Wykłady z ekofilozofii,* Kraków 2000, rozdz. 10: *Społeczeństwo ekologiczne.*

[19] J. Szymański., www.nowespoleczenstwo.most.org.pl.

[20] S. I. Fiut., *Kim jest człowiek ekologiczny,* w: *Veritas una sed doctrina multiplex. Księga pamiątkowa ku czci prof. dr hab. Józefa Jaronia,* Siedlce 2003, s. 25.

[21] L. Gawor, *Idea zrównoważonego rozwoju jako projekt nowej ogólnoludzkiej cywilizacji,* w: „Diametros”, nr 8/2006.

[22] Por. R. Borkowski, *Cywilizacja, technika, ekologia; wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI wieku,* Kraków 2001, rozdz. *Cywilizacja schyłku? Od millenaryzmu do ekoterroryzmu.*

[23] Por. A. Gore, *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia,* Warszawa 1996.

[24] Por. L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek,* Warszawa 1995, s. 82-85.

i rozpasanego konsumpcjonizmu lansowanych przez neoliberalizm. Światopogląd ekologiczny ma radykalnie zmienić styl życia człowieka przyszłości, jego sposób myślenia o świecie i na nowo określić hierarchię wartości wyznaczających sens ludzkiej egzystencji. Dotychczasowe określenia istoty człowieka jako *homo faber* czy *homo technicus* będą zastąpione ideą *homo ecologicus* – nowego człowieka ery postindustrialnej, który rozumnie, świadomie i na sposób moralny (według reguł etyki środowiskowej) partycypuje w ewolucyjnych procesach na Ziemi i we wszechświecie.

IV.

Człowiek współczesny, żyjący w zmierzchającej epoce industrialnej, doświadcza w codziennej praktyce objawów jej kryzysowego charakteru. Wymienić tu należy głównie zagrożenia natury ekologicznej w rodzaju: skażenia atmosfery i globalnego ocieplenia, nieprawidłowości w gospodarce wodnej, kłopotów ze składowaniem cywilizacyjnych odpadów czy wyczerpania zasobów Ziemi. Na stan współczesnej cywilizacji rzutują ponadto zjawiska, wywołane globalizacją ekonomiczno-kulturową, określane mianem megatrendów: demograficznego, kultu postępu naukowego i konsumpcyjnego, rewolucji technologicznej opartej na informatyce i automatyzacji, wzrostu poczucia kulturowego zróżnicowania ludzkości, czy narodowych konfliktów zbrojnych, wywierających zasadniczy wpływ na negatywnie określaną jakość życia jednostkowego i społecznego. Wszystko to wskazuje, że cywilizacja ludzka prostą drogą zmierza do samozagłady wykorzystując, paradoksalnie, własny rozum na poszukiwanie coraz to skuteczniejszych metod samounicestwienia. Powoduje to, że dominujący jeszcze dzisiaj kierunek rozwoju ludzkości jest coraz bardziej krytykowany. Narasta coraz większe zrozumienie konieczności dokonania radykalnej zmiany dotychczasowej globalnej strategii ludzkości, stawką której jest przetrwanie człowieka na Ziemi. Jedną z najpoważniejszych alternatyw cywilizacyjnego rozwoju jest zdobywająca coraz szerszą popularność, lansowana pod auspicjami ONZ, idea zrównoważonego rozwoju. Proponuje ona dokonanie fundamentalnego historycznego zwrotu w określeniu miejsca człowieka w świecie i celów jego istnienia. Drogą do tego jest powszechna i edukacyjnie planowa *metanoia* przekształcająca dotychczasową, zaborczą względem swego naturalnego i społecznego otoczenia, mentalność ludzką w uniwersalną świadomość ekologiczną. Rezultatem tego projektu ma być wykształcenie nowej, w stosunku do tradycyjnych wyobrażeń, wspólnoty ludzkiej.

Wizja nowej wspólnoty ludzkiej swym zasięgiem ogarnia całą ludzkość, stąd też określana jest w tym tekście jako wspólnota ludzkości. Jej *specifika differentia* tkwi w świadomości ekologicznej, ukazującej człowiekowi jego niewyróżnione i pozbawione antropocentrycznego zabarwienia miejsce w świecie. Tradycyjna postawa antropocentryczna w świadomości ekologicznej zostaje zastąpiona podejściem ekocentrycznym (biocentrycznym), nakazującym potraktowanie człowieka jako jednego z równouprawnionych i równorzędnych elementów kosmicznego ekosystemu. Oznacza to wyzwolenie człowieka z okowów naturalistycznej walki o byt z przyrodą, innymi gatunkami istot zamieszkujących Ziemię oraz w obrębie własnego gatunku. Stanowi to nowe określenie miejsca człowieka w świecie i podjęcie przezeń odpowiedzialności za rzeczywistość oraz zaangażowane współuczestnictwo (partycypację) w procesach ewolucji natury. To głoszone przez ideę *sustainable development* przewartościowanie w ludzkim postrzeganiu świata i swojej w nim pozycji ma spowodować metamorfozę dotychczasowego człowieka w *homo ecologicus* –osobnika w pełni zdającego sobie sprawę ze swego usytuowania w świecie i jednocześnie powinności stąd płynących.

Rosnąca świadomość niezbędności metamorfozy w pojmowaniu roli i znaczenia zarazem człowieka w świecie jest sygnałem współczesnych czasów. To nie jest kwestia wyłącznie ekofilozofii postulującej konieczność holistycznej perspektywy w ocenie istoty ludzkiej egzystencji. Niezbędność zmian w dotychczasowych schematach rozwoju ludzkości głoszą różni myśliciele, by wymienić tu choćby komunitarystów czy libertarinistów. Wszelkie alternatywne propozycje co do przyszłości społecznej historii gatunku ludzkiego muszą uwzględnić jeden pewnik, o którym piszą Tofflerowie: „Na naszych oczach, w naszym życiu rodzi się nowa cywilizacja [...]. Ta cywilizacja niesie ze sobą nowy styl życia rodzinnego, zmiany w sposobie pracy, odnoszenie się do siebie i do życia, nowy kształt życia gospodarczego, nowe konflikty polityczne, a przede wszystkim: nową świadomość. Ludzkość [...] stanęła w obliczu najgłębszego w swoich dziejach przewrotu społecznego i najśmielszej twórczej przebudowy [...]".[25] I w tym to kontekście należy widzieć wizję nowej wspólnoty ludzkiej rozpościeranej przez ideę zrównoważonego wzrostu.

Literatura

1. Borkowski R., *Cywilizacja, technika, ekologia; wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI wieku,* Kraków 2001.
2. Czarnecki J., *Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei,* w: Czarnecki Z. J. (red.), *W kręgu pesymizmu historycznego,* Lublin 1992.
3. Czartoszewski J. W., *Zagadnienie światopoglądu w edukacji ekologicznej,* w: „Studia ecologiae et bioethicae", t.1/2003.
4. *Dekada Edukacji na temat zrównoważonego Rozwoju* oraz *Edukacja na rzecz Zrównoważonego Rozwoju* w: www.unic.un.org.pl/edukacja_rozwój/indem.php #edukacja.

[25] A. i R. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali,* Poznań 1996, s. 17.

5. *Deklaracja z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju,* w: www.mos.gov.pl/rio-10/johannesburg/Deklaracja_pl.doc., 2002.
6. *Deklaracja z Rio Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju (1992)* w: *Dokumenty końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój",* Warszawa 1993.
7. „Edukacja dla zrównoważonego rozwoju", w: www//ekoedu.uw.edu.pl/ dekada_ unesco.php.
8. Ferry L., *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek,* Warszawa 1995.
9. Fiut S.I., *Kim jest człowiek ekologiczny,* w: *Veritas una sed doctrina multiplex. Księga pamiątkowa ku czci prof. dr hab. Józefa Jaronia,* Siedlce 2003.
10. Gawor L., *Idea zrównoważonego rozwoju jako projekt nowej ogólnoludzkiej cywilizacji,* „Diametros", nr 8/2006.
11. Gawor L., *Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii,* w: Pawłowski A. (red.), *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* Lublin 2004.
12. Gore A., *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia,* Warszawa 1996.
13. Papuziński A., *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki*, w: „Problemy ekorozwoju", nr 1/2006.
14. Sarzała D., *Sustainable development jako alternatywna koncepcja rozwoju cywilizacyjnego*, w: Pawłowski A. (red.), *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* Lublin 2003.
15. Skolimowski H., *Zielone oko kosmosu,* Wrocław 2003.
16. Skolimowski H., *Wizje nowego millenium,* Kraków 1999.
17. Szacki J., *Historia myśli socjologicznej,* Warszawa 2003.
18. Sztumski W., *My zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy emwironmetologii,* Katowice 2004.
19. Szymański J., www.nowespoleczenstwo.most.org.pl.
20. *Światowy szczyt w sprawie zrównoważonego rozwoju. Plan działań,* Johannesburg 2002, w: www. mos.gov.pl.
21. TofflerA.iH.,*Budowanowejcywilizacji.Polityka trzeciej fali,* Poznań 1996.
22. Zylbertal W. H., *Miejscem człowieka jest Ziemia. Wykłady z ekofilozofii*, Kraków 2000.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 67-72

Człowiek jako racjonalny podmiot działań w świetle założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju

Human being as rational subject of actions in the context of sustainable development conception

Aleksandra Kuzior

Politechnika Śląska w Gliwicach

Streszczenie

W artykule poruszone zostały zagadnienia z zakresu antropologii filozoficznej, dotyczące funkcjonowania człowieka w cywilizacji technicznej. Człowiek zdefiniowany został jako racjonalny podmiot działań. Zwrócono także uwagę na etyczny wymiar rozwoju naukowo-technicznego, uwzględniając w szczególności kategorię odpowiedzialności indywidualnej, instytucjonalnej w różnych aspektach ludzkiej działalności – gospodarczym, społecznym, a przede wszystkim ekologicznym. Tak rozumiana odpowiedzialność wpisuje się w koncepcję zrównoważonego rozwoju, która traktowana jest jako najważniejsza i jak na razie jedyna idea wskazująca właściwy kierunek działań ludzkich. Aby idea zrównoważonego rozwoju ugruntowała się w świadomości społecznej, potrzebne są wzmożone działania edukacyjne, co zostało podkreślone w zaprezentowanych rozważaniach.

Abstract

The article is presenting issues connected with philosophical anthropology, relating to functioning of human beings in the technical civilization. Human being has been defined as a rational subject of actions. Also the ethical dimension of scientific and technological development was noticed, mostly referring to the individual responsibility category, institutional in many different aspects of human activity – agricultural, social and first of all ecological category. Responsibility, understood this way, is written into the principle of sustainable development, treated as the most important and the only one idea showing the right direction of human activities so far. There is a need for intensive educational activities, to introduce the sustainable development idea into the social awareness, and this was emphasized in the presented article.

Refleksje o człowieku jako o racjonalnym podmiocie działań wpisują się w rozważania z zakresu antropologii filozoficznej, w szczególności w nurt filozofii podmiotywistycznej o profilu egzystencjalno-fenomenologicznym, chociaż ujmowanie człowieka jako istoty rozumnej, rozsądnej *(animal rationale)* ma o wiele dłuższą tradycję, sięgającą czasów starożytnej Grecji. Egzystencjalno-fenomenologiczny profil antropologii personalistycznej odwołuje się niewątpliwie do filozofii św. Augustyna, który ogniskując swoje dociekania filozoficzne na Bogu i człowieku, akcentował potrzebę realizacji pełni bytu ludzkiego poprzez działania osoby ludzkiej. Zwracał także uwagę na potrzebę wartościowania tych działań. Taki kierunek rozważań widoczny jest m.in. w antropologii filozoficznej Stanisława Kowalczyka, który określa człowieka jako rozumny i wolny byt, zwracając uwagę na doświadczenie zewnętrzne człowieka jako przedmiotu działania (poznania naukowego, empirycznego) i doświadczenie wewnętrzne człowieka jako podmiotu, świadomego i samoświadomego, aktywnego inspiratora własnego działania[1]. Aktywnym sprawcą zewnętrznych i wewnętrznych działań człowieka jest ludzkie ciało. Nie należy ani deprecjonować, ani absolutyzować jego wartości, ale pamiętać, że jest ono swoistą całością, w której przejawia się ekspresja wewnętrznego „ja", ale i jego dopełnienie[2].

Konstytutywnymi cechami człowieka są: świadomość i samoświadomość. Dzięki nim człowiek transcenduje świat przyrodniczy. Cechy te są podstawą bytu podmiotowego, w nich są zakorzenione wszelkie

[1] Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990, s. 19-20; 33-34; 55.

[2] Ibid., s. 41-54.

działania człowieka.[3] Dzięki nim człowiek może być racjonalnym podmiotem działań – racjonalnym, czyli rozumnym, poprawnie myślącym i skutecznie działającym podmiotem sprawczym.

W świadomość i samoświadomość wpisane jest ludzkie myślenie jako domena poznania intelektualnego, a „Ludzki intelekt jest władzą odkrywczą, penetrującą makrokosmos i mikrokosmos. Potrafi on odkryć fundamentalne prawa bytu, prawa przyrody i normy moralne związane z wrażliwością aksjologiczną"[4]. Ludzki intelekt jest potencjalnie nieskończony – to umożliwia ustawiczny postęp naukowo-techniczny, cywilizacyjny i technologiczny[5].

Człowiek w cywilizacji technicznej

Śledząc dzieje ludzkości napotykamy na kolejne fazy jej rozwoju, które w różnoraki sposób określane są przez nauki humanistyczne i społeczne. Gwałtowny rozwój naukowo-techniczny sprawił, że współczesną cywilizację często określa się mianem cywilizacji technicznej. W takiej cywilizacji z kolei można mówić o różnych rodzajach społeczeństw: postindustrialnym, technokratycznym, technologiczno-alokacyjnym, konsumpcyjnym, wiedzy, organizacji, informacyjnym, globalnym. Cezur czasowych cywilizacji technicznej nie można określić zbyt precyzyjnie, za jej początek możemy uznać rewolucję naukowo-techniczną (lata 40. XX wieku). Szybki i spektakularny rozwój techniki miał jednak miejsce dużo wcześniej i wymusił niejako systematyczną humanistyczną refleksję, przedmiotem której stały się relacje człowiek – technika – społeczeństwo, co zaowocowało wydzieleniem się z ogólnej refleksji filozoficznej nowej dyscypliny szczegółowej – filozofii techniki. Jej początek niewątpliwie wiąże się z dziełem E. Kappa *Grundlinien einer Philosophie der Technik*.[6]

W prawie 130-letniej tradycji filozofii techniki pojawiały się różne koncepcje i ujęcia. Oceny działalności technicznej i rozwoju techniki były różnorakie. Za A. Kiepasem wyróżnić można dwa skrajnie przeciwstawne stanowiska: optymistyczne (triumfalistyczne) i pesymistyczne (katastroficzne), traktujące technikę jako byt autonomiczny[7]. Przedstawiciele stanowiska triumfalistycznego podkreślają pozytywny aspekt rozwoju techniki, uznając ją za podstawę dobrobytu człowieka i źródło maksymalnego zaspokojenia jego potrzeb. Problemy negatywnych skutków rozwoju techniki są w tym ujęciu nieistotne, ponieważ technika będzie w stanie naprawić szkody, jakie wyrządziła. Dziś oczywiście doskonale zdajemy sobie sprawę z błędności takiego założenia. Z kolei w katastroficznych wizjach rozwoju techniki podkreśla się, że człowiekowi grozi wielowymiarowa katastrofa: osobowościowa, nuklearna, energetyczna, żywnościowa, ekologiczna – katastrofa totalna, która może unicestwić wszelkie życie na Ziemi. A co najistotniejsze – sprawcą tej katastrofy będzie człowiek.

Pod koniec lat 60. XX wieku pojawiło się nowe stanowisko w pojmowaniu techniki – tzw. zwrot normatywny, który przestał absolutyzować negatywne bądź pozytywne skutki jej rozwoju. Technika przestała być aksjologicznie i etycznie neutralna. Zaczęto podkreślać znaczenie wartościowania techniki (także nauki) i co się z tym wiąże zwrócono uwagę na problem tolerancji i odpowiedzialności. W koncepcjach wartościowania techniki (*technology assesment*) oprócz wyodrębnienia wartości stricte technicznych, zwrócono także uwagę na wartości związane ze zdrowiem, bezpieczeństwem, jakością środowiska naturalnego, rozwojem osobowości, jakością życia społecznego oraz na wartości mikro- i makroekonomiczne[8] (te wartości ogniskują się w koncepcji zrównoważonego rozwoju). Ostatnie dwie dekady odzwierciedlają w najnowszej filozofii techniki szczególne zainteresowanie problematyką etyczną. Ugruntowały się dwie koncepcje: pierwsza – etycznego kierowania rozwojem techniki, podkreślająca znaczenie etyk zawodowych oraz druga – politycznego sterowania procesami techniki nastawiona głównie na wartościowanie techniki. Koncepcje te nie są jednak wolne od pewnych niedostatków i słabości, toteż pojawiają się również próby ich zsyntetyzowania[9]. Jednak podstawowym zadaniem współczesnej filozofii techniki jest przede wszystkim poszukiwanie sposobów zapobiegania negatywnym skutkom rozwoju techniki i kształtowanie nowego typu świadomości, której podstawowym wyznacznikami będzie odpowiedzialność.

Niektórzy filozofowie techniki podkreślali, że ekspansywny rozwój techniki powoduje zanik spontanicznych i emocjonalnych działań, które zastąpione zostają działaniami racjonalnymi, co prowadzi do tzw. atrofii uczuć, zaniku emocjonalnej sfery ludzkiego

---

[3] Wg twórcy psychoanalizy Z. Freuda działania ludzkie mogą być także efektem nieświadomych motywacji. W artykule ten wątek nie będzie jednak uwzględniany.

[4] Ks. S. Kowalczyk, op.cit., s. 77-78.

[5] Ibid., s. 78.

[6] E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig 1877, por. A. Kiepas*, Filozofia techniki wobec wyzwań etycznych*, w: *Filozofia v skole, filozofia v živote*, „Philosophica" XXXIII, Bratysława 2002, s. 63.

[7] A. Kiepas, *Nauka – Technika – Kultura. Studium z zakresu filozofii techniki*, Katowice 1984, s. 11-46.

[8] A. Kiepas, *Etyka odpowiedzialności, a problem tolerancji w cywilizacji technicznej,* w: *„Tolerancja" Studia i szkice*. Tom II, red. A. Rosół, M. S. Szczepański, Częstochowa 1995, s. 41-53; por. także A. Kiepas, *Nauka – Technika – Kultura. Studium z zakresu filozofii techniki*, Katowice 1984; A. Kiepas, *Wprowadzenie do filozofii techniki,* Katowice 1987; A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Katowice 2000; A. Kiepas, *Filozofia techniki wobec wyzwań etycznych*, w: *Filozofia v skole, filozofia v živote*, „Philosophica" XXXIII, Bratysława 2002, s. 63-68.

[9] A. Kiepas, *Filozofia techniki wobec wyzwań etycznych*, w: *Filozofia v skole, filozofia v živote,* „Philosophica" XXXIII, Bratysława 2002, s. 66.

życia (Jacques Ellul[10], Józef Bańka[11]). Czy rzeczywiście działania ludzkie w świecie technicznym tak do końca były i są tylko racjonalne? Vilfredo Pareto twierdzi, że choć człowiek w swej działalności naukowej i technicznej powinien działać racjonalnie, często kieruje się właśnie emocjami i instynktami, przywdziewając tylko maskę racjonalności[12]. Oczywiście przy atrofii uczuć nie o taki typ emocjonalności chodzi, jednak przywołane stanowiska uwydatniają, jak bardzo zagubiony jest człowiek, otoczony i zdominowany przez technikę, która z jednej strony ułatwia mu życie, lecz z drugiej uzależnia go od siebie i często w negatywny sposób wpływa na jego psychikę (przykładem może być tzw. „autyzm z wyboru" – uzależnienie od technik komputerowych i Internetu, które powoduje izolację społeczną i zanik bezpośrednich kontaktów międzyludzkich)[13].

Człowiek cywilizacji technicznej pogrążony jest w chaosie sprzecznych pragnień. Pęd do maksymalizacji produkcji i konsumpcji, podsycany przez coraz bogatszą zróżnicowaną ofertę marketingową, kształtującą nowe potrzeby, sprawia, że racjonalne, sprawne, skuteczne i odpowiedzialne działanie jest zaburzone w niektórych sferach ludzkiej aktywności. *Homo oeconomicus* na powrót musi przekształcić się w *Homo sapiens sapientis*. Wymogiem współczesności jest kształtowanie człowieka jako racjonalnego podmiotu działań – jest to ciągłe wyzwanie stawiane procesom edukacyjnym, choć obecnie w dobie narastających kryzysów światopoglądowych, ekonomicznych, ekologicznych i innych to zadanie wydaje się być pierwszoplanowe. Nie ma jednak gotowej recepty, w jaki sposób wychować człowieka mądrego, który kierowałby się w życiu właściwym systemem wartości.

W rozważaniach o człowieku i jego możliwościach często przeciwstawia się sferę racjonalności i emocjonalności, jednak można przyjąć, że emocjonalność jest pewnym aspektem świadomości, a więc w jakimś sensie sytuuje się także w sferze racjonalności. Właściwe uświadomienie i pokierowanie procesami racjonalno-emocjonalnymi może przynieść sukces wychowawczy pożądany we współczesności. Wykorzystanie sfery emocjonalnej nie zaprzecza racjonalności, ale ją dopełnia, pod warunkiem, że wszelkie procesy emocjonalne zostaną odpowiednio ukierunkowane. Zatem wychowanie człowieka mądrego polegać będzie na rozwijaniu sfery racjonalnej i emocjonalnej oraz na kształtowaniu odpowiedzialnej postawy wobec siebie i innych oraz wobec świata przyrody.

Etyka odpowiedzialności[14]

W refleksji filozoficznej nad techniką pojawiają się zagadnienia etyki techniki. Już E. Kapp owe problemy dostrzega, choć etyczna odpowiedzialność człowieka za wspólnotę zajmuje w jego rozważaniach miejsce marginalne[15].

Mówiąc o etyce techniki w kontekście odpowiedzialności jako podstawowej kategorii etycznej warto wspomnieć o jej propagatorach, np.: G. Pichcie, H. Jonasie, H. Sachsse, G. Ropohlu.[16] W etyce techniki pojawiają się zarówno koncepcje deontologiczne (np. Jonas – zasada odpowiedzialności powiązana z obowiązkiem troski oraz zaniechania działań obciążonych wysokim ryzykiem zniszczenia i zagrożenia), jak i koncepcje teleologiczne, konsekwencjalistyczne, skutków (m.in. etyka utylitarystyczna) oraz etyka dyskursu[17]. Że rozważania etyczne, przedmiotem których jest technika, są potrzebne jasno precyzuje R N. Coudenhove-Calergi, podkreślając że: „Technika bez etyki musi prowadzić do katastrofy, podobnie jak etyka bez techniki […], gdyż technika jest ciałem, a etyka duszą kultury. Tu leży ich przeciwieństwo i ich pokrewieństwo. Od etyki zależy bowiem, czy technika prowadzi człowieka do nieba, czy też do piekła"[18].

W etyce techniki w przeważającej większości pojawiają się koncepcje etyki skutków, dlatego tak ważna jest kategoria odpowiedzialności. Podmiotem odpowiedzialności jest indywidualny podmiot działań, choć rozwija się także etyka społeczna, która skupia się nie tylko na działaniach jednostki i społecznych skutkach tych działań, ale także na samym funkcjonowaniu tych społecznych skutków.[19] Innymi słowy obok indywidualnego podmiotu odpowiedzialności obecnie mówi się także o zbiorowym podmiocie odpowiedzialności (uwzględnienie tzw. współodpowiedzialności) i instytucjonalnym (korporacyjnym) podmiocie odpowiedzialności.

Etyka odpowiedzialności ma w zasadzie charakter relacyjny. G.Ropohl wyróżnia sześć odniesień relacyjnych:

---

[10] Por. A. Kiepas, *Wprowadzenie do filozofii techniki,* Katowice 1987.

[11] Por. J. Bańka, *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki*, Katowice 1976.

[12] Por. A. Kiepas, *Nauka – Technika – Kultura. Studium z zakresu filozofii techniki*, Katowice 1984.

[13] A. Kuzior, *Kategoria nadziei we współczesnej antropologii filozoficznej*, w*: Aporie sensu - emotywizm i racjonalizm*, red. J. Bańka, A. Kiepas, Katowice 1998, s. 141.

[14] Dziedzina refleksji wyróżniona przez Maxa Webera, a w szerokim kontekście uwzględniana przez filozofię techniki oraz inne nauki humanistyczne, por. G. Ropohl, *Etyka techniki*, w: *Człowiek, technika, środowiska. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku*, red. A. Kiepas, Katowice 1999, s. 100.

[15] E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig 1877,s. 347; por. G. Ropohl, *Etyka techniki,* w: *Człowiek, technika, środowiska. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieka*, red. A. Kiepas, Katowice 1999, s. 93.

[16] G. Ropohl, *Etyka techniki*, w: *Człowiek, technika, środowiska. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieka*, red. A. Kiepas, Katowice 1999, s. 93-107; por. także A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki,* Katowice 2000, s. 87-106.

[17] Ibid, s. 98.

[18] R.N. Coudenhove-Calergi, *Apologie der Technik.* Leipzig 1922, s. 67-68**,** cyt. za A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Katowice 2000, s. 88.

[19] G. Ropohl, *Etyka techniki, w: Człowiek, technika, środowiska. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku,* red. A. Kiepas, Katowice 1999, s. 99.

Kto jest odpowiedzialny? (pytanie o podmiot odpowiedzialności).

Co jest przedmiotem odpowiedzialności? (jest nim działanie systemowe, jako transformacja sytuacji wyjściowej w końcową).

Za co jest się odpowiedzialnym? (za skutki działania).

Dlaczego jest się odpowiedzialnym? (normatywny, aksjologiczny wymiar odpowiedzialności).

Przed czym jest się odpowiedzialnym? (instancja odpowiedzialności – moralna, prawna, religijna, itd.).

Kiedy odpowiedzialność się pojawia? (wymiar czasowy odpowiedzialności)[20].

Każde działanie techniczne należałoby zdefiniować etycznie, uwzględniając wyszczególnione odniesienia relacyjne. Czy jest to możliwe? Czy zawsze mamy jasność kto, przed kim i w jakim zakresie odpowiada? Sprecyzowanie chociażby pola odpowiedzialności czy podmiotu (podmiotów) odpowiedzialności we współczesnych czasach nie jest takie proste i pozostawia wiele różnych wątpliwości (m.in. problem nieprzejrzystości intencjonalności działań i nieprzejrzystości skutków tych działań[21]), tym bardziej, że nie zdołano jeszcze wypracować deontologii etyki techniki, która uzyskałaby powszechny konsensus i która stanowiłaby pewien „kręgosłup moralny" działań technicznych – niepodważalny punkt odniesienia.

Rozwijająca się technika wpływa na indywidualnych użytkowników, jest motorem zmian społecznych i kulturowych, ale także zmian środowiskowych. We wszystkich jej sferach oddziaływania można zauważyć zarówno negatywne jak i pozytywne skutki. Wraz z gwałtownym rozwojem i szybkością wprowadzania i upowszechniania innowacji technicznych, problem kontrolowania skutków rozwoju techniki stał się problemem nadrzędnym. Zaczęto także zwracać uwagę na konieczność powiązania wartości technicznych z wartościami humanistycznymi, społecznymi, przyrodniczymi oraz upowszechnianie tych wartości w kooperacyjnych działaniach etyków techniki, środowisk inżynierskich, polityków, decydentów, menadżerów i całego społeczeństwa zwanego mianem obywatelskiego[22].

Koncepcja zrównoważonego rozwoju

Była już mowa o tym, że technika może być dobrodziejstwem, ale i przekleństwem ludzkości. Niekontrolowany postęp naukowo-techniczny i cywilizacyjny spowodował nieodwracalne zniszczenia przede wszystkim w środowisku przyrodniczym[23]. W tym zakresie człowiek nie wykazał się odpowiedzialnością i tym samym doprowadził do obniżenia jakości życia własnego i innych istot żywych (choroby związane m.in. z degradacją środowiska naturalnego, zanieczyszczeniami powietrza, gleby, wód; brak bądź ograniczenie przestrzeni życiowej). Ciągle pogłębiająca się destrukcja biosfery może mieć katastrofalne skutki dla gatunku ludzkiego i w ogóle życia na Ziemi. Dlatego też człowiek, jako racjonalny podmiot działań podejmuje inicjatywy, które mogłyby zapewnić jakość życia na właściwym poziomie i stosując politykę prewencyjną zapobiegać bądź przeciwdziałać negatywnym skutkom rozwoju cywilizacyjnego. Przykładem takich działań jest koncepcja zrównoważonego rozwoju, w której odpowiedzialność stała się centralną kategorią. Bezpośrednie odwołanie do odpowiedzialności instytucjonalnej państw zauważyć można w zasadzie 2, 7 i 13[24] *Deklaracji z Rio,* jednego z dokumentów końcowych *Szczytu Ziemi* z 1992 r., ale właściwie większość z 27 zasad *Deklaracji* implikuje

---

[20] Por. G. Ropohl: *Neue Wege, die Technik zu Verantworten*, w: *Technik und Ethik*, red. H. Lenk, G. Ropohl, s. 149 i nast., podaję za A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki,* Katowice 2000, s. 99-100; Wymiar czasowy odpowiedzialności uwzględnia w swojej koncepcji J. M. Bocheński, podkreślając, że ma ona charakter zobowiązania, co w gruncie rzeczy sytuuje ją w relacji futurologicznej, por. A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Katowice 2000, s. 99.

[21] Por. A. Kiepas, *Technika a idea zrównoważonego rozwoju,* w: *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej,* red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2000, s. 408.

[22] Zwraca na to uwagę A. Kiepas, *Technika a idea zrównoważonego rozwoju*, w: *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2000, s. 403-418.

[23] Po raz pierwszy na problemy degradacji środowiska naturalnego oficjalnie zareagowała ONZ w 1968 r zwracając uwagę na globalne zagrożenia wywołane niekontrolowanym rozwojem techniki w różnych kierunkach działań ludzkich: w przemyśle, rolnictwie, budownictwie. Ogłoszony w maju 1969 roku Raport U Thanta, ówczesnego Sekretarza Generalnego ONZ, zapoczątkował nowy proces – od idei ochrony środowiska do koncepcji zrównoważonego rozwoju. Por. A. Papuziński, *Edukacja ekologiczna jako instrument polityki ekologicznej (Uwagi na marginesie Narodowej Strategii Edukacji Ekologicznej Przez edukację do zrównoważonego rozwoju),* w: *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej,* red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2000, s. 113-114

[24] Deklaracja z Rio – Zasada 2: „Państwa posiadają, zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych i zasadami prawa międzynarodowego, suwerenność w dysponowaniu swymi zasobami tak, jak im to określają ich narodowe polityki ekologiczne i rozwojowe, ale też odpowiedzialność za zagwarantowanie, że ich działania w obrębie ich prawa i kontroli nie będą powodować szkód ekologicznych w innych krajach lub na terenach znajdujących się poza ich jurysdykcją". Zasada 7: „Państwa będą współpracować w duchu partnerstwa globalnego dla ochrony, zachowania i odbudowy zdrowia i integralności ekosystemu Ziemi. Biorąc pod uwagę różny udział w degradacji środowiska globalnego, Państwa przyjmują wspólną ale zróżnicowaną odpowiedzialność. Kraje rozwinięte przyjmują do wiadomości swą odpowiedzialność za globalny rozwój zrównoważony, biorąc pod uwagę presję, jaką ich społeczeństwa wywierają na środowisko globalne, oraz technologie i zasoby finansowe będące w ich posiadaniu." Zasada 13: „Państwa będą rozwijały narodowe legislacje w zakresie odpowiedzialności za szkody środowiskowe i za zanieczyszczanie oraz rekompensat dla poszkodowanych. Państwa będą też współpracować w sposób bardziej zdecydowany i przyśpieszony dla dalszego rozwoju międzynarodowej legislacji w zakresie odpowiedzialności i rekompensat za szkody ekologiczne spowodowane działalnością wewnątrz ich jurysdykcji i kontroli na terenach pozostających poza ich jurysdykcją." – źródło:www.mos.gov.pl/1materiły_informacyjne/ raporty_opracownia/strategia.

odpowiedzialność w różnych zakresach. Punkt wyjścia w *Deklaracji* jest antropocentryczny i z tej perspektywy uwzględnia się kluczowe zagadnienia ekonomiczne, społeczne i środowiskowe. Z. Piątek twierdzi, że „w historii życia na Ziemi koncepcja zrównoważonego rozwoju jest pierwszą świadomie określoną próbą uniknięcia samozagłady. Ludzkość zdaje sobie sprawę z zagrożeń kryzysem ekologicznym i próbuje podjąć działania, mające zapobiegać katastrofie, która w wielu wymiarach jest jednak niezamierzonym skutkiem działania świadomych ludzkich podmiotów"[25]. Stanowisko Z. Piątek potwierdza sformułowaną wcześniej opinię, że koncepcja zrównoważonego rozwoju jest inicjatywą człowieka jako racjonalnego podmiotu działań, dla którego ważna jest przyszłość planety i ludzkości. Wpisując się w paradygmat racjonalności, działania te mają uwzględniać wymiar gospodarczy, społeczny i ekologiczny, by zapewnić ludzkości przetrwanie przy zapewnieniu odpowiedniej jakości życia w trzech wyżej wymienionych wymiarach. Trwały i zrównoważony rozwój to szansa dla człowieka i planety, na której przyszło mu żyć. Żeby jednak ideały zrównoważonego rozwoju mogły być w pełni realizowane potrzebna jest systematyczna refleksja oraz gruntowna edukacja i ciągłe poszerzanie pola świadomości społecznej[26] w różnych kierunkach.[27]

Edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju

Podstawą kształtowania nowej świadomości społecznej poszerzonej o świadomość ekologiczną i świadomość zrównoważonego rozwoju jest wiedza. Zdobywanie jej, przetwarzanie i wykorzystywanie w różnych przedsięwzięciach to podstawa działań racjonalnego podmiotu. Impulsem do edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju stał się Globalny Program Działań *Agenda 21* (1992), w którym czytamy: „w najbliższych trzech latach rządy państw powinny starać się znowelizować lub opracować nowe strategie działań, które miałyby na celu wzajemną integrację problemów związanych z ochroną środowiska i rozwojem, tj. zagadnień, które byłyby uwzględniane w programach nauczania wszystkich przedmiotów w systemie kształcenia na wszystkich poziomach; [...] należy dokonać szczegółowego przeglądu obecnych programów nauczania i ich korekty w celu zapewnienia wielodziedzinowego kształcenia w zakresie zagadnień związanych z ochroną środowiska oraz trwałym i zrównoważonym rozwojem oraz aspektów społeczno-kulturalnych i demograficznych; [...]"[28]. Postulat ten w odniesieniu do polskich programów nauczania nie do końca został jeszcze zrealizowany, chociaż *Narodowa Strategia Edukacji Ekologicznej* podkreśla znaczenie kształcenia na rzecz zrównoważonego rozwoju[29]. Niemniej jednak ten dokument także pozostawia wiele wątpliwości odnośnie edukowania w tym zakresie, ponieważ nie zawiera jednoznacznej definicji zrównoważonego rozwoju oraz umożliwia wielość interpretacji jakości życia, która raz ujmowana jest materialistyczno-antropocentrycznie, innym razem idealistyczno-antropocentrycznie. Wnikliwą analizę NSEE pod tym kątem przedstawia A. Papuziński w artykule *Edukacja ekologiczna jako instrument polityki ekologicznej (Uwagi na marginesie Narodowej Strategii Edukacji Ekologicznej „Przez edukację do zrównoważonego rozwoju")*.[30]

Chcąc kształcić na rzecz zrównoważonego rozwoju należy przyjąć spójny system aksjologiczny, który uwzględniałby wszystkie aspekty funkcjonowania człowieka w przyrodzie, społeczeństwie i życiu gospodarczym. Wielość koncepcji często wzajemnie wykluczających się (pluralizm aksjologiczny) nie ułatwia tego zadania. Postępująca w zastraszającym tempie degradacja środowiska naturalnego wydaje się sytuować aspekt przyrodniczy na pierwszym miejscu, ale w samej tylko aksjologii ochrony środowiska naturalnego pojawia się mnóstwo różnych koncepcji (holistyczne, biocentryczne, antropocentryczne, ochrony zwierząt), które w różny sposób ujmują podmiot i przedmiot odpowiedzialności, wyznaczając jednocześnie jej zakres. W etyce środowiskowej omawiana wcześniej kategoria odpowiedzialności również przyjmuje różne wymiary: jednostkowy, grupowy a nawet międzypokoleniowy. W. Tyburski, analizując te zagadnienia, odwołuje się do poglądów J. Feinberga, R. Speamanna, H. Jonasa oraz C. Amery'ego i ujmuje odpowiedzialność międzypokoleniową jako konieczność „respektowania obowiązku pozostawienia środowiska naturalnego w takim stanie, który

---

[25] Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-epołeczne*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005, s. 16.

[26] Świadomość społeczna jest rozumiana tutaj jako „zbiór szeroko rozpowszechnionych i akceptowanych w danej zbiorowości poglądów, idei i przekonań, które staja się wzorcami czy schematami myślenia wpajanymi jej członkom i egzekwowanymi przez społeczny nacisk." Definicja zaczerpnięta z: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Kraków 2003, s. 307.

[27] Chodzi tutaj o poszerzenie pola świadomości społecznej o świadomość ekologiczną i świadomość zrównoważonego rozwoju, por. A. Kuzior, *Zrównoważony rozwój w edukacji ekologicznej*, w*: Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2003, s. 279-293.

[28] Globalny Program Działań *Agenda 21*, rozdz. 36, pkt. 36;5 b. pt. *Promowanie nauczania, kształtowania świadomości społecznej i szkolenia w zakresie trwałego i zrównoważonego rozwoju i ochrony środowiska*, cyt. za A. Papuziński, *Edukacja ekologiczna jako instrument polityki ekologicznej (Uwagi na marginesie Narodowej Strategii Edukacji Ekologicznej Przez edukację do zrównoważonego rozwoju),* w: *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2000, s. 118.

[29] por. A. Kuzior, *Zrównoważony rozwój w edukacji ekologicznej,* w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2003, s. 279-293.

[30] A. Papuziński, *Edukacja ekologiczna jako instrument polityki ekologicznej (Uwagi na marginesie Narodowej Strategii Edukacji Ekologicznej Przez edukację do zrównoważonego rozwoju),* w: *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2000, s. 113-132.

nie zmniejszy szans przetrwania przyszłych generacji"[31]. Niemniej w radykalnych wersjach antropocentrycznej etyki środowiskowej pojawiają się również stanowiska, w których podkreśla się, że nasza generacja nie ma żadnych obowiązków wobec przyszłych pokoleń, a nauka i technika potrafi zniwelować wszelkie negatywne skutki rozwoju cywilizacyjnego (John Passmore)[32]. W takiej pajęczynie różnych stanowisk, określających stosunek człowieka do środowiska naturalnego, trudno przyjąć jednoznaczne kryteria wartościowania różnych przejawów życia ludzkiego i działań przezeń podejmowanych. Współczesny człowiek powinien jednak zdawać sobie sprawę, że brak jednoznacznej podstawy aksjologicznej i nadmierny relatywizm etyczny może pogłębić już występujące kryzysy, charakterystyczne dla cywilizacji technicznej. Człowiek jako racjonalny podmiot działań musi dążyć do rozwijania swojej doskonałości etycznej i przejąć choć cząstkę odpowiedzialności zbiorowej i międzypokoleniowej na siebie, np.: zmieniając styl życia (rezygnacja z nadmiernego konsumpcjonizmu), dbając o środowisko naturalne w takim zakresie w jakim potrafi (chociażby segregowanie śmieci, oszczędzanie wody i energii, niezaśmiecanie lasów, zbiorników wodnych, gleby i powietrza, dbanie o estetykę miejsca, w którym żyje, itp.) Wszystko bowiem ostatecznie zależy od człowieka, jego postawy i działań oraz jego stosunku do siebie samego i innych, także istot pozaludzkich. Internalizacja indywidualna i społeczna zasad zrównoważonego rozwoju oraz budowanie nowej świadomości społecznej, poszerzonej o świadomość ekologiczną i świadomość zrównoważonego rozwoju jest niezbędnym elementem dalszego funkcjonowania człowieka na ziemi w dłuższej perspektywie czasowej. S. Kozłowski ubolewa nad tym, że w dalszym ciągu idea zrównoważonego rozwoju słabo funkcjonuje w naszej kulturze i gospodarce, choć jest jedyną, jak dotychczas, racjonalną koncepcją, pokazującą, w jaki sposób człowiek powinien postępować, by przetrwać[33]. Postulat wzmożonej działalności ekoedukacyjnej na rzecz zrównoważonego rozwoju i stworzenie spójnego systemu aksjologicznego tym samym znajduje pełne uzasadnienie.

Literatura

1. Bańka J., *Humanizacja techniki. Główne zagadnienia i kierunki eutyfroniki,* Katowice 1976.
2. Kiepas A., *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki,* Katowice 2000.
3. Kiepas A., *Etyka odpowiedzialności, a problem tolerancji w cywilizacji technicznej,* w: Rosół A., Szczepański M. S. (red.) *„Tolerancja" Studia i szkice.* Tom II, Częstochowa 1995.
4. Kiepas A., *Filozofia techniki wobec wyzwań etycznych*, w: *Filozofia v skole, filozofia v živote,* „Philosophica" XXXIII, Bratysława 2002.
5. Kiepas A., *Nauka – Technika – Kultura. Studium z zakresu filozofii techniki,* Katowice 1984.
6. Kiepas A., *Technika a idea zrównoważonego rozwoju,* w: Papuziński A. (red.), *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej*, Bydgoszcz 2000.
7. Kiepas A., *Wprowadzenie do filozofii techniki*, Katowice 1987.
8. G. Ropohl, *Etyka techniki,* w: Kiepas A. (red.), *Człowiek, technika, środowiska. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku*, Katowice 1999.
9. Ks. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka,* Sandomierz 1990.
10. Kozłowski S., *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio*, w; „Człowiek i Przyroda", nr 7--8/1998.
11. Kozłowski S., *Strategie zrównoważonego rozwoju: gospodarki wodą, gospodarki przestrzennej*, w: Papuziński A. (red.) *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka,* Bydgoszcz 2005.
12. Kuzior A., *Kategoria nadziei we współczesnej antropologii filozoficznej*, w: Bańka J., Kiepas A. (red.) *Aporie sensu – emotywizm i racjonalizm*, Katowice 1998.
13. Kuzior A., Zrównoważony rozwój w edukacji ekologicznej, w: Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka, red., Papuziński A., Bydgoszcz 2003, s. 279-293.
14. Papuziński A., *Edukacja ekologiczna jako instrument polityki ekologicznej (Uwagi na marginesie Narodowej Strategii Edukacji Ekologicznej Przez edukację do zrównoważonego rozwoju),* w: Papuziński A. (red.) *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej,* Bydgoszcz 2000.
15. Piątek Z., *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne,* w: Papuziński A. (red.) *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005.
16. Piątek Z., *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie,* Kraków 1998.
17. Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Kraków 2003.
18. Tyburski W., *Aksjologia ochrony środowiska przyrodniczego,* w: J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski (red.), Ochrona środowiska w filozofii i teologii, Warszawa 1999.

---

[31] W. Tyburski, *Aksjologia ochrony środowiska przyrodniczego,* w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii,* red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s.165.

[32] Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998.

[33] S. Kozłowski, *Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio*, w: „Człowiek i Przyroda", nr 7-8/1998, s. 61; S. Kozłowski, *Strategie zrównoważonego rozwoju: gospodarki wodą, gospodarki przestrzennej,* w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka,* red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005, s. 260-270.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 73-76

Idea zrównoważonego rozwoju a możliwości jej urzeczywistnienia

The idea of sustainable development and possibility of its realization

Wiesław Sztumski

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Streszczenie

Autor podejmuje refleksję nad dwoma pytaniami: o istotę rozwoju zrównoważonego i o jego realizację. Pierwsza „niesprzeczność interesów" jest diachroniczna (następuje pomiędzy pokoleniami następującymi po sobie) i synchroniczna (w ramach tylko jednego pokolenia) jak także przestrzenna (lokalna, regionalna, globalna), poza tym „jednolity porządek" jest typowy dla rozwoju zrównoważonego. Przez zintegrowany porządek rozumie się jako sumę ekologicznych, ekonomicznych, społecznych, przestrzennych i politycznych porządków. Niesprzeczność interesów i zintegrowany porządek wymagają powszechnego przyjęcia jednego systemu wartości na skalę globalną. Jednakże, taka jedność aksjologiczna zaprzecza idei liberalnej demokracji, która obecnie się rozwinęła. Dlatego idea zrównoważonego rozwoju napotyka w realizacji na wiele przeszkód.

Summary

Author deals with two questions: about the substance of the sustainable development and about its realization. First, 'non-discrepancy of interests' in diachronic (between the following generations), synchronic (within the scope of only one generation) as well as in spatial dimensions (local, regional and global), and secondly a 'uniform order' are typical for the sustainable development. The integrated order is understood as a sum of ecological, economic, social, spatial, and political orders. Not-discrepancy of the interests and integrated order require the general acceptance of one system of values in a global scale. However, such axiological uniformity contradicts the idea of the liberal democracy which is developed now. Therefore, the idea of the sustainable development is realized with serious difficulties.

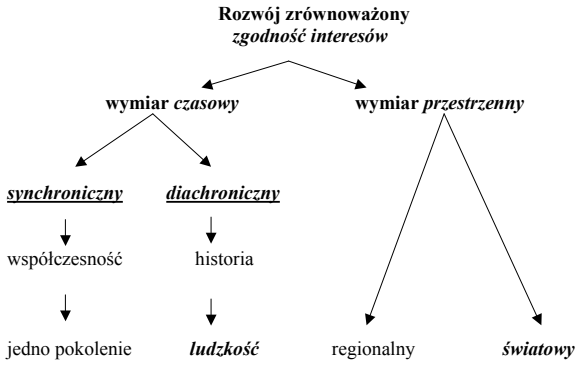
1. O istocie rozwoju zrównoważonego

Na czym polega rozwój zrównoważony, najlepiej można się dowiedzieć z treści dokumentu powszechnie znanego jako „Agenda 21", uchwalonego w formie rezolucji na *Szczycie Ziemi* w Rio de Janeiro w 1992 roku. Rozwój zrównoważony definiuje się na dwa sposoby. Po pierwsze, jako proces rozwoju (krajów, miast, biznesu, wspólnot itd.), który w sposób bezwarunkowy łączy potrzeby teraźniejszego pokolenia ze zdolnością do zaspokajania potrzeb przyszłych pokoleń, a także potrzeby jednych ludzi z potrzebami innych. A po drugie, rozwój zrównoważony określa się jako „ciąg zmian, w którym korzystanie z zasobów, struktura inwestycji, ukierunkowanie postępu technicznego oraz struktury instytucjonalne mają być dokonywane w taki sposób, żeby nie było sprzeczności między przyszłymi a teraźniejszymi potrzebami"[1]. Ta druga definicja jest rzadziej cytowana. W obu definicjach mówi się o „międzypokoleniowej sprawiedliwości ekologicznej", która legła u podstaw wszelkich umów międzynarodowych, jakie zawiera się w kwestii ochrony środowiska. W ustawodawstwie polskim obowiązuje następująca definicja zrównoważonego rozwoju: „Zrównoważony rozwój – to taki rozwój społeczno-gospodarczy, w którym następuje proces integrowania działań politycznych, gospodarczych i społecznych, z zachowaniem równowagi przyrodniczej oraz trwałości podstawowych procesów przyrodniczych, w celu zagwarantowania możliwości zaspokajania podstawowych potrzeb poszczególnych społeczności lub obywateli zarówno współczesnego pokolenia, jak i przyszłych pokoleń"[2].

[1] Zob. *Our Common Future*, w: Report from the UN World Commission on Environment and Development (WCED), 1987.

[2] *Prawo ochrony środowiska*, Dz.U.2001.62.627, art. 3 ust. 50.

We wszystkich określeniach i charakterystykach koncepcji zrównoważonego rozwoju zawiera się „niesprzeczność interesów". Odnosi się ona przede wszystkim do wymiaru czasowego. Dotyczy bowiem kolejno następujących po sobie pokoleń, począwszy od współczesnego, czyli w wymiarze historii, ale też ludzi żyjących w interwale jednego pokolenia, czyli w obszarze jednej aktualności. W gruncie rzeczy w rozwoju zrównoważonym chodzi o zgodność interesów ludzi zarówno w przekroju diachronicznym jak i synchronicznym. Odnosi się ona także do wymiaru przestrzennego. Dotyczy bowiem zgodności interesów w wymiarze co najmniej regionalnym, a przede wszystkim w światowym.



Rys.1. Wymiary zrównoważonego rozwoju

Tym, co najlepiej oddaje istotę zrównoważonego rozwoju jest pojęcie ładu, ponieważ rozwój zrównoważony polega na wprowadzaniu „ładu zintegrowanego", który rozumie się jako sumę pięciu porządków: ekologicznego, społecznego, ekonomicznego, przestrzennego oraz instytucjonalno-politycznego[3]. Czym jest ład albo porządek? Najogólniej mówiąc, jest to taka organizacja systemu społecznego, dzięki której możliwe jest zgodne (harmonijne) funkcjonowanie jego elementów w taki sposób, aby system jako całość mógł skutecznie realizować swoją funkcję celu oraz wykonywać zadanie, do którego jest powołany. W rozwoju zrównoważonym chodzi o to, by system społeczny (społeczeństwo) był optymalnie uporządkowany w obrębie każdej ze swoich struktur z osobna, przede wszystkim gospodarczej, oraz, aby wszystkie struktury razem sprzyjały realizacji fundamentalnego celu tego systemu i zapewniały mu zachowanie stanu równowagi[4]. Ład jest więc podporządkowany podstawowemu celowi społeczeństwa, a o takim celu decyduje w pierwszym rzędzie przyjęta przez to społeczeństwo hierarchia wartości. Inaczej mówiąc, u postaw ładu społecznego leżą akceptowane przez dane społeczeństwo (lub narzucane mu) wartości aksjologiczne. Na gruncie tych wartości zbudowany jest aktualnie obowiązujący porządek albo usiłuje się ukształtować jakiś porządek, który będzie obowiązywać dopiero w przyszłości. A zatem, realizacja idei rozwoju zrównoważonego wymaga odwołania się do powszechnie obowiązującego systemu wartości przynajmniej w skali regionalnej. Takiego systemu, niestety, jak dotychczas, nie ma. Nawet w ramach jednego kraju lub państwa ma się najczęściej do czynienia z różnymi, rywalizującymi ze sobą systemami wartości. Ukształtowanie zuniformizowanego systemu wartości wydaje się bardzo problematyczne, zwłaszcza w warunkach demokracji liberalnej. Z jednej strony, nie przymusza się ludzi do jakiegoś (narzucanego przez ideologię) systemu wartości, ponieważ, stojąc na gruncie funkcjonalistycznej teorii ładu społecznego, wierzy się w to, że ludzie sami kierując się jakąś siłą wewnętrzną spontanicznie dążą do stanu równowagi. Jest to przejawem wiary w to, że społeczeństwo (i każdy system społeczny) jest systemem samoregulującym się, a tego nikt jeszcze nie dowiódł. Skłonny jestem raczej przypuszczać, że jest systemem samo rozregulowującym się w wyniku postępującego wzrostu chaosu i turbulencji. A z drugiej strony, podsycając walkę konkurencyjną nie tylko w sferze gospodarki, mnoży się i zaostrza konflikty społeczne w różnych strukturach. Tym samym urzeczywistnia się założenia konfliktowej teorii ładu społecznego[5]. Wydaje się, że wciąż jeszcze przeważa konfliktowa wizja ładu społecznego nad funkcjonalną i dopóki nie zmieni się paradygmat klasycznej myśli ekonomicznej[6] oraz jak długo wartości etyczne będą podporządkowane wartościom ekonomicznym, nadal tak będzie.

Ład społeczny wymaga konsensusu w kwestii wyboru systemu wartości oraz określenia podstawowego celu, jaki społeczeństwo ma realizować. Do tego potrzebna jest odpowiednia filozofia, wokół której można by było kształtować postawy ludzi oraz ich zachowania, także określać wartości, cele oraz zadania. Uważam, że żadna myśl filozoficzna, która wyrosła na zasadzie binarnego podziału na podstawie kryterium pierwotności materii lub świadomości, nie

---

[3] „Istotnym i niezwykle przydatnym w programowaniu ekorozwoju jest pojęcie ładu. Doświadczenia wielu krajów i regionów są przekonywującym dowodem, że ekorozwój to w praktyce integracja pięciu ładów. Rzeczywista bowiem współzależność podstawowych stref rozwoju oznacza, że ład zintegrowany musi być kształtowany jako ład ekologiczny, ład społeczny, ład ekonomiczny, ład przestrzenny i instytucjonalno-polityczny z uwzględnieniem obiektywnych praw rozwoju społecznego, ekonomicznego i przestrzennego zagospodarowania oraz naturalnych praw ładu ekologicznego." Por. T. Borys, *Zaawansowanie lokalnej Agendy 21 w Polsce – strategie zrównoważonego rozwoju gmin i powiatów* (http://agenda21.warszawa.um.gov.pl/borys.htm).

[4] Chodzi o najlepszy, a nie o najwyższy stopień organizacji systemu w danych warunkach. Nie zawsze najwyżej zorganizowany system funkcjonuje najlepiej albo najskuteczniej. Przeszkodą bywa przeorganizowanie.

[5] Życie pokazuje, że rozmaite elity władzy finansowej i politycznej, zorganizowane w różnego rodzaju loże i quasi-mafie, chcąc zapewnić sobie utrzymanie się przy władzy i wciąż większe bogactwo, celowo dążą do konfliktowania i polaryzacji społeczeństw.

[6] Klasyczna myśl ekonomiczna opiera się na założeniach: o równowadze między podażą i popytem, stabilizacji gospodarczej i laminarnych przepływach kapitału, towarów i pracy.

nadaje się do tego. Sadzę też, że bardziej nadaje się do tego filozofia, dla której problemy życia i środowiska są ważniejsze od jałowych sporów i spekulacji metafizycznych, czyli „filozofia życia". U podstaw rozwoju zrównoważonego leży konsensus społeczny w najważniejszych kwestiach życia ludzi o wymiarze globalnym. Dochodzenie do takiego konsensusu wymaga konsekwentnego przestrzegania podstawowych zasad współżycia ludzi, jakie głosi enwironmentalizm[7]: zasady tolerancji oraz zasady synergii. Przestrzeganie pierwszej zasady wynika z woli zachowania pokoju w warunkach szybko rosnącej kondensacji środowiska (przede wszystkim w wyniku gwałtownego przyrostu ludności), a druga – z dążenia do realizacji fundamentalnego interesu ludzkości, to jest zachowania życia i przetrwania gatunku ludzkiego w warunkach postępującej degradacji naszego środowiska przyrodniczego i społecznego.

2. O realizacji idei rozwoju zrównoważonego

Idea zrównoważonego rozwoju, ze względu na kłopoty z realizacją, pełni rolę swoistego mitu – jednego z wielu innych mitów, jakimi karmi się współczesne społeczeństwo. Przede wszystkim dlatego, że u jej podstaw leży w większej mierze myślenie życzeniowe niż praktyczne. Zwraca na to uwagę wielu autorów krytycznie oceniających tę ideę[8]. O magicznym wymiarze zrównoważonego rozwoju świadczy choćby fakt, że funkcjonuje on jako zaklęcie. Wielu ludziom wydaje się, że wystarczy odwołać się do tej idei i już zmieni się świat i ich życie. Upowszechniając magiczne wyrażenie „rozwój zrównoważony" przypisuje się je do czegokolwiek się chce, do każdej sfery życia i do działalności wszelkich instytucji od gminnych począwszy, tak jak by realizacja tej idei zależała od aktywności na szczeblu gminy, a nie władz centralnych. (Podobną rolę pełni nadużywane powszechnie słowo „demokracja", które też stało się „słowem wytrychem" oraz zaklęciem naszych czasów). Wyrażenie to stało się modne, a posługiwanie się nim świadczyć ma o tym, że jest się „na topie". Jak długo nie zaistnieją samorzutnie, co jest mało prawdopodobne, albo nie zostaną celowo stworzone warunki realizacji tej – pięknej zresztą – idei, tak długo pozostanie ona tylko w myślach jej twórców oraz propagatorów i na papierze. A jak dotychczas, nic nie wskazuje na to, by poza mówieniem o rozwoju zrównoważonym, coś rzeczywiście się działo. Wszelkie uchwały *Szczytów Ziemi* nie są realizowane wcale albo wykonywane są w minimalnym zakresie, praktycznie niezauważalnym. Nie wszyscy chcą podporządkować się zaleceniom *Agendy 21* i uchwałom „Szczytów", mimo że zostały one uchwalone demokratycznie przez rządy około stu siedemdziesięciu państw, zwłaszcza te, które nie licząc się z innymi starają się narzucić swoją politykę i bronią swoich interesów.

Na dobrą sprawę nie wiadomo, jak ocenić pomysł zrównoważonego rozwoju i kolejne uchwały „Szczytów Ziemi" ze względu na możliwości realizacyjne: czy jako wynik naiwnego, choć wzniosłego optymizmu i „pobożnego życzenia" dobrych ludzi, czy jako świadome i celowe ogłupianie mas – światowego tłumu – przez tzw. globalistów za pomocą tworzenia kolejnej utopii albo iluzji. Pod tym względem idea zrównoważonego rozwoju przypomina nie tyle Leninowskie „opium ludu" o wymiarze globalnym, ile opium dostarczane masowo dla ludu, by odwrócić uwagę ludzi od realiów i by postrzegali świat tak pięknym, jak widzi się go pod wpływem narkotyków. Być może, pod przykrywką wzniosłej idei kryje się perfidnie zamaskowana dla szerokich rzesz społecznych ordynarna żądza imperialna do sprawowania władzy globalnej przez garstkę możnych tego świata. Może chodzi po prostu o to, by obecnie panujące mafie i monopole gospodarcze i polityczne mogły zapewnić sobie niepodzielne, bezkrytyczne i bezkarne panowanie dzięki celowemu łudzeniu ludzi obietnicami na przyszłość bez pokrycia? W ten sposób odwraca się uwagę społeczeństwa od „podłej" rzeczywistości teraźniejszej i kieruje się ją na jakiś idealny stan przyszły w nieokreślonym horyzoncie czasowym. Tym samym równoważy się negatywne odnoszenie się do naszych czasów i władców przez pozytywne oczekiwanie na wyimaginowaną rzeczywistość przyszłą oraz na przyszłych idealnych i sprawiedliwych władców. Możliwe, że kreowanie mitu o zrównoważonym rozwoju, czyli o tym, że kiedyś nastąpią „lepsze" czasy dla wszystkich ludzi na świecie (ile już takich obietnic było w historii!) ma na celu rozładowanie napięć społecznych oraz nastrojów rewolucyjnych wynikających z nierównowagi, nierówności i niesprawiedliwości ekonomicznych i politycznych. Przecież trzeba jakoś uspokoić masy głodujących, bezrobotnych, poniżanych i żyjących na skraju ubóstwa, a jest ich już ponad 80 % populacji świata. Liczba ich będzie powiększać się w sposób nieunikniony, bo wzrastająca pauperyzacja mas jest logiczną konsekwencją gospodarki wolnorynkowej prowadzonej w imię nieograniczonej i szaleńczej pogoni za zyskiem. Próba wprowadzenia ograniczeń wynikających ze zrównoważonego rozwoju bez zmiany sposobu myślenia ekonomicznego i zmiany ustroju społecznego wydaje się skazana z góry na niepowodzenie. Nikt nie jest w stanie określić konkretnie i dokładnie, kiedy w wyniku zrównoważonego rozwoju nastąpi ten wymarzony przez ludzi biednych i poniżanych raj na Ziemi, ponieważ założone cele tego rozwoju w pierwszym etapie kilkunastu lat zostały osiągnięte w minimalnym stopniu i nic nie

---

[7] Jest to pewien rodzaj filozofii środowiskowej, której zarys przedstawiłem w książce „*Enwironmentalizm i cywilizacja życia"* (Katowice 1997).

[8] Tytułem przykładu zob.: 1) G. Górny, *Szczyt Ziemi: szczyt naiwności czy szczyt obłudy?* (http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/szczyt_ziemi_johann2002.html); 2) *Szczyt Ziemi – szczyt hipokryzji* (www.radio.com.pl/społeczeństwo/dyskusje.asp?id=42).

wskazuje na to, żeby miało być lepiej. Nie może zresztą być inaczej, bo strategia zrównoważonego rozwoju opiera się na stabilnym modelu gospodarki i na wielu dodatkowych założeniach idealizacyjnych, takich jak na przykład, że rządy poszczególnych krajów będą dobrowolnie wprowadzać w życie uchwały różnych rezolucji uchwalanych na „Szczytach Ziemi". Wydaje mi się, że w jakimś sensie idea zrównoważonego rozwoju przejęła rolę społeczną ideologii oraz religii. Tworzy ona bowiem wizję tego i iluzję co do tego, czego w żaden ludzki sposób nie da się zrealizować, a w co najwyżej można tylko wierzyć. Warunkiem koniecznym do zrównoważonego rozwoju jest sprawiedliwość społeczna i wspólnota interesów. Spełnienie ich zawsze i wszędzie wydaje się być zadaniem tak trudnym, że praktycznie chyba niewyobrażalnym oraz niewykonalnym. Nigdy jeszcze nikomu nie udało się rządzić w pełni sprawiedliwie, pogodzić ze sobą interesów wszystkich ludzi ani zadowolić wszystkich na raz. Sprawiedliwość, podobnie jak równość, wolność i braterstwo, ma realny sens raczej wtedy tylko, gdy występuje w postaci haseł wypisywanych na sztandarach. Z tej racji odnoszę się raczej sceptycznie do idei rozwoju zrównoważonego, która sama w sobie z pewnością jest dobra, a jej realizacja, gdyby tylko była możliwa, byłaby ze wszech miar pożądana.

Dwa lata temu na podobnej konferencji zastanawiałem się nad tym, czy rozwój zrównoważony, który jest zjawiskiem koniecznym dla dalszego istnienia i rozwoju ludzkości, należy traktować jako szansę, czy jako mit[9]. Dziś rozwojowi zrównoważonemu przypisuję w dalszym ciągu cechę mitu, choć też upatrywałbym w nim szansy, gdyby tworzono warunki konieczne do jego realizacji. Ale w tym celu niczego się nie robi. Dlatego coraz bardziej skłonny jestem traktować rozwój zrównoważony jako utopię będącą narzędziem perfidnej manipulacji społecznej w rękach elit rządzących. Upatruję w nim jeszcze jednej utopii, która ma wzbudzić w ludziach optymizm i dać im, zwłaszcza masom ludzi biednych i wyzyskiwanych, jakąś iskierkę nadziei. A to w tym celu, żeby zmusić ich niejako do wzmożonej aktywności, przede wszystkim do pracy zawodowej. Pesymizm rodzi marazm i niechęć do wszystkiego, także do pracy, a przecież chodzi o to, by ludzie pracowali i to coraz wydajniej i by wciąż jeszcze pomnażali bogactwo elit finansowych. Brak optymizmu i utrata nadziei jest pokarmem, którym żywią się nastroje buntownicze oraz rozmaite idee wywrotowe czy rewolucyjne. A elity polityczne i finansowe są konserwatywne. Chcą przecież za wszelką cenę utrzymać swój *status quo* i dlatego starają się wszelkimi sposobami i przy pomocy wszelkich środków nie dopuszczać do powstawania, a tym bardziej do szerzenia się nastrojów rewolucyjnych. Zastanawiam się, czy przypadkiem idea zrównoważonego rozwoju nie jest tylko perfidnym instrumentem manipulacji w rękach elit władzy i ile jeszcze podobnych utopii powstanie na użytek tych elit, które sprawują władzę finansową i polityczną.[10] A przewrotność idei zrównoważonego rozwoju polega na tym, że ordynarny wyzysk ekonomiczny ukrywa się skrupulatnie pod płaszczykiem powszechnie uznawanych ideałów ekologii i ekofilozofii.

Literatura

1. Borys T., *Zaawansowanie lokalnej Agendy 21 w Polsce – strategie zrównoważonego rozwoju gmin i powiatów* (http://agenda21.warszawa.um.gov.pl/borys.htm).
2. G. Górny G., *Szczyt Ziemi: szczyt naiwności czy szczyt obłudy?* (http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IK/szczyt_ziemi_johann2002.html).
3. *Our Common Future*, w: *Report from the UN* World Commission on Environment and Development *(WCED),* 1987.
4. *Prawo ochrony środowiska* - Dz.U.2001.62.627, art. 3 ust. 50.
5. *Szczyt Ziemi – szczyt hipokryzji* (www.radio.com.pl/społeczeństwo/ dyskusje.asp?id=42).
6. Sztumski W., *Enwironmentalizm i cywilizacja życia*, Katowice 1997.
7. Sztumski W., *Zrównoważony rozwój: konieczność, szansa, mit?*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* red. Pawłowski A., Lublin 2004, s. 99-107, Wyd. PAN, Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska, vol. 26.

[9] Zob. W. Sztumski, *Zrównoważony rozwój: konieczność, szansa, mit?*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* red. A. Pawłowski,, Lublin 2004, s. 99-107, Wyd. PAN, Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska, vol. 26.

[10] Podobną rolę instrumentalną pełni idea chrześcijańskiego ładu społecznego budowanego na globalnym altruizmie i miłosierdziu, i powszechnie obowiązującej zasadzie miłości bliźniego.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 77-86

Etyka jako czynnik ekorozwoju w nauce i technice

Ethics as the eco-development factor in science and technology

Andrzej Kiepas

Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Streszczenie

Artykuł omawia rolę etyki jako jednego z ważnych czynników ekorozwoju w dziedzinie nauki i techniki. Rozwój cywilizacji współczesnej zależny jest w dużym stopniu od skutków upowszechniania odkryć nauki i techniki. W tym względzie etyka może być jednym z czynników regulacji działań w nauce i technice oraz eliminacji ich negatywnych skutków. W artykule wskazane są też zasady bezpieczeństwa i odpowiedzialności jako związane z ideą ekorozwoju i warunki ich urzeczywistniania w nauce i technice.

Summary

The article is discussing the role of ethics in science and technology in connection with the idea of sustainable development. The development of modern civilization is depended on the effects of diffusions of scientifical and technological discoveries. The ethics can be in this case the factor of regulation in science and technology and the factor of elimination their negative effects. The article is showing the principles of responsibility and security, that are connected with the idea of sustainability and the conditions for the realization of those principles in science and technology.

Rozwój współczesnej cywilizacji powodowany i uzależniony jest od upowszechnianych w skali lokalnej i globalnej odkryć nauki i techniki. Powiązanie nauki i techniki z gospodarką i polityką sprawia, iż to one stanowią dzisiaj główny potencjał rozwoju cywilizacyjnego. Wiąże się to zarówno z wieloma pozytywnymi jak i negatywnymi zjawiskami. Zakres zjawisk negatywnych, przybierający dzisiaj globalny charakter postawił również pod znakiem zapytania podstawowe zasady dotychczasowego rozwoju. Wiele z oznak kryzysu współczesnej cywilizacji rodzi pytania o przyszłość i o konieczność określenia nowych zasad rozwoju, nie tylko globalnego, lecz także ostatecznie urzeczywistnianego w wymiarze lokalnym. W tym kontekście pojawia się idea zrównoważonego rozwoju, określana też czasami w Polsce jako idea ekorozwoju, choć ten ostatni termin zawęża nieco obszar zainteresowania do kwestii o charakterze ekologicznym. Niezależnie od ewentualnych sporów w tym względzie, mających w tym przypadku dość ogólny charakter pojawiają się tu kwestie dotyczące samego statusu i roli nauki i techniki jako istotnych czynników ekorozwoju. Pytanie o warunki i czynniki rozwoju nauki i techniki odpowiadające zasadom ekorozwoju uwzględniać muszą z kolei rolę etyki jako czynnika regulacji działań w tych dziedzinach i zarazem jako jednego z czynników kontroli skutków związanych z upowszechnianiem ich rezultatów. Pytanie o rolę etyki wymaga natomiast dodatkowo rozważenia miedzy innymi następujących problemów:

- problemu etycznej neutralności nauki i techniki;
- problemu legitymizacji ich rezultatów.

Problem etycznej neutralności nauki i techniki wiąże się bezpośrednio z odpowiednim ich rozumieniem i z praktycznym ich funkcjonowaniem w tradycji nowożytnej. W tej tradycji ukształtowały się bowiem nauka i technika w takiej postaci, w jakiej w ogólności funkcjonują do dnia dzisiejszego. Kryzys współczesnej cywilizacji jak i perspektywa koniecznych przemian zmierzających w stronę ekorozwoju są impulsem do dokonania istotnych przewartościowań w sposobie pojmowania nauki i techniki, co też znajduje swoje odzwierciedlenie w filozofii techniki i w filozofii nauki. Filozofia techniki w ogólności zajmowała się zawsze techniką i problemami jej rozwoju, lecz zmieniały się tu perspektywy analiz, a także związany z nimi sposób pojmowania samej techniki. Swoistą granicę stanowi przełom lat 60. i 70. XX wieku. Rozwijającą się wcześniej filozofię techniki określa się obecnie mianem tradycyjnej. Problemy, jakie podejmowali jej przedstawiciele charakteryzowały się wewnętrznym zróżnicowaniem, lecz wymienić można pewne charakterystyczne dla tradycyjnej filozofii techniki poglądy, znajdujące wyraz między innymi w następujących przekonaniach:

- problemy filozofii koncentrowały się wokół pytania o istotę techniki, co wiązało się ponadto z odpowiednim sposobem rozumienia i analizy pojęcia techniki;
- relację pomiędzy techniką a kulturą postrzegano w kontekście jej pozytywnych bądź negatywnych wpływów; technikę traktowano albo jako dobrodziejstwo, albo też jako zagrożenie dla rozwoju kultury;
- przyjmowano apologetyczną fikcję, zgodnie z którą uznaje się „niewinność" środków technicznych, co w konsekwencji także stanowiło podstawę dla technokratycznej mistyfikacji uznającej technikę za autonomiczny i samokorygujący się system, rządzący się jedynie swoimi wewnętrznymi prawami i wewnętrzną logiką rozwoju; technika była także wyraźnie oddzielana od nauki i naukowego poznania, a właściwy tradycyjnej filozofii nauki scjentyzm znajdował dopełnienie w towarzyszących mu przekonaniach technokratycznych[1].

Tradycyjna filozofia techniki miała w dużym stopniu spekulatywny charakter z uwagi na to, iż często abstrahowała od istotnych aspektów i problemów związanych z rozwojem techniki. Przełom lat 60. i 70. wiąże się natomiast z tzw. „zwrotem normatywnym" i z istotną zmianą w sposobie pojmowania samej techniki. Wyraźne zmiany dają się zauważyć także w sposobie pojmowania relacji między człowiekiem a techniką. Najnowsza filozofia techniki inaczej aniżeli tradycyjna problematyzuje tę relację i w konsekwencji też odmiennie od tradycyjnej pojmuje technikę i ocenia jej rolę. Tradycyjna filozofia techniki była w gruncie rzeczy antropologią techniki, ponieważ korzeni techniki i czynników jej przemian poszukiwała w naturze ludzkiej. Dlatego też technikę uważano za „przedłużenie ludzkich organów naturalnych" (M. McLuhan[2]), uzupełnienie braków natury ludzkiej (A.Gehlen), czy też jako określoną taktykę życia (O. Spengler)[3]. Technika traktowana była także jako autonomiczna część kultury i najczęściej postrzegano ją jako czynnik zagrażający wyższym wartościom kultury duchowej. Świat techniki umiejscawiany był pomiędzy naturą a kulturą, przy czym natura widziana była jako pozbawione wartości własnej tworzywo dla działalności technicznej. Natura była widziana jako przedmiot do opanowania i jako środek dla urzeczywistniania określonych celów i wartości. Technikę traktowano wreszcie jako dziedzinę aksjologicznie niezależną i etycznie neutralną. Źródeł takiego stanowiska doszukiwać się można już w starożytności i w podziale wprowadzonym przez Arystotelesa, który wyróżnił trzy rodzaje aktywności człowieka, a mianowicie poznawanie, działanie i wytwarzanie *(poiesis)*[4]. Ta ostatnia związana jest właśnie z techniką *(techne)*, lecz zarazem jest ona czymś innym aniżeli działanie, które można oceniać w kategoriach etycznych, gdy tymczasem technika pozostaje wobec wartości etycznych neutralna. Taki pogląd był długi czas poglądem potocznym i utrzymywał się również w tradycyjnej filozofii techniki. Opierał się on właśnie na założeniu „niewinności" środków technicznych i oddzielał wyraźnie technikę od rożnych sposobów jej wykorzystywania. Skutki użytkowania techniki traktowano w gruncie rzeczy jako niezależne od niej samej i stąd też właśnie technikę samą w sobie uważano za etycznie neutralną. Stanowiło to zarazem jedną z podstaw dość rozpowszechnionego stanowiska jakim był technokratyzm, który cechował również, co paradoksalne, tych, którzy sami byli krytykami techniki i cywilizacji technicznej. Uznanie aksjologicznej niezależności techniki prowadziło z kolei do uznania jej za względnie autonomiczny system, kierujący się własną wewnętrzną racjonalnością, która sprowadza się do odpowiednich zasad i reguł metodologicznych, a tym samym do określonych wartości poznawczych i instrumentalnych. Metodologia zastępowała w ten sposób etykę, gdyż wypełnianie jej reguł było warunkiem koniecznym i wystarczającym i nie wymagało żadnych dodatkowych uzasadnień, np. natury etycznej.

Podobne stanowiska właściwe są także dziedzinie filozofii nauki. W toczącym się sporze o racjonalność nauki znajdują wyraz różne poglądy. Ich wspólnym mianownikiem jest to, iż ograniczają się one w gruncie rzeczy do ram racjonalności wewnętrznej. Dlatego też zarówno ci, którzy bronią przekonań o racjonalności nauki, jak i ich przeciwnicy odwołują się do podobnego rozumienia racjonalności – ograniczonego do obszaru epistemologii i metodologii, czyli do racjonalności wewnętrznej. Jako przykład posłużyć tu może stanowisko, jakie reprezentował w tym względzie K. R. Popper[5]. Miało to także określone konsekwencje dla pojmowania związków między nauką i etyką. Tradycyjny sposób pojmowania etosu nauki wiązał normy i zasady postępowania w tej dziedzinie z koniecznością spełniania odpowiednich reguł metodologicznych. W ten sposób również etos nauki ograniczał się do ram racjonalności wewnętrznej. W konsekwencji zarówno nauka jak i technika traktowano jako dziedziny etycznie neutralne, gdyż normy i zasady etyczne w nich obowiązujące ulegały redukcji do ich metodologii. Ta ostatnia spełniała także funkcję etyki i to głównie w negatywnym sensie, gdyż właściwe wypełnianie reguł metodologicznych

---

1 G. Ropohl, *Technologische Aufklärung,* Frankfurt am Main 1991, s.12 i nast.

2 M. McLuhan, *Środki komunikowania – przedłużenie człowieka,* w: A. Siciński (red.): *Technika a społeczeństwo.* Warszawa 1974.

3 Por. A. Gehlen, *Obraz człowieka*, w: „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8-9; idem: *Man in the Age of Technology*, New York 1980, jak również: O. Spengler, *Człowiek i technika*, w: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981 s. 270 i nast.

4 Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI.4.1140a 1-1140a 15, tłum. K.Leśniak, Warszawa 1982, s. 210-211.

5 K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s. 42-45.

traktowane było w sposób oczywisty jako dobro, zło zaś i ewentualnie wiązane z nim sankcje mogły się wiązać dopiero ze świadomym odstępstwem od stosowania tych reguł. Zasygnalizowane przekonania, charakterystyczne dla tradycyjnej filozofii techniki, a także analogicznie dla filozofii nauki, wyrastają w gruncie rzeczy z tradycji nowożytnej, choć niektórzy, jak na przykład M. Heidegger, wiążą je nawet z całą dotychczasową historią metafizyki europejskiej.

Rozważania Heideggera dotyczące techniki stanowią już wszakże jeden z elementów przemian w filozofii techniki wiązanych ze wspomnianym wcześniej zwrotem normatywnym. Martin Heidegger stawia pytanie o istotę techniki i twierdzi, iż nie można jej pojmować jako czegoś technicznego. W rezultacie przeprowadzonej przez niego analizy pojęcia przyczynowości technika okazuje się czymś, czego istota sprowadza się do traktowania świata jako „składu", czyli zbioru materiałów, które stanowią tworzywo dla określonych działań instrumentalnych. Zagrożenie płynące z rozwoju techniki wynika z faktu jej ekspansji, której elementem staje się także człowiek i dlatego on sam jest również częścią owego „składu". Ale istotę techniki określa też Heidegger jako „zestaw", sprowadza się ona bowiem do zestawiania i łączenia różnych elementów „składu". Wtedy jednak także człowiek w obszarze techniki jawi się jedynie jako ten, którego rola sprowadza się wyłącznie do roli nastawiacza i manipulatora światem jako „składem"[6]. W konsekwencji – o czym pisze Heidegger dalej w rozprawie *Gelassenheit* – wynikiem upowszechniania techniki i związanej z nią racjonalności instrumentalnej staje się charakterystyczny dla kultury współczesnej zanik myślenia kontemplacyjnego. Dlatego też postuluje Heidegger z jednej strony „uspokojenie w stosunku do rzeczy", z drugiej – „otwarcie na tajemnicę", jako sposoby przełamania tej instrumentalnej racjonalności właściwej technice i kulturze współczesnej[7]. W każdym bądź razie stanowisko Heideggera sygnalizuje już, chociaż jedynie częściowo, te przemiany dokonujące się w sposobie pojmowania techniki, które ostatecznie znalazły wyraz we wspomnianym już zwrocie normatywnym. Techniki bowiem nie traktuje Heidegger jako czegoś neutralnego, tym bardziej, że człowiek nie staje wobec niej jako autonomiczny człon relacji. Brak jednakże w ujęciu Heideggera perspektywy społecznej, która z kolei znalazła odbicie w tych ujęciach i sposobach pojmowania techniki, które przedstawiali reprezentanci szkoły frankfurckiej, szczególnie H. Marcuse i J. Habermas.

Technika jest tu – podobnie jak w koncepcji Heideggera traktowana jako narzędzie panowania, obejmującego wszakże nie tylko świat przyrody i człowieka, lecz także rzeczywistość społeczną, gdyż technika jest także narzędziem panowania politycznego. Staje się ona we współczesnym świecie swoistą „ideologią", rodzajem parawanu, za którym skrywane są różnorodne interesy określonych grup społecznych. Emancypacja okazuje się możliwa poprzez „odblokowanie komunikowania" w skali społecznej, dzięki wolnemu i nieskrępowanemu dyskursowi, którego podstawą i transcendentalnym warunkiem jest istnienie wspólnoty komunikacyjnej[8].

Stanowisko M. Heideggera z jednej strony i szkoły frankfurckiej z drugiej, znalazło odzwierciedlenie w najnowszej filozofii techniki, która dość istotnie zmieniła pogląd na technikę. Jej problematyka podlegała także procesowi ewolucji. W latach 70. zainteresowania wielu badaczy koncentrowały się na zagadnieniach dotyczących relacji pomiędzy techniką a wartościami. Dyskutowano tu także teoretyczne i praktyczne warunki urzeczywistnienia koncepcji wartościowania techniki *(technology assessment)*[9]. Jednym z przejawów dążenia do przełamania dominującego często wcześniej technokratyzmu i determinizmu technicznego było widzenie działalności technicznej i techniki w szerszym kontekście społecznym. Pytano się w związku z tym o rolę jaką może i powinna pełnić inteligencja techniczna[10]. Zaprzestano także traktowania działalności technicznej i techniki jako dziedzin autonomicznych i samoregulujących się, krytykowano bowiem tradycyjną filozofię techniki właśnie za to, iż pojmowała ją jako etycznie neutralną i aksjologicznie niezależną dziedzinę aktywności człowieka. Ma to związek z kolei z toczącą się dyskusją nad problemami legitymizacji w dziedzinie nauki i techniki.

Zgodnie z tradycyjnym modelem funkcjonowania nauki jej rezultaty legitymizowały się w oparciu o kryteria wewnętrznej racjonalności. Względy natury poznawczej i metodologicznej miały tu decydujące znaczenie dla określenia wartości rezultatów nauki i techniki. Legitymizacja tych rezultatów miała głównie proceduralny charakter, bowiem o ich wartości i racjonalności działań doprowadzających do ich powstania decydowały względy natury metodologicznej. Jako przykład posłużyć tu może stanowisko, jakie reprezentował w tym względzie K. R. Popper. W *Logice odkrycia naukowego* pisze on, iż o racjonalności nauki decyduje jej obiektywizm związany z możliwością intersubiektywnego sprawdzania praw i teorii

---

6 M. Heidegger, *Pytanie o technikę,* w: idem: *Budować, mieszkać, myśleć,* Warszawa 1977.

7 M. Heidegger, Gelassenheit*,* Pfullingen 1960, s.25 i nast.

8 J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia",* w: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?* Warszawa 1977; H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston 1964; T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994; K. O. Apel: *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, w: „Etyka" 1996, nr 29.

9 Por. L. W. Zacher (red.), *Społeczne wartościowanie techniki*, w: „Polska 2000". Warszawa 1984, nr 2.

10 H. Lenk, G. Ropohl (Hrsg.), *Technische Intelligenz im system-technologischen Zeitalter*, Düsseldorf 1976; A. Huning, *Das Schaffen des Ingenieurs*, Düsseldorf 1974; S. Moser, A. Huning (Hrsg.), *Wertpräferenzen in Technik und Gesellschaft,* Düsseldorf 1976; S. Moser, A. Huning (Hrsg.),*Werte und Wertordnungen in Technik und Gesellschaft,* Düsseldorf 1978.

naukowych. Subiektywne doznania i przeżycia podmiotu nie muszą być intersubiektywnie sprawdzalne i bardzo często takie nie są[11] Nauka natomiast musi się charakteryzować odpowiednim stopniem obiektywności formułowanych twierdzeń, czego podstawą jest właściwe stosowanie metody naukowej. W „wiedzy obiektywnej" próbuje Popper powiązać świat teorii naukowych ze światem subiektywnym podmiotu. Twory „świata trzeciego", którym jest „świat możliwych przedmiotów myśli: świat teorii samych w sobie, ich relacji logicznych, argumentów i sytuacji problemowych samych w sobie"[12], nie jest całkiem obiektywny i pozostaje w związkach ze światem aktywności duchowej człowieka, czyli ze światem subiektywnym. „Podobnie jak miód – pisze Popper – język ludzki, a wraz z nim spore części trzeciego świata, są niezaplanowanymi wytworami ludzkich działań, są reakcjami na biologiczne i inne problemy"[13]. Dalej zaś dodaje: „Twierdzę, że można przyjąć przekonanie o realności, albo (jak można by powiedzieć) autonomii świata trzeciego wraz z tezą, że świat trzeci powstaje jako dzieło ludzkiej aktywności"[14]. Problem racjonalności zostaje tu przesunięty do pozbawionego podmiotu poznającego świata trzeciego, który jednakże skażony jest genetyczną irracjonalnością, związaną z tworzącym go podmiotem. Zadania i cele nauki widzi jednakże Popper jedynie w obrębie racjonalności wewnętrznej, co podkreśla, pisząc, iż „celem nauki jest poszukiwanie dobrych wyjaśnień dla wszystkiego, co według nas potrzebuje wyjaśnienia"[15]. Mimo więc wskazanego tu skażenia irracjonalnością, samą racjonalność naukową postrzega Popper jedynie przez pryzmat racjonalności wewnętrznej, co przyczynia się, przynajmniej do częściowego przełamania scjentyzmu właściwego tradycji pozytywistycznej, wobec której Popper pozostaje w opozycji. Zgadza się on jednakże z nią w tym względzie, gdyż racjonalność nauki ogranicza do ram epistemologiczno-metodologicznych. Wartości poznawcze i związana z nimi racjonalność miały decydujące znaczenie dla legitymizacji rezultatów nauki i techniki. W konsekwencji można powiedzieć, iż nauka i technika legitymizowały się niejako same przez się, co wiązało się z jednej strony z dominacją proceduralnych aspektów legitymizacji i z ograniczeniem jej aspektów aksjologicznych jedynie do wymiaru racjonalności wewnętrznej. Ograniczało to również w konsekwencji sposób widzenia relacji pomiędzy etyką a nauką i techniką, co wiążę się z etosem nauki, który tradycyjnie za R. Mertonem obejmował:

1) normę bezinteresowności – celem nauki było bezinteresowne poszukiwanie prawdy;
2) normę obiektywności – wartość twierdzeń naukowych nie zależy od czasu, miejsca i osoby, która je wypowiada;
3) normę krytycyzmu – nakazuje ona sceptycyzm wobec wszelkich teorii oraz podawanie zastrzeżeń do wiadomości publicznej;
4) normę intersubiektywności – wiedza naukowa nie podlega tajemnicy, zaś jej upublicznianie jest jednym z warunków jej zmiany i korygowania[16].

Etos ten zdaje się być niewystarczający w obliczu współczesnych wyzwań globalnych i wymogów ekorozwoju. Od kilkudziesięciu lat toczy się w tym kontekście dyskusja nad rolą etyki jako czynnika regulacji działań w nauce i technice i jako czynnika legitymizacji ich rezultatów. Zarysowały się wówczas wyraźniej rozwijane do dziś dwie koncepcje, a mianowicie:

- koncepcja etycznego kierowania przemianami wewnętrznymi w nauce i technice, podkreślająca rolę etyk zawodowych (etyk inżynierskich) w tym procesie[17];
- koncepcja politycznego i społecznego kierowania procesami upowszechniania rezultatów nauki i techniki związana przede wszystkim z ideą wartościowania techniki.

Każda z tych koncepcji ma swoje słabości, dlatego też pojawiają się próby ich pogodzenia i wypracowania swoistej syntezy[18]. W obydwu tych przypadkach etyka może być widziana zarówno jako czynnik regulacji wewnętrznej jak i czynnik regulacji zewnętrznej (legitymizacji) upowszechnianych w społeczeństwie rezultatów nauki i techniki. Jej rola i znaczenie musi być także postrzegana w powiązaniu aspektów proceduralnych jak i aspektów aksjologicznych. Współczesny kryzys ekologiczny i wymogi ekorozwoju są z jednej strony wyzwaniem dla nauki i techniki, z drugiej natomiast, zmieniają ich rolę i sposób funkcjonowania w wymiarze wewnętrznym (poznawczym i metodologicznym) i zewnętrznym (społecznym). U. Beck wiąże to z ideą „społeczeństwa ryzyka" oraz ze zmianami procesów modernizacji, które od modernizacji prostej przechodzą obecnie w postać modernizacji refleksyjnej[19]. W społeczeństwie ryzyka zmienia się także sytuacja nauki i techniki, od unaukowienia prostego przechodzimy tu do unaukowienia refleksyjnego.

---

[11] K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s.42-45.

[12] K. R. Popper, *Wiedza obiektywna*, Warszawa 1992, s.209.

[13] Tamże, s.214.

[14] Tamże, s.213.

[15] Tamże, s.249. Por. też: K. R. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, Warszawa 1997.

[16] R. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 582 i nast.

[17] H. Lenk, G. Ropohl (Hrsg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart 1987; A. Kiepas, *Dylematy etyki inżynierskiej,* w: S. Jedynak (red.), *Technika w świecie wartości a problemy moralne zawodu inżyniera,* Kielce 1996.

[18] Przykładem może tu być G. Ropohl, *Ethik und Technikbewertung*, Frankfurt am Main 1996.

[19] Por. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002. Modernizacja refleksyjna ma wtórny i nadbudowany nad modernizacją prostą charakter. Jej przedmiotem jest to, co zostało przekształcone w rezultacie modernizacji prostej, jak i również założenia i podstawy samej modernizacji jako takiej. „Modernizacja w ramach społeczeństwa industrialnego zostaje zastąpiona modernizacją założeń tegoż społeczeństwa..." (tamże, s. 17).

Unaukowienie proste opierało się na obiektywizacji przedmiotu poznania i na instytucjonalizacji sceptycyzmu metodycznego, który w przypadku unaukowienia refleksyjnego swoim zasięgiem zaczyna obejmować też rezultaty samej nauki. Nauka i jej rezultaty – w tym przede wszystkim jej skutki uboczne i ryzyko – stają się przedmiotem refleksji naukowej i przez to obarczone są ryzykiem. „Ma miejsce odwrót od wewnątrz do zewnątrz: to, co najbardziej wewnętrzne – decyzja o prawdzie i poznaniu – wędruje na zewnątrz; to zaś, co jest na zewnątrz – „nieprzewidywalne skutki uboczne" – staje się wewnętrznym problemem samej pracy naukowej"[20]. To, co w społeczeństwie industrialnym pozostawione zostało autonomicznej praktyce naukowej, czy technicznej staje się przedmiotem refleksji zewnętrznej wobec nauki. „Zajmując się ryzykiem cywilizacyjnym naukowcy opuścili grunt logiki eksperymentalnej i zawarli poligamiczne małżeństwo z gospodarka, polityką i etyką – czy dokładniej mówiąc – żyją z nimi w nieformalnym związku małżeńskim"[21]. W społeczeństwie ryzyka nauka i technika wymagają kontroli społecznej i same także muszą uczestniczyć w procesie badania i oceny własnych rezultatów i różnorodnych – przede wszystkim ubocznych i odległych w czasie – następstw ich upowszechniania. Nauka i technika oraz rezultaty ich upowszechniania w społeczeństwie stają się w ten sposób przedmiotem refleksji i są zależne od sposobu ich uteoretycznienia. W ten sposób także problem bezpieczeństwa w społeczeństwie ryzyka i w obszarze jego rozwoju cywilizacyjnego nabiera refleksyjnego charakteru, staje się uzależniony od teoretycznego opisu zjawiska ryzyka i dopiero w kontekście tego opisu – dodać trzeba zawsze obarczonego subiektywnością i pozbawionego obiektywności – nabiera konkretnego znaczenia[22]. Na projekt bezpieczeństwa w społeczeństwie ryzyka nakłada się dodatkowo fakt, iż mamy tu do czynienia właśnie z ryzykiem, a nie z takimi czy innymi niebezpieczeństwami, którym trzeba zapobiec. Każdy projekt bezpieczeństwa nie tylko, że nie eliminuje niebezpieczeństwa, to nawet czasami wytwarza nowe. Jeżeli zarówno ryzyko jak i bezpieczeństwo stają się przedmiotem refleksji, to są one też wynikiem akceptacji. Ryzyko techniczne i bezpieczeństwo społeczne wymagają akceptacji i zgody na określony poziom zagrożeń i niebezpieczeństw, szczególnie ze strony tych, którzy tymi zagrożeniami będą obarczani[23].

Ryzyko techniczne oraz związane z nim bezpieczeństwo społeczne łączą się z ideą „społecznej wytrzymałości" *(Soziale Verträglichkeit)*[24]. Idea ta ma związek z presją jaka jest wynikiem upowszechniania odkryć nauki i techniki w społeczeństwie i z negatywnymi następstwami tego upowszechniania. Zawsze bowiem mamy tu do czynienia z tymi, którzy coś zyskują i tymi, którzy tracą. W przypadku wielu zagrożeń dotykających całe społeczności trudno zarazem mówić o wygranych i przegranych, bowiem często jedni są zarazem i drugimi. Poziom tych negatywnych następstw wymaga akceptacji i musi być taki, aby był do zniesienia dla określonych jednostek, grup społecznych, czy społeczeństwa jako całości. Bezpieczeństwo w kontekście ryzyka technicznego wymaga z jednej strony uniwersalnych projektów i procedur, z drugiej zaś ich dopasowania do konkretnych i specyficznych warunków społecznych w jakich określone zagrożenia się ujawniają i do ich specyficznego charakteru. W tym względzie istotne znaczenie może mieć w wymiarze ogólnym idea wartościowania techniki *(technology assessment)* i jej różnorodne sposoby realizacji. Wartościowanie techniki pełnić tu może również rolę jednego z istotnych czynników akceptacji ryzyka technicznego i zarazem urzeczywistnienia społecznej wytrzymałości w odniesieniu do upowszechnianych społecznie rezultatów nauki i techniki oraz ich następstw.

Etyka jako czynnik regulacji wewnętrznej wiąże się z upowszechnianiem w nauce i technice postaw oraz zachowań odwołujących się do odpowiednich wartości przedstawianych bardzo często np. w różnych kodeksach etycznych. Mamy tu najczęściej do czynienia z etyką wskazującą na znaczenie różnego rodzaju cnót. Wskazuje się tradycyjnie na różne cnoty takie jak: sumienności, rzetelności, uczciwości, odwagi, przezorności czy lojalności[25]. Kodeksy etyczne odwołują się jednakże do najczęściej do wrażliwości moralnej i sumienia jednostek, bowiem to właśnie poszczególne jednostki traktowane są jako podmioty odpowiednich działań i stąd też ich działaniom przypisać należy kwalifikacje moralne. Rola podmiotów jednostkowych we współczesnej nauce i technice wydaje się jednak być przynajmniej w pewnym stopniu

---

[20] Tamże, s. 255.

[21] Tamże, s.40. Jest to związane również z przemianami racjonalności współczesnej nauki i techniki, w tym między innymi ze zmianami jej etosu, sposobami organizacji działań instytucjonalnych jak i metodami stosowanych badań. Por. też: A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki,* Katowice 2000, s. 60 i nast.

[22] W tym kontekście U. Beck uważa, iż ideą normatywna społeczeństwa industrialnego była idea równości, zaś w społeczeństwie ryzyka role tę przejmuje idea bezpieczeństwa. Pisze on: „Jego normatywny antyprojekt, który leży u jego podstaw i który je napędza, to bezpieczeństwo. Miejsce systemu wartości społeczeństwa „nierównego" zajmuje system wartości społeczeństwa „niepewnego". Podczas gdy utopia równości zawiera cały szereg pozytywnych celów społecznych zmian, utopia bezpieczeństwa pozostaje osobliwie negatywna i defensywna. Tutaj idzie w gruncie rzeczy nie o to, aby osiągnąć coś „dobrego", lecz aby zapobiec najgorszemu", tamże, s. 64.

[23] Są oczywiście takie dziedziny życia społecznego, w których nadal mają znaczenie tradycyjne instytucje społeczne – np. państwo, prawo, policja. Obszar rozwoju nauki i techniki stanowi tu specyficzną dziedzinę budowania bezpieczeństwa w społeczeństwie ryzyka, co ma także znaczenie dla urzeczywistniania idei ekorozwoju.

[24] Por. A. Grunwald, *Technik für die Gesellschaft von Morgen*, Frankfurt/Main, New York 2000. Autor omawia w pracy różnorodne relacje pomiędzy technika a społeczeństwem oraz czynniki, mechanizmy i procedury społecznego kształtowania postępu technicznego.

[25] Por. Przykłady różnych kodeksów etycznych odnoszących się do dziedziny nauki i techniki w: A. Kiepas, *Moralne wyzwania nauki i techniki*, Katowice, Warszawa 1992.

ograniczona, bowiem działania w tych dziedzinach przybierają obecnie charakter instytucjonalny i zbiorowy. Działania te są odpowiednio organizowane i podzielone na określone podmioty jednostkowe. W związku z tym pojawiają się dwie istotnie ważne z punktu widzenia urzeczywistniania idei ekorozwoju sytuacje, a mianowicie mamy do czynienia z dwoma rodzajami następstw odpowiednich działań:

a) kumulatywne – sekwencja działań odpowiednio powiązanych sprawia, iż pojawiają się rezultaty będące sumą pojedynczych działań; efekty nakładają się tutaj na siebie i w rezultacie otrzymujemy efekt końcowy; efekt ten jest zarazem wynikiem zaplanowanych, świadomie podjętych i w pełni intencjonalnych działań;
b) niekumulatywne – suma rezultatów pojedynczych działań jest mniejsza aniżeli efekt końcowy; jest to wynikiem przypadkowości odpowiednich efektów dodanych, które zarazem także mają uboczny i nie w pełni intencjonalny charakter.

W rezultacie kumulatywnych i niekumulatywnych działań i ich efektów (przy czym znaczenie i rola oraz zakres tych ostatnich wyraźnie wzrasta i jest nawet często większa aniżeli działań kumulatywnych i osiąganych przez nie świadomych efektów) mamy także do czynienia z trzema podstawowymi nieprzejrzystościami, które zgodnie z zasadą ekorozwoju wymagają nie tylko uwzględnienia, ale również odpowiedniego zrównoważenia. Należą do nich:

a) nieprzejrzystość efektów – nie jest możliwe przewidzenie wszystkich następstw, a wiele spośród nich, przede wszystkim jeśli chodzi o następstwa uboczne, są właściwie z natury rzeczy (choć zarazem nie w sposób całkowity) nieprzewidywalne;
b) nieprzejrzystość intencji – w sytuacji pojawiania się następstw nieintencjonalnych (przypadkowych) nie jest możliwe często jednoznaczne wskazanie ich sprawców, co wyraźnie utrudnia możliwości ich świadomego kontrolowania i regulowania;
c) nieprzejrzystość związków przyczynowych – związki te nie mają bowiem często hierarchicznego i jednoznacznego charakteru, bowiem oddalone w czasie i przestrzeni zjawiska mogą być zarazem jednocześnie ze sobą przyczynowo powiązane; sieciowy charakter tych powiązań sprawia, iż związki przyczynowe nie mają najczęściej prostego charakteru relacji przyczyna-skutek.

Jednym z rozwiązań proponowanych w sytuacji tych trzech nieprzejrzystości jest próba implementacji koncepcji wartościowania techniki. Wartościowanie techniki oznacza planowe i systematycznie prowadzone badania nad nauką i techniką zmierzające do:

- analizowania stanu techniki i jej możliwości rozwojowych;
- oceny bezpośrednich, pośrednich, ubocznych i rozłożonych w czasie skutków danej techniki i rozwiązań wobec niej alternatywnych; podstawą oceny jest prognozowanie i przewidywanie różnorodnych następstw odpowiednich technik;
- dokonania bilansu różnorodnych następstw techniki i jej rozwoju w celu eliminowania jej negatywnych i wykorzystywania pozytywnych możliwości.

Wartościowanie techniki zajmuje się badaniem technik już istniejących i funkcjonujących w skali społecznej (wartościowanie reaktywne), lecz przede wszystkim jest ono zainteresowane prognozowaniem i przewidywaniem tych następstw techniki, które jeszcze nie zaistniały (wartościowanie prospektywne). W procesie wartościowania techniki można za A. L. Porterem wymienić następujące elementy składowe:

- zdefiniowanie problemu – ustalenie zakresu i charakteru prowadzonych analiz, grup zainteresowanych;
- -opis techniki – określenie najważniejszych parametrów technicznych oraz możliwości ich osiągnięcia, także za pomocą alternatywnych rozwiązań;
- -prognoza techniki – ustalenie dziedzin zastosowania danej techniki, jej wpływu na obszary pokrewne;
- opis społeczeństwa – zidentyfikowanie grup społecznych zainteresowanych rozwojem danych technik oraz takich, które będą poddane jej negatywnym następstwom; identyfikacja czynników i źródeł oporu w stosunku do danych przedsięwzięć technicznych;
- prognozowanie społeczne – prognoza zależności pomiędzy zmianą techniczną a zmianą społeczną ;
- identyfikacja skutków – klasyfikacja następstw z uwagi na dziedziny ich występowania (np. społeczne, gospodarcze, kulturowe), czas (bliższe, dalsze), charakter zależności (bezpośrednie, uboczne), lub też zasięg (globalne, lokalne);
- analiza skutków – określenie prawdopodobieństwa wystąpienia poszczególnych skutków z uwzględnieniem ich wagi i znaczenia;
- ocena skutków – dokonanie bilansu wcześniej zanalizowanych następstw rozwoju i upowszechniania odpowiednich technik;
- analiza polityki – ocena różnych możliwości i wariantów działania w celu eliminowania negatywnych następstw danych technik;
- komunikowanie rezultatów – stopień jawności wyników analiz może być różny zależnie od oczekiwań zleceniodawców danych badań i prognoz[26].

Wartościowanie techniki zakłada, iż technika z natury rzeczy jest obciążona określonymi wartościami, a jej upowszechnianie wiąże się również z określonymi i uwarunkowanymi czynnikami natury społecznej

[26] Por. A. L. Porter, *A Guidebook for Technology Assessment and Impact Analysis,* New York, Oxford 1980, s. 54-61; por też: A. Kiepas, *Wprowadzenie do filozofii techniki,* Katowice 1987, s.142 i nast.

i kulturowej, preferencjami wartości. Z techniką i jej rozwojem wiązane są natomiast określone zbiory wartości, do których zalicza się wartości funkcjonalne, ekonomiczne, zdrowie, bezpieczeństwo, wartości ekologiczne, jakość życia społecznego i rozwój osobowości. Pomiędzy tymi wartościami istnieją różne zależności, gdyż jedne z nich są wzajemnie ze sobą powiązane zależnościami funkcjonalnymi (np. wartości ekologiczne i zdrowie), a pomiędzy innymi zachodzi sytuacja konfliktowa (np. między wartościami ekologicznymi i ekonomicznymi)[27]. Stwarza to określone trudności w tym, aby przy pomocy metod analitycznych i porównawczych dokonać bilansu i oceny różnych wartości związanych z rozwojem techniki. Niemożność dokonania redukcji i znalezienia wspólnej miary dla tego całego zbioru wartości powoduje, iż ostatecznie o końcowym wyniku dokonywanych ocen decydują czynniki natury społecznej i subiektywnej, związane z preferencją i akceptacją określonych wartości poprzez odpowiednie grupy społeczne. Stąd też pojawiła się idea społecznego wartościowania techniki, która zakłada konieczność uczestnictwa różnych grup społecznych – szczególnie zaś tych, które potencjalnie dotknięte mogą być negatywnymi skutkami odpowiednich technik – w dokonywanych ocenach i wyborach technicznych. Wskazane wyżej problemy związane z niewspółmiernością różnorodnych następstw związane są zarazem z ograniczeniami utylitaryzmu jako tego stanowiska etycznego, które w powiązaniu z wartościowaniem techniki znajduje wielu zwolenników. Wydaje się, iż większe znaczenie może mieć w tym względzie – z uwagi na konieczność urzeczywistniania idei ekorozwoju – etyka zasad i wartości. Z ekorozwojem możemy wiązać określone wartości, np. wartość międzygeneracyjnej sprawiedliwości, czy też wspomniana wcześniej wartość bezpieczeństwa. Istotne znaczenie ma w kontekście ekorozwoju zasada przezorności, której rola wzrasta obecnie wraz ze wzrastającą rolą ryzyka.

Zasada przezorności odniesiona do przypadku działania w sytuacji ryzyka uwzględniać musi konieczność akceptacji odpowiedniego poziomu ryzyka – niemożliwość jego wyeliminowania oraz ignorowania i marginalizowania. Konieczność akceptacji ryzyka w sytuacji niemożności jego pełnego wyeliminowania i możliwości manipulowania sprawia, iż akceptacja i percepcja ryzyka mają podwójny wymiar:

a) poznawczy – wskazane tu procesy wymagają odpowiedniego poziomu świadomości, wiedzy odpowiednich podmiotów;
b) moralny – decyzja dotycząca akceptacji ryzyka w sytuacji możliwości jego przenoszenia wiąże się z obarczaniem ryzykiem nie tych, którzy je powodują, co ma wyraźnie charakter moralny; jest to szczególnie widoczne w przypadku tzw. „osób trzecich" uczestniczących przypadkowo w sytuacjach ryzyka i obarczonych nim przez innych[28].

Ten podwójny wymiar związany z ryzykiem i jego akceptacją sprawia, iż problem racjonalności decyzji w sytuacji ryzyka staje się dość skomplikowany, w każdym bądź razie bardziej aniżeli jest to przedstawiane w teorii decyzji wykorzystującej w tym względzie elementy teorii gier.

W odniesieniu do sposobów postępowania w sytuacji ryzyka i urzeczywistnienia zasady przezorności dyskutuje się obecnie najczęściej dwie główne strategie:

a) uwrażliwienie różnych podmiotów podejmujących odpowiednie decyzje i działania – zakłada się, że są one (najczęściej podmioty indywidualne) skłonne działać racjonalnie i podejmować racjonalne decyzje w sytuacji ryzyka – jest to sposób podejścia, który odnaleźć można między innymi np. w etykach inżynierskich, zawodowych, itp.;
b) strategie dyskursywne – dzisiaj najszerzej dyskutowane, np. modele partycypacyjne wartościowania techniki, uwzględniające udział różnych grup społecznych w procesie podejmowania decyzji dotyczących upowszechniania odpowiednich technik.

Dyskurs jest tu widziany jako droga do rozwiązania:

a) konfliktu skutków i środków – tu mamy bowiem do czynienia z obszarem tego, co słuszne/niesłuszne i tego, co prawdziwe/fałszywe;
b) w przypadku_konfliktu celów jego efektywność z uwagi na uwikłania aksjologiczne jest już niestety mniejsza.

Strategie partycypacyjne stały się w ostatnich latach szczególnie popularne i są szeroko dyskutowane, między innymi z uwagi na ograniczone znaczenie tradycyjnych sposobów postępowania zmierzających do uwrażliwienia odpowiednich jednostek podejmujących decyzje. Współczesne sytuacje związane z ryzykiem są na tyle skomplikowane, a ponadto procesy podejmowania decyzji tak podzielone i w różnorodny sposób uwikłane w wzajemne relacje, iż złudną okazuje się być wiara w możliwości racjonalnego działania w tym względzie podmiotów jednostkowych. Nowoczesna, zapoczątkowana w czasach nowożytnych, tradycja instrumentalizacji i indywidualizacji działań narzucała tu określone wzorce postępowania w sytuacji ryzyka. Jedna z powszechnie stosowanych praktyk wiąże się z prywatyzacją ryzyka. Z dwu wskazanych wcześniej sytuacji, związanych z ryzykiem dotyczących obarczania, skłonni jesteśmy dopuścić i pozostawić indywidualnej, prywatnej decyzji to, co dotyczy sprawcy i decydenta ryzyka, jeżeli w pełni ponosi on tego konsekwencje.

---

[27] Por. H. Lenk, G. Ropohl (red.), *Technik und Ethik*, cyt., wyd., s.323 i nast.

[28] Por. G. Ropohl, *Das Risiko im Prinzip Verantwortung,* w: „Ethik und Sozialwisenschaften" 1994, nr 1, s. 109 i nast.; por. też: K. M. Meyer-Abich, *Wie ist die Zulassung von Risiken für die Allgemeinheit zu rechtfertigen? Überlegungen zur Akceptabilität von Risiken in öffenthicher Verantwortung;* w: M. Schüz (red.), *Risiko und Wagnis,* Pfullingen 1990, t. 1, s. 172 i nast.

Z tego względu własne strategie nowoczesne w sytuacji ryzyka zmierzały do jego prywatyzacji. Jak podkreśla też Z. Bauman: „a więc: informację o ryzyku przeznaczoną do użytku publicznego przekazuje się laikom z reguły w formie zestawu narzędzi do użytku indywidualnego, co prowadzi w sumie do prywatyzacji ryzyka”[29]. Prywatyzacja ryzyka jest jedną z dróg do ekonomicznego wykorzystywania ryzyka. Znaczną część gospodarki zajmuje obecnie przemysł ryzyka przynoszący znaczne zyski, stąd manipulacja ryzykiem jest także dodatkowym czynnikiem utrwalania i ubezpieczania istniejących interesów różnych grup społecznych. Prywatyzacja ryzyka nie może jednakże być właściwym narzędziem kontroli nad ryzykiem. Jest ona w gruncie rzeczy taką strategią, która wcale nie ułatwia, a przeciwnie, utrudnia, a nawet uniemożliwia efektywną kontrolę ryzyka. Istotnym wezwaniem, przed jakim staje dzisiaj człowiek w sytuacji ryzyka wiąże się bowiem z tym, że:

a) wytwarzane zbiorowo i w rezultacie zbiorowej praktyki ryzyka nie mogą być kontrolowane i akceptowane poprzez strategie indywidualizacji i prywatyzacji ryzyka;
b) rzadko się zdarza, iż ryzykiem obarczani są jedynie jego sprawcy, znacznie częstsze sytuacje polegają na przenoszeniu ryzyka i obarczaniu nim innych i stąd też akceptacja ryzyka nie może być jedynie wynikiem decyzji i działań jednostek, lecz wymaga ona współdecydowania, współdziałania i współakceptacji.

Akceptacja ryzyka jest więc z jednej strony sytuacją nieuchronnie konfliktową, bowiem interesy uczestniczących w tym procesie podmiotów wcale nie muszą być zgodne. Z drugiej strony natomiast akceptacja ryzyka jest także procesem społecznym, w którym uczestniczyć powinny różnorodne podmioty. Racjonalna akceptacja ryzyka nie musi wcale odwoływać się do prywatyzacji i indywidualizacji ryzyka. Ogólną zasadą konieczną do przyjęcia w społeczeństwie ryzyka jest uznanie, iż ryzyko wymaga akceptacji ze strony tych, którzy są nim obarczeni i pozostają pod jego wpływem. Ci, których ryzyko dotyczy, powinni być przede wszystkim uczestnikami procesu akceptacji ryzyka[30]. Proces ten jest więc wewnętrznie złożony i uzależniony od czynników natury politycznej, społecznej, poznawczej i etycznej. Uczestniczące tu podmioty (np. nauka i technika) charakteryzują się nie tylko zmienioną rolą w wykorzystywaniu przynależnych im tradycyjnie działań. Racjonalna akceptacja ryzyka wiąże się bowiem ze szczegółowymi przemianami dotyczącymi racjonalnych zasad funkcjonowania i działania poszczególnych podmiotów indywidualnych i zbiorowych uczestniczących w tym procesie. Strategie prywatyzacji i indywidualizacji ryzyka, jako nieefektywne z uwagi na możliwości kontrolowania ryzyka, muszą być zastąpione przez inne strategie zmierzające do współdziałania i współakceptowania konkretnych postaci ryzyka. Jest wiele warunków, różnej natury, koniecznych do spełnienia, aby to współdziałanie i współakceptacja było możliwe i efektywne. Za proceduralną zasadę tej współakceptacji przyjąć można taką, którą nazywana jest również zasadą „pragmatycznej konsystencji”, stwierdzającą, iż: „jeżeli ktoś przez wybór określonej formy życia akceptuje zarazem odpowiedni stopień związanego z nią ryzyka, to powinien on to postępowanie i związany z nim wybór uczynić przedmiotem dyskursywnej debaty”[31].

Zasada przezorności jest tu wiązana z następującymi regułami:

c) reguła gotowości do ryzyka – bądź gotów podjąć takie ryzyko, z jakim sam się zgadzasz, lub wymagasz tego od innych;
d) reguła udziału w szansach – działaj tak, aby ci co ponoszą ryzyko mieli możliwość udziału w szansach i możliwościach;
e) reguła podjęcia ryzyka – wybieraj takie opcje, aby najmniej uprzywilejowani mieli relatywnie największe korzyści;
f) reguła zadośćuczynienia – działaj tak, aby ci co ponoszą ryzyko mogli uzyskać za nie zadośćuczynienie[32].

Reguły te wiązane są z kolei w dyskursywnym modelu etyki z zasadą „pragmatycznej konsystencji”, która w ogólności mówi, że: „jeżeli ktoś przez wybór pewnej formy życia akceptuje określony stopień ryzyka, to powinno stać się to przedmiotem odpowiedniego dyskursu”[33]. Zakłada się ponadto, iż relewantność i znaczenie etyczne pojawia się w wyniku tego, że:

a) przezorność w stosunku do zagrożeń realizowana poprzez ocenę ryzyka nie zastępuje samej ochrony przed zagrożeniami (ubezpieczenie nie zastępuje pasów bezpieczeństwa) i odwrotnie,
b) ochrona przed niebezpieczeństwem nie zastępuje przezorności w sytuacji ryzyka (pasy bezpieczeństwa nie zastępują ubezpieczeń komunikacyjnych).

Przyjmowane jest także przy tym takie stanowisko, iż poziom urzeczywistnianego ryzyka w skali

---

[29] Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 275. Jednym z ważnych obszarów prywatyzacji ryzyka jest ryzyko zdrowotne. Jest ono też przykładem tego, iż informacja o ryzyku nie zwiększa zdolności jednostki do kontrolowania własnego losu.

[30] Por. G. Ropohl, *Das Risiko im Prinzip Verantwortung*, cyt. wyd., s. 118.

[31] Por. C. F. Gethman, T. Sender, *Rechfertigungdiskurse*, w: A. Grunwald, S. Saupe (red.), *Ethik in der Technikgestaltung,* Berlin, Heidelberg, New York 1999, s.146-147. Związana z tą zasadą etyka jest sposobem dyskursywnego opanowywania sytuacji konfliktowej, która najogólniej może być wynikiem: a) konfliktu skutków *(Zweckkonflikt)* – wiąże się z różnymi wyobrażeniami odnośnie skutków działań; b) konflikt celów *(Zielkonflikt)* – dotyczy oczekiwanych atrybutów tych następstw; c) konflikt dóbr – związane z tym, komu przysługuje dobro, które jako zastosowany instrument bezpośrednio lub pośrednio prowadzi do określonych skutków. Przyjmuje się przy tym, iż w obszarze wyboru środków nie ma konfliktów, lecz jedynie sytuacja dyssensu (jest to obszar prawdy/fałszu), zaś konflikt występuje w dziedzinie wyboru dóbr i celów (jest to obszar tego, co słuszne i niesłuszne), por. s. 147.

[32] Tamże, s.146 i nast.

[33] Tamże, s.146-147.

społecznej nie powinien przekraczać tego, jaki jesteśmy w stanie zaakceptować w skali indywidualnej. Wymaga to oczywiście odpowiedniego dyskursu społecznego wszystkich zainteresowanych stron. Nie mamy bowiem żadnego prawa, aby obarczać ryzykiem innych ponad to, co sami jesteśmy w stanie zaakceptować. Realizowana w ten sposób w rezultacie społecznego dyskursu i partycypacji różnych grup społecznych w procesie podejmowania określonych decyzji zasada przezorności wymaga w praktyce spełnienia wielu dodatkowych warunków o charakterze politycznym, społecznym i kulturowym. Konieczne jest tu bowiem spełnienie wielu warunków potrzebnych do tego, aby dyskurs w skali społecznej mógł dojść do skutku i aby był efektywny, co między innymi wiążę się z możliwością ujawniania się różnorodnych stanowisk i akceptacji ostatecznie tych, które będą prowadzić do minimalizacji ryzyka. Warunkiem zaistnienia odpowiedzialności i jej przypisania jest bowiem swoiście pojmowana podmiotowość człowieka, na którą składa się:

a) zdolność do działania (sprawność, *techne*) i związane z nią sprawstwo, czyli instrumentalna sprawność powodowania czegoś (kompetencja techniczna);
b) zdolność do przewidywania skutków własnych działań (kompetencja kognitywna);
c) zdolność do oceny tych skutków w kategoriach moralnych (kompetencja aksjologiczna).

Połączenie tych trzech elementów – kompetencji technicznej, kognitywnej i aksjologicznej – tworzy warunki dla bycia racjonalnym podmiotem działania, co jest też koniecznym warunkiem związanym z przypisaniem temu podmiotowi odpowiedniego zakresu odpowiedzialności, jak i zarazem także praktycznego funkcjonowania zasady przezorności. Połączenie tych kompetencji powinno odbywać się w warunkach społecznej komunikacji, społecznego budowania wiedzy i wymiany doświadczeń oraz społecznego kształtowania wrażliwości poszczególnych podmiotów, jak i praktycznego urzeczywistniania zasady odpowiedzialności. Współczesne wymagania w tym względzie odnoszą się szczególnie do odpowiedzialności i mają związek z tym, że:

a) obok odpowiedzialności wewnętrznej trzeba wyróżnić także ich odpowiedzialność zewnętrzną, która jest ponoszona przez naukę i technikę wraz z innymi podmiotami upowszechniającymi ich rezultaty; odpowiedzialność za ewentualne i możliwe skutki nie może być całkowicie przypisywana jedynie nauce i technice, lecz zarazem także nie może być również z nich zdjęta; następuje w ten sposób poszerzenie tradycyjnie rozumianego przedmiotu odpowiedzialności w nauce i technice, który ograniczał się jedynie do ram racjonalności wewnętrznej,
b) zmiana dotyczy także instancji odpowiedzialności, którą nie może być tylko społeczność uczonych i techników, lecz szerzej jest nią społeczeństwo i jego grupy, szczególnie zaś te, które mogą być dotknięte skutkami upowszechniania rezultatów nauki i techniki; konieczna jest społeczna kontrola nad rozwojem nauki i techniki, która wymaga nie tylko aktywizacji różnych grup społecznych, lecz powoduje również zmianę w sposobie funkcjonowania nauki i techniki poprzez uczestnictwo w społecznym procesie wartościowania ich rezultatów; idea poszerzenia instancji odpowiedzialności w nauce i technice stanowi jeden z koniecznych warunków dla przełamania tendencji scjentystycznych i technokratycznych właściwych dla tradycyjnego sposobu funkcjonowania nauki i techniki, choć demokratyzacja procesów ich rozwoju wymaga spełnienie wielu warunków w odniesieniu do uczestniczących tu podmiotów,
c) następuje również poszerzenie pola i przedmiotu odpowiedzialności, który w odniesieniu do nauki i techniki konstytuuje się w szerszym aniżeli tylko poznawcze i techniczno-użytecznościowe pole wartości.

Odpowiedzialność natomiast nie może być obecnie widziana jedynie – za H. Jonasem – w kontekście tego, co zostało uczynione. Jest to odpowiedzialność skierowana w przeszłość, gdyż aktualne skutki działania łączy z czynem, który je spowodował i następnie z jego podmiotem, który w ten sposób może być obarczony odpowiedzialnością za spowodowanie tych następstw. Obok tej odpowiedzialności „za-to-co-zostało-uczynione" należy odróżnić – według Jonasa – odpowiedzialność „za-to-co-do-uczynienia"[34]. Ta ostatnia mieści się w polu możliwości, które obecnie w dużym stopniu kształtowane jest przez odkrycia nauki i techniki. „Najpierw mamy powinność bycia przedmiotu, następnie powinność czynienia podmiotu, który z racji swej mocy wezwany jest do zatroszczenia się o niego. Domaganie się [wychodzące od] przedmiotu w niepewności jego egzystencji, z jednej strony, oraz sumienie mocy w zawinieniu jej sprawczości, z drugiej strony, łączą się w potwierdzającym poczuciu odpowiedzialności osoby, która tak czy inaczej zawsze musi aktywnie wkraczać w byt rzeczy"[35]. Urzeczywistnienie zasady odpowiedzialności wraz z zasadą przezorności może być istotnym warunkiem dla wprowadzenia w życie idei ekorozwoju. Etyka może też w ten sposób stawać się ważnym czynnikiem ekorozwoju w nauce i technice, jak i również w innych dziedzinach aktywności człowieka.

[34] Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.
[35] Tamże, s.171.

Literatura

1. Adorno T.W., Horkheimer M., *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994.
2. Apel K.O., *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, w: „Etyka" 1996, nr 29.
3. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI.4.1140a1--1140a 15, Warszawa 1982.

4. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
5. Beck U., *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.
6. Gehlen A., *Obraz człowieka*, w: „Studia Filozoficzne" 1983, nr 8-9;
7. Gehlen A., *Man in the Age of Technology*, New York 1980.
8. Gethman C. F., Sender T., *Rechfertigungdiskurse*, w: Grunwald A., Saupe S. (red.), *Ethik in der Technikgestaltung,* Berlin, Heidelberg, New York 1999.
9. Grunwald A., *Technik für die Gesellschaft von Morgen*, Frankfurt/Main, New York 2000.
10. Habermas J., *Technika i nauka jako „ideologia",* w: Szacki J. (red.), *Czy kryzys socjologii?* Warszawa 1977.
11. Heidegger M., *Pytanie o technikę,* w: *Budować, mieszkać, myśleć,* Warszawa 1977.
12. Heidegger M., *Gelassenheit,* Pfullingen 1960.
13. Huning A., *Das*.
14. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.
15. Kiepas A., *Dylematy etyki inżynierskiej,* w: Jedynak S. (red.), *Technika w świecie wartości a problemy moralne zawodu inżyniera,* Kielce 1996.
16. Kiepas A., *Moralne wyzwania nauki i techniki*, Katowice, Warszawa 1992.
17. Kiepas A., *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki,* Katowice 2000.
18. Kiepas A., *Wprowadzenie do filozofii techniki,* Katowice 1987.
19. Lenk H., Ropohl G. (Hrsg.), *Technische Intelligenz im systemtechnologischen Zeitalter*, Düsseldorf 1976.
20. Lenk H., Ropohl G. (Hrsg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart 1987.
21. Marcuse H., *One-Dimensional Man*, Boston 1964.
22. McLuhan M., *Środki komunikowania – przedłużenie człowieka,* w: Siciński A. (red.): *Technika a społeczeństwo.* Warszawa 1974.
23. Merton R., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.
24. Meyer-Abich K. M., *Wie ist die Zulassung von Risiken für die Allgemeinheit zu rechtfertigen? Überlegungen zur Akceptabilität von Risiken in öffenthicher Verantwortung;* w: Schüz M. (red.), *Risiko und Wagnis,* Pfullingen 1990.
25. Moser S., Huning A. (Hrsg.), Wertpräferenzen in Technik und Gesellschaft, Düsseldorf 1976.
26. Moser S., Huning A. (Hrsg.), Werte und Wertordnungen in Technik und Gesellschaft, Düsseldorf 1978.
27. Popper K. R., Logika odkrycia naukowego, Warszawa 1977.
28. Popper K. R., Logika odkrycia naukowego, Warszawa 1977.
29. Popper K. R., Wiedza obiektywna, Warszawa 1992.
30. Popper K. R., Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności, Warszawa 1997.
31. Porter A. L., A Guidebook for Technology Assessment and Impact Analysis, New York, Oxford 1980.
32. Ropohl G., Technologische Aufklärung, Frankfurt am Main 1991.
33. Ropohl G., Ethik und Technikbewertung, Frankfurt am Main 1996.
34. Ropohl G., Das Risiko im Prinzip Verantwortung, w: „Ethik und Sozialwisenschaften" 1994, nr 1.
35. Spengler O., Człowiek i technika, w: A. Kołakowski, Spengler, Warszawa 1981.
36. Zacher L. W. (red.), Społeczne wartościowanie techniki, w: „Polska 2000". Warszawa 1984, nr 2.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 87-91

Rozwój człowieka w kontekście ewolucji biosfery

The growth of the man in the context of the biosphere evolution

Barbara Krygier

Instytut Psychosyntezy w Warszawie

Streszczenie

Na początku XXI wieku nikt już nie neguje, że niezbędna jest całościowa aktualizacja i reinterpretacja naszej wiedzy o istocie człowieka jako części biosfery. Spojrzenie holistyczne wymaga uwzględnienia całej współczesnej wiedzy nie tylko w zakresie nauk humanistycznych, lecz także dziedzin zajmujących się wyjaśnianiem procesów życia we wszystkich jego wymiarach.

Towarzyszy temu świadomość zachodzącej zmiany cywilizacyjnej, powodującej również zasadnicze zmiany w podejściu do edukacji.

Edukacja może być traktowana jako proces wyzwalania potencjału człowieczeństwa, który niejako zakodowany jest w naszej strukturze biopsychiczno-duchowej, lecz wymaga uruchomienia poprzez świadome działania edukacyjne. Zrozumienie roli gatunku ludzkiego jako świadomego czynnika w ewoluującym Wszechświecie zwiększa zrozumienie dynamicznego charakteru wszelkich procesów, w tym także procesu edukacji. Takie podejście kładzie nacisk na twórczość, a także aktywne współtworzenie otoczenia społecznego w równowadze ze środowiskiem przyrodniczym.

Szczególnie istotne jest aktywne podejście do tworzenia hierarchii celów i wizji przyszłości.

Summary

At the beginning of the 21st century nobody can deny that general modernization and reinterpretation of our knowledge about human being as part of the biosphere is needed.

Holistic look requires to take into consideration the whole modern knowledge. It requires to put attention not only on the Arts but also on the field of science, in which it can explain the process of life in its all dimensions.

It is connected with consciousness of civilization changes, causing fundamental changes in attitude towards education.

Education can be treated as a process of liberation of human nature potential, which is codified in our biophysical and spiritual structure, but this is required to be activated by inspiration of educational consciousness.

Understanding the role of mankind as a conscious factor in the evolving Universe increases understanding of dynamic character of all kinds of processes, including education.

This kind of approach is putting pressure on the creation and also active co-creation of social environment, in balance with natural environment.

Życie człowieka i jego społeczności, według naszej wiedzy historycznej i społecznej, nigdy nie było dość doskonałe. Wydaje się jednak, że obecnie jest ono o wiele mniej doskonałe niż kiedykolwiek. Wszelkie plagi przybierają gigantyczne rozmiary; wojny, niesprawiedliwość, zniszczenie środowiska, pandemie itp. Przy tym trzeba przyznać, że ich lwią część generuje sam człowiek, jako istota zdolna do wymyślania coraz to nowych idei i bezkrytycznego ich wdrażania. Niestety wiele z nich to pomysły, oględnie mówiąc niedojrzałe i jak się okazało groźne w skutkach. Doszło do tego, że po raz pierwszy w historii cywilizacji przekroczone zostały granice możliwości kompensacyjnych przyrody na naszej planecie.

Parafrazując pewne znane powiedzenie możemy stwierdzić: „Świat, jaki jest – każdy widzi". Zbyteczne jest więc mnożenie coraz to nowych opisów, których i tak przesadnie dużo we wszystkich mediach. Natomiast dobrze by było zdać sobie sprawę, że nazbyt często, jako rodzaj ludzki oraz jako poszczególne indywidua, to my jesteśmy autorami własnych klęsk i tego zamieszania, które wokół nas rośnie. Nie wypada nam w żadnym wypadku złorzeczyć Losowi, czy jeśli kto woli Bogu, który według wszelkiego

prawdopodobieństwa tworzy rzeczy wyłącznie doskonałe. Nie wiedzieć jednak czemu, obdarzył istotę ludzką wolną wolą, której ta używa w sposób nieodpowiedzialny i arogancki. I trwa to już dość długo.

Tymczasem wkroczyliśmy z fanfarami w trzecie milenium. Chociaż w gruncie rzeczy trzeba zdawać sobie z tego sprawę, że był to akt dość formalny, zaprojektowany przez strukturę przyjętego niegdyś kalendarza, odmierzającego nasz ludzki, ziemski czas. Skądinąd wiemy, że istniały inne cywilizacje, które opierały rytm swojego istnienia na zupełnie innych systemach kalendarzowych, jak na przykład używany przez Majów 260-dniowy kalendarz nazywany Tzolkin. Wszystkie znane nam kalendarze, mimo różnic w ich strukturze, związane są jednak z całą pewnością z wielkimi cyklami ewoluującego Kosmosu.

Niezależnie od tego jak dalece umowna jest granica miedzy tysiącleciami, jest to przejście od drugiego do trzeciego milenium, możemy ją zatem uznać za sygnał wielkiej przemiany w kosmicznej skali, a więc za pewien ważny punkt w cyklu kosmicznym. To by z kolei zobowiązywało nas, jako nie tylko integralną, lecz także świadomą część biosfery do głębszej refleksji nad tym co się dzieje z nami, z naszą cywilizacją, a także z naszą ekumeną. Co więcej, jakie to może mieć reperkusje w otoczeniu. I chodzi nie tylko o środowisko przyrodnicze w tradycyjnym rozumieniu lecz także właśnie o nasz kontekst kosmiczny – Układ Słoneczny, Galaktykę i w ogóle Kosmos.

Chociaż takie ujęcie całościowe, przewija się niekiedy przez tradycje kulturowe różnych starożytnych cywilizacji, to w epoce racjonalizmu, który stworzył podstawy współczesnej cywilizacji zachodniej, opcja postrzegania naszego miejsca w świecie uległa zmianie w kierunku odwrotnym. Człowiek i jego funkcjonowanie traktowane są często w oderwaniu od kontekstu przyrodniczego, a tym bardziej kosmicznego. Nastąpiło również zdystansowanie się jednostki nie tylko wobec przyrody i Kosmosu, lecz także wobec własnej wspólnoty.

W żadnej innej kulturze nigdy dotąd nie panował tak wielki indywidualizm jak obecnie. Niektórzy socjolodzy nazywają to zjawisko „rewolucją podmiotu", co możemy rozumieć raczej jako wyolbrzymienie jego pozornego uniezależnienia. Chociaż proces ten zaczął się już parę wieków wcześniej, to jednak dopiero teraz nasilił się do tego stopnia, że zaczyna budzić powszechne zaniepokojenie. Pojawia się bowiem, choć powoli świadomość, że zatracone zostały w tym proporcje i wiele naszych współczesnych problemów jest skutkiem takiego podejścia.

Współczesna wiedza przyrodnicza coraz bardziej uświadamia nam jedność procesów życia, ich wzajemną zależność i „całościowość", co wyraża się w formowaniu postaw holistycznych. Jest to zdrowe dążenie do wyjaśniania zjawisk nie poprzez ich izolowanie, a przez łączenie z szerszym kontekstem w jakim w sposób naturalny występują.

Jak już było wspomniane, nie musimy przywoływać coraz to nowych opisów współczesności. Analiza dawno już została dokonana w wielu dziedzinach. Najwyższy czas na diagnozę i refleksję – co dalej? Otóż, obserwując wydarzenia i reakcje społeczne, możemy skonstatować, że znajdujemy się obecnie w procesie zmiany cywilizacyjnej. Przyjęło się także używać w odniesieniu do niej określenia – kryzys cywilizacyjny. W tym miejscu nie zajmuję się rozważaniami na temat teorii kryzysów, chaosu i katastrof, którym poświęcone jest wiele prac René Thoma, Mikołaja Kondratiewa i innych autorów.

Obecnie już przekonujemy się, że analiza i choćby głębokie badanie naukowe materialnej warstwy naszej cywilizacji nie przybliżają rozwiązania podstawowych jej problemów. Z drugiej strony, ciągle największą zagadką, jak czasem się określa – „czarną skrzynką" jest człowiek i tak naprawdę nie rozpoznana jest jego rola w procesie urzeczywistniania się świata.

Tymczasem, po głębokim zastanowieniu się możemy właśnie dojść do wniosku, że w istocie kluczem do przyszłości jest CZŁOWIEK i rozwój jego potencjału.[1]

Człowiek warunkowany jest zarówno przez swoją ewolucyjną przeszłość jak i przez przyszłość, ku której zmierza. Przy czym, przeszłość jest mu jako tako znana, natomiast przyszłości nie zna wcale, ani nawet w tym stopniu, aby mógł o niej orzekać w sposób racjonalistyczny. Może ją ewentualnie prognozować lub po prostu wyobrażać ją sobie (czyli obrazować i tworzyć jej wizje). Przyszłość nie może być naukowo weryfikowalna w teraźniejszości. Przyszłość uwiarygodnia się dopiero poprzez stawanie się teraźniejszością. Stworzone niegdyś wizje materialistycznego, redukcjonistycznego świata weryfikują się właśnie na naszych oczach.

Słabe punkty filozoficznych założeń cywilizacji, zwanej zachodnią w pełni już się ujawniły. Kierujący się racjonalistyczną wizją świata człowiek dokonuje zmian pośpiesznie i bez głębszego namysłu. Zmiany te w większości nie prowadzą do doskonalenia środowiska życia, a także do doskonalenia nas samych i naszych społeczności. Zaniepokojenie wzrasta. Ideał pokoju światowego coraz bardziej się oddala. Co więcej, wojny są coraz bardziej okrutne. Wciągają w swoją orbitę rzesze spokojnych i dobrych ludzi, którym nie pozostawia się żadnego wyboru. Zabijani są masowo niewinni, których nikt nie pyta o zgodę na udział w wojnie. Wojna ich po prostu nagle ogarnia i unicestwia.

Tymczasem nauka chętniej zajmuje się wygłaszaniem sądów o przeszłości, lecz obawia się osądzenia aktualnej rzeczywistości. Obawia się też tworzenia modeli przyszłości, gdyż wymaga to głównie intuicji, wyobraźni i odwagi kreowania wizji w oparciu o częściowo tylko naukowo zweryfikowaną wiedzę. Poza tym, w gruncie rzeczy wiedza o potencjale człowieka i jego istocie jest zaledwie fragmentaryczna, przy tym rozproszona w wielu wąsko wyspecjalizowanych

---

[1] B. Krygier, *Holistyczne spojrzenie na rozwój i funkcjonowanie człowieka,* w: *Edukacja, tradycje, rzeczywistość, przyszłość,* Szczecin 2005.

dziedzinach. Brakuje też przekonujących wizji świata, przewidująco wykraczających poza krótkowzroczną „aktualność". Ich tworzenie jest naglącym wyzwaniem dla filozofii naszych czasów.

Człowiek więc, paradoksalnie, ograniczony jest przez własną utrwaloną nawykowo i przestarzałą wizję świata i dotychczasowe pojmowanie swojej w „tym świecie" roli. Natomiast aktualna ocena „stanu świata" budzi głębokie, coraz powszechniejsze rozczarowanie.

Wobec takiego stanu rzeczy, na początku XXI wieku nawet nie wypada już zaprzeczać, że niezbędna jest, jak mówi Henryk Skolimowski, przede wszystkim nowa „wizja świata na trzecie milenium"[2]. Uważam, że niezbędna jest przede wszystkim całościowa aktualizacja i reinterpretacja naszej dotychczasowej wiedzy o istocie człowieka i jego roli jako części biosfery i cząsteczki Kosmosu, w świetle wszelkich dostępnych nam nauk.

Takie ujęcie nazywane jest holistycznym i wymaga ono uwzględnienia całej współczesnej wiedzy, nie tylko w zakresie nauk humanistycznych, lecz także tych dziedzin, które zajmują się wyjaśnianiem procesów życia we wszystkich jego wymiarach, łącznie z kwantowym. Współcześnie, całościowe spojrzenie na problemy człowieka jako części biosfery charakterystyczne jest przede wszystkim dla ekofilozofii. Z całościowego pojmowania świata i roli w nim człowieka jako świadomości uczestniczącej wynika postulat rozwiązywania problemów współczesności z uwzględnieniem skali planety jako całości, a nawet więcej, bo skali kosmicznej.

Już w 1863 r. biolog Thomas H. Huxley powiedział: „Najważniejsze dla ludzkości pytanie, problem który leży u podstaw wszystkich innych i jest znacznie bardziej interesujący niż jakikolwiek inny, dotyczy określenia miejsca człowieka w Przyrodzie i jego związku z Kosmosem."[3]

Jak moglibyśmy pokrótce określić stan naszej obecnej wiedzy o wzajemnych zależnościach człowieka i kosmosu?

Wszystkie współczesne odkrycia naukowe, dotyczące natury życia – biochemicznej, elektromagnetycznej, świetlnej – wskazują na nasz związek z biosferą, Ziemią i kosmosem. Jesteśmy cząstką większych całości.

Możemy więc powiedzieć z całą pewnością, że jesteśmy dziećmi Wszechświata. Wiemy też, że Wszechświat jest w stanie ciągłej kreacji. Znajduje się on w nieustannym ruchu, rozwija się, ewoluuje, a więc jest układem dynamicznym. Jesteśmy jego integralną częścią. Dynamika Wszechświata odnosi się zatem również do nas, a więc możemy powiedzieć, że jesteśmy posiadającymi świadomość współtwórcami ewolucji.

Przede wszystkim, we współczesnym przyrodoznawstwie coraz bardziej utwierdza się tendencja przedstawiania procesów zachodzących na Ziemi w powiązaniu z czynnikami kosmicznymi.

Zgodnie z poglądami Aleksandra Czyżewskiego, twórcy kosmobiologii, „siły kosmiczne w pełni warunkują procesy w biosferze, którą należy uważać za miejsce transformacji energii kosmicznych. Proces rozwoju życia na Ziemi nie jest niezależny, autonomiczny i zamknięty lecz stanowi rezultat działania czynników zarówno ziemskich jak i kosmicznych, z których te drugie są istotniejsze"[4].

Uwzględniając rolę człowieka jako świadomej cząstki biosfery, możemy przyjąć, że jego misją jest właśnie świadome uczestniczenie w ewolucji Wszechświata, w procesie formowania się noosfery czyli „planetarnej powłoki mentalnej, telepatycznej sieci zunifikowanej świadomości wokół Ziemi"[5].

Z punktu widzenia naszej konkretnej aktywności życiowej rozumiemy to przeważnie jako twórcze uczestniczenie w kulturze. Kultura bowiem pełni rolę, wytworzonego ewolucyjnie „mediatora" między człowiekiem, a środowiskiem we wzajemnej interakcji. Jej formy służą zarówno zachowaniu i powielaniu wytworzonych już struktur jak i niezbędnej ich transformacji przez wprowadzanie zmian.

Jeżeli zakładamy zasadnie, że Wszechświat jest bytem „stającym się", a więc będącym w procesie, to my jako jego integralna część również mamy charakter procesualny, a więc nie jesteśmy bytem gotowym, zamkniętym lecz również bytem „stającym się", podlegającym ciągłym zmianom.

Dla rozwoju naszej świadomości gatunkowej niezbędne jest zrezygnowanie co najmniej z dwóch dogmatów, charakterystycznych dla dominującej, oświeceniowej koncepcji człowieka: dogmatu o naszej stabilności gatunkowej i dogmatu o naszej autonomiczności we Wszechświecie, a w szczególności o autonomiczności naszego rozumu i naszego aparatu poznawczego.

Sprzyjającą okolicznością jest to, że nauki przyrodnicze dostarczają nam coraz to nowych argumentów o dynamicznej strukturze naszych organizmów i zmienności funkcji przystosowawczych, które możemy rozwijać. Szczególnie ważne jest to w odniesieniu do naszego mózgu. Na przykład, jak pisze Daniel Goleman: [6]

„Jeszcze dziesięć lat temu obowiązywał w neurobiologii dogmat, zgodnie z którym mózg zawiera wszystkie neurony już w chwili narodzin dziecka i doświadczenia życiowe niczego w nim nie zmieniają. Jedynymi zmianami, do których później dochodzi, są drobne przekształcenia w synapsach (połączenia między neuronami) i obumieranie komórek w miarę starzenia się człowieka. Obecnie myślą przewodnią neurobiologii jest **neuroplastyczność,** pod którym to pojęciem kryje się przekonanie, że w wyniku doświadczeń mózg ciągle się zmienia, czy to dzięki nowym

---

2 H. Skolimowski, *Wizje nowego millennium*, Kraków 1999.
3 Podaję za Michio Kaku, *Hiperprzestrzeń*, Warszawa 1995.
4 P. Aleksiejew, *Fiłosofy Rossjii*, Moskwa 2002.
5 J. Argüelles, *Ziemia wschodząca,* Warszawa 2004.
6 D. Goleman, *Emocje destrukcyjne. Dialog naukowy z udziałem Dalajlamy*, Poznań 2004.

połączeniom między komórkami neuronowymi czy też dzięki powstawaniu nowych neuronów".

Powszechnie też znany jest fakt, że w ciągu około siedmiu lat wymieniają się wszystkie komórki w naszym organizmie. Trudno zatem twierdzić, że cały czas posiadamy jedno i to samo ciało. Posiadamy również w naszym wyposażeniu ewolucyjnym wiele potencjalnych zdolności, które mogą być przez nas rozwinięte lub nie. Wiadomo, że posiadamy wiele zdolności i talentów wrodzonych jako dzieci. Później jednak wiele z nich zapominamy i tracimy na skutek niemożności wyrażenia siebie, ponieważ nasiąkamy przekonaniami i wzorcami otoczenia, które tych zdolności nie pomaga rozwijać a wręcz je ignoruje, doprowadzając do ich uśpienia, a tym samym redukcji. Pisze o tym szeroko J. C. Pearce w książce „Magiczne dziecko"[7].

Wiedza ta bardzo powoli wnika do paradygmatu pedagogiki współczesnej i z rzadka tylko jest stosowana w praktyce edukacyjnej. Nie mniej następują zasadnicze zmiany w podejściu do badania naszej własnej natury.

Na przykład, „psychologia jako dziedzina nauki z wolna przesuwa się ze sfery filozofii i nauk humanistycznych do sfery nauk ścisłych, zajmujących się badaniem mózgu. To nieuniknione przesunięcie dokonuje się w miarę tego, jak nowe metody badań mózgu wskazują coraz jaśniej neurobiologiczne podstawy naszego życia umysłowego i emocjonalnego."

Nie chodzi jednak o to by nauki ścisłe zdominowały badania nad strukturą i funkcjonowaniem człowieka lecz o syntezę wszelkiej istotnej wiedzy o naszej naturze, gdziekolwiek by ona nie powstawała i była artykułowana. Dotyczy to również zgromadzonej już wiedzy w innych od naszego obszarach kulturowych, obejmujących także systemy kwalifikowane przez człowieka zachodniego jako religijne. Przy takim założeniu okazuje się, że możemy naszą wiedzę o człowieku uzupełnić i wzbogacić o odmienne punkty widzenia, które rzucają światło na pomijane przez naukę zachodnią obszary doświadczeń, które obecnie dają się weryfikować naukowo.

W cytowanej już pracy Daniela Golemana znajduje się wypowiedź Dalajlamy na temat buddyjskiego podejścia do procesu poznawczego, według którego funkcji intelektualnych nie izoluje się z całości procesu psychicznego. A oto cytat: „Dalajlama chciał ukazać złożony charakter buddyjskiego rozumienia natury poznania i wyjaśnić, że w podejściu tym nie ma ostrego rozgraniczenia między emocją i poznaniem (albo rozumem), które występuje w psychologii zachodniej. W znaczeniu tybetańskiego słowa ***szepa,*** tłumaczonego często jako ***świadomość,*** albo ***poznanie*** zacierają się w rzeczywistości treści obu tych pojęć, bliższe jest ono czemuś, co nazwalibyśmy ***wydarzeniem psychicznym.*** Wydarzenia psychiczne w buddyzmie postrzegane są jako konceptualne, czyli jest to termin o szerokim zakresie znaczeniowym, w którym mieści się to, co w języku angielskim nazywa się myślami, wyobrażeniami i emocjami."

Doświadczenia te pokrywają się z naszą współczesną intuicją, że racjonalizm, przy wszystkich swoich zaletach, nie wyczerpuje jednak, ani dostępnego człowiekowi repertuaru środków poznawczych, ani nie rozwija wszystkich jego atrybutów, które są istotne w relacjach zarówno społecznych jak i w relacjach z otoczeniem przyrodniczym. Przede wszystkim w kształtowaniu relacji człowieka z samym sobą, włączając wewnętrzne poczucie więzi z całością biosfery, a w konsekwencji poczucie więzi z kosmosem. Natomiast świadomość emocjonalna i inteligencja duchowa pozwalają przełamywać ograniczającą jednowymiarowość i skłonność do substytutów w jaką popadł człowiek współczesny, zafascynowany racjonalizmem.

Bardzo interesujących spostrzeżeń odnośnie sposobu myślenia ludzi Zachodu dokonał Mikołaj Bierdiajew. Pisze on m.in.: „ludzie kultury zachodniej rozważają każdy problem przede wszystkim w relacji do kultury i historii, a więc już do czegoś wtórnego. W badanym problemie nie tętni życie, w podejściu do niego brakuje twórczego ognia. Odnosiłem wrażenie, że istnieje jedynie świat ludzkiej myśli o jakichkolwiek bądź przedmiotach [..]. Rosjanie rozważają istotę problemu, a nie kulturowe jego relacje. [...] Ludzie Zachodu są zwariowani na punkcie kultury (wedle terminologii niemieckiej), na punkcie cywilizacji (według terminologii francuskiej), Ona ich przytłacza"[8].

Obserwacje podobne dokonywane są również w naszych czasach, tym bardziej, że proces odrywania się zachodniej myśli filozoficznej od życia bardzo się nasilił i w końcu sprowadził się do interpretacji oraz nie ustającego przetwarzania samoistnych tekstów, nie mających już prawie żadnego związku z realnym bytem.

Rosyjscy badacze kultury, zajmujący się specyfiką postaw poznawczych w Rosji relacjonują to w ten sposób: „świadomość Europejczyka ma do czynienia z tym, co stoi przed nią. To stanie przed, stanie poza nią, ten przedmiot jest rzeczywistym punktem wyjścia myślenia. Stawiając coś przed sobą, mając to jako obecne na zewnątrz siebie niezależne istnienie, człowiek kultury europejskiej zaczyna myśleć. Dla umysłu rosyjskiego jest to zupełnie nietypowe. Ma on do czynienia z tajemnicą, a tajemnicy, w odróżnieniu od przedmiotu, nie można postawić na zewnątrz siebie. Umysł zawsze znajduje się wewnątrz tajemnicy, w niej żyje, ona nim włada, ona obejmuje i zawłaszcza całą jego istotę, przykuwa do siebie cały jego los."[9]

Impresje te, sformułowane dość swobodnie w języku literackim potwierdzają jednak rozpoznane już

---

[7] Przytaczam za: E. Białek, *Zrównoważony rozwój dziecka*, Warszawa 2006.

[8] N. Bierdiajew, Samopoznanije. *Opyt fiłosofskoj awtobiografii,* Paris 1949.

[9] O. Gomiłko, S. Prolejew, Myślenie eueopejskie i duchowość rosyjska, w: „Anthropos" Nr2/2001. Lublin.

i zbadane naukowo fakty, ukazujące prawidłowości funkcjonowania naszego aparatu poznawczego, którego rozum jest tylko częścią.

Jeżeli bowiem, na podstawie współczesnej wiedzy przyrodniczej zgodzimy się co do tego, że człowiek jest cząstką przyrody i jako taki pozostaje potencjalnie w jedności z wszechświatem, to możemy sobie wyobrazić, że obserwuje on świat nie z zewnątrz, ale od wewnątrz. Jako wewnętrzna cząstka wszechświata odwzorowuje w swojej strukturze jego strukturę. My jednak rzadko dostrzegamy, że w istocie nic nie dzieli mikrokosmosu od makrokosmosu. To nam, brakuje świadomości ich współistnienia, wzajemnej niezbędności i integralnego związku. Nie zdajemy sobie w pełni sprawy, że rejestrowane przez nas różnice wynikają ze zmiany punktu widzenia. Raz wybieramy makro-obserwację, innym razem mikro-obserwację. Nie musi to znaczyć, że „przedmiot" obserwacji się zmienia. Zmienia się tylko opcja naszego postrzegania.

W obecnej dobie wzrastającej wiedzy o istocie procesów poznawczych człowieka, towarzyszy jej świadomość zachodzącej zmiany cywilizacyjnej, która musi spowodować również zasadnicze zmiany w podejściu do edukacji.

W świetle współczesnej wiedzy edukacja może być traktowana jako proces wyzwalania potencjału człowieczeństwa, który niejako zakodowany jest w naszej strukturze biopsychiczno-duchowej, lecz wymaga uruchomienia poprzez świadome działania edukacyjne.

Zrozumienie roli gatunku ludzkiego jako świadomego czynnika w ewoluującym Wszechświecie, zwiększa zrozumienie dynamicznego charakteru wszelkich procesów, w tym także procesu edukacji. Takie podejście kładzie nacisk na świadomą twórczość, a także aktywne współtworzenie otoczenia społecznego w równowadze ze środowiskiem przyrodniczym.

Literatura

1. Krygier B., *Holistyczne spojrzenie na rozwój i funkcjonowanie człowieka,* w: *Edukacja, tradycje, rzeczywistość, przyszłość*, Szczecin 2005.
2. Skolimowski H., *Wizje nowego millennium*, Kraków 1999.
3. Michio Kaku, *Hiperprzestrzeń*, Warszawa 1995.
4. Aleksiejew P., *Fiłosofy Rosiji*, Moskwa 2002.
5. Argüelles J. *Ziemia wschodząca*, Warszawa 2004.
6. Goleman D., *Emocje destrukcyjne. Dialog naukowy z udziałem Dalajlamy*, Poznań 2004.
7. Białek E., *Zrównoważony rozwój dziecka,* Warszawa 2006.
8. Bierdiajew N., *Samopoznanije. Opyt fiłosofskoj awtobiografii,* Paris 1949.
9. Gomiłko O., Prolejew S., *Myślenie europejskie i duchowość rosyjska*, w: „Anthropos", Nr 2/2001 Lublin.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 93-98

Miejsce Polski w Europie

The position of Poland in Europe

Stefan Kozłowski

Komitet Człowiek i Środowisko PAN

Streszczenie

Strategia zrównoważonego rozwoju Unii Europejskiej w dużej mierze oparta jest na tworzeniu wielkoprzestrzennych struktur przyrodniczych. W Europie Środkowo Wschodniej są to: ekoregion Karpaty, Zielony Pierścień Bałtyku, oraz projekt Zielone Płuca Europy. Konwencja Karpacka zrzeszająca siedem państw ma na celu realizowanie idei Zielonego Serca Europy. Dotyczy to głównie problematyki środowiska przyrodniczego i kulturowego. Zielony Pierścień Bałtyku obejmuje obszar Zielonych Płuc Polski, oraz Pomorze Zachodnie. Struktura Zielonych Płuc Polski dobrze funkcjonuje, gdyż działa w międzywojewódzkim porozumieniu ZPP, Rada Naukowa, Fundacja ZPP, a także wydawany jest biuletyn informacyjny. Idea Zielonych Płuc Europy opracowano już w roku 1992, wymaga ona obecnie nowych założeń programowych.

Wymienione programy wskazują na wyjątkowo dużą rolę Polski w realizacji założeń zrównoważonego rozwoju Europy.

Summary

Strategy of sustainable development of the European Union is largely based on the creation of large-spatial nature structures. In Central-East Europe these are the Carpathian Ecoregion, Green Ring of the Baltic and Green Lungs of Europe initiatives. The Carpathian Convention of 7 countries has been aimed at the development and implementation of the idea of the Green Heart of Europe. It refers mainly to the problems of the natural and cultural environment. The Green Ring of the Baltic includes the areas of the Green Lungs of Poland and Western Pomerania. The structure of the Green Lungs of Poland is functioning very well, as it operates within the frames of the intervoivodship agreement of the GLP, Scientific Council and GLP Foundation. An information bulletin is also issued periodically. The idea of the Green Lungs of Europe was developed in 1992, and now it requires new guidelines.

All of these initiatives indicate the very significant role of Poland in the implementation of the strategy of sustainable development in Europe.

Wejście Polski do Unii Europejskiej w 2004 r. oraz przebudowa sceny politycznej w 2005 r. wywołały wielokrotnie powtarzane pytanie o miejsce Polski w Unii Europejskiej. Dotychczasowe analizy koncentrowały się na ogół wokół problemów wielkiej polityki, typu relacje z Niemcami czy Rosją. Na miejsce naszego kraju w Europie można też patrzeć w kategoriach geograficzno-przyrodniczo-gospodarczych. Tego typu podejście zostało zapisane w „Strategii Lizbońskiej", a szczególnie w „Strategii zrównoważonego rozwoju Unii Europejskiej" przyjętej w Goeteborgu w 2001 r.

Europa jest jedynym kontynentem, który przyjął opcję zrównoważonego rozwoju, to znaczy takiego rozwoju społeczno-gospodarczego, który nie narusza kapitału przyrodniczego. Przyjęcie takiego założenia było możliwe, gdyż jedynie Europa ma ustabilizowaną liczbę mieszkańców, nadwyżki żywnościowe umożliwiające zmniejszanie areału rolnego, a tym samym zwiększanie lesistości, oraz duże zasoby mieszkaniowe (z wyjątkiem np. Polski) umożliwiające ograniczenie rozpraszania urbanizacji – rozlewania się miast. W sferze komunikacji ma nastąpić ustabilizowanie ruchu samochodowego do roku 2010 na poziomie roku 1998. Działania te mają doprowadzić do powstrzymania utraty różnorodności biologicznej do 2010 r.

Aby zrealizować ten ostatni cel, przyjęto program europejskiej sieci ekologicznej NATURA 2000, który ma objąć 15% kontynentu europejskiego. Ponadto rozpoczęto modyfikację dotychczasowej europejskiej polityki rolnej w kierunku tworzenia programów rolnośrodowiskowych, wdrażanych już obecnie we wszystkich województwach w Polsce. Jednym z celów tych programów jest powiększanie puli genetycznej przez ratowanie starych ras roślin i zwierząt. Następuje szybki rozwój gospodarstw ekologicznych

i agroturystycznych, które w Niemczech stanowią już 10% powierzchni upraw (w Polsce niecały 1%).

Nowa polityka rolna wspierana jest przez rewolucyjne zmiany w podejściu do gospodarki wodnej. „Ramowa dyrektywa wodna" (2000 r.) przyjęła zasadę, że nie ilość, ale jakość wody jest obecnym wyzwaniem. Przyjęto założenia, że do 2015 r. ma być osiągnięty dobry stan ekologiczny wód powierzchniowych, tzn. rzek i jezior. W Polsce jest to zadanie niesłychanie trudne, gdyż wód o dobrym stanie ekologicznym mamy wyjątkowo mało. Polityka ekologicznej jakości wód wymaga zupełnie nowego podejścia do dotychczasowych metod regulacji rzek, polegających głównie na ich prostowaniu i betonowaniu oraz wycinaniu lasów łęgowych w dolinach rzecznych. Pierwsze zasady dobrej praktyki dla rzek górskich zostały już opracowane dla obszaru karpackiego.

Zrównoważenie Unii Europejskiej ma również polegać na przestrzennym podziale funkcji. Patrząc na mapę Europy (rys. 1) możemy wyróżnić jej najbardziej zurbanizowane i uprzemysłowione jądro zwane „pentagonem" (Londyn, Paryż, Mediolan, Monachium, Hamburg) lub „niebieskim bananem" (Londyn, Stuttgart, Mediolan).

Obrzeża Europy, szczególnie wschodnie i północne, charakteryzują się najmniej zmienionym środowiskiem przyrodniczym, a tym samym największą różnorodnością biologiczną. Aby więc równoważyć postępujące procesy cywilizacyjne, tworzone są wielkoobszarowe programy środowiskowe, takie jak: Ekoregion Karpaty – Zielone Serce Europy, Zielony Pierścień Bałtyku czy Zielone Płuca Europy. Tak się składa, że wszystkie trzy projekty dotyczą naszego kraju – Polski południowej (Karpaty) oraz północnej (Pomorze Zachodnie, Warmia i Mazury, Suwalszczyzna). Umiejętne wykorzystanie wielkoprzestrzennych programów europejskich jest wielką szansą dla naszego kraju. Szansą dotychczas mało znaną i pomijaną.

Zielone Serce Europy – Ekoregion Karpaty

Za najcenniejszy europejski region pod względem przyrodniczym i kulturowym uznano łuk karpacki (rys. 1). Region ten obejmuje częściowo terytorium Polski, Ukrainy, Rumunii, Słowacji, Węgier i Czech. Na obszarze ponad 200 tys. kilometrów kwadratowych, należącym do sześciu państw, występują wyjątkowe walory ekologicznych karpackich ekosystemów górskich. Istotnymi cechami tych ekosystemów są: siedliska naturalne i półnaturalne, lasy pierwotne i naturalne, liczne gatunki endemiczne (np. wielkie drapieżniki), strefy źródliskowe bogatej sieci rzecznej, a także bogate dziedzictwo kulturowe. Liczne obszary kwalifikowane jako ekologicznie wrażliwe wymagają wspólnej polityki ochrony i zrównoważonego

Rys. 1. Miejsce Polski w Europie

rozwoju. Z inicjatywy wielu organizacji społecznych powstała Inicjatywa Euroregionu Karpackiego, wspierana przez księcia Edynburga Filipa. Inicjatywa ta uzyskała już formalne umocowanie.

W 2003 r. w Kijowie została podpisana międzynarodowa „Konwencja o ochronie i zrównoważonym rozwoju Karpat", zwana „Konwencją karpacką". Konwencję tę podpisali przedstawiciele rządów Czech, Węgier, Polski, Słowacji, Rumunii, Ukrainy, a także Serbii i Czarnogóry. Konwencja ta, podobnie jak konwencja o ochronie Alp z 1991 r., wpisuje się w założenia o gospodarowaniu na terenach górskich, sformułowanych w trzynastym rozdziale „Agendy 21", przyjętej w Rio de Janeiro w 1992 r. W ramach programu „Środowisko dla Europy" Unia Europejska podejmuje poszczególne inicjatywy regionalne. Jedną z nich była „Deklaracja o środowisku i zrównoważonym rozwoju regionu karpacko-dunajskiego", przyjęta w Bukareszcie w 2001 r. Wymienione inicjatywy mają na celu określenie warunków ochrony i rozwoju wybranych ekosystemów Europy oraz osiągnięcie spójności ekologicznej, np. przez tworzenie paneuropejskiej sieci ekologicznej i krajobrazowej.

Polska jako jedno z ostatnich państw nie ratyfikowała „Konwencji karpackiej". Utrudnia to powołanie w Krakowie biura tej konwencji, które zajęłoby się opracowaniem strategii rozwojowej dla polskich Karpat. Obszar ten, określony jako Zielone Karpaty, wchodzi w skład trzech województw: podkarpackiego, małopolskiego i śląskiego. Strategie rozwojowe opracowane przez sejmiki samorządowe nie dostrzegają perspektywicznych szans dla ziem górskich. Zgodnie z teorią warszawskiego środowiska uniwersyteckiego, ziemie górskie traktowane są jako „obszary marginalne", czyli nierozwojowe. Warto tu przypomnieć, że już w 1993 r. dla ziem górskich została opracowana bardzo dobra strategia rozwoju, niestety dziś zupełnie zapomniana. Sprawom przyszłości Karpat została poświęcona międzynarodowa konferencja w 2004 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, upominająca się o nową politykę w stosunku do ziem górskich.

Zielony Pierścień Bałtyku

Polityka regionalna Europy uwzględnia potrzebę utworzenia peryferycznego centrum o największych możliwościach utrzymania wysokiej jakości środowiska, zdrowia ludzkiego oraz lokalizacji wysokiej techniki wymagającej specjalnych warunków środowiskowych. Jest to tzw. wymiar północny Unii Europejskiej. Już w 1973 r. w Gdańsku została podpisana „Konwencja o rybołówstwie i ochronie żywych zasobów w Morzu Bałtyckim i w Bełtach". Konwencję tę podpisali przedstawiciele Finlandii, byłej NRD, RFN, Danii, Szwecji, ZSSR i Polski. W 1974 r. podpisano „Konwencję Helsińską o ochronie środowiska morskiego obszaru Morza Bałtyckiego". W 1992 r. w Helsinkach ministrowie ochrony środowiska dziewięciu państw bałtyckich: Danii, Estonii, Finlandii, Litwy, Łotwy, Niemiec, Polski i Rosji oraz przedstawiciele Wspólnoty Europejskiej podpisali „nową" Konwencję Helsińską. Konwencja ta domaga się ograniczenia emisji zanieczyszczeń w całym zlewisku Morza Bałtyckiego, szczególnie w strefie Zielonego Pierścienia. Aby zrealizować te cele, w 1992 r. powołano program VASAB 2010 („Wizje i strategie wokół Bałtyku 2010"). W dokumencie tym zaproponowano utworzenie Zielonego Pierścienia wokół Bałtyku.

W 1994 r. w Tallinie ministrowie planowania przestrzennego przyjęli strategię rozwoju przestrzennego obszaru bałtyckiego. Omówienie szeroko rozbudowanych inicjatyw rządowych, pozarządowych i edukacyjnych w strefie bałtyckiej zawiera artykuł T. Polmowskiego.

Najnowsze ustalenia zostały przedstawione w 1998 r. w „Agendzie 21 dla regionu bałtyckiego" („Baltic 21"), zwracającej szczególną uwagę na strefy przybrzeżne, obszary zurbanizowane oraz tereny przyrodniczo i kulturowo cenne. Strefa Zielonego Pierścienia ma za zadanie tworzenie strefy buforowej dla zanieczyszczeń spływających do Bałtyku oraz wzmocnienie struktur przyrodniczych w celu podniesienia jakości życia w szybko urbanizującej się strefie przybrzeżnej. Mimo że w Gdańsku działa sekretariat Interregu, nie zostały dotychczas opracowane programy realizacyjne dla Zielonego Pierścienia Bałtyku.

W Zielonym Pierścieniu Bałtyku znajduje się Pomorze Zachodnie oraz cały obszar Zielonych Płuc Polski. Dotychczasowe prace strategiczno-organizacyjne objęły tylko obszar Zielonych Płuc Polski – województwa podlaskie, warmińsko-mazurskie oraz częściowo mazowieckie, pomorskie i kujawsko-pomorskie – około 60 tys. km^2. Brak ogólnej polityki dla Zielonych Płuc Polski utrudnia rozwiązywanie lokalnych konfliktów. Należy tu wymienić dwa problemy: potrzebę ochrony całej Puszczy Białowieskiej i wytyczenie bezkonfliktowej trasy dla drogi szybkiego ruchu *Via Baltica*. Puszcza Białowieska jest polskim znakiem firmowym i nie powinna zależeć od lokalnych koterii. Budowa drogi *Via Baltica* w strefie Zielonego Pierścienia Bałtyku powinna być modelowym rozwiązaniem dla zrównoważonego rozwoju tego obszaru.

Dla Zielonych Płuc Polski, traktowanych jako obszar funkcjonalny, zostały już opracowane parokrotnie strategiczne założenia rozwojowe. Działa „Porozumienie Zielonych Płuc Polski", obejmujące urzędy marszałkowskie województw podlaskiego, warmińsko-mazurskiego, pomorskiego i kujawsko-pomorskiego (samorząd województwa mazowieckiego nie przystąpił do Porozumienia). Działa Rada Naukowa ZPP oraz biuro Porozumienia w Białymstoku, które wydaje biuletyn informacyjny. W 2005 r. została powołana fundacja ZPP.

Zielone Płuca Polski mogą być przykładem dla organizacji prac w przyrodniczych regionach funkcjonalnych. Działania koordynacyjne obejmują też sferę wojewódzkich planów zagospodarowania przestrzennego. Jest to obecnie jedyna w Polsce zorganizowana inicjatywa pozarządowa dotycząca przyrodniczego

obszaru funkcjonalnego. Trudności w realizacji tego zamierzenia polegają między innymi na tym, że pojęcie obszaru funkcjonalnego zostało wykreślone z obowiązującej ustawy o planowaniu i gospodarce przestrzennej. Tym samym nie ma już obowiązku opracowywania planów przestrzennego zagospodarowania dla obszarów funkcjonalnych, jakimi są Zielone Płuca Polski czy Zielone Karpaty.

Zielone Płuca Europy

Szybki rozwój społeczno-gospodarczy Europy Zachodniej powinien być rekompensowany wzmożoną ochroną dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego na obszarze Europy środkowowschodniej. Oprócz łuku karpackiego i regionu bałtyckiego na szczególną uwagę zasługują obszary charakteryzujące się wielkimi kompleksami leśnymi (np. Puszcza Białowieska), zespołami bagiennymi (np. bagna biebrzańskie) i zespołami wielkich jezior (Mazury, region brasławski na Białorusi czy liczne jeziora litewskie). Jest też obszar o wielkiej różnorodności kulturowej i religijnej.

Z tych względów już w 1992 r. rozpoczęto starania o utworzenie Zielonych Płuc Europy (ZPE). W marcu 1992 r. nad Wigrami została przyjęta tzw. Deklaracja Wigierska, podpisana przez delegacje Białorusi, Litwy, Łotwy, Polski i Ukrainy. Był to doniosły akt otwierający drogę do wspólnych działań na obszarze liczącym 760 tys. km^2, stanowiącym 5 % powierzchni Europy. Na obszarze tym wyróżniono 22 obszary węzłowe mające znaczenie przyrodnicze i kulturowe. W założeniach programowych przewidywano liczne inicjatywy społeczno-gospodarcze mające na celu rozwój tych obszarów z poszanowaniem zasobów przyrody. Między innymi domagano się otwarcia Kanału Augustowskiego do Grodna i Druskiennik oraz ułatwień w ruchu przygranicznym na obszarach transgranicznych obszarów chronionych, np. w Puszczy Białowieskiej.

Obcojęzyczne wersje dokumentu „Zielone Płuca Europy" zostały przedstawione przez polską delegację w kwietniu 1993 r. na europejskiej konferencji ministrów ochrony środowiska w Lucernie.

Lata dziewięćdziesiąte nie były sprzyjające dla realizowania idei Zielonych Płuc Europy. Sytuacja zmieniła się po wejściu do Unii Europejskiej Litwy, Łotwy i Estonii. Obecnie powstają wspólne programy transportowe (*Via Baltica*) czy energetyczne. Jest więc odpowiedni czas, aby powstał również wspólny program środowiskowy w ramach Zielonego Pierścienia Bałtyku, łączący Polskę, Litwę, Łotwę i Estonię. Ideę tę od wielu lat wspierają Ogólnopolski Klub Miłośników Litwy oraz Fundacja Europy Środkowowschodniej „Lithuania". Potrzebna jest więc wspólna inicjatywa międzynarodowa dla realizacji idei Zielonych Płuca Europy. Pierwszym krokiem w tym kierunku będzie uroczyste powtórne otwarcie Kanału Augustowskiego łączącego Augustów z Niemnem, zapowiadane na lato 2006 r.

Kłopoty z dyrektywami

Unia Europejska ma bardzo szeroko rozbudowany system prawny ochrony środowiska, mający być istotnym elementem polityki zrównoważonego rozwoju. Są to porozumienia międzynarodowe, konwencje i dyrektywy. Kontrolę nad realizacją dyrektyw sprawuje Komisja Europejska, nakładająca dotkliwe kary dzienne na państwa opóźniające się w ich wdrażaniu. Dla Polski kończą się wynegocjowane w traktacie akcesyjnym okresy przejściowe w latach 2015–2017. Zostało więc niewiele czasu do wdrożenia dyrektyw: ptasiej, siedliskowej, wodnej, ściekowej czy odpadowej. Należy zadać pytanie, jaka jest szansa na wdrożenie tych dyrektyw? Dotychczas najwięcej uwagi i środków finansowych poświęcono dyrektywom ściekowej i odpadowej. Doświadczenia ostatnich dwóch lat wskazują na znacznie większe potrzeby inwestycyjne niż to początkowo szacowano. Dotyczy to szczególnie potrzeby budowy systemów kanalizacyjnych, bardzo słabo rozwiniętych na wsiach i wielu obszarach zurbanizowanych. Tymczasem każda miejscowość powyżej 2 tysięcy mieszkańców ma mieć uporządkowany system wodnokanalizacyjny i odpadowy. Jest to ogromne wyzwanie dla lokalnych samorządów.

Znacznie gorzej jest z realizacją wymagań dla dyrektywy wodnej. Nie mamy struktur organizacyjnych dla dwóch międzynarodowych zlewni: Odry i Wisły. Od 2001 r. kolejne rządy odsuwają ustawowy obowiązek reaktywowania Krajowego Zarządu Gospodarki Wodnej. Istniejące struktury organizacyjne (regionalne zarządy gospodarki wodnej) nie są przygotowane kadrowo i programowo do realizacji Ramowej Dyrektywy Wodnej. Plany gospodarowania wodami w zlewniach mają być gotowe w 2009 r., aby do roku 2015 osiągnąć dobry stan ekologiczny wód powierzchniowych.

Problem polega na tym, że należy zmienić obowiązujące od ponad pół wieku poglądy na gospodarkę wodną, szczególnie na regulację rzek. Jest to problem zmiany programów nauczania na wielu wyższych uczelniach, zwłaszcza na politechnikach, odstąpienia od wielu zaprojektowanych lub już realizowanych inwestycji wodnych na terenie całego kraju. Organizacje ekologiczne kwestionują co najmniej 100 inwestycji wodnych, finansowanych w dużej mierze z pożyczki zaciągniętej w Europejskim Banku Inwestycyjnym. W gospodarce wodnej mamy do czynienia z wyjątkowo ostrym konfliktem pokoleniowym.

Poważne zagrożenia dotyczą też realizacji europejskiej sieci ekologicznej NATURA 2000. W wyniku prac wojewódzkich zespołów realizacyjnych zakwalifikowano 17,5% powierzchni kraju do sieci NATURA 2000. W wyniku działań Ministerstwa Środowiska oficjalny wniosek Polski wysłany do Komisji Europejskiej w 2004 r. obejmował tylko około 10% powierzchni kraju. W tej sytuacji organizacje ekologiczne zaczęły na własną rękę opracowywać listy alternatywne *(Shadow List)* i zgłaszać je do Komisji Europejskiej. Wnioski te są stopniowo realizowane,

co oznacza nieaktualność map rozpowszechnianych przez Ministerstwo Środowiska. Jest to dziś istotna trudność przy opracowywaniu planów zagospodarowania przestrzennego. Do gmin nie dotarły broszury wyjaśniające cele i zadania obszarów z sieci. Niejasny jest system rekompensat finansowych, jakie będzie otrzymywać rolnik, jeżeli jego grunt znajdzie się w europejskiej sieci ekologicznej.

Opóźnienia i niejasności związane z wdrażaniem sieci NATURA 2000 są spowodowane brakiem struktury zarządzającej – Centrum NATURA 2000. Tego rodzaju struktury funkcjonują w innych krajach.

Problem zarządzania prawie 1/5 powierzchni kraju jest na tyle poważny, że wymaga odpowiednich struktur organizacyjnych. Potrzebni są liczni inspektorzy terenowi, którzy będą służyć rolnikom pomocą w zawieraniu kontraktów, a następnie prowadzeniu sprawozdawczości dla Komisji Europejskiej, szczególnie dla Funduszu Life. Mimo składanych wniosków nie udało się uruchomić kursów kreujących nową specjalność – inspektor środowiskowy. Jednocześnie kształci się w Polsce wielu absolwentów ochrony środowiska, którzy mają ogromne trudności w znalezieniu pracy.

Kłopoty z wielkoobszarowymi programami

Oprócz dyrektyw unijnych istnieje potrzeba realizacji wielkoobszarowych programów, takich jak: Zielone Karpaty, Zielony Pierścień Bałtyku, Zielone Płuca Polski czy w przyszłości Zielone Płuca Europy. W obecnym systemie zarządzania państwem brakuje uwarunkowań prawnych dla tego typu inicjatyw. Kraj jest podzielony na 16 regionów – województw, posiadających bardzo szerokie kompetencje strategiczno-programowe. Polski ustawodawstwo nie uwzględnia roli obszarów funkcjonalnych, dla których powinny być sporządzone odrębne plany zagospodarowania przestrzennego. Brakuje więc podstaw prawnych dla sporządzania planów przestrzennego zagospodarowania dla obszarów zlewniowych, Zielonych Karpat czy Zielonych Płuc Polski. Jedyna możliwość zawierania dobrowolnych porozumień międzywojewódzkich jest zawodna i zależna od chwilowych układów politycznych. Przykładem może być „Porozumienie Zielonych Płuc Polski" z 2004 r., do którego nie przystąpił sejmik mazowiecki.

Omawiany problem mógłby być rozwiązywany na szczeblu Rządowego Centrum Studiów Strategicznych. Niestety placówka ta w programie „tanie państwo" jest przewidziana do likwidacji.

Poważnym utrudnieniem w krzewieniu polityki państwa jest brak sektorowych założeń dla gospodarki przestrzennej, co zostało wyraźnie podkreślone w „Koncepcji przestrzennego zagospodarowania kraju" z 2005 r. Jedyne krajowe założenia przestrzenne dotyczą planu budowy autostrad. Niestety, w zasadniczej mierze jest to plan z czasów PRL, gdy nie zwracano uwagi na problematykę środowiskową. Z tego powodu mamy wiele niepotrzebnych konfliktów. Arogancja budowniczych autostrad i dróg szybkiego ruchu najlepiej jest widoczna przy sporach o przebieg trasy *Via Baltica*.

Brak koncepcji państwa w stosunku do gospodarki przestrzennej uwidocznił się w projekcie „Krajowej strategii rozwoju regionalnego" z 2005 r. Strategia ta nie zawiera żadnych krajowych rozwiązań i potrzeb, oddając pełną inicjatywę w ręce marszałków województw.

Silne czy słabe państwo

W Unii Europejskiej za ochronę środowiska i gospodarkę przestrzenną odpowiada państwo. W Niemczech landy uzyskały bardzo daleko idącą samodzielność. Na skutek interwencji Komisji Europejskiej państwo niemieckie musiało wziąć odpowiedzialność np. za wdrażanie europejskiej sieci ekologicznej NATURA 2000.

Ten sam problem dotyczy Polski. Nie posiadamy centralnego organu odpowiedzialnego za gospodarkę przestrzenną, a także nie mamy struktur odpowiedzialnych za gospodarkę wodną czy sieć NATURA 2000. Po likwidacji Rządowego Centrum Studiów Strategicznych znika ostatni organ sterujący na szczeblu rządowym. Grozi nam utrata możliwości realizowania zobowiązań wspólnotowych i płacenie kar nakładanych przez Komisję Europejską.

Mimo tych zagrożeń trwa dalsza decentralizacja państwa. W 2005 r. został przygotowany projekt ustawy przewidującej przeniesienie odpowiedzialności za ochronę przyrody z gestii wojewody, czyli administracji rządowej, do administracji samorządowej – marszałka wojewódzkiego. Wyzbywanie odpowiedzialności za ochronę przyrody się przez rząd na rzecz szesnastu samorządów musi doprowadzić do konfliktu z Komisją Europejską.

O słabości naszego państwa świadczy też to, że od szeregu lat nie działa należycie rządowa komisja ds. zrównoważonego rozwoju. Nie wszystkie rządy w ostatnich latach widziały potrzebę istnienia takiej komisji. Gdy była powoływana, to była zbyt liczna i złożona głównie z szybko zmieniających się oficjalnych delegatów wielu instytucji. Wydaje się, że powinien to być organ doradczy rządu (nie na szczeblu Ministerstwa Środowiska), złożony z kilku wybitnych specjalistów. Komisja ta mogłaby opiniować i ukierunkowywać kluczowe dokumenty, takie jak: „Narodowy Plan Rozwoju", „Krajowa Strategia Rozwoju Regionalnego", „Koncepcja Przestrzennego Zagospodarowania Kraju" itp., a także polityki i strategie poszczególnych resortów i regionów.

Wymienione dokumenty są w zbyt małym stopniu weryfikowane pod kątem zgodności z konstytucyjnym zapisem o zrównoważonym rozwoju. Jako przykład można wymienić niewystarczające środki finansowe na ochronę środowiska zapisane w „Narodowym Planie Rozwoju na lata 2007–2013". Jest to tym bardziej ważne, gdyż Polska znalazła się na dalekim miejscu w rankingu zgodności ze zrównoważonym rozwojem. Pierwsze miejsce zajęły kraje skandynawskie

– Finlandia, Szwecja, Norwegia, Dania. Wysokie miejsca zajęły kraje bałtyckie – Estonia, Łotwa i Litwa. Polska posiadająca relikty silnie rozbudowanego ciężkiego przemysłu znalazła się na dalekim miejscu wśród krajów europejskich. Tym większą więc uwagę należałoby poświęcić problematyce gospodarki przestrzennej i ochrony środowiska.

W Europie działa sieć instytutów naukowych zajmujących się problematyką zrównoważonego rozwoju. W Polsce nie ma takiego instytutu, z wyjątkiem małego społecznego Instytutu na rzecz Ekorozwoju. Konserwatyzm istniejących struktur naukowych utrudnia realizowanie dużych interdyscyplinarnych programów środowiskowych. Dotychczasowa polityka KBN preferowała małe programy badawcze, które nie mogły realizować kluczowych programów środowiskowych.

Z tych też powodów Komitet „Człowiek i Środowisko" PAN przedstawił projekt dużego programu badawczego „Kształtowanie wielofunkcyjności krajobrazów rolniczo-leśnych dla rozwoju zrównoważonego kraju".

Nowe rozwiązania mogłyby być wspierane przez komisje ochrony środowiska sejmową i senacką, które w poprzedniej kadencji odgrywały niewspółmiernie małą rolę.

Literatura

Szczegółowa bibliografia dotycząca omawianego problemu została zamieszczona w pracy: Kozłowski S., *Przyszłość ekorozwoju*, KUL Lublin 2005.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 99-105

Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy)

Animals' ethics in the light of the idea of sustainable development

Jacek Lejman

Zakład Filozofii Kultury, Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Streszczenie

W artykule podejmuje się próbę nakreślenia historyczno-kulturowych źródeł etyki zwierząt. W związku z tym wyróżnia się w porządku chronologicznych status predmitologiczny, mitologiczny, religijny oraz filozoficzny zwierząt. Tylko w przypadku pierwszego mamy do czynienia wyłącznie ze statusem praktycznym, pozostałe mają charakter statusów teoretycznych określających „wyższe racje" traktowania zwierząt w danej kulturze. Obecnie jesteśmy w sytuacji, w której nasz etyczny stosunek do zwierząt podyktowany jest przez ich praktyczne znaczenie. Idea zrównoważonego rozwoju może stać się poważnym programem naprawczym, jeśli tylko będzie w stanie wygenerować w obrębie swej integralnej propozycji nowy teoretyczny (filozoficzny) status zwierząt, oparty na współczesnych badaniach biologicznych (etologicznych, socjobiologicznych, genetycznych).

Summary

The article is an attempt to present historical and cultural sources of animals' ethics. In chronological order the premythological, mythological, religious and philosophical statuses of animals are presented. Only the first of which is wholly the practical status. The rest of them are theoretical, each presents 'superior cause' for treating animals in specific culture. Presently we are in situation in which our ethical relation towards animals is determined by their practical importance. The idea of sustainable development may become significant remedy programme for such issue, if only it would be able to generate within its integral proposition a new theoretical (philosophical) animals' status based on modern biological studies (ethological, sociobiological, genetical).

W wyniku rozwoju badań biologicznych, szczególnie zaś etologii, socjobiologii, genetyki, ukształtowany przez wieki europejskiej tradycji filozoficzno-religijnej obraz zwierząt uległ zmianie. Nie jawią się już one jako bezrozumne, bezduszne automaty, ale istoty obdarzone inteligencją, posiadające własne systemy wartości, protokulturę. Z uwagi na powyższe przedefiniowaniu ulegają też powoli nasze ustalenia dotyczące ich statusu aksjologicznego, szczególnie w związku z rozwojem ekologii jako odrębnej dyscypliny teoretycznej i praktycznej. W artykule podejmuję próbę naszkicowania teoretycznych szlaków nowego myślenia o zwierzętach czynionego w ramach szeroko rozumianego myślenia ekologicznego, ze szczególnym uwzględnieniem idei zrównoważonego rozwoju. Wydaje się, bowiem, że wszelkie próby zredefiniowania statusu zwierząt w obrębie współczesnej ekologii, co w moim odczuciu jest warunkiem koniecznym skutecznej ekologii, skazane są na niepowodzenie, o ile unikają tylko kontekstu teoretycznego (filozoficzno-kulturowego) zawartego w „naturze" danej kultury (szczególnie kultury europejskiej). Tymczasem problem ten jest od lat skutecznie unikany. Nie wolna od tej „usterki" jest też idea zrównoważonego rozwoju, dominująca obecnie na arenie myślenia ekologicznego.

Nasze zainteresowanie zwierzętami, nasze myślenie o nich, o tym czym są, nie jest wszakże – jak można by wnosić z lektury pism współczesnych obrońców zwierząt – wynikiem pogłębiającego się kryzysu środowiskowego człowieka XX wieku, ale od zawsze zawarte było w tradycjach różnych kultur. Z uwagi na powyższe koniecznym wydaje się, chcąc przejść do dyskusji na temat współczesnego statusu zwierząt w etyce i ekologii, poczynić krótki szkic problemowy dotyczący historii stosunku człowieka do zwierząt, następnie zaś opisać główne szlaki takiego myślenia w kulturze europejskiej, wreszcie zebrane tą drogą dane zestawić z wywodzącymi się ze źródeł filozofii europejskiej XX-wiecznymi postulatami ekologicznymi.

W związku z pierwszym zarysowanym problemem badawczym na potrzeby przeprowadzanych analiz przyjmuję rozróżnienie statusu teoretycznego

i praktycznego zwierząt. Do statusu teoretycznego zaliczam myślenie mityczne (mitologiczne), status religijny, wreszcie status filozoficzny oraz statusy mieszane (np. religijno-filozoficzny). Do statusu praktycznego zaliczam wszelkie działania, które zdają się bądź wynikać z przyjętego statusu teoretycznego, bądź też te, które owego statusu nie potrzebują (okres przedmitologiczny).[1]

W porządku chronologicznym pierwszym statusem zwierząt był status praktyczny, który pojawia się wraz powstaniem gatunku ludzkiego jako odrębnej jednostki taksonomicznej. Nazywam go statusem przedmitologicznym, gdyż dotyczy okresu, w którym gatunek ludzki wyodrębniwszy się z ogólnego pnia Naczelnych nie posiadał jeszcze wyraźnie widocznych charakterystyk kulturowych. Innymi słowy niezasadne wydają mi się wszelkie te teorie (hipotezy), które utożsamiają antropogenezę z kulturogenezą. W omawianym okresie nasi wcześni ancestorzy wchodzili w relacje ze światem zwierząt bez teoretycznego uzasadniania tego stanu rzeczy. Zwierzęta były więc dla ówczesnego człowieka pokarmem, konkurentem do zasobów, obojętne. Natomiast rolę drapieżników w rozwoju człowieka uważam za przesadzoną. O ile tylko uznać, że człowiek w omawianym czasie był padlinożercą, jego heroiczny bój o przetrwanie na sawannie wydaje się być kolejnym mitem dzielnego łowcy. Jak donoszą bowiem biolodzy, padlinożercy (hieny, sępy) nie cieszą się szczególnym uznaniem drapieżników przy sporządzaniu swych jadłospisów.

Wraz z powstaniem zalążków kultury relacja między człowiekiem a zwierzętami zyska swe pierwsze teoretyczne uzasadnienie. Wiąże się to z powstaniem i rozwojem świadomości nie tle własnego ja, ale ja społecznego (świadomość gatunkowa, populacji). Od tego momentu możemy, jak się wydaje mówić o statusie mitycznym zwierząt, który charakteryzował się nade wszystko tym, że myślenie człowieka o zwierzętach toczyć zaczyna się na dwóch płaszczyznach praktycznej i teoretycznej, przy czym są one ze sobą splecione w nierozerwalną całość. Innymi słowy w omawianym okresie to jak traktuje się zwierzęta i to, co się o nich sądzi wzajemnie z siebie wynika, czego przejawem jest ówczesna sztuka, obrzędy, mity, czynności magiczne[2].

Status mityczny z czasem wraz z rozwojem refleksji społeczeństw totemicznych na temat siebie i świata przeradza się w mitologiczny, który zdaje się jedynie swoistym „ulogicznieniem" świata mitów[3]. Charakteryzuje się on dalej wyżej wymienionymi cechami, dodając do nich zalążki nowego statusu – statusu religijnego. W tym miejscu należy poczynić istotną w świetle dalszych rozważań uwagę. Oprócz wspomnianej powyżej jedności statusów praktycznego i teoretycznego człowiek mityczny nie widzi bariery jakościowej między światem zwierząt reprezentowanym przez wyróżnione gatunki zwierząt a nim samym. Jeśli bowiem owe wybrane gatunki budziły w nim strach i podziw, to, dlatego, że nie radził sobie z nimi w walce na poziomie praktycznym. Czcił zatem i mistycznie obłaskawiał te z nich, nad którymi nie umiał w pełni zawładnąć.

Wraz z powstaniem społeczeństw rolniczych status mitologiczny przeradza się w religijny (religijno-mitologiczny). W mitologiach stosunek do zwierząt jest dość podobny, zmieniają się tylko konkretne postacie zwierzęce czczone i wywyższane, w przypadku statusu religijnego następuje wyraźna zmiana orientacji. Nie da się już wyróżnić wspólnego stosunku do zwierząt, lecz stosunek ten jest uzależniony od konkretnej postaci religii. Innymi słowy, o ile mity różniły się stosunkiem do konkretnych zwierząt, o tyle w konkretnych religiach inny jest już stosunek do zwierząt w ogóle.

Z uwagi na powyższe możemy zatem mówić o różnych statusach religijnych zwierząt, rozpościerających się w wachlarzu kulturowym od tradycji judeo-chrześcijańsko-islamskiej na jednym jego krańcu aż po tradycję hinduistyczno-buddyjską na krańcu przeciwnym, w której chiński uniwersalizm zdaje się znajdować gdzieś pośrodku owego wachlarza.[4] W pierwszym przypadku mamy przede wszystkim do czynienia z ideą panowania człowieka nad światem, gdzie zwierzęta zdają się pełnić role służebną. Drugi zaś typ tradycji każe widzieć w nich – z uwagi na wspólny korzeń życia – byty nam podobne, warte ochrony i godnego traktowania. Dodać trzeba wszakże, że zastosowanie modelu wachlarza kulturowego nie jest tu przypadkowe. Oczywistym bowiem jest, że w każdej z wymienionych tradycji znajdują się elementy nie pasujące do tak rozumianego typu idealnego. Jest tak po pierwsze z uwagi na częste dyfuzje kulturowe, po drugie zaś dlatego, że w przypadku statusu religijnego nie musza być zachowane zasady logicznej spójności systemu. To ostatnie jest bowiem cechą myślenia filozoficznego.

Porównując opisane powyżej religie z myśleniem mitycznym, wydaje się, że o statusie religijnym zwierząt decyduje nie tyle miejsce człowieka w hierarchii bytów, ale sam charakter Absolutu jako punkt odniesienia relacji aksjologicznych. W myśleniu mitologicznym częste są postacie pół-ludzkie – pół-zwierzęce, które mają wyrażać pierwotny związek człowieka i zwierzęcia.[5] W religiach w rolę pośrednika najczęściej wciela się człowiek (Jezus, Budda, Mahomet). Jednak podstawowym wyróżnikiem staje się tu charakter

---

[1] W tym porządku status naukowy będzie należał do statusu praktycznego, zaś mityczny od mitologicznego odróżnia stopień „prelogiczności" myślenia. Por. L. Levy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych,* tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Wyd. PWN, Warszawa 1992, s. 135-140.

[2] Zob. A. Laming, *Skarby w grocie Lascaux,* PIW, Warszawa 1968, s. 17.

[3] Por. C. Levi-Strauss, *Drogi masek,* Wyd. Łódzkie, Łódź 1985.

[4] Zob. H. von. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, tłum. St. Łypacewicz, Wyd. PAX, Warszawa 1966, s. 94.

[5] Por.:A. Leroi-Gourham, *Religie prehistoryczne,* tłum. J. Dewitz, PWN, Warszawa 1966, s. 19-27.

istoty boskiej, jej transcendencja. Im dalej jest ona od świata, tym też niższy staje się status zwierząt, kosztem statusu ludzi. W mitologiczno-religijnym systemie wierzeń ludu Joruba bogowie przedstawiani są już na sposób ludzki, jednak ich cechy wynikają często z jakiejś zwierzęcej zaprzeszłości.[6]

Podstawowym pytaniem zdaje się być w omawianym przypadku kwestia powodów tak ostrego zróżnicowania statusu zwierząt w różnych kulturach. Odpowiedzi można streścić w szeregu hipotez kulturowych, środowiskowych, psychologicznych, z których za jedną z ciekawszych uważam koncepcję kultur-cywilizacji fauniczno-florycznych Stefana Symotiuka. Dostrzega on związek między jakością życia przedstawicieli danej kultury a ich stosunkiem do przyrody, innych ludzi, zwierząt, przedmiotów. Z uwagi na powyższe dzieli on antropocentryzm na umiarkowany i nieumiarkowany, wnosząc, że wynika on z trojakiego partnerstwa człowiek-przyroda: floralnego, faunicznego oraz mineralnego. Z uwagi na zarysowany podział, wynikający z charakteru napotykanego przez społeczeństwo środowiska kultura chińska będzie charakteryzowała się swoistą delikatnością, podczas gdy europejska agresywnością. Innymi słowy kultura i cywilizacja są pewnymi strategiami egzystencjalnymi, pochodnymi partnerstwa ludzko-przyrodniczego, które implikują zarazem pewną „architektonikę" urządzeń obyczajowych, w jakich funkcjonują podmioty owych działań. Kultura wynika zatem z partnerstwa człowieka z pewnym fragmentem przyrody (roślinami), podczas gdy cywilizacja (barbarzyństwo) generowana jest przez partnerstwo ze zwierzętami[7].

W przypadku kultury (cywilizacji) europejskiej myślenie religijne o statusie zwierząt przeradza się w ich status filozoficzny (religijno-filozoficzny). Czym jest w tym ujęciu filozofia? Nade wszystko staje się ona ulogicznieniem myślenia, ujęciem świata w (kulturowo-językowy) system spójnych, koherentnych twierdzeń. W interesującej nas kwestii podaje ona logiczne uzasadnienie dla religijnych supozycji co do statusu zwierząt.[8] Trzeba jednak zaznaczyć, że nader często porządki religijny i filozoficzny odnośnie samego statusu zwierząt mieszają się ze sobą. Można zatem bądź przyjąć, że jest ona li tylko logicznym uzasadnieniem statusu religijnego, które wszakże z czasem wyparło i zdominowało status religijny, bądź też, jak czyni to O. Spengler, uznać ją za formę statusu religijnego.[9]

Jaki jest zatem filozoficzny status zwierząt? Jedną z jego z charakterystycznych cech wyznacza myśl grecka, gdzie z uwagi na mieszanie się jeszcze statusów religijno-mitologicznego i religijno-filozoficznego możemy mówić o sporze między racjonalistami ekstensywnymi i racjonalistami restryktywnymi. Ci pierwsi wywodzący się z tradycji myśli orfickiej (pitagorejczycy, Platon, Plutarch, Porfiriusz) będą optowali za uznaniem li tylko ilościowej różnicy między zwierzętami a ludźmi. Innymi słowy zwierzęta obdarzone są rozumem słabszej mocy niż ludzie, co więcej w ciałach zwierząt na mocy praw metempsychicznych (reinkarnacja) znajdują się pokutujące za grzechy dusze ludzkie. Zwolennicy racjonalizmu restryktywnego odcinając się od wyżej wymienionej tradycji (Arystoteles, stoicy) odmawiają z kolei racjonalności zwierzętom tworząc w ten sposób wyraźnie zarysowany obraz Drabiny Jestestw. Odrodzeniowi filozofowie G. Cardano, de Tyard) nazywają te dwa stanowiska w sprawie zwierząt drogą pitagorejską i drogą perypatetycką, przypisując im, podobnie jak J. Świderek określone konsekwencje etyczne.[10] I choć wydaje się, że schyłek starożytności to raczej zwycięstwo racjonalizmu ekstensywnego (Plutarch, Porfiriusz), podjęta też zostaje próba syntezy obu stanowisk, to czołowi filozofowie chrześcijańskich wieków średnich (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu) toczyć spór będą jedynie o zakres władzy człowieka nad światem zwierząt (kwestia Wielkiego Łańcucha Bytu Lub Bytów). Tam też po raz pierwszy wyraźnie wypowiedziana będzie (św. Augustyn) idea bezwzględnego panowania człowieka nad światem zwierząt. Można zatem powiedzieć, że wymienieni filozofowie podadzą tylko filozoficzno-religijne argumenty na rzecz obrony stanowiska racjonalizmu restryktywnego, którego cechą charakterystyczną będzie teraz negowanie istnienia nieśmiertelnej, wolnej i w jakikolwiek sposób rozumnej duszy zwierząt. Jedynym wyłomem w omawianym okresie będzie myśl św. Franciszka z Asyżu.

W wiekach następnych (Odrodzenie) idea wywyższania człowieka zyska swe pierwsze, jeszcze niedopowiedziane teoretycznie uzasadnienie w idei bezgodności zwierząt przeciwstawionej nowoczesnemu humanizmowi (spór o prawdziwe szlachectwo, manifest humanistyczny G. Pico della Mirandoli). Oczywiście, jak w każdej z europejskich epok istnieć będą i w Odrodzeniu filozofowie-dysydenci (Morus, Montaigne), którzy starać się będą podważyć ów paradygmat odrodzeniowego humanizmu, po którym nastąpi faza humanizmu metafizycznego (Kartezjusz) oraz humanizmu antropocentrycznego (J. J. Rousseau, I. Kant), jednak ich znaczenie dla ogólnego przesłania epoki zdaje się być marginalne. Z dzisiejszego wszakże punktu widzenia można krytykę wymienionych

---

6 Por. S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju,* Warszawa 1978, s. 19-20.

7 S. Symotiuk, *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość,* w: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu,* Wyd. UŚ, Katowice 1999, s. 74-86

8 Por. A. L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje,* Wyd. UMCS, Lublin, 1994, s. 17, 34.

9 Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu, Zarys morfologii historii uniwersalnej,* tłum. J. Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 134-137.

10 *Girolamo Cardano,* w: A. Nowicki (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia,* PWN, Warszawa 1967, s. 212-224; *P. de Tyard,* w: A. Nowicki (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia,* PWN, Warszawa 1973, s. 209-210. Por. J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt,* w: „Wschodni Rocznik Humanistyczny" T. III (w druku).

myślicieli uznać za swoiste sumieniem epoki. Odrodzenie bowiem kreować będzie wprawdzie wizję człowieka wywodzącego się z przyrody (Natury), wszakże uwolnionego od jej ograniczeń – wolnego i kreatywnego (G. Manetti, T. Campanella i inni). Jej efektem, wyrażonym w *Nowej Atlantydzie* przez F. Bacona jest religijno-filozoficzna wizja panowania nad przyrodą, które ma zapewnić ludzkości szczęście.[11] Christopher D. Stone nazwie takie stanowisko „aroganckim antropocentryzmem".

Kartezjusz, którego większość proekologicznie zorientowanych filozofów wini za uznanie zwierząt za istoty pozbawione innego niż praktyczne znaczenia, nada ideom wyrażonym wcześniej tylko teoretyczne (systemowe, filozoficzne) uzasadnienie. Uzna on je bowiem za bezduszne, bezrozumne automaty. Myśl ta (metafizyczny humanizm), wedle której miedzy myślącymi ludźmi a mechanicznymi zwierzętami istnieje nieprzekraczalna przepaść, wywrze wpływ nie tylko na praktyczny status zwierząt epok kolejnych, ale i na myślenie filozofów następnych wieków, podczas których spory dotyczące kwestii filozoficznego statusu zwierząt toczyć się będą wokół wyróżnionej przez Kartezjusza kategorii racjonalności (Leibniz, Locke, Hobbes, Spinoza).

Dopiero myśl oświeceniowa doda do tego sporu nowe wątki. Po pierwsze La Mettrie zauważy, wyciągając logiczne wnioski z kartezjanizmu, że nic nie stoi na przeszkodzie by za automat uznać człowieka, co ma nie odbierać mu możliwości bycia istotą etyczną i rozumną. Dylemat, przed którym stajemy po analizie myśli La Metrrie i E. B. Condillaca polega zatem na pytaniu, czy w efekcie nie można by za takie istoty uznać zwierzęta. P. H. Holbach, D. Hume i J. Bentham niezależnie od siebie wskażą z kolei na błędy myślenia kartezjańskiego, gdzie rozumność niezasadnie zdaje się być utożsamiana z ideą wyższości. Pierwszy z nich zwróci uwagę na fakt, że kryterium racjonalności nie spełnia warunków obiektywności. Wskazuje on (zasada Holbacha) na moment subiektywny, antropomorfizujący, każdorazowo istniejący w badaniach nad zwierzęca inteligencją. My tak naprawdę nie dowiadujemy się, które zwierzęta są inteligentne, ale które są inteligentne tak jak my. Zasada ta prowadzi do swoistej psychologicznej nieoznaczoności w kwestii statusu zwierząt. Z kolei Hume analizując władze poznawcze uzna, że nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać zwierzęta za rozumne.[12] Wreszcie Bentham nakaże rozważać moralność w kategoriach nie rozumności, ale zdolności do odczuwania przyjemności i cierpienia.

W odpowiedzi na te zarzuty Rousseau i Kant uznają wolność a nie rozumność za kategorię centralną rodzącego się humanizmu antropocentrycznego. Przy głębszej analizie okaże się jednak, co w przypadku Kanta wykazał A. Schopenhauer, a w przypadku Rousseau Th. Lessing, że są to tylko pozory zmiany, a obaj wskazani myśliciele tkwią po uszy w religijnej w gruncie rzeczy tradycji myślenia europejskiego.

W efekcie tak w wyniku sporów wokół wskazanych kategorii jak i rozwoju nauki (biologii) pojawiają się nowe drogi myślenia o statusie zwierząt: deontologiczna, naturalizmu antropocentrycznego, utylitarystyczna, kognitywistyczno-historyczna, wreszcie dekonstrukcji antropocentrycznego humanizmu. W pierwszym przypadku (A. Schweitzer, H. Jonas, H. Skolimowski), idąc po części śladem wyznaczonym przez filozofię Kanta, chodzi o to by, niezależnie od ustaleń metafizycznych objąć zwierzęta opieką ze względu raczej na nasze obowiązki względem nich niż na ich psychofizyczną kondycję. Utylitaryści z kolei powołując się na Benthama powiadają, że (H. Salt, P. Singer) warunkiem posiadania praw moralnych jest odczuwanie bólu/przyjemności. Jeśli zatem zwierzęta zdają się spełniać powyższy warunek, winny być objęte naszą troską. Naturalizm antropocentryczny, który jest pokłosiem przewrotu darwinowskiego w biologii i naukach społecznych wnosi, że kategorią centralną jest życie i jako takie winno być chronione, przy czym podkreśla się tu (F. Nietzsche, H. Bergson, Th. de Chardin), że ewolucja jest procesem doskonalenia się form organicznych, którego zwieńczeniem zdaje się być człowiek (Nadczłowiek, człowieczeństwo). Droga kognitywistyczno-historyczna trwać z kolei będzie, na różnych zresztą poziomach opisu filozoficznego, przy założeniach kartezjańskich, modyfikując je bądź w kierunku myślenia historycznego jako nowego/starego argumentu w sporze rozpoczętym przez Odrodzenie o odrębny status ludzi i zwierząt (filozofowie oświeceniowi, Hegel, marksiści), bądź też psychologicznych uzasadnień na temat umysłowej wyższości człowieka (Husserl, Heidegger). Wreszcie dekonstukcjonizm ekologiczny łącząc powyższe stanowiska w jedną całość, podejmie ich krytykę, której celem jest stworzenie nowej jakości w rozważaniach filozoficznych dotyczących statusu człowieka i przyrody (zwierząt).

Wydaje się wszakże, że największy wpływ na zmianę statusu zwierząt i ludzi wywarły odkrycia XIX i XX wiecznej biologii. W tym przypadku możemy mówić o trzech falach – używając terminu morinowskiego – „objawień biologicznych". Pierwsza wiąże się nieodmiennie z przewrotem darwinowskim. Przy czym należy zauważyć, że Karol Darwin wskazując po pierwsze na wspólny mechanizm ewolucji człowieka i innych bytów ożywionych (teoria *origin*), a po drugie wywodząc – nie bez pewnych obaw zresztą – ludzkość z form zwierzęcych (teoria *descent*) nie tyle zmienił status zwierząt, co raczej człowieka. Z omawianego punktu widzenia najważniejsza jego pracą wydaje się *O wyrazie uczuć zwierząt i ludzi* z 1871 roku, gdzie daje podstawy do nadejścia drugiej fali – objawienia etologicznego. W pracy tej Darwin naszkicował podstawy do

---

[11] F. Bacon, *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy,* tłum. W. Kornatowski, J. Wikarjak, Wyd. Alfa, Warszawa 1995.

[12] Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej,* tłum. Cz. Znamierowski, P.A.U., Kraków 1951, T. I, s. 176.

wspólnego badania zwierząt i ludzi jako „analogicznych behawioralnie".[13]

Należy zauważyć, ze w obrębie samego obozu darwinowskiego istniały potężne rozbieżności co do roli i miejsca człowieka w tak wyznaczonym systemie. Zarysowały się bowiem dwie drogi (ścieżka Darwina i ścieżka Wallace'a) rozważań na temat statusu człowieka. W pierwszej z nich zarówno zwierzęta jak i człowiek zdają się być poddani tym samym prawom i regułom biologii, w przypadku drugiej podkreślano, że człowiek podlega prawom ewolucji jedynie w tym zakresie, jaki wyznacza jego część natury (natura biologiczna). W pewnym sensie podsumowaniem tego sporu wydaje się być teoria samolubnego genu/memu R. Dawkinsa, w której ewolucję biologiczną kontrolują geny, zaś za ewolucje kulturową odpowiedzialne są memy.[14]

W rozwoju pierwszej drogi szczególną rolę odegrały ewolucyjna paleoantropologia i etologia. Pierwsza doprowadziła jednak wraz z rozwojem wywodzących się z socjobiologii, psychologii ewolucyjnej i ekologii behawioralnej, do wypaczenia głównej idei darwinowskiej w stronę wyjaśnień o charakterze „wszechekstensywnym"[15]. Z drugiej strony od lat 30. XX wieku pojawia się etologia, a następnie w latach 70. jej kontynuatorka socjobiologia. Morin powstanie obydwu dyscyplin nazwie kolejno objawieniem etologicznym i biosocjologicznych. Wskrzeszają one zagubiony paradygmat natury ludzkiej, dają też nowe światło dla myślenia o zwierzętach, które nie jawią się jako bezduszne automaty, ale istoty obdarzone pewną autonomią działania. Prowadzone przez wymienione dziedziny obserwacje nad zwierzętami podważają wiele argumentów filozoficznych, tak, że można o statusie filozoficznym zwierząt mówić, używając terminu Pascala, jako o „intelektualnej uzurpacji". W ten sposób powstanie i rozwój etologii można nazwać drugą falą biologicznej zmiany statusu zwierząt.

Trzecia fala związana będzie z powstaniem i rozwojem dyscyplin i subdyscyplin biologicznych związanych z neoewolucjonizmem (synkretyczną teoria ewolucji), w których skład (objawienie biosocjologiczne) wchodzi m. in. socjobiologia i genetyka populacyjna. Wskazują one po pierwsze na przypadkowy a nie kierunkowy proces ewolucji, po drugie (socjobiologia) ukazują zwierzęce i ludzkie społeczności jako analogiczne, po trzecie wreszcie odkrywają genetyczna bliskość człowieka i najbliżej z nim spokrewnionych Naczelnych. Z uwagi na powyższe powstało zagrożenie utożsamienia nas ze zwierzętami, którego efektem była krytyka socjobiologii w jej pierwszych fazach rozwoju (wulgarna socjobiologia). Jednak badania takich gwiazd etologii jak J. Goodall dowodzą tezy nieco innej. Należy bowiem wnosić, że to raczej zwierzęta są zdecydowanie bliższe człowiekowi. Po drugie zaś, co będzie przedmiotem analiz w dalszej części artykułu, konieczny staje się stworzenie nowego typu etyk, które uwzględniałyby ten fakt, odnosząc się przy tym do kwestii „różnej bliskości" różnych gatunków zwierzęcych i człowieka.

Upada zatem mit człowieka uprzywilejowanego (pascalowska uzurpacja), który streszcza się w idei „rozumność = panowanie". Oczywiście, naszkicowane nad wyraz skrótowo dyscypliny tworzą nowe kontrowersje. Podstawową jest „przerabiana" od czasów odrodzeniowych idea kultury wykraczającej poza biologię. W odpowiedzi na ten nierozwiązany przez socjobiologię dylemat wspomniany Dawkins tworzy ideę ewolucji memetycznej, która „uzupełnia" genetyczną, E. O. Wilson i Ch. Lumsden teorię ewolucji genowo-kulturowej, zaś Cavalli-Sforza i Feldman matematyczny model ewolucji transmisji kulturowej. Maja one w założeniu utrzymać mit względnej supremacji gatunku ludzkiego, którego uzupełnieniem zdają się być odnośne idee ekologiczne (biodiversity, biofilia).

Pomijając fakt, że teoria memetyczna istniała wcześniej w swej inkontrologicznej postaci (A. Nowicki), musimy przyznać, że ich efektem jest nie tyle obalenie wspomnianego mitu, ale zanegowanie autonomiczności jednostki (S. Blackmore)[16]. Błąd zaś tego typu teorii polega na – wbrew ideom neodarwinistycznym – ponownym utożsamianiu zmiany i rozwoju z postępem.

Z drugiej strony wspomniane badania wraz z rozwojem zoofilnie zorientowanej myśli filozoficznej prowadzą do wplecenia wątku zwierzęcego w rozważania ekologiczne. Na ogół z uwagi na wyraźny ich rys antropocentryczny pomija się w nich lub marginalizuje kwestię statusu zwierząt, traktując ją jako tylko część i to nie najważniejszą „rozumu ekologicznego" (etyka środowiskowa).

Z przedstawianego punktu widzenia ekologie XX-wieczne można podzielić – używając terminu zapożyczonego od Sessionsa i Devalla – na bądź zbyt płytkie, bądź zbyt głębokie. W pierwszym przypadku (ekologia humanistyczna, wszelkie nurty ekologii ochroniarskiej) cechą wyróżniającą jest ich wyraźny rys antropocentryczny (hominstyczny), w którym celem działań jest ochrona nade wszystko gatunku ludzkiego. W drugim przypadku (A. Naess, B. Devall, G Sessions, J. Lovelock, L. Margulis) rozciąga się pochopnie pole działań ochronnych na wszelkie byty ożywione. Zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku, gdy mowa o zwierzętach, zasięg tych ekologii nie pozwala rozstrzygnąć dylematu Diamonda, który mieści się

---

[13] Por. K. Darwin, *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, tłum. K. Dobrski, Warszawa 1873.

[14] Por. R. Dawkins, *Samolubny gen,* tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

[15] Zob. W. A. Rottschaefer and D. Martinsen, *Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michel Ruse's Darwinina Metaethics,* w: „Biology and Philosophy" nr 5, 1990, s. 153-157. Por jako przykład takiego typu myślenia.: R. Wright, *Moralne zwierze*, tłum. H. Jankowska,. Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.

[16] Zob.: S. Blackmore, *Maszyna memowa,* tłum. N. Radomski, Dom Wyd. Rebis, Poznań 2002.

w zdaniu: „Gdzieś na skali od bakterii do człowieka musimy zdecydować, w którym miejscu zabicie staje się morderstwem, a zjadanie – kanibalizmem."[17].

Z uwagi na powyższe istotnym staje się stworzenie projektu nowej etyki (etyki zróżnicowanych natur). Jej program widzę w ten sposób, że istnieje ogólny teoremat ochrony życia jako takiego (Schweitzer), w obrębie którego i z uwagi na wiedzę biologiczną (etologiczna, socjobiologiczną, genetyczną) pojawia się ochrona poszczególnych gatunków (natur gatunkowych), przez która z kolei realizuje się postulat ochrony i uszanowania praw poszczególnych jednostek. Trudno bowiem sądzić, że podobną atencją winniśmy darzyć bakterię, gąbkę, karalucha i szympansa.

Oczywiście, wymaga to również rozstrzygnięć ekoetycznych w takich między innymi kwestiach jak podmiotu ewolucji i co za tym idzie przedmiotu działań ekologicznych, problemu etyk uniwersalistycznych i indywidualistycznych oraz bazy światopoglądowej (edukacja ekologiczna). Wydaje się wszakże, że rzecz sprowadza się nade wszystko do konsekwencji biologicznego sporu o uniwersalia. Kwestią podstawową staje się bowiem rozstrzygniecie, co jest podmiotem ewolucji: populacje, gatunki, osobniki, geny. Zależnie zaś od udzielonej odpowiedzi różny też będzie przedmiot działań ekologicznych.

Problem polega na tym, jak w świetle przedstawionych tez jawi się idea zrównoważonego rozwoju. Należy ona, z uwagi na zarysowany podział, do grupy ekologii zbyt płytkich (hominist ycznych). Jej program powstał jako przede wszystkim krytyka tradycyjnego rozwoju ludzkości prowadzącego do nadmiernej eksploatacji zasobów naturalnych, degradacji środowiska, rosnącej przepaści między krajami bogatymi i biednymi. Idzie w owym programie zatem o zagwarantowanie zaspokojenia ludzkich potrzeb (obecnych i przyszłych). W jego skład wchodzi zarówno płaszczyzna ekonomiczna, techniczna jak i społeczna, polityczna i moralna[18]. Mieści się w nim także oparta na teorii bioróżnorodności ochrona innych gatunków (realizm gatunkowy). Jednak celem nadal pozostaje wizja ekologii, w której to ochrona innych bytów jest jedynie środkiem do prolongowaniem ludzkiej egzystencji.

Wydaje się jednak, że program ten jest na tyle obszerny (integralny), że da się w jego obrębie wypracować powyżej przedstawione założenia teorii zróżnicowanych natur. Nie chodzi przecież o to, by zrównać w prawach wszelkie (ożywione lub nie) byty, ale by traktować je adekwatnie do ich zdolności i potrzeb (głębokich natur). Takie projekty już są czynione (Great Ape Project), problem polega jedynie na tym, by po pierwsze włączyć je w ogólny program zrównoważonego rozwoju, po drugie zaś, by przedstawić zadowalające teoretyczne podstawy dla takiego kroku[19].

W tym celu należy rozszerzyć główne idee zrównoważonego rozwoju. Celem tego programu nie może być już ochrona życia z uwagi na jego pragmatyczne i estetyczne przesłanki dla rozwoju ludzkiego, ale z uwagi na dobro życia (pojmowanego indywidualistycznie) jako takiego[20].

Innymi słowy, korzystając z wiedzy oferowanej przez XX i XXI-wieczną biologię na temat innych istot, wymagać należy nowej syntezy filozoficznej, w której w centrum zainteresowania winny być wszelkie byty zdolne do odczuwania skutków działań ludzkich. W ten sposób przeformułowaniu ulega postulat wilsonowski (Nowej Syntezy), w którym wiodąca role pełnić by miała biologia. Wydaje się, że wbrew krytyce Wilsona filozofia choćby poprzez zaangażowanie w kwestie ekologiczne zdolna jest wygenerować taki system (systemy), w którym zawarte będą postulaty obrońców praw zwierząt. Innymi słowy nowoczesna filozofia oprócz tradycyjnej tematyki musi wnieść w obszar swych rozważań kwestie ekologiczne, których jednym z ważniejszym problemów winno być określenie statusu zwierząt.

Takie próby są zresztą obecnie podejmowane (P. Singer, T. Regan). Idzie teraz o to, by argumentacja za lub przeciw przyznaniu określonych praw zwierzętom nie odbywała się niejako poza wiedzą biologiczną. Nie chodzi bowiem li tylko o zwierzęce *calculus of pleasures*, ale o uznanie, że przynajmniej najbliżej z nami spokrewnione Naczelne zasługują już w tej chwili na traktowanie adekwatne do posiadanej o nich wiedzy. W tej kwestii nie należy ograniczać się do sporu o zwierzęcą podmiotowość/przedmiotowość, gdyż ten jawi się obecnie w świetle rozwoju opisanych powyżej dyscyplin jako w dużej mierze jałowy. Inność nie może bowiem być wyznacznikiem bycia gorszym, pozbawionym praw lub posiadającym je tylko w ograniczonym zakresie. Owa inność musi prolongować nowy współczynnik więcej niż humanistyczny. F. Znaniecki mówił o współczynniku humanistycznym jako sposobie odnoszenia się do działań przedstawicieli innych kultur. Winniśmy obecnie ów współczynnik rozszerzyć na etologiczny (socjobiologiczny) w ramach, którego, już nie jest istotne przystosowanie najlepszego, ale współistnienie na zasadach wypracowanych przez zrównoważony rozwój. Nie ma bowiem wyraźnego przeciwwskazania a wręcz odwrotnie, by dobro gatunku ludzkiego nie było pokrewne w celach z dobrem innych bytów ożywionych W tym też znaczeniu musi niepokoić spór o to, czy przedmiotem

---

[17] J. Diamond, *Trzeci szympans. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem,* tłum. J. Weiner, PIW, Warszawa 1996, s. 49.

[18] Zob.:, A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego,* w: „Problemy ekorozowju" vol. 1, No 1, 2006, s. 23-32.

[19] Por. , B. B. Beck, T. S. Stoinski, M. Hutchins, T. L. Maple, B. Norton, A. Rowan, E. F. Stevens, A. Arluke (red.), *Great Apes & Humans. The Ethics of Coexistence,* Smithsonian Institution Press, Washington and London 2001.

[20] Por. P. W. Taylor, *Respect for Nature,* Princeton Un. Press, Princeton 1986.

[21] Por. C. Merchant, *Radical Ecology. The Search for a Livable World,* Routledge, New York and London 2005.

naszych działań ekologicznych winniśmy objąć tylko gatunki dzikie (prawdziwie zwierzęce), czy też i te udomowione (zwierzęce hybrydy). Człowiek też jest udomowionym gatunkiem, czy wiec z tego powodu też odebrać mu prawo do godności?

Zrównoważony rozwój w obecnej formie zdaje się być raczej ogólnym postulatem. Jednak już na tym poziomie jako idea winien mówić nie o rozwoju i przyszłości człowieka w jego obecnej formie, ale raczej o świecie opartym na współistnieniu ludzi i różnych gatunków zwierząt. Inną kwestią jest to, czy termin „zrównoważony" pasuje do tego typu, opartych na biologicznych podstawach koncepcji. Gatunki rozwijają się przecież różnym tempem; powstają, giną, krzyżują się. Wydaje się jednak, że termin „zrównoważony" oznacza w tym wypadku taki, który nie przeszkadza im w tym rozwoju. Zakłada on rozwój życia na Ziemi, a nie tylko człowieka. W ten sposób unikamy z jednej strony hominizmu, z drugiej zaś nadmiernych, „romantycznych" w swej istocie deklaracji o podmiotowości skał, gór, wreszcie planety.

Proponowana przez program zrównoważonego rozwoju ekologia jest w gruncie rzeczy dalej oparta na zasadach ekologii opiekuńczej. Otwartym niech pozostaje pytanie, czy w gruncie rzeczy możliwy jest jej inny typ, czy wszelkie ekologie głębokie też nie są li tylko zakamuflowanym antropocentryzmem. Nawet bowiem w ideach radykalnej ekologii jest zawarta myśl o „przewodniej roli" gatunku ludzkiego[21]. Idzie tylko o to, by opieka nie przerodziła się w kontrolę.

W kwestii omawianego problemu etyk zwierzęcych podstawowym zadaniem współczesności staje się to, by zrównoważyć status teoretyczny i praktyczny zwierząt. O ile bowiem w wiekach poprzednich, jak widzieliśmy, ich status praktyczny był wyznaczany przez religię bądź filozofię, obecnie mamy do czynienia z sytuacją, w której los zwierząt jest wyznaczany przez ich praktyczne znaczenie dla człowieka. W moim mniemaniu wystarczy wiedza biologiczna (etologiczna), by spojrzeć na status zwierząt inaczej. Bez niej bowiem idea zrównoważonego rozwoju pozostaje postulatem raczej ekonomiczno-politycznym niż ekologicznym. Bez niej też w dalszym ciągu będziemy myśleć kategoriami pascalowskiej uzurpacji, wedle, której rościmy sobie prawo do panowania nad światem, którym tak naprawdę nie władamy.

Czy jestem zatem przeciwnikiem idei zrównoważonego rozwoju? Nie, o ile tylko wspomniana uzurpacja przemienia się w biofilię, i o ile możliwym jest na jej gruncie uzmysłowienie sobie, że nie jesteśmy ani lepsi ani gorsi od innych zwierząt, a tylko chwilowo i z racji wyłącznie technicznych zdolni do zniszczenia życia na Ziemi.

Literatura

1. Bacon F., *Nowa Atlantyda i z Wielkiej Odnowy,* Warszawa 1995.
2. Beck B. B., Stoiński T. S., Hutchins M., Maple T. L., Norton B., Rowan A., Stevens E. F., Arluke A. (red.), *Great Apes & Humans. The Ethics of Coexistence,* Washington and London 2001.
3. Blackmore S., *Maszyna memowa,* Poznań 2002.
4. Darwin K., *Wyraz uczuć u człowieka i zwierząt*, Warszawa 1873.
5. Dawkins R., *Samolubny gen,* Warszawa 1996.
6. Diamond J., *Trzeci szympans. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem,* Warszawa 1996.
7. Glasenapp H. von, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.
8. Goodall J., *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympansów nad potokiem Gombe,* Warszawa 1995.
9. Goodall J., *W cieniu człowieka,* Warszawa 1971.
10. Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej,* Kraków 1951.
11. Laming A., *Skarby w grocie Lascaux,* Warszawa 1968.
12. Leroi-Gourham A., *Religie prehistoryczne,* Warszawa 1966.
13. Levi-Strauss C., *Drogi masek,* Łódź 1985.
14. Levy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych,* Warszawa 1992.
15. Merchant C., *Radical Ecology. The Search for a Livable World,* New York and London 2005.
16. Nowicki A. (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia,* Warszawa 1973.
17. Nowicki A. (red.), *Filozofia włoskiego Odrodzenia,* Warszawa 1967
18. Pawłowski A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego,* w: „Problemy ekorozowju" vol. 1, No 1, 2006.
19. Piłaszewicz S., *Afrykańska Księga Rodzaju,* Warszawa 1978.
20. Rottschaefer W. A., Martinsen D., *Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michel Ruse's Darwinian Metaethics,* w: „Biology and Philosophy" nr 5, 1990.
21. Singer P., *Etyka praktyczna,* Warsawa 2003.
22. Singer P., *Wyzwolenie zwierząt,* Warszawa 2004.
23. Spengler O., *Zmierzch Zachodu, Zarys morfologii historii uniwersalnej,* Warszawa 2001.
24. Symotiuk S., *Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość,* w: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu,* Katowice 1999.
25. Świderek J., *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt,* w: „Wschodni Rocznik Humanistyczny" T. III, 2006.
26. Taylor P. W., *Respect for Nature,* Princeton 1986.
27. Wilson E. O., *Biophilia,* London 1984.
28. Wright R., *Moralne zwierze*, Warszawa 2002.
29. Zachariasz A. L., *Filozofia. Jej istota i funkcje,* Lublin, 1994.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 107-114

Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa a „trwały i zrównoważony rozwój" (Imperatywy i dylematy)

Ethics of responsibility of Hans Jonas and sustainable development (imperatives and dilemmas)

Helena Ciążela

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

Streszczenie

Etyka odpowiedzialności Hansa Jonasa należy do najpopularniejszych nurtów etyki globalnej. Najczęściej traktowana bywa jako zbieżna w swoich formułach z etyką „rozwoju trwałego i zrównoważonego". Stosunek ten nie jest jednak jednoznaczny. Etyka Jonasa odwołując się procesu ewolucji i podkreślając unikalność jego efektów koncentruje się na ich ochronie. Takie założenia aksjologiczne prowadzą do koncepcji heurystyki strachu stanowiącej, zdaniem Jonasa, przesłankę aktywności wobec problemów globalnych we współczesnym świecie. Podejście to podważa jednak ideę „rozwoju trwałego i zrównoważonego" jako podstawowego imperatywu działania ludzkości. Problem heurystyki strachu wymaga więc z perspektywy „rozwoju trwałego i zrównoważonego" głębokiej analizy.

Summary

Ethics of responsibility of Hans Jonas belongs to the most popular trends of global ethics. The most often it is treated as coherent with ethics of a sustainable development. Such relation is not clear. Ethics of Jonas refers to a process of evolution and- while stressing exceptionality of its effects – concentrates on their protection. Such axiological assumptions lead to a conception of heuristics of fear constituting, according to Jonas, a requirement of activity towards global problems in a contemporary world. Such approach is questioning however the idea of a sustainable development as a basic imperative of activity of the mankind. Hence, the problem of heuristics of fear requires a deep analysis from a perspective of a sustainable development.

Problematyka, poruszona w tym artykule, dotyczy nie tyle etycznego wymiaru rozwoju zrównoważonego czy też używając pełnej formuły „rozwoju trwałego i zrównoważonego" (*sustainable development*)[1] – koncepcji sformułowanej w raporcie Gro Harlem Brundtland, co zjawiska, które na gruncie etyki podejmującej problematykę wyzwań globalnych występuje w sposób wyraźnie polemiczny wobec tej idei. Koncepcja zrównoważonego rozwoju wzbudziła i budzi wiele krytyk[2]. Poglądy Hansa Jonasa prezentują na tym tle oryginalne podejście, na które warto zwrócić uwagę.

Stanowisko Jonasa wyłożone w sposób najbardziej wyraźny (co wcale nie znaczy najpełniejszy) w dziele *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*[3] rozwinęło się niejako równolegle do etyki „rozwoju trwałego i zrównoważonego" budząc żywe zainteresowanie i dyskusje[4]. Do dnia dzisiejszego Jonas[5] pozostaje jednym z najbardziej znanych etyków podejmujących problemy globalne.

Kwestie opozycyjnego wobec idei zrównoważonego rozwoju charakteru jego poglądów nie zawsze są dostrzegane. Sam Jonas bywa w swoich formułach niekonsekwentny, a jego idee krystalizując się w czasie nie zawsze pozwalają na jednoznaczną interpretację. Jego poglądy interpretowane są częściej przez pryzmat ogólnych formuł podsumowujących jego

[1] Koncepcja wypracowana została przez niezależną Komisję powołaną w grudniu 1983 roku pod patronatem Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych. Ostatecznie Komisja kierowana przez G. H. Brundtland nazwana została Światową Komisją d/s Środowiska i Rozwoju. Wypracowała ujęcie integrujące problematykę ochrony środowiska oraz problemów gospodarczych i społecznych, traktujące rozwój zrównoważony jako proces **„który zaspokaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb"**. (*Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej*

etykę niż logiki myśli do niej prowadzących. Z tej perspektywy myśl Jonasa sprawia wrażenie uniwersalnego przesłania stanowiącego podsumowanie rozwoju współczesnej cywilizacji zbieżnego z projektem „rozwoju trwałego i zrównoważonego". Uwzględnianie całokształtu jego poglądów wskazuje, że problem ten jest znacznie bardziej złożony.

Punktem wyjścia rozważań Jonasa jest teza o zmianie natury działania ludzkiego prowadzącej do przekroczenia dotychczasowych horyzontów refleksji etycznej, a tym samym do pojawienia się próżni etycznej. Źródłem kryzysu jest wzrost mocy człowieka, który powoduje możliwość tak dalekich ingerencji w naturę (rozumianą zarówno jako środowisko, jak i jako natura ludzka), że spowodować mogą, jeżeli już nie spowodowały[6], nieodwracalne zmiany prowadzące do przekreślenia istnienia człowieka zarówno w fizycznym, jak i gatunkowym sensie. O ile tradycyjna etyka była antropocentryczna, ponieważ tym, co stanowiło kwestie jej regulacji były stosunki międzyludzkie, nowa etyka musi spojrzeć na człowieka z perspektywy jego relacji z naturą.

Diagnozę tę uznać można za wspólną dla etyki odpowiedzialności Jonasa i etyki „rozwoju trwałego i zrównoważonego", podobnie jak diagnozę kryzysu związanego z rozwojem cywilizacji współczesnej, którego przesłanką jest jej żywiołowy rozwój czyniący realną perspektywę globalnej katastrofy. Na tym jednak podobieństwa się kończą. *Sustainable development* jest koncepcją pozytywnej orientacji kierunków rozwoju cywilizacji wokół celów określonych przez człowieka w oparciu o humanistyczny ideał integracji celów ekologicznych, gospodarczych i społecznych.

Zasadniczą cechą nowej etyki w ujęciu Hansa Jonasa jest jej negatywny charakter. Odpowiedzialność jako zasada dla cywilizacji technicznej jest tu rozumiana jako zasada prowadząca do bezwzględnego unikania ryzyka, które narażałoby człowieka na niebezpieczeństwo podejmowania działań, w wyniku których mogłyby nastąpić nieodwracalne zmiany, przekreślające dotychczasowy dorobek ewolucji, w wyniku której powstał człowiek zarówno w postaci jego wyginięcia, jak i pojawienia się nieodwracalnych zmian ludzkiej biologii rozumianej jako przesłanka rozwoju swoiście ludzkiej duchowości.

Odpowiedzią na te zagrożenia staje się nowa etyka oparta na heurystyce strachu. Jedynie ona może stać się podstawą działania, które uznać możemy za odpowiedzialne. Ponieważ heurystyka strachu zakłada, że wszelkie nowe projekty i pomysły rozpatrywać musimy w myśl zasady prymatu prognozy niepomyślnej nad pomyślną, musimy wyrzec się wszelkiej nadziei na rozwiązanie istniejących problemów przy pomocy projektów głoszących możliwość radykalnych zmian istniejących stosunków, które Jonas określa jako utopijne. Tym samym Jonas w praktyce odrzuca wszelkie projekty nakierowane na rozwiązywanie problemów globalnych oparte na nadziei na dalszy postęp nauki i techniki.

Jak stwierdza w podsumowaniu rozważań *Zasady odpowiedzialności* „jeślijednak chodzi o tak potrzebną poprawę **warunków** dla znacznej części czy całej ludzkości jest rzeczą niezbędnie konieczną, aby **żądaniasprawiedliwości, miłosierdziairozumupozbawić charakteruutopijnejprzynęty**. Winniśmy, dla ich własnego dobra, ani pesymistycznie ani optymistycznie, lecz realistycznie chronić te żądania przed zakażeniem ze strony nadmiernych oczekiwań, a przeto i przed pokusą zapłacenia jakiejś przesadnej ceny płaconej przez w danej chwili żyjących, co gotów jest czynić wszelki świecki, z natury swej „totalitarny" millenaryzm"[7].

Uzasadnienietejkoncepcjietykiodpowiedzialności w myśli Jonasa wiąże się bezpośrednio z jego filozofią ewolucji. Jego sposób potraktowania tych zagadnień

Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju, tłum. U. Grzelańska, E. Kolanowska, Warszawa 1991, s. 68). Brak jednoznacznej formuły odpowiadającej angielskiemu terminowi *sustainable development* stał się źródłem licznych problemów translatorskich i pojawienia się formuł, takich jak „stabilny", „trwały", „zrównoważony". Odrębnym problemem jest obecność tradycji uznawania – za równoważne – pojęcia „ekorozwój", co zdaje się zacierać istotne treści „rozwoju trwałego i zrównoważonego". Zarówno tłumaczenie, jak i interpretacja tej formuły wywołują liczne kontrowersje. Por. F. Piontek, *Kontrowersje i dylematy wokół rozwoju zrównoważonego i trwałego*, w: *Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom 1. Teoria i kształ*cenie, red. F. Piontek, Białystok 2001, s. 17 - 44; G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony. Idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*, Toruń 2000.

2 Por. G. Zabłocki *Rozwój zrównoważony*… wyd. cyt. s. 151--178.

3 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996.

4 Pierwsze wydanie *Zasady odpowiedzialności* ukazało się w 1979 roku. Książka spotkała się z ogromnym zainteresowaniem. Była wielokrotnie wznawiana i tłumaczona. Szczególnym powodzeniem cieszy się w Niemczech, czego dowodem jest zarówno ilość sprzedanych egzemplarzy, jak i uhonorowanie Jonasa w 1987 roku Nagrodą Pokoju księgarzy niemieckich. Badaniem i upowszechnianiem myśli Jonasa zajmuje się obecnie powstałe w 1998 roku *Hans Jonas-Zentrum* w Berlinie.

5 Życiorys Hansa Jonasa na podstawie: H. Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, red. D. Böhler, Münster 2005; H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des PrinzipsVerantworung*, Frankfurt am Main 1987. W polskiej literaturze: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003; S. Warzeszak: *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003.

6 Znamienny dla myślenia Jonasa jest znak równości między zagrożeniem „bombą atomową" i „bombą zegarową" rozwoju cywilizacyjnego, której momentu włączenia nie jesteśmy w stanie przewidzieć. H. Jonas *Przedmowa do wydania angielskiego*, w: *Zasada odpowiedzialności, Etyka dla cywilizacji technologicznej,* wyd. cyt., s. 16.

7 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności …*, wyd. cyt., s. 353-354. Praktycznie istota etyki odpowiedzialności globalnej w ujęciu Hansa Jonasa daje się opisać w kilku zdaniach, które zamykając wywód, najpełniej ukazują jego negatywny charakter:„Prometejska nieskromność – a utopia stanowi cel *par excellence* nieskromny – musi ustąpić pola skromności celów, na które stać nas i naturę. Stale napływają ku nam ostrzegawcze sygnały o rozmaitych ograniczeniach. Skończył się czas prowadzonego na złamanie karku wyścigu postępu, choć oczywiście nie czas postępu znajdującego się pod kontrolą. Być może czujemy się upokorzeni, ale nie poniżeni. Zadanie człowieka pozostaje dość wymagające także wtedy, gdy nie żąda się odeń zbudowania

stanowi w istocie próbę wpisania współczesności w logikę jej procesu. Z tego też względu warto przyjrzeć się bliżej temu ujęciu.

Według Jonasa ewolucja jest procesem wiążącym człowieka z naturą. Na gruncie etyki stanowi zasadniczą przesłankę przezwyciężania opozycji między wartościami a bytem. Sam problem, zdaniem Jonasa, jest pozorny. Opiera się na tautologii głoszącej, iż naturze poza człowiekiem obca jest celowość, która mogłaby prowadzić do wartościowania, co automatycznie przeciwstawia jej ludzką subiektywność. Tymczasem – zdaniem filozofa – współczesna biologia, a nawet w szerszym ujęciu kosmologia, ukazuje obraz narodzin i rozwoju życia, który możemy uznać za podlegający pewnym regułom teleologicznym. Spoglądając na całość ewolucji – od Wielkiego Wybuchu do dzisiejszego człowieka – Jonas stwierdza, iż o ile trudno uznać ten proces rozwojowy za kierowany odgórnym planem, to równie trudno uznać go za efekt działania ślepego przypadku.

Dorobek kosmicznej ewolucji rozpoczynający się od Wielkiego Wybuchu zawiera nie tylko bogactwo biologicznego życia ze strukturą ludzkiego organizmu włącznie, ale również rozwój podmiotowości z jej szczeblami, jakimi są subiektywność i refleksyjność – duch (rozumiany przez Jonasa jako efekt indywidualnej jednostkowej ewolucji), który staje się w swoim indywidualnym, naturalnym jądrze podstawą ludzkich działań nie tylko w świecie materialnym, ale również w świecie wartości przynosząc ze sobą **rozróżnienie dobra i zła**[8]. Najpełniejszy wywód poglądów Jonasaw tej materii przedstawia rozprawka *Materia, Duch i Stworzenie*.[9] W szkicu tym cała problematyka ewolucji ujęta zostaje w szersze kategorie wraz z pokazaniemlogiki rozwoju tendencji teleologicznej („erosa") jako sekwencji kolejnych szczebli ewolucji: Materia – Cielesność – Subiektywność – Duch[10].

Formuła „erosa", która nie pojawia się we wcześniejszych pracach, w przywołanym tekście staje się centralną kategorią. Chociaż pojęcia kosmicznego „logosu" i „erosa" – nawiązujące do filozofii Ludwika Klagesa[11] – pojawiają się początkowo jako dość przypadkowe metafory, ich przydatność w opisie wizji Jonasa okazuje się znacząca.

Imponujący dorobek ewolucji, znajdujący najpełniejszy wyraz w ludzkiej duchowości, nie jest wynikiem jakiegoś odwiecznego stojącego ponad naturą planu realizującego się w ewolucyjnym rozwoju, który zasługiwałby na miano „logosu". Taka wizja może powstać tylko wskutek złudzenia perspektywicznego, gdy duch patrząc z perspektywy swoich dokonań dostrzega siebie jako konieczny efekt dotychczasowego rozwoju. W istocie, jeżeli patrzymy na rzeczywisty przebieg ewolucji i czas jej trwania to, to, co zdaje się konsekwentnie realizowanym planem, okazuje się wynikiem powolnej i brnącej przez rożne przeszkody słabej tendencji, którą w najlepszym wypadku można nazwać kosmicznym erosem „ślepym", omylnym, doznającym licznych porażek i pomyłek. Dopiero z czasem zaczyna ona w subiektywności i duchu stopniowo przeglądać się i rozumieć samą siebie nie przestając być jednak w swojej istocie „erosem", a więc siłą podlegającą przypadkowym i irracjonalnym, a nawet samobójczym impulsom. Ta perspektywa – pozwalająca zrozumieć olbrzymi wysiłek „erosa" i wszystkie jego słabości czyniące jego dzieło kruchym i narażonym na zniszczenie – stanowi pierwszą przesłankę odpowiedzialności ducha.

W tym momencie rysuje się najogólniejszy horyzont filozofii odpowiedzialności w myśli Jonasa. Jest to odpowiedzialność za dorobek dotychczasowej ewolucji, którego człowiek stał się ukoronowaniem (oczywiście nie w sensie wartościującym go jako istotę najdoskonalszą, ale jako istotę, w której najdalej zaszła tendencja rozwoju natury) i depozytariuszem wysiłku całej kosmicznej ewolucji. Ten depozyt jest, jak można sądzić, przedmiotem jego wyłącznej odpowiedzialności, ponieważ przebieg ewolucji nie wskazuje, by był on przedmiotem jakiegoś planu, za który ktoś inny wziął odpowiedzialność[12].

Perspektywa długotrwałości i kruchości wysiłków „erosa" każe nam spoglądać na uspołecznienie, kulturę i historię jako na krótkotrwały i ryzykowny epizod w jego dziejach.Społeczeństwo, kultura i historia

---

raju. Uchronić integralność swej istoty, co zakłada integralność środowiska naturalnego: uchronić ten depozyt od deformacji wśród niebezpieczeństw właściwych epoce, przeważnie niebezpieczeństw stwarzanych przez jego własne potężne czyny – to nie jakiś utopijny cel, ale też nie aż tak bardzo skromne zadanie odpowiedzialności za przyszłość człowieka na Ziemi". Tamże, s. 354-355.

8 Bezpośrednie stwierdzenie tej genezy pada w *Zasadzie odpowiedzialności* nieco mimochodem: „ istnieje dziedzictwo przeszłej ewolucji, które musimy chronić – które to dziedzictwo w naszym przypadku nie może być całkowicie złe, choćby dlatego, że swym obecnym spadkobiercom nadało (przez nich sobie przypisywaną) zdolność do osądzania, co jest dobre a co złe." Por. H. Jonas, *Zasada* …. str. 73. Problem ten zostaje rozwinięty w apendyksie *Moc i niemoc subiektywności* oraz w pracy *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmologiczne*, w:Tenże, *Idea Boga po Auschwitz* , tłum. G. Sowiński, Kraków 2003.

9 H. Jonas*, Materia Duch… ,* wyd. cyt.

10 Oczywiście spojrzenie z perspektywy ostatnich prac Hansa Jonasa na książkę sprzed lat dziecięciu może grozić wypaczeniem jej obrazu przez zbytnią aktualizację zawartych w niej treści. Jednak ujawniona w tych pracach wizja rozwoju kosmosu, od momentu Wielkiego Wybuchu do dnia dzisiejszego, zdaje się stawiać bardzo wyraźnie „kropkę nad i".

11 H. Jonas, *Materia, Duch, …* , wyd. cyt.,s. 47.

12 Tezę tę umacnia argument, iż obserwacje kosmosu nie wskazują by istniało tam życie, co czyni życie na Ziemi, nie mówiąc o człowieku, czymś jeszcze bardziej wyjątkowym a człowieka jeszcze bardziej odpowiedzialnym. Nie ma ona przy tym charakteru ateistycznego, a jedynie wskazuje, zdaniem Jonasa, iż jeżeli teleologiczna tendencja w przyrodzie może być traktowana jako przejaw boskiej obecności, to mamy do czynienia z Bogiem stającym się tak trybunałem, jak przedmiotem ludzkiej odpowiedzialności jako ten, który swoje dzieło może realizować tylko dzięki trwaniu człowieka. Teologia odpowiedzialności za Boga nie może ze względu na rozmiary tekstu stać się przedmiotem szerszej analizy. Trzeba jednak podkreślić, że stanowi ona wymiar myśli Jonasa organicznie wiążący się z pozostałymi.

stanowią dla ducha miejsce obce i ryzykowne. Wstępując w te relacje, gnany impulsami „erosa", staje się narażony na konsekwencje niedostrzegania własnych ograniczeń. Może paść ofiarą własnego zaślepienia. Ponieważ duch nie jest społeczny z natury, formy zespolenia jednostek jako indywidualnych bytów przybierają anonimową i mechaniczną formę kolektywów, które stają się dla Jonasa określeniem uniwersalnym dla wszelkich społecznych, a więc nienaturalnych, mechanicznych zbiorowości.

Ograniczenia ducha w świecie społecznym wynikają z jego indywidualnego, naturalnego charakteru. Dla tak rozumianego ducha uspołecznienie stanowi świat obcych relacji – w istocie zawsze zewnętrznych, mechanicznych, wtórnych i przypadkowych, nie mających trwałego charakteru. Jego formuła mówiąca o „cudzie" refleksyjności zdaje się niestety negować istnienie mniej może cudownych, ale powszechnie przyjmowanych tez o istnieniu sfery uspołecznienia – kultury jako pewnych ponadjednostkowych struktur współtworzących człowieczeństwo człowieka. Najwyraźniej to nastawienie uwidacznia się w stosunku do Hegla i Teilharda de Chardin, których koncepcje skrytykowane zostają jako przejawy nieuprawnionego podnoszenia ślepego pędu „erosa" do poziomu samowiedzy „logosu". Jak stwierdza Jonas: „Historia społeczeństw, narodów i państw – krótko, „historia" – nie posiada z góry określonego celu, do którego dąży, ku któremu biegnie czy też mogłaby biec czy też, ku któremu należy dopomóc jej biec…."[13].

Gąszcz relacji społecznych i kulturowych narasta w związku z rozwojem cywilizacyjnym. Jest on z reguły wynikiem impulsów, którym ulega duch, a które wynikają z dążeń ślepego czy też zaślepionego „erosa". „Eros" jako siła żywiołowa i działająca metodą prób i błędów ma tendencje do działań nieodpowiedzialnych, fascynacji itd. Jedną z najsilniejszych jest tendencja do realizacji swoich żądz znajdująca wyraz w dążeniu do przekraczania natury, buntu i sprzeciwu wobec natury utożsamianej z koniecznością i ograniczeniem.

Taką tendencją pojawiającą się w dziejach dosyć przypadkowo, a rozwijającą się z fatalną dynamiką, jest poczucie obcości wobec przyrody. Poczucie to stając się udziałem późnoantycznej duchowości i znajdując wyraz w teorii gnostyckiej[14] zakorzenia się w kulturze (rozumianej negatywnie jako formy kolektywu, tłumiącej indywidualne cechy ducha) i rozwija żywiołowo ku nowoczesnej nauce a następnie technice. Jej kolektywny etos przybiera postać utopii pokonania przyrody i panowania nad nią. Z tej dynamiki „erosa" bierze się wzrost mocy, mającej charakter kolektywny i stanowiącej największy kłopot dla indywidualnego ducha.

Świadomość, czyli ducha w ujęciu Jonasa cechuje w pierwszym rzędzie wolność. Obraz wolności ducha jako zasadniczej konsekwencji subiektywności jest niezwykle doniosły. Prowadzi on do podkreślenia wolności myślenia, które nie daje się ująć w żaden zewnętrzny schemat przy jednoczesnym ukazaniu zakorzenienia, które stanowi pomost ku rzeczywistości. Świat ducha pomimo, iż wolny, nie jest skazany na subiektywizm nakazujący uznać jego wytwory za przypadkowe i dowolne, co przekreśla ich uniwersalne znaczenie. Dzięki istnieniu wolności, która stwarza możliwość „rozumienia idei nieskończonego wiecznego absolutnego bytu" człowiek może swojemu „zachowaniu wyznaczyć transcendentne cele – w wierze, w poświęceniu się absolutnemu ideałowi, a bywa, że również dla jakiegoś obłędnego tworu swego omylnego rozumienia aksjologicznego, błądzącego erosa" [15].

Ta problematyka staje się przesłanką ujawnienia się najwyższego rodzaju wolności, jaką jest wolność moralna człowieka. Właśnie ta wolność określona jako najbardziej transcendentna, uznana zostaje za najbardziej niebezpieczną. Eros, który jest siłą żywiołową, nawet jako „eros widzący", nie daje gwarancji rozpoznania dobra i zła. Możliwość błędu okazuje się trwale wpisana w moralny wybór. Wybór ten jest jednak zapośredniczony przez refleksyjność, która prowadzi do świadomości podmiotowości moralnej, która z kolei poddaje ocenie samą siebie. To podwójne wartościowanie Jonas określa jako narodziny sumienia. Sumienie jednakże, jako uwzględniające również własne dobro, staje się z kolei źródłem dwuznaczności wszelkich moralnych ocen.

Koncepcja świadomości moralnej jako konsekwencji wolności ducha, zdradza jedną istotną cechę. Chociaż odnosi się do świata zewnętrznego, rozwija się w oparciu o wewnętrzne kryteria uwarunkowane samą naturą ducha. Jego wolność, jak i kierunek poszukiwań, wyznacza w istocie „kosmiczny eros" jako siła dynamiczna prowadząca do rozpoznania swojej własnej kondycji w kosmosie. Wszelka etyka wychodząc się z tych indywidualistycznych założeń staje wobec określenia swoich metafizycznych przesłanek jako warunku rozstrzygnięć. Kieruje się więc ku naturze i ku własnym naturalnym skłonnościom. Z naturą i kierującym nią kosmicznym „erosem" wiążą się nie tylko podstawowe podmiotowe wybory i działania, ale również

---

[13] H. Jonas, *Zasada*…, wyd. cyt., s. 198.

[14] Punktem wyjścia rozwoju myśli Hansa Jonasa stały się badania późnoantycznej myśli gnostyckiej. Problematyka ta zainteresowała go i określiła dalszą drogę jego badań jako obszar, na którym w kulturze europejskiej pojawia się i rozwija idea radykalnego dualizmu duszy i ciała oraz materii i ducha. Problem ten staje się istotny w kontekście negacji dotychczas dominującej tradycji (zarówno antycznej, jak i judaistycznej) uznającej za oczywisty związek obu pierwiastków. Istotą tradycji gnostycznej jest – w ujęciu Jonasa – to, że przeciwstawiając pierwiastki duchowy i materialny separuje człowieka od natury. Co więcej, separacja ta prowadzi człowieka do poczucia obcości wobec natury, jej aksjologicznej neutralizacji i wrogości wynikającej z założenia, że natura jest tym, co trzeba przezwyciężyć. W tym sensie duch gnostycki staje u kolebki nie tylko nowożytnej filozofii, ale również nauki i techniki. Na tych ostatnich polach jego wpływ okazuje się najbardziej brzemienny w skutki.Np.: H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M Klimowicz, Kraków 1994; H. Jonas, *Faszination der Gnosis und Gottesbegriff nach Auschwitz. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992),* w: H. Jonas,*Fatalismus wäre Todsünde*, wyd. cyt.

[15] H. Jonas, *Materia, Duch, …* , wyd. cyt., s. 60.

elementarne, naturalne formy uspołecznienia związane z pojawieniem się grupy i wyodrębnieniem się w jej łonie naturalnego przywódcy – przewodnika stada.

Etyka dla cywilizacji technicznej, zgodnie z logiką wcześniej przedstawionego procesu rozwoju ducha, jest etyką indywidualną i indywidualistyczną. Problemem centralnym nie jest tu, jakby się mogło z niektórych sformułowań wydawać, przekroczenie ram tego indywidualizmu przez sformułowanie etyki dla kolektywów, ale rozszerzenie problematyki obejmowanej przez indywidualizm na nowe obszary złożoności i wzmocnienie jego tożsamości w kolektywnym działaniu, w którym znajduje miejsce nowy wymiar mocy wymagającej okiełznania i kontroli.

W tym momencie dochodzimy do tytułowej *Zasady odpowiedzialności*. Pojęcie odpowiedzialności w myśli Jonasa, aczkolwiek odgrywa rolę centralną, funkcjonuje w kontekście bardzo specyficznym. Z prezentowanej dotychczas perspektywy, problem ten polega na tym, iż Hans Jonas zdecydowanie podkreśla indywidualistyczny i naturalistyczny charakter etyki. Etyka jest domeną przemyśleń i ocen indywidualnego podmiotu etycznego, którego zasadniczą cechą jest samodzielność wobec wszelkich zewnętrznych wpływów. Pojęcie odpowiedzialności jest o tyle dla tej etyki kłopotliwe, o ile jego przesłanką staje się „odpowiadanie". Relacja międzypodmiotowa, społeczna – tkwiąca u podstaw pojęcia odpowiedzialności – zdaje się kłócić z prezentowanym przez Jonasa rozumieniem tak etyki, jak natury ludzkiej i społeczeństwa.

Wiązanie odpowiedzialności z „odpowiadaniem" stanowi jednak tylko jeden biegun interpretacji pojęcia odpowiedzialności. Odrywając je od źródłosłowu wiąże się je z pojęciami odnoszącymi się bardziej do stanów rzeczy, z którymi wiązał się dialog niż do samego dialogu. Na tej zasadzie wymiar sprawiedliwości może być nazywany ustalaniem odpowiedzialności a sama odpowiedzialność – uczuciem wymykającym się werbalizacji. Tę drogę interpretacji wybiera Hans Jonas. Jego pojmowanie odpowiedzialności zostaje jednoznacznie, w sposób czasami wręcz sztuczny, sprowadzone do **poczucia odpowiedzialności** i zostaje zakorzenione w naturalnych emocjach i odczuciach rozwijających się w procesie ewolucji.

Przesłanką tej operacji jest rozróżnienie odpowiedzialności „formalnej" i „treściowej". Ta pierwsza, ma czysto zewnętrzny charakter wiążący się z uwikłaniem jednostki w relacje społeczne i jednoznacznie negatywny charakter ograniczony do jej ponoszenia. Odpowiedzialność jako pozytywny obowiązek okazuje się w swej istocie kierowana uczuciem, jakim jest „*poczucie bycia odpowiedzialnym*". Wynika ona, zdaniem Jonasa, ze specyficznej więzi uczuciowej, która zostaje nawiązana w wyniku spotkania poczucia własnej mocy z poczuciem zależności przedmiotu, stającego się obiektem odpowiedzialności. Przedmiot generuje u podmiotu odczucie swojej zależności, kruchości i niedostatków – roszczenie do bycia staje się zależne od podjęcia przez podmiot jego „sprawy". Archetypiczny charakter ma tutaj poczucie odpowiedzialności związane z relacją rodzice-dzieci, która dodajmy ma głęboko naturalny, ewolucyjny w swej genezie charakter.

Emocjonalna siła i nieograniczoność relacji rodzice-dzieci staje się punktem wyjścia rozróżnienia na odpowiedzialność naturalną i kontraktową. Różni je to, że o ile pierwsza wynika z ważności sprawy i jest ze swej natury nieograniczona, o tyle druga wynika z umowy, jest ściśle ograniczona i zewnętrzna wobec sprawy, nie mówiąc już o tym, że jej podjęcie wiąże się z wyborem, którego pozbawiona jest odpowiedzialność naturalna.

Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że wprowadza zagadnienie odpowiedzialności w sferę polityki, ponieważ przykładem odpowiedzialności kontraktowej staje się urzędnik. A przykład ten jest o tyle nieprzypadkowy, że wprowadza zagadnienie wyjątku w rozróżnieniu odpowiedzialności naturalnej i kontraktowej, jakim jest polityk.

Polityk jest wyjątkową postacią w teorii odpowiedzialności Hansa Jonasa. Nie jest nim każdy, kto zajmuje się polityką, ale ktoś kto subiektywnie kieruje się wolą podjęcia odpowiedzialności za dobro wspólne. Jego wyjątkowość polega na tym, że dąży on do mocy, to jest władzy dla realizacji celów wykraczających poza formalne ramy i egoistyczne interesy, a więc w istocie do podjęcia odpowiedzialności za innych – przypominającej pod wieloma względami naturalną odpowiedzialność rodzicielską. W podejmowaniu odpowiedzialności jako pozytywnego obowiązku mocy przez polityka dominują, zdaniem Jonasa, indywidualne niedyskursywne emocje. Chociaż nie mówi tego wprost, używając raczej metafor związanych z podkreślaniem wyjątkowości motywacji polityka w sferze subiektywności, to jest to motywacja, którą można uznać za głos natury.

Pamiętając, że subiektywność jest wyrazem tendencji rozwojowej ewolucji, wyjątkowość i znaczenie polityka uznać należy za kontynuację trendu ewolucyjnego do pojawiania się przywódców życia zespołowego w świecie zwierzęcym[16]. W tym sensie owa archetypiczna i paradygmatyczna dwoistość podmiotów odpowiedzialności, jakimi są rodzic i mąż stanu okazuje się mocno osadzona w kosmicznym procesie ewolucji, czego nie można powiedzieć o mnogości i przypadkowości różnych form organizacji politycznej poszczególnych społeczeństw, które to instytucje odgrywają rolę raczej zacierającą istotę polityki sprowadzającej się do przejmowania odpowiedzialności z rąk nie zainteresowanego jej dźwiganiem ogółu[17].

---

[16] Stosunek do opozycji ludzkie – zwierzęce w ujęciu Jonasa: H. Jonas, *Religia gnozy*, wyd. cyt.,s.351, przypis 284.

[17] „Przedmiotem odpowiedzialności jest *res publica,* wspólna sprawa, która w republice jest w sposób niejawny sprawą każdego, ale w rzeczywistości jedynie w granicach powszechnych obowiązków obywatelskich." Por. H. Jonas. *Zasada…,* wyd. cyt., s. 178.

Jak stwierdza Jonas mówiąc o odpowiedzialności politycznej: „cechuje ona wyłącznie jednostki wybitne”[18]. Jej przedmiotem jest „wielu, bezimiennych gotowych już członków zastanego społeczeństwa, których indywidualna tożsamość jest jednak ignorowana”[19]. Jej początkiem „spontaniczne przyjęcie interesu zbiorowego jako przesłanki dla możliwych aktów sprawczych w przyszłości połączone z – mniej lub bardziej chcianym – przekazaniem tego interesu publicznego owemu *negotiorum gestor* ze strony tych wielu, których interes ten dotyczy”[20].

W przypadku polityka-męża stanu nie tyle cele są oryginalne, co materia, której dotyczą jego decyzje i działania. Jest ona niezwykle skomplikowana, a przy tym bardzo krucha i ulotna. Polityk ze względu na specyfikę odpowiedzialności staje przed sytuacją wyjątkową, całkowicie indywidualną i niedyskursywną. Skazany jest na podejmowanie wyjątkowego brzemienia, w którym podstawy decyzji odgrywają niezwykle ważną rolę. Praktycznie jego decyzje wymykają się wszelkim zasadom etycznym[21]. Jedynie świadomość własnych ograniczeń jest przesłanką granic odpowiedzialności polityka. Najpoważniejszym z nich jest sięganie odpowiedzialności znacznie dalej niż możliwość przewidywania i kalkulowania przyszłych konsekwencji własnych czynów. Kruchość materii historycznej, jej przypadkowość i nieprzewidywalność powoduje, że polityk zawsze musi wykazywać wobec własnych działań szczególną odpowiedzialność. Prognoza jest zawsze przewidywaniem jedynie krótkookresowym i ograniczonym co do nadziei na realizację[22]. Wszystkie okoliczności, które czynią historię nieprzewidywalną powodują wzmacnianie zasady prymatu heurystyki strachu nad zasadą nadziei. Odpowiedzialność polityka jest przede wszystkim odpowiedzialnością negatywną. Nawet jeżeli stają przed nim problemy wymagające pozytywnych na pierwszy rzut oka rozstrzygnięć[23].

Polityk okazuje się tym samym zasadniczym podmiotem odpowiedzialności globalnej. To na nim spoczywa całe jej brzemię. Problem polega jednak na tym, że polityk w dzisiejszym świecie nie podejmuje decyzji sam. Chociaż „mąż stanu” pozostaje jedyną figurą autentycznej odpowiedzialności globalnej, to wzrost mocy i komplikacja stosunków społecznych prowadzi do zdominowania sfery publicznej przez twory zespołowe, których działanie stanowi zasadniczy, już sygnalizowany problem. Są to kolektywy.

Opisując kondycję etyczną człowieka współczesnego Jonas akcentuje bardzo mocno rolę kolektywnego wymiaru jego działalności: „Kim wszakże jest ów „on”? Nie jest ani wami, ani mną: liczy się tu ogół, sprawca kolektywny i kolektywny czyn, a nie sprawca i czyn indywidualny; zaś tym, co stanowi właściwy horyzont odpowiedzialności, jest raczej nieokreślona przyszłość niż współczesny kontekst działania. Dlatego potrzebne są imperatywy nowego rodzaju. Jeżeli sfera wytwarzania zawładnęła przestrzenią działania istotnego, to i moralność musi się wedrzeć w sferę wytwarzania, od której uprzednio stroniła, i musi to uczynić w formie polityki publicznej. Nigdy wcześniej polityka publiczna nie musiała zajmować się zagadnieniami tak rozległymi i wymagającymi tak dalekosiężnego przewidywania. Zmieniona natura ludzkiego działania faktycznie zmienia naturę polityki”[24].

Ujęcie takie zdaje się zakładać istnienie jakiegoś kolektywnego podmiotu, ale w istocie idzie tutaj o problem indywidualnego, osobniczego, moralnego działania jednostki będącej podmiotem etyki w czymś tak jej obcym i pozbawionym jakichkolwiek naturalnych, a więc wartościowych odniesień, jak kolektyw. Kolektyw jest jedynie miejscem, gdzie działają podmioty, które mogą być rzeczywistymi, naturalnymi nosicielami odpowiedzialności – jednostka i polityk.[25]. Cały problem polega na tym, w jaki sposób w ramach tych kolektywów zapewnić odpowiedzialne postawy ich uczestników.

Cała twórczość Jonasa może być rozumiana jako apel do uczestników kolektywów o odpowiedzialne myślenie i działanie. Problem polega jednak również

---

[18] Tamże, s.179.
[19] Tamże, s.179.
[20] Tamże, s.179-180.
[21] Tamże, s. 178-179.
[22] Tamże, s. 202-203.
[23] „Uniemożliwianie liczy się tu przede wszystkim, albowiem przepowiednia w znaczeniu ostrzeżenia jest naturalnie i słusznie motywem silniejszym dla władzy politycznej, a na pewno nakazem bardziej zmuszającym do odpowiedzialności niż apel obietnicy. […]. W tym sensie musimy na przykład pojmować szacunki demograficzne na następne dekady i na nadchodzące tysiąclecie. Te wyniki prognozy, które z racji już występujących wielkości są niemożliwe do zmiany (jeśli wykluczyć masową zagładę), domagają się wczesnych przygotowań w celu sprostania potrzebom żywnościowym, etc., stosownym do ilości żyjących ludzi, bez doprowadzeniado spustoszenia środowiska. To, co poza tą ustaloną częścią jest nadal otwarte na wpływ, wymaga polityki w porę schodzącej z kursu, który prowadzi do katastrofy. Proroctwo zagłady ogłoszone jest po to, by ustrzec przed jego spełnieniem się i byłoby szczytem niesprawiedliwości szydzić potem z „panikarzy”, gdyż „okazało się, iż ostatecznie nie jest aż ta źle”. To, że się mylili może stanowić ich zasługę.” Tamże, s. 216 – 217.
[24] Tamże, s.35.
[25] Świadczy o tym dobitnie opis etycznej strony działania kolektywu dotyczącej sprawy tak ważnej jak redystrybucja dochodów w skali globalnej pojawiający się w końcowych partiach pracy: „Całkowicie uprawniona maksyma „Charity begins at home” (miłosierdzie zaczyna się w domu) łatwo prowadzi do następującego jej zakończenia: a bezpośrednia odpowiedzialność ma dla uczucia swe granice w bliskim otoczeniu. Tak to wygląda z punktu widzenia psychologii indywidualnej. Dla grupy, kolektywu politycznego, po którym od początku nie można oczekiwać, że będzie „szlachetny, pomocny i dobry”, lecz który musi stanowić rzeczywisty podmiot działania miejsce etyki osobowej zajmuje oświecony **interes własny** i to on naprawdę nakazuje nie tylko złagodzenie cudzego ubóstwa poprzez oddawanie nadwyżek, ale wręcz trwałe poświęcenie swego dogadzania sobie w imię radykalnego wykorzenienia światowego ubóstwa. Toteż u „bogatych” narodów brak jest nie tyle nieegoistycznej dobroci, co światłej umysłowości, to znaczy **dalekowzroczności**samego owego egoizmu, którego skłonność do krótkowzroczności jest tak niezatarta, albowiem „ego” jest każdorazowo reprezentowane przez właśnie żyjących.” Tamże, s. 324-325.

na tym, że jest to apel do jedynych podmiotów realnych, czyli do jednostek, które nie mogą być niczym innym niż jednostkami. Długa droga „oświeconego egoizmu" do zdominowania działań kolektywnych nie czyni z Jonasa optymisty. Szczytem jego optymizmu jest raczej przekonanie, że w kolektywie znajdzie się miejsce dla postulowanego przezeń realizmu.

W tym kontekście znaczący jest w pierwszym rzędzie brak poważniejszego zainteresowania rozwiązywaniemproblemów globalnych, które okazują się doniosłe tylko wtedy, gdy stają się naprawdę groźne dla gatunku jako całości. Głód, przeludnienie, nędza, zacofanie gospodarcze pojawiają w całym swoim ogromie na czterech stronach[26] prawie czterystustronicowej *Zasady odpowiedzialności* i to, w kontekście którego istota sprowadza się do „oświeconego **interesuwłasnego**", „**dalekowzrocznego** egoizmu" oraz do „polityki globalnie konstruktywnej w narodowym interesie własnym".

Jest to wynikiem tego, iż określając przedmiot odpowiedzialności Jonas stawia w centrum naturę jako zasadniczy przedmiot odpowiedzialności, a podmiot, czyli człowieka jako dysponenta mocy, ujmuje jako jednostkę-przedstawiciela gatunku. Takie pojmowanie jednostki jako kogoś mającego pewne gatunkowe cechy duchowe, przy jednoczesnym abstrahowaniu od zróżnicowania społecznego i wzajemnych powiązań uspołeczniających jednostkę, zamyka drogę do budowy jakiejkolwiek wspólnoty, którą można by uznać za ludzkość.

Niewątpliwym plusem myśli Jonasa, o którym nie można zapominać jest przedstawienie solidnej argumentacji na rzecz nienaruszalności struktury podmiotu ewolucji. W kontekście dokonującej się obecnie rewolucji biogenetycznej jego refleksja nad ewolucją zawarta w metaforze „erosa" zasługuje na uwagę i uwzględnienie w każdej debacie dotyczącej tego zakresu problemów. Obok tego wątku pojawiają się jednak w ujęciu Jonasa wątki co najmniej dyskusyjne.

Zasada odpowiedzialności ochronę podmiotu ewolucji uznaje za podstawowy przedmiot tego, co Hans Jonas w podtytule nazywa *Etyką dla cywilizacji technologicznej*. Wszelkie problemy okazują się sprowadzalne do etyki odpowiedzialności za ochronę podmiotu ewolucji. Podmiot ten okazuje się bardzo wyraźnie jednostką, którą zasada odpowiedzialności zobowiązuje jedynie do dbałości o efekty działania kosmicznego „erosa". Ten natomiast będzie wystarczająco zabezpieczony nawet wtedy, gdy z różnych względów przeżyje jedynie część ludzkości [27].

Spojrzenie na logikę koncepcji etyki odpowiedzialności globalnej Hansa Jonasa wskazuje na jej wyraźną opozycyjność wobec etycznych przesłanek koncepcji „rozwoju trwałego i zrównoważonego". Koncepcja „heurystyki strachu" jako przesłanka wartościowania praktycznych decyzji związanych z funkcjonowaniem człowieka w warunkach rozwoju cywilizacji technicznej jedynie w najogólniejszych zarysach może być uznana za współbieżną z poszukiwaniami pespektywy „*sustainable development*". Krytyczne wobec nadziei na racjonalne kierowanie rozwojem ludzkości stanowisko Jonasa należy wobec projektów rozwoju zrównoważonego do zdecydowanie negatywnych.

Jednak obok płaszczyzny konfliktu istnieją ważne momenty, które stanowić mogą pole dialogu. Właśnie koncepcja dorobku ewolucji jako wartości zasługującej na szczególną ochronę jest takim polem dialogu pomimo wszystkich negatywnych wniosków, które Jonas z niej wyprowadza.

Etyka odpowiedzialności globalnej Hansa Jonasa, niezależnie od wszystkich swoich dyskusyjnych momentów, ma również ten walor, że apelując do konkretnej jednostki nie pozostawia pola uniku wobec jej wezwania, nie pozostawia szansy na zrzucenie tej odpowiedzialności na żaden inny podmiot:„przy całym respekcie wobec zagrożenia nagłą destrukcją przez bombę atomową, obawiam się przede wszystkim zagrożenia ze strony jej powoli narastającego przeciwieństwa – przeludnienia i wszystkiego czego jest „nazbyt wiele". Owa bomba czasowa, której tykania jak dotąd nie można było sprawdzić, konkuruje niestety z dowolnej wielkości siłą destrukcyjną bomb wodorowych. Zagrażająca tu w skutek całego **rozwoju** (a nie tylko jednego działania) apokalipsa wydaje mi się nie mniejsza od nagłej katastrofy atomowego holocaustu, jej konsekwencje są może równie nieodwracalne, a do jej zaistnienia przyczynia się każdy z racji samej przynależności do nowoczesnego społeczeństwa*"* [28].

Literatura

1. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
2. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.
3. *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*,Warszawa 1991.
4. Jonas H., *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster 2005.

---

[26] Tamże, s. 323-327. Dokładnie biorąc: dwa paragrafy liczące 4 strony druku polskiej edycji.

[27] „Nawet gdy w rozstrzygającym momencie polityczny przywódca ryzykuje całą egzystencję swego plemienia, swego miasta, swego narodu wie przecież, że choćby te zostały zniszczone, ludzkość i świat ożywiony na Ziemi będą nadal trwały. Tylko w ramach tego wszechobejmującego założenia jednorazowe ryzyko w pewnych skrajnych przypadkach da się moralnie obronić. Niemniej politykowi nie wolno użyć środków, które mogą zniszczyć ludzkość, nawet dla ratowania własnego narodu. Otóż, pośród możliwych dzieł techniki są też takie, które skumulowane posiadają ów globalny zasięg i głębię, a więc niosą możliwość zagrożenia całej egzystencji czy całej istoty człowieka w przyszłości". Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, wyd. cyt., s. 80.

[28] H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności.* wyd. cyt., s. 356.

5. Jonas H., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des PrinzipsVerantworung*, Frankfurt am Main 1987.
6. Jonas H., *Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmologiczne*, w:Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003.
7. Jonas H., *Religia gnozy*, Kraków 1994.
8. Jonas H., *Faszination der Gnosis und Gottesbegriff nach Auschwitz. Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992),* w: Jonas H.,*Fatalismus wäre Todsünde*, *Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, Münster 2005.
9. Piontek F., *Kontrowersje i dylematy wokół rozwoju zrównoważonego i trwałego*, w: Piontek F. (red.), *Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom 1. Teoria i kształcenie*, Białystok 2001.
10. Warzeszak S.,*Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003.
11. Zabłocki G., *Rozwój zrównoważony. Idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*, Toruń 2000.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2006, vol. 1 No 2, str. 115-118

Kategoria odpowiedzialności w myśli Alberta Schweitzera

Category of responsibility in Albert Schweitzer's ethics

Anna Marek-Bieniasz

Zakład Filozofii, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Streszczenie

„Etyka czci dla życia" Schweitzera jest jedną z najważniejszych etyk nieantropocentrycznych. Zawarta w niej dyskusja odnosząca się do kategorii odpowiedzialności jest ważna także z perspektywy filozoficznych podstaw koncepcji rozwoju zrównoważonego.

Schweitzer formułując moralny imperatyw poczuwania się do odpowiedzialności za wszelkie formy życia usiłuje wskazać wartości, które winny być uznawane i realizowane. Za najwyższą wartość witalną uznaje samo życie.

Summary

Schweitzer's 'reverence for life' ethics is one of the most important among non-anthropocentric ethics. It includes discussion about category of responsibility, which is important also from the perspective of philosophical basics for sustainable development idea.

Schweitzer is formulating moral imperative of responsibility for all forms of life, and by this is trying to show which values are should be considered and realized. The most important vital value is life itself.

Myśl A. Schweitzera jest przesycona troską o świat istot żywych, istot ludzkich i pozaludzkich należących do przyrodniczego uniwersum. Jego etyka zwana „etyką czci dla życia" jest swego rodzaju etyką odpowiedzialności ciążącej na człowieku i obejmującej wszystko, czemu przypisać można jakiekolwiek przejawy życia – życia roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego. Odpowiedzialności, której nie sposób z siebie zrzucić chcąc żyć prawdziwie etycznie. Ponoszenie jej jest bowiem podstawą ludzkiej godności, czymś, co stanowi o naszym człowieczeństwie. Jak napisał Schweitzer: „W postawie myślowej poszanowania życia zawiera się elementarne pojęcie odpowiedzialności", zaś „przez poszanowanie życia człowiek nadaje sens swojemu istnieniu"[1].

Wsłuchując się w siebie i w świat człowiek odkrywa fakt, iż jest istotą odpowiedzialną. Rodzi się w nim poczucie odpowiedzialności, a następnie chęć wzięcia jej na siebie. Człowiek zaczyna dążyć ku temu, by owemu poczuciu odpowiedzialności sprostać, by temu wszystkiemu, do czego wzywa głos odpowiedzialności, podołać. Tym samym zaś zrealizować się w swym prawdziwym bycie. Przez podjęcie odpowiedzialności, czyli przez etyczne postępowanie względem każdego stworzenia, człowiek nawiązuje duchowy kontakt ze wszechświatem[2].

Refleksja nad własną konstytucją prowadzi do uświadomienia sobie ogromu swej odpowiedzialności. Jak pisał Schweitzer: „Jeżeli ktoś zacznie zastanawiać się nad samym sobą i nad swoim stosunkiem do innych ludzi, uświadomi sobie, że człowiek jako taki jest istotą podobną jemu i jego bliźnim. Stopniowo, w miarę rozwoju, zacznie postrzegać, iż zakres jego odpowiedzialności rozszerza się na wszystkie istoty ludzkie, z którymi się styka"[3]. Zakres odpowiedzialności człowieka według Schweitzera, choć trudno jest określić jej konkretne granice, jest niezwykle szeroki. Obejmuje nie tylko jego samego, czy wszystkich ludzi „z którymi się styka". Odpowiedzialność sięga także poza pole relacji międzyludzkich wkraczając w świat przyrody. Bowiem etyka, nie zainteresowana naszym postępowaniem wobec stworzeń, jest niepełna[4]. Człowiek jest odpowiedzialny za środowisko przyrodnicze, w którym żyje, a zarazem którego jest integralną

[1] A. Schweitzer, *Życie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974, s. 34.

[2] Tamże, s. 29.

[3] Tamże, s. 10.

[4] Tamże, s. 25.

częścią. Odpowiedzialność człowieka za przyrodę sięga wszędzie tam, czego dotknąć może ludzkie współczucie, co człowiek może objąć swoją troską. Ogarnia sobą wszystko, co żyje, a w szczególności to, co cierpi, a jednocześnie cierpienie czego można ograniczyć. Bliźnim w ujęciu Schweitzera są już nie tylko ludzie ale wszystkie żywe istoty.

Przedmiot odpowiedzialności, a więc innymi słowy „to, za co jesteśmy odpowiedzialni", to każdy organizm należący do świata przyrody, każde życie, pomyślność którego coraz bardziej uzależniona jest od poczynań człowieka. Filozof ten traktuje odpowiedzialność nie tylko jako „bycie" w świecie, lecz także jako „współ-bycie" z wszystkimi bytami przyrodniczymi. Krąg odpowiedzialności obejmuje więc nie tylko nas samych, innych i ich sprawy lecz także przyrodę w sensie „bycia" w niej i „współ-bycia" z nią.

Odpowiedzialność u Schweitzera wyraża się głównie przez kategorię troski, co znajdujemy i u innych myślicieli zajmujących się tą problematyką. „O ile dalej bylibyśmy już, gdyby ludzie troszczyli się o dobro stworzeń i wyrzekli się wszelkiego zła, które im bezmyślnie wyrządzają"[5]. Kategoria „troski" ściśle związana jest z pojęciem „odpowiedzialności". Odpowiedzialność bowiem to nieustanna troska o to, co jest nam powierzone, troska o życie. Wymaga ona czujności, by, o ile zajdzie taka potrzeba, móc działać na rzecz przedmiotu naszej odpowiedzialności, by ograniczyć jego cierpienie, nie dopuścić do tego, by poniósł jakikolwiek uszczerbek na swym drogocennym życiu. Na terenie *praxis* troska wyraża się w konkretnym działaniu, ale jest ona czymś więcej niż owo działanie, jest tym, co nas do niego prowadzi i skłania.

Odpowiedzialność człowieka eksponowana jest przez kategorię troski m.in. w pismach M. Heideggera. Człowiek chroni „prawdę bycia" doświadczając egzystencji jako troski[6]. W *Sen und Zeit* Heidgger definiuje człowieka jako „pasterza bycia". Człowiek więc to ktoś, kto troszcząc się – jest odpowiedzialny. Bycie wymaga troski, aby w jego świetle „byt mógł pojawić się jako byt, którym jest"[7]. Wagi przytoczonej definicji człowieka nie sposób przecenić. Wydaje się, że w tak radykalny sposób kwestii odpowiedzialności człowieka nikt przed Heideggerem nie postawił. „Człowiek to pasterz bycia", innymi słowy, człowiek to istota odpowiedzialna, to ktoś, kto troszcząc się chroni „prawdę bycia".

Podobnie u A. Schweitzera być człowiekiem etycznym, godnym swego człowieczeństwa, to troszczyć się o wszystko, co żyje, zapobiegać wszelkiej degradacji życia, pomniejszać cierpienie istot zdolnych do jego odczuwania. Jak powie sam filozof: „życie utrzymać, życiu sprzyjać, życie wznosić na jego najwyższy stopień"[8]. Życie jest dla niego podstawowym przedmiotem ludzkiej odpowiedzialności, centralną kategorią etyczną, wokół której ogniskują się ludzkie powinności, najwyższą wartością, którą człowiek powinien czcić i troszczyć się z całym zaangażowaniem o jej realizację. „Dla człowieka prawdziwie etycznego wszelkie życie jest święte, także i to, które wydaje się z ludzkiego punktu widzenia niższe"[9]. Według Schweitzera nie ma życia wyższego i niższego, zaś człowiek nie jest w stanie stwierdzić, jaką wartość ma jakieś życie dla wszechświata, w którym się ono pojawiło. Dlatego też nie wolno mu go bezmyślnie i bez potrzeby unicestwiać.

Z drugiej strony Schweitzer uświadamia sobie fakt, iż aby zachować jakieś życie trzeba zniszczyć inne. „Ustawicznie musimy się decydować albo na zabijanie, albo na pozostawianie przy życiu"[10]. Człowiek postawiony w takiej sytuacji wyboru jest obarczony ogromną odpowiedzialnością. Musi rozstrzygać kiedy niszczenie jest bezwzględną koniecznością. „Jeśli szkodzę jakiemuś życiu, muszę zdawać sobie jasno sprawę z tego, czy jest to rzeczywiście konieczne. Nie mogę posunąć się ponad to, co konieczne, nawet w sprawach pozornie błahych"[11]. Każdy z nas dźwiga ciężar odpowiedzialności, której nie może z siebie zrzucić. Schweitzer wypowie tę myśl formułując następujący postulat etyczny: „Niech nikt nie pomniejsza ciążącej na nim odpowiedzialności"[12]. Nie można ograniczyć pola odniesień moralnych tylko do świata interpersonalnego. Trzeba rozszerzyć je także na istoty pozaludzkie, objąć swą troską wszelkie pozaludzkie przejawy życia.

Człowiek prawdziwie etyczny zdaje sobie sprawę ze swojej przynależności do świata przyrody jednocześnie w pełni go afirmując. Akceptuje fakt, iż ludzkość jest tylko jednym z odgałęzień ogromnego drzewa życia. Nie sytuuje się ponad światem przyrody. Swego istnienia nie ma za bardziej wartościowe niż istnienie organizmów pozaludzkich. „Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć"[13]. Taka nieantropocentryczna wizja świata jest wizją człowieka dojrzałego etycznie, szanującego życie we wszystkich jego postaciach. Zakładana równowartościowość wszelkiego życia implikuje taki sam stosunek do życia ludzkiego, jak do życia innych stworzeń.

W myśli Schweitzera człowiek nie jest bezwzględnym panem przyrody lecz troskliwym jej opiekunem. Wyrasta z niej idea patocentryzmu, zgodnie z którą ludzie wraz z innymi bytami przyrodniczymi tworzą tzw. „wspólnotę współodczuwającą". Do człowieka należy obowiązek minimalizacji cierpienia w odniesieniu do istot, które są zdolne do jego odczuwania. „Nikomu nie wolno zamykać oczu na cierpienie"[14].

---

5 Tamże, s. 25.
6 Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. (Eseje wybrane),* Warszawa 1977, s. 93.
7 Tamże, s. 93.
8 A. Schweitzer, Życie, Warszawa 1974, s. 28.
9 A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 51.
10 Tamże, s. 24.
11 Tamże, s. 52.
12 Tamże, s. 54.
13 A. Schweitzer, *Moje życie*, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1991, s. 8.
14 Tamże, s. 54.

Współczucie dla zwierząt jest wyrazem naszej świadomości, iż zwierzętom nie jest obcy ból, który jest złem i któremu, jeśli jest to możliwe, należy zapobiec. „ Tajemnica mojej woli życia polega na tym, że czuję się zmuszony do współczucia wobec każdej woli życia znajdującej się obok mojej w bycie”[15]. Nasza odpowiedzialność za wszystko, co żywe, sprowadza się m. in. do łagodzenia cierpień stworzeń, wyeliminowania, jeśli to możliwe, w świecie tego bólu, którego sprawcą jest człowiek.

Zadawanie bólu i powodowanie cierpienia jest moralnie naganne, jeśli jest to ból i cierpienie niepotrzebne. Fundamentalnym prawem moralnym istot odczuwających jest prawo, by nie być traktowanym okrutnie[16]. Prawo do tego, by inne istoty świadome swego postępowania nie zadawały im niepotrzebnego bólu i cierpienia. Ludzie nie tylko w poważnym stopniu kształtują bilans odczuwanego bólu, ale zarazem są za niego odpowiedzialni. Oczywiście bilans taki jest niemożliwy do oszacowania, lecz minimalizacja bólu, który jest złem i intensyfikacja przyjemności winno stać się imperatywem moralnym w stosunku do wszystkich odczuwających istot.

Problem odpowiedzialności człowieka w myśli Schweitzera jest wielowątkowy. Sprowadza się on do kilku fundamentalnych zagadnień:

Odpowiedzialnego myślenia o świecie, w którym żyjemy.

Właściwego sytuowania się w rzeczywistości przyrodniczej, której jesteśmy częścią.

Właściwego wartościowania.

Odpowiedzialnego działania, które winno być głęboko etyczne.

Odpowiedzialne myślenie o świecie, w którym żyjemy opierać się ma na biocentrycznej jego wizji. Ów świat pełen życia należy szanować, poczuwać się do niesienia pomocy wszystkim potrzebującym tego istotom, być ofiarnym i zawsze gotowym do ofiarności na rzecz życia. Darzyć wszystkie istoty życzliwością. Życie jest najwyższym przejawem ewolucji, dlatego trzeba zapewnić mu takie warunki, by mogło się ono doskonalić. Ponadto świat z całym jego bogactwem życia należy afirmować. „Afirmacja świata zgodna jest z naszymi naturalnymi doznaniami. Zachęca nas do działania i do tego, abyśmy czuli się dobrze na tym świecie”[17].

Schweitzer postuluje wyrażenie zgody na świat zastany, świat taki jakim jest, a jednocześnie wskazuje drogę jego naprawy. Człowiek ma się troszczyć, by było na nim jak najmniej bólu i cierpienia, by życie mogło istnieć i rozwijać się, a każda żywa istota (nawet polny kwiat) mogła liczyć na ludzkie miłosierdzie. Afirmacja świata nie jest łatwa, mimo ludzkiej troski zawsze będzie w nim ból i cierpienie. Utrzymanie się przy życiu jednej istoty oznacza śmierć wielu innych istnień. Człowiek zaś często musi rozstrzygać, czy dane życie należy chronić, czy też konieczne jest jego unicestwienie. Rola, jaka przypada człowiekowi, jest bodaj najtrudniejszą z wszystkich innych. To właśnie on może świat zniszczyć, by zaś tego nie zrobić, musi go właśnie afirmować. Afirmacja świata, jak wyrazi się Schweitzer, nie powinna być „naiwna” lecz „pogłębiona”, co oznacza, jak się wydaje, dokonywanie świadomego wysiłku zrozumienia tego, czym jest świat i jaka rola przypada w nim człowiekowi.

W biocentrycznej wizji świata człowiek nie zajmuje jakiejś uprzywilejowanej pozycji wśród innych stworzeń. Jest równym pomiędzy równymi w tym sensie, że jego życie jest tak samo wartościowe jak każde inne życie, a także, że zależy ono od innych istnień tak samo jak życie innych istot zależy od niego. Węzeł wzajemnych zależności między życiem ludzkim i życiem pozaludzkim jest nierozerwalny. Człowiek nie może być sam, „człowiek należy do człowieka”[18] i do innych istot, z którymi współegzystuje na Ziemi. Wszystkim im wiele zawdzięcza i powinien mieć pełną świadomość tego faktu. Powinien też umieć się odwdzięczyć poprzez troskę i szacunek, przez niesienie bezinteresownej pomocy tym, którzy jej potrzebują.

Odpowiedzialność za świat sprowadza się do takiej bezinteresowności w działaniu na rzecz innych. Człowiek jest jednym z wielu istnień w przyrodniczym uniwersum, jednocześnie jednak musi umieć postawić się w pozycji opiekuna świadomego swej odpowiedzialności i działającego na rzecz dobra wszystkich istot. Szanującego wolę życia przejawiającą się nawet w „miotaniu się muchy w sieci pajęczej”[19]. Bycie człowiekiem w myśli Schweitzera jest przede wszystkim byciem odpowiedzialnym. Wszyscy jesteśmy winni ogromu bólu i cierpienia istniejącego w świecie, wszyscy się do niego jakoś przyczyniamy. Każda pomoc niesiona stworzeniu jest swego rodzaju ekspiacją za owo cierpienie, próbą zadośćuczynienia, zniwelowania jakiejś części zła, które istnieje. „Kiedy ratuję jakiegoś owada, po prostu wynagradzam choćby częściowo nieustanną krzywdę, jaką ludzie wyrządzają stworzeniom”[20].

U Schweitzera analogicznie jak u E. Levinasa, który zradykalizował na gruncie myśli europejskiej problem odpowiedzialności, jest ona swego rodzaju podstawą ludzkiej konstytucji. Jest czymś, bez czego nie jesteśmy w stanie zrealizować swojego człowieczeństwa, co wzywa nas do bycia otwartego na inne bycie. Żyjąc etycznie cały czas wywiązujemy się z ciążącej na nas odpowiedzialności – szanując i wspierając życie. Potrzeba ponoszenia odpowiedzialności za świat istot żywych jest zgodna z naszą szeroko pojętą naturą, w tym również z naszą naturą istot myślących. Innymi słowy jest zgodna z wymogami, jakie może postawić nam nasz rozum.

---

15 Tamże, s. 28.

16 J. Feinberg, *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, w: *Etyka,* t. 18, Warszawa 1980, s. 24.

17 A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 12.

18 A. Schweitzer, *Moje Życie*, Lublin 1991, s. 64.

19 B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, w: *Etyka*, t. 18, Warszawa 1980, s. 194.

20 A. Schweitzer, *Życie*, Warszawa 1974, s. 53.

Schweitzer formułując moralny imperatyw poczuwania się do odpowiedzialności za wszelkie życie usiłuje wskazać wartości, które winny być uznawane i realizowane. Najwyższą wartością witalną jest samo życie, zaś wartościami etycznymi, których realizacja ma mu sprzyjać, są przede wszystkim współczucie, miłosierdzie, szacunek dla życia, troska o życie i jego rozwój, ofiarność, „wierność samym sobie". Na ich fundamencie ma opierać się hierarchia wartości człowieka etycznego. Świat zagrożony zagładą „domaga się" ich urzeczywistniania. Przez urzeczywistnianie takich wartości etycznych człowiek ma działać na rzecz życia. Istot ludzkich i pozaludzkich nie może traktować instrumentalnie lecz szanować je i być im pomocnym. Trzeba się ofiarować życiu i w ten sposób uiścić „zapłatę" za własne istnienie. „Życiem należy płacić życiu"[21]. Żyć poświęcając się innym, czyniąc dobro, niosąc cały ciężar spoczywającej na człowieku odpowiedzialności. Schweitzer potępia ślepe hołdowanie zdobyczom nauki i techniki, które – jak pisze – są źródłem niehumanitarnego sposobu myślenia[22]. Nad wartości techniczne i użytecznościowe wyraźnie stawia wartości etyczne i witalne.

Przyjęta przez człowieka hierarchia wartości ma bezpośredni wpływ na podejmowane przez niego działania. Wartości preferowane są wartościami często realizowanymi. Schweitzer w swojej etyce postuluje działania oparte na wartościach, które umocnią życie w każdej jego postaci, które przyczynią się do zmniejszenia ogólnej liczby cierpień na świecie. Działania, które zadośćuczynią cierpieniu, którego sprawcą jest człowiek. Jeden z jego podstawowych postulatów etycznych mówi o tym, że „nikomu z nas nie wolno dopuścić do cierpienia"[23]. Wynika on z głównego wskazania etycznego Schweitzera nakazującego takie działania, które będą wyrazem głębokiego szacunku do życia. Człowiek ma działać tak, by zapewnić pokojową współegzystencję na świecie między wszystkimi żywymi istotami.

Literatura

1. *Etyka*, Warszawa 1980, t. 18.
2. Feinberg J., *Obowiązki człowieka i prawa zwierząt*, w: *Etyka,* t. 18, Warszawa 1980.
3. Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. (Eseje wybrane),* Warszawa 1977.
4. Lazari-Pawłowska I., *Schweitzer*, Warszawa 1976.
5. Marek-Bieniasz A., *Bio- i patocentryzm A. Schweitzera jako prekursora ekologicznego myślenia,* w: A. Misiołek (red.), *Filozoficzne, edukacyjne, techniczne i przyrodnicze problemy ochrony środowiska*, Bytom 2002.
6. B. Rollin, *Zwierzęta i ludzie, czyli granice moralności*, w: *Etyka*, t. 18, Warszawa 1980.
7. Schweitzer A., *Moje życie*, Lublin 1991.
8. Schweitzer A., *Życie*, Warszawa 1974.

[21] Tamże, s. 43.
[22] Tamże, s. 65.
[23] Tamże, s. 53.