PROBLEMY EKOROZWOJU

Studia filozoficzno-sozologiczne

VOL 2 **Nr 1** **2007**

Czasopismo Komitetu „Człowiek i Środowisko" przy prezydium PAN

Czasopismo dostępne: www.ekorozwoj.pol.lublin.pl

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

Andrzej Papuziński
Uniwersytet in. 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 2 **Nr 1** **2007**

Spis treści

Od redakcji
Editorial
Artur Pawłowski

Filozoficzne podłoże zrównoważonego rozwoju
The philosophical background of sustainable development
Zdzisława Piątek……..…..5-18

Filozoficzno – aksjologiczne zaplecze ekorozwoju
Philosophical and axilogical basis of ecodevelopment
Włodzimierz Zięba……...19-25

Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego
Ethical basis of sustainable development
Dariusz Liszewski…….27-33

Aksjologiczne filiacje zrównoważonego rozwoju
Axiological associations of the notion of sustainable development
Robert Piotrowski……35-39

Etyczne założenia edukacji dla zrównoważonego rozwoju
Ethical assumptions of sustainable development education
Włodzimierz Tyburski……..…41-47

Czy idea *sustainable development* ukazuje nową wizję rozwoju cywilizacyjnego?
Does the idea of the sustainable development show a new vision of the development of the civilization?
Zbigniew Hull……..49-57

Bariery we wdrażaniu rozwoju zrównoważonego – spojrzenie ekofilozofa
Barriers in introducing sustainable development – ecophilosophical point of view
Artur Pawłowski……..59-65

Edukacja do zrównoważonego rozwoju
Education towards sustainable development
Ewa Białek……..……67-73

Demografia a etyka w perspektywie ekorozwoju – nadzieje i niebezpieczeństwa
Demography and ethics in ecodevelopment – chances and threats
Stanisław Jedynak……...75-77

XXIV - międzynarodowa konferencja naukowa „System Dynamice Society", 30-31.07.06. Monitoring dynamiczny – w budowie informacyjnych podstaw trwałego rozwoju
XXIV international scientific conference „System Dynamice Society", 30-31.07.06. Dynamical monitoring in creating informative basis for permanent development
Lesław Michnowski……79-81

Nota do autorów

OD REDAKCJI

Koncepcja zrównoważonego rozwoju szybko zyskała ogromną popularność, a jej ugruntowanie nastąpiło podczas słynnego „Szczytu Ziemi" w Rio w 1992 r. Wśród przyjętych wtedy dokumentów szczególną rolę odegrała „Agenda 21" stanowiąca wzór programu działań dla zrównoważonego rozwoju tak na poziomie globalnym, regionalnym, jak i czysto lokalnym.

Kluczowym momentem dla idei zrównoważonego rozwoju jest odpowiedz na pytanie: z czego wynika sugerowana powinność obecnych pokoleń wobec przeszłych? Paradoksalne próby odpowiedzi nie są częste, zapewne dlatego, że kolejne strategie rozwoju piszą głównie ekolodzy i ekonomiści.

Troska o los przyszłych pokoleń jest głęboko zakorzeniona w tradycyjnych społeczeństwach, gdzie dobrze funkcjonuje model wielopokoleniowej rodziny. W tych społeczeństwach nie obca jest idea zapobiegliwości również „o potrzeby przyszłych pokoleń" rozciągająca się w skali trzech generacji: dzieci wnuków i prawnuków.

Bazując na takiej postawie łatwiej byłoby budować etykę powinności ograniczeń dziś na rzecz dobrostanu przyszłych pokoleń.

Jednak zmiany kulturowe zachodzące we współczesnym świecie idą w przeciwnym kierunku. W szczególności w społeczeństwach rozwiniętych, do rangi cnoty podnoszone są działania w imię indywidualnych, aby nie powiedzieć egoistycznych potrzeb. Taka postawa może być istotną przeszkodą w realizacji idei zrównoważonego rozwoju mówiącej przecież o zaspokojeniu potrzeb przyszłych pokoleń.

Jestem przekonany, że idea zrównoważonego rozwoju, szczególnie jej wariant europejski silnie akcentujący jedność uwarunkowań społeczno-ekonomicznych i środowiska naturalnego, może stanowić podstawę dla przemyśleń na temat pożądanych kierunków rozwoju współczesnej cywilizacji.

Wydaje się, że można przyjąć, iż realizacja idei zrównoważonego rozwoju jest zależna przede wszystkim od kreatywności człowieka. Co prawda, antropopresja rośnie wraz ze wzrostem populacji ludzi, ale rośnie równocześnie wtedy potencjał twórczy, pozwalający na rozwiązanie obecnie zarysowanych zagrożeń, a także tych, które się pojawią.

Dotychczas pojawiające się zagrożenia udawało się człowiekowi ograniczać lub wręcz wyeliminować. Z tego względu uważam, iż twierdzenie o jedynie negatywnym oddziaływaniu wzrostu populacji ludzkiej na ekosystem Ziemi, może budzić wątpliwości.

Nie oznacza to jednak, że nie należy poszukiwać już dzisiaj dróg prowadzących do oszczędnego gospodarowania zasobami Ziemi, w tym takiego rozwoju naszej kultury, aby wyznacznikiem jakości życia było przede wszystkim być, co tak mocno akcentował w swoich wystąpieniach Jan Paweł II.

Czasopismo *„Problemy Ekorozwoju"* to otwarte forum, gdzie zarysowaną powyżej problematykę staramy się uszczegóławiać, tak w aspekcie krajowym, jak i międzynarodowym. W tej drugiej grupie problematycznej szczególnym wyzwaniem pozostaje rosnąca przepaść pomiędzy krajami bogatymi a biednymi, czy też – w szerszym wymiarze – pomiędzy Północą a Południem. Opozycja ta jest tym istotniejsza, że nawet ci najbogatsi odczuwają obecnie pewien dyskomfort psychiczny. W wymiarze społecznym kwestie agresji, zagrożenia, czy terroryzmu odnoszą się do każdego człowieka, niezależnie od uzyskanego statusu społecznego i materialnego i są – jak się wydaje – spowodowane niezrównoważeniem stosunków społeczno-ekonomicznych we współczesnym świecie.

Jeszcze większym problemem jest niezrównoważona gospodarka zasobami Ziemi. Przy dzisiejszym stanie wiedzy, możemy przyjąć, że jeśli nie nastąpi jakiś, nie dający się dzisiaj przewidzieć przełom w nauce, to w przeciągu jednej generacji wystąpi ostry kryzys w skali globu w dostępie do niektórych zasobów. Odpowiednia gospodarka zasobami Ziemi zdaje się więc być problemem podstawowym dla przetrwania cywilizacji ludzkiej, bowiem funkcjonowanie cywilizacji związane jest z pobieraniem ze środowiska surowców, które wkraczając w funkcjonującą cywilizację ulegają całkowitemu zużyciu lub rozproszeniu.

Według danych przytoczonych w numerze październikowym z 2006 r. *„Environmental Science & Technology"* w ostatnich latach wzrasta lawinowo produkcja stali i aluminium, osiągając niespotykany w historii ludzkości poziom, co oznacza ogromny wzrost eksploatacji zasobów naturalnych. W konsekwencji w 2005 r. zawartość dwutlenku węgla w atmosferze wzrosła o 0,6 % w stosunku do emisji z roku poprzedniego. Jest to największy kiedykolwiek zanotowany roczny wzrost zawartości tego gazu w atmosferze, pomimo obowiązujących konwencji o jego redukcji (Konwencja o przeciwdziałaniu zmianom klimatycznym z Rio z i Protokół z Kyoto).

Także z danych opublikowanych przez Europejską Agencje Ochrony Środowiska wynika, że Unia Europejska – światowy lider w zakresie redukcji emisji gazów cieplarnianych (głównie właśnie dwutlenku węgla) – ma kłopoty z osiągnięciem założonej redukcji emisji gazów cieplarnianych. Zgodnie z protokółem z Kyoto redukcja emisji CO_2 powinna w tym roku osiągnąć 8 % w stosunku do

bazowego 1990 r. Tymczasem w Unii Europejskiej udało się ją zmniejszyć jedynie 0,9 %.
Z powyższego wynika, że świat daleki jest od osiągnięcia stanu zrównoważoności, co oznacza, że niezbędne są poszukiwania nowych rozwiązań – tak na drodze teoretycznej jak i praktycznej, sprzyjających realizacji idei zrównoważonego rozwoju. Mam nadzieję, że nasze czasopismo wniesie swoją cząstkę do rozwoju tej tak ważnej dla przetrwania cywilizacji ludzkiej idei.

Artur Pawłowski

Workshop „Problemów Ekorozwoju"
Janów Lubelski, czerwiec 2007 r.
Już teraz pragniemy zaanonsować workshop, który odbędzie się w czerwcu 2007 r. w Janowie Lubelskim, na skraju parku krajobrazowego „Lasy Janowskie". Zapraszamy tak do udziału w tym spotkaniu, jak i do przygotowywania referatów, które – po recenzji – zostaną później opublikowane w naszym czasopiśmie. Bliższe informacje pojawią się już niebawem na stronie internetowej PE: http://ekorozwoj.pol.lublin.pl/

EDITORIAL

The sustainable development concept rapidly assumed great popularity, only to gain a firmer grounding during the famous Rio "Earth Summit" of 1992. Among the documents adopted at that time, the one with a particular role in this respect was "Agenda 21", which represented a model action programme by which to achieve sustainable development at the global, regional and purely local levels. A key moment for the sustainable development concept in turn comes with an answer to a question concerning the source of the suggested obligation of present generations towards those that are to come. Paradoxical answers do not appear very often, probably because successive development strategies are written mainly by ecologists and economists.

Care for the fate of future generations is something deeply rooted in traditional societies in which the model of the multi-generation family works most effectively. Also nothing strange to these societies is the idea of foresight as regards "the needs of future generations", extending across three generations to children, grandchildren and great grandchildren.

Were everything to be based around such an attitude it would be easy to develop an ethic regarding the need for restraint today in the name of the wellbeing of future generations. Unfortunately, however, the cultural changes ongoing in today's world are heading us in the opposite direction. In developed societies in particular, activity in the name of individual (also egotistical) needs is elevated to the rank of a virtue. Such an attitude may prove a significant obstacle to any implementation of a sustainable development concept that does, after all, speak of satisfying future generations' needs.

I am convinced that the sustainable development concept – and notably its European variant putting so much emphasis on the unity of socioeconomic conditioning and the natural environment – may serve as a basis for the rethinking of desirable directions where the development of contemporary civilisation is concerned.

It would seem permissible to regard effective implementation of the sustainable development concept as dependent on human creativity first and foremost. That anthropopressure grows with the human population is undeniable, but creative potential also grows in parallel with it, making it possible for us to resolve the problems making themselves felt currently, and those that are going to emerge.

The threats that have appeared to date have indeed proved amenable to limitation or even elimination by humankind, to the extent that I am compelled to cast doubt upon the claim that the impact of human population growth on the global ecosystem is a purely negative one.

However, that does not negate the value of today seeking new routes to the economical use of the Earth's resources, including via such a development of our culture as will leave being, or existing, as the most important indicator of quality of life, as the Pope John Paul II stressed so often in his homilies.

Problemy Ekorozwoju (Problems of Ecodevelopment) represents an open forum in which every effort is made to confer detail upon the subject matter outlined above, in terms of both the domestic Polish and international dimensions. Where the latter are concerned, a particular challenge is posed by the growing gap between rich and poor countries, and more generally between North and South. The disparities involved are so much more significant that even the wealthiest are now feeling a certain discomfort with them. In the social dimension, questions of aggression, threat or terrorism relate to each one of us, irrespective of the social and material status we have attained. And they are – it would seem – brought about by disequilibria in the socio-economic relations of today's world.

A still greater problem relates to the non-sustainable management of the Earth's resources. Our present state of knowledge allows us to assume that – unless some breakthrough that we are as yet unable to foresee takes place – there will be a major crisis over access to certain resources within the course of just one further generation. Appropriate management of the Earth's resources would thus seem a matter of fundamental importance to the persistence of human civilisation, since that civilisation operates in connection with the extraction from the environment of raw materials that undergo either complete consumption or dispersal in the course of their utilisation.

According to data cited in the October 2006 *Environmental Science & Technology*, the last few years have brought a dramatic rise in output of steel and aluminium to unprecedentedly high levels. This means a further massive increase in the exploitation of natural resources. In consequence, the concentration of carbon dioxide in the atmosphere increased over the previous year's level by a further 0.6%. This is the greatest annual rise ever noted, notwithstanding the existence of a binding instrument of international law requiring abatement (i.e. the 1992 United Nations (Rio) Convention on Climate Change and the Kyoto Protocol to it). Data published by the European Environment Agency show that even the EU – the world leader when it comes to reducing emissions of greenhouse gases (mainly carbon dioxide) – has itself got problems with meeting the assumed reduction target. In accordance with the Kyoto Protocol, the emission of CO_2 this year should be 8% below that in the base year 1990,

while in fact the overall production by EU member states is only down by 0.9%.

This result tells us that the world is far from achieving sustainability, making it essential that new solutions favoring sustainable development be sought, via both theoretical and practical means.

I hope that our journal will make its own contribution to this development of what is an idea of such great importance to the future of our human civilisation.

Artur Pawłowski

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 5-18

Filozoficzne podłoże zrównoważonego rozwoju

The philosophical background of sustainable development

Zdzisława Piątek

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Zakład Filozofii Nauk Przyrodniczych, Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

Streszczenie

Przedmiotem rozważań są problemy związane z filozoficznym uzasadnieniem koncepcji zrównoważonego rozwoju. W tym kontekście ekofilozofia jest rozumiana jako nowa dziedzina filozofowania w obrębie której poszukuje się teoretycznego uzasadnienia trwałego rozwoju ludzkiego świata w symbiozie z Przyrodą. W konfrontacji głównych idei ekofilozofii z tradycyjną filozofią zmienia się motyw przewodni filozofowania. Nowa filozofia nie poszukuje uzasadnienia eksploatatorskiej postawy człowieka wobec Przyrody, lecz przyznając biosferze wartość *per se* rozważa możliwość harmonijnej koegzystencji gatunku ludzkiego ze wszystkimi istotami żywymi wchodzącymi w skład ziemskiej biosfery. Zrównoważony rozwój jest na gruncie ekofilozofii rozumiany jako poszukiwanie właściwej miary określającej ludzkie działania w środowisku. Jest on mechanizmem, który należy wbudować w rozwój cywilizacji zachodniej, aby - podobnie jak cywilizacja Majów - nie udławiła się swoją własną potęgą. Możliwość ekofilozofii jest uwarunkowana odpowiedzią na pytanie: Czy istnieje nieuchronny antagonizm między Naturą a kulturą? Treścią artykułu jest uzasadnienie negatywnej odpowiedzi na to pytanie.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, ekofilozofia, natura, kultura, moralność.

Abstract

The present paper discusses the problems connected with the philosophical justification of sustainable development. In this context ecophilosophy is perceived as a new branch of philosophy devoted to the search for theoretical grounds for sustainable development of the human world in a symbiosis with Nature. When we confront the main ideas of ecophilosophy with those of traditional philosophy the basic motivation of philosophical inquiry changes considerably. The new philosophy does not try to justify human exploitation of Nature; by endowing the biosphere with a value *per se,* but rather contemplates the possibility of a harmonious coexistence of human beings with all other creatures living in the biosphere. Sustainable development is understood as a search for a proper measure of human activity in the environment. It is a mechanism that should be incorporated into the development of western civilization so that our civilization does not choke on its own power.The potential of ecophilosophy depends on the response to the question: "Is the antagonism between Nature and culture inevitable?" This paper tries to demonstrate that it is not.

Key words: sustainable development, ecophilosophy, nature, culture, morality.

Wstęp

Jeżeli filozofia - jak przekonywał Hegel - ma wyrażać w myślach własną epokę, to ekofilozofia może być rozumiana jako próba konceptualizacji epoki zrównoważonego rozwoju. Jak już wcześniej zaproponowałam (Piątek,2005) ekofilozofię można postrzegać jako nową filozofię czynu. Filozofię, która chce ustanawiać ludzki świat upatrując swoistości człowieka w jego symbiozie z przyrodą a nie w zachodzących między nimi przeciwieństwach. Łatwo zauważyć, że nowa idea symbiozy człowieka z przyrodą podważa idee, które przez tysiąclecia były źródłem inspiracji filozoficznych. Niewątpliwie należy do nich idea wyrażająca się w przekonaniu, że istota człowieczeństwa polega na uwalnianiu się od przyrodniczych ograniczeń. W takim ujęciu rozwój cywilizacji i doskonalenie się człowieka były nieuchronnie sprzężone z gwałtem zadawanym Naturze. Jeżeli człowiek z natury swojej był zawsze niszczycielem przyrody, jak o tym przekonuje tradycja zachodnioeuropejskiego humanizmu, to postulat

przebudowy świata ludzkiego w taki sposób, aby harmonijnie koegzystował z przyrodą wydaje się utopią. Jeżeli denaturalizacja środowiska i denaturalizacja człowieka stanowiły osobliwość ludzkiego bytowania w świecie, to w jaki sposób uzasadnić filozofię, która poszukuje pojednania z Przyrodą?

Aby przedstawić szkic ekofilozofii stanowiącej podłoże trwałego, zrównoważonego rozwoju, w pierwszej kolejności rozważę dialog różnorodnych idei filozofii środowiskowej z tradycją, a następnie postaram się odpowiedzieć na pytanie: czy ekofilozofia jest możliwa? Rozważę więc problem, czy istnieje nieuchronny antagonizm między Naturą a Kulturą?. Określenie "filozofia środowiskowa" odnoszę do wstępnej fazy rozwoju ekofilozofii. Obejmuje ona różnorodne i rozproszone idee dotyczące przyjaznego stosunku człowieka do przyrody. Idee, które odnajdujemy zarówno u presokratyków, jak i u św. Franciszka z Asyżu, u panteistów i mistyków, szczególnie u tych, którzy działali na kontynencie amerykańskim, oraz u naturalistów i romantyków dziewiętnastego wieku. Nie ma bowiem takiej filozofii, która nie miałaby żadnych inspiracji w przeszłości.

1. Konfrontacja z tradycją

Mniej więcej od połowy ubiegłego wieku, obok tradycyjnej filozofii uzasadniającej panowanie człowieka w przyrodzie, coraz wyraźniej dochodzi do głosu nowa filozofia środowiskowa, która panowanie proponuje zastąpić życiem w symbiozie. Mimo że nowa dziedzina filozofowania jest jeszcze w zarodku, to jej główne idee - prekursorskie w stosunku do ekofilozofii - dominują we współczesnych sporach filozoficznych. Jednych absorbują dlatego, że je uzasadniają a innych dlatego, że je zwalczają. Zapewne dlatego zrąb pojęciowy ekofilozofii krystalizuje się w konfrontacji z mocno ugruntowanymi zasadami i pojęciami tradycyjnej filozofii.

Ekofilozofia poszukując filozoficznego uzasadnienia postulatu trwałego, zrównoważonego rozwoju kładzie nacisk na zakorzenienie gatunku ludzkiego w przyrodzie i tym samym przeciwstawia się postawie aroganckiego antropocentryzmu. Dlatego już na wstępie warto podkreślić, że w sporze ekofilozofii z tradycją antropocentryczną zmienia się motyw przewodni filozofowania. Nowa filozofia nie poszukuje już uzasadnienia eksploatorskiej władzy człowieka nad przyrodą, lecz przyznając biosferze wartość *per se*, rozważa mechanizmy harmonijnej koegzystencji gatunku *homo sapiens* ze wszystkimi istotami żywymi wchodzącymi w skład ziemskiej biosfery. Z punktu widzenia ekofilozofii, całkowita niezależność ludzkiego świata (antroposfery) od środowiska okazuje się mitem, a człowiek zostaje zdetronizowany. Traci bowiem status tytularnego pana przyrody, który może ją wykorzystywać w sposób czysto instrumentalny. W ramach pojęciowych ekofilozofii człowiek, traktowany jako cząstka przyrody, ma moralne obowiązki nie tylko wobec innych ludzi ale także wobec pozaludzkich istot żywych. Okazuje się, że konsekwentnie przeprowadzona krytyka antropocentryzmu rodzi nową metafizykę i nową etykę stosunków człowieka ze środowiskiem. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet w biocentrycznie zorientowanej ekofilozofii człowiek będzie się nadal znajdował w centrum rozważań, gdyż przemiany, o których mowa, dotyczą gatunku ludzkiego jako podmiotu historii. Gatunku wyróżniającego się tym, że świadomie określa on swój symbiotyczny stosunek do środowiska i poszukuje nowego modelu cywilizacji zdolnej do trwałego, zrównoważonego rozwoju. Przełomowy charakter ekofilozofii polega na tym, że w ramach pojęciowych, które tworzy, ludzkie dzieje nie są już postrzegane jako procesy denaturalizacji człowieka zmierzającego do uwalniania się do przyrodniczych ograniczeń, lecz jako procesy samopoznania człowieka, dojrzewającego do pojednania się przyrodą. Jak już o tym wspominałam, z punktu widzenia nowej filozofii, całkowita niezależność ludzkiego świata od ograniczeń przyrodniczych okazuje się złudzeniem i wyrazem ludzkiej pychy, podobnie jak nakaz rozwijania kultury, która zrywając z naturą dystansuje się od wszystkiego co przyrodnicze.

Istnieje wielu myślicieli uznawanych za prekursorów nowej filozofii środowiskowej. Ignacy Fiut (2003) przedstawiając genezę ekofilozofii, wylicza wybitnych filozofów, którzy - podobnie jak Martin Heidegger - podejmowali krytykę cywilizacji technicznej i proponowali bardziej lub mniej utopijne postulaty jej przebudowy. Nowe propozycje dotyczące stosunku człowieka do przyrody były jednak traktowane z pobłażaniem, jako niegroźne i sentymentalne spekulacje do czasu, w którym program zrównoważonego rozwoju został zaakceptowany na forum międzynarodowym. Wówczas sprzężone z nim idee filozoficzne znalazły przełożenie na projekt nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. Kiedy bowiem pojawił się postulat, żeby w ludzkich działaniach w środowisku, obok czynników ekonomicznych, uwzględniać także czynniki środowiskowe, czyli interesy innych istot żywych, żyjących w naturalnych ekosystemach, to nastąpiło zerwanie z antrpocentryczną tradycją i narodziła się nowa epoka, która jest nazywana erą ekologiczną. Jej przełomowy charakter polega na poszukiwaniu nowego modelu cywilizacji dostosowanej do wydolności środowiska, czyli zdolnej do trwałego, zrównoważonego rozwoju w ewolucyjnej skali czasu. To prawda, że obecnie nie ma zadowalającej definicji zrównoważonego rozwoju, mimo że jego pojęcie jest często używane w różnorodnych kontekstach. Jednakże dzięki temu, że ludzie mają swoisty zmysł postrzegania równowagi, możliwe jest porozumiewanie się zarówno specjalistów w różnych dziedzinach jak i filozofów. Każdy, kto choćby pobieżnie śledzi dyskusje, które się toczą w kontekście nowej filozofii zauważy, że obok pojęcia ekologii zawrotną

karierę robi pojęcie trwałego, zrównoważonego rozwoju. Pojęcie, którego rodowód sięga czasów Solona będącego autorem powiedzenia: n*ic ponad miarę*, gdyż już w czasach antycznych wiadomo było, że zarówno nadmiar jak i niedomiar są źródłem zła.

We współczesnej nauce pojęcie zrównoważonego rozwoju odnosi się do różnorodnych procesów dynamicznych. W dziedzinie funkcjonowania złożonych systemów biologicznych analizą procesów zrównoważonego rozwoju zajmuje się ekologia. Natomiast w kontekście rozwoju społeczno-gospodarczego jego znaczenie zostało określone przez Meadowsów i Randersa (1995). Przeprowadzone przez nich analizy opierają się na podstawowym rozróżnieniu między wzrostem a rozwojem. *Zgodnie ze słownikową definicją WZRASTAĆ oznacza zwiększać swe rozmiary przez asymilację i przyrost materii, ROZWIJAĆ SIĘ oznacza rozszerzać lub realizować określone możliwości, dochodzić do pełniejszego, większego bądź lepszego stanu. Gdy coś wzrasta, to staje się ilościowo większe; gdy się rozwija staje się jakościowo lepsze, a co najmniej różne. Ilościowym wzrostem i jakościowymi ulepszeniami rządzą różne prawa. Nasza Planeta nie wzrasta, natomiast rozwija się w czasie. Nasza gospodarka, stanowiąca subsystem skończonego i niepowiększającego się obszaru ziemskiego, musi z czasem dostosować się do podobnego rodzaju rozwoju.* (Meadowsi i Randers, 1995,s. XXIII, wyróżnienia Autorów.) Wprowadzone przez Meadowsów i Randersa rozróżnienie między wzrostem i rozwojem ma uzasadniać twierdzenie, że chociaż istnieją granice wzrostu, to może nie być granic rozwoju. Rozwój duchowego wymiaru ludzkiego świata nie ma żadnych granic, poza wydolnością ludzkich zdolności fabulacyjnych, a te wydają się nieograniczone.

Natomiast pojęcie zrównoważonego rozwoju na poziomie funkcjonowania ludzkiego organizmu - w tym ludzkiej psychiki - przedstawia Konrad Lorenz, który twierdzi, że każdy człowiek ma wrodzony swoisty zmysł równowagi. *Jeżeli istotnie jest tak, jak przypuszczam, że ludzie mają zmysł tego, które formy zachowania są w naszej kulturze towarem deficytowym, a które przeważają i zakłócają stany równowagi, to w takim "sensie" należy oczekiwać wyraźnie teleonomicznej reakcji...Nie jest wcale wykluczone, że ten zmysł braku i nadmiaru sposobów zachowania został w nas wyhodowany w toku naszej filogenezy*. (Lorenz, 1986, s.81-82). Zmysł braku i nadmiaru, o którym mówi Lorenz, stanowi podłoże pozytywnego wartościowania stanów równowagi, i owej teleonomicznej (celowej) reakcji, która w przypadku odczucia wartości dobra i zła oraz harmonii i piękna polega na tym, że jako piękne postrzegamy krajobrazy o wyważonej równowadze ekologicznej, a monokultury pokrywające krajobraz aż po horyzont, jako brzydkie. Na tej samej zasadzie niczym nie krępowane propozycje seksualne odczuwamy jako wulgarne, natomiast jako subtelne oceniamy relacje między płciami oparte na wzajemnym rozpoznaniu rzeczywistych zalet i preferencji. Lorenz nie wątpi, że zachodnia cywilizacja została wytrącona z równowagi, a przywrócenie utraconej równowagi, czyli jej trwały, zrównoważony rozwój jest możliwy pod warunkiem przyczynowego rozpoznania owego braku równowagi i podjęcia odpowiednich działań naprawczych. Filozofia poszukująca symbiozy ludzkiego świata ze środowiskiem stanowi jedno z działań naprawczych, o których mówi Lorenz i przebywa drogę z góry w dół. Ze świata idei zstępuje na Ziemię i wykorzystuje idee harmonii, dobra i piękna do osiągania rzeczywistej harmonii między człowiekiem a przyrodą. Pojęcie zrównoważonego rozwoju jest odpowiednikiem owej właściwej miary poszukiwanej przez filozofów antycznych do określenia ludzkiego działania w świecie.

2. Ekofilozofia jako przykład osiągania pełnoletności człowieka w jego stosunkach z przyrodą.

Używając terminologii Kanta, zarówno program zrównoważonego rozwoju jak i ekofilozofia, stanowiąca jego legitymizację, mogą być potraktowane jako przykład osiągania pełnoletności człowieka w jego stosunkach z przyrodą. Sądzę bowiem, że postulat zrównoważonego rozwoju może być rozumiany jako próba uchwycenia właściwej miary i zastosowanie jej w ludzkich działaniach w środowisku. Stosowanie właściwej miary ma polegać na przezornym gospodarowaniu zasobami naturalnymi, w taki sposób aby umożliwić zaspokajanie potrzeb zarówno przez ludzi współcześnie żyjących, jak i przez przyszłe pokolenia oraz przez pozaludzkie istoty żywe. Jednakże wbrew Kantowi, lecz zgodnie z motywem przewodnim nowej filozofii, niczym nieograniczone wykorzystywanie przyrody można uznać za symptom ludzkiego niemowlęctwa, po którym następuje wiek dojrzały sprzężony ze zdolnością samodzielnego posługiwania się własnym rozumem. Warto jednak pamiętać o tym, co zauważył Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, że do używania rozumu nie dochodzimy spontanicznie, podobnie jak do używania nóg. Dlatego człowiekowi tak trudno wydobyć się z niepełnoletności, polubił on bowiem swoją pychę, podobnie jak polubił brak samodzielnego i odpowiedzialnego myślenia. Wydaje się, że mimo krytycyzmu i wielkiej odwagi w posługiwaniu się własnym rozumem, Kantowi nie udało się wydobyć z okresu niemowlęctwa w określaniu stosunku człowieka do przyrody. Żył on wprawdzie w epoce Oświecenia, ale nie w epoce oświeconej na tyle, by mógł przezwyciężyć niemowlęctwo polegające na ugruntowaniu przepaści:

- między człowiekiem a przyrodą,
- między rozumem a zmysłowością,
- między istotami rozumnymi posiadającymi wartość wewnętrzną i przyrodzoną godność,

a innymi istotami żywymi, posiadającymi jedynie wartość instrumentalną i status rzeczy.

Tym samym, w antropologii filozoficznej Kanta zostaje utwierdzona - głęboko zakorzeniona w tradycji Zachodu - dominująca postawa człowieka w stosunku do przyrody. Jest to idea, która stanowiła przewodni motyw filozofowania, utwierdzając ludzi w przekonaniu, że wolny i rozumny człowiek nie ma żadnych bezpośrednich obowiązków wobec przyrody, traktowanej jako skład, albo zasób surowców, które bez ograniczenia może wykorzystywać do realizacji swoich celów. Fundamentalnym założeniem tej antropologii było twierdzenie, że wszystko, co specyficznie ludzkie nie przynależy do świata przyrody, lecz do inteligibilnego świata rozumu całkowicie niezależnego od zmysłowości i przyrodniczych ograniczeń. Natomiast przyroda i wszystko co cielesne pozostawały na zewnątrz tego jedynego świata godnego zainteresowania filozofa.

Nowa filozofia środowiskowa, potraktowana jako wychodzenie z okresu niemowlęctwa w rozumieniu ludzkiego stosunku do przyrody, zmienia przewodni motyw filozofowania ponieważ:

- detronizuje człowieka włączając go do ziemskiej wspólnoty życia pojmowanej jako niezwykle złożony, samosterowny system generujący różnorodne wartości witalne,
- przezwyciężając odseparowanie tego, co w człowieku ludzkie, od tego co przyrodnicze czyni bezpodstawnym przeciwstawianie człowieka i zwierząt, a tym samym "człowieczeństwa" i "zwierzęcości"; dlatego obok Deklaracji Praw Człowieka pojawia się Deklaracja Praw Zwierząt,
- operując pojęciem kultury rozumianej jako osobliwe zjawisko natury, likwiduje przepaść dzielącą człowieka od Natury,
- właściwe człowiekowi dążenie do zbudowania ludzkiego świata niezależnie od konieczności przyrodniczych proponuje zastąpić dążeniem do rozpoznania tych zależności i dostosowanie rozwoju społeczno-gospodarczego do możliwości środowiska, czyli do realizacji trwałego, zrównoważonego rozwoju; stąd Konwencja o Ochronie Bioróżnorodności. Różnorodność jest bowiem źródłem twórczych możliwości, zarówno w świecie idei, jak i w ewolucji życia.

Rozwinięcie powyżej wyliczonych głównych idei ekofilozofii wymaga sformułowania innej metafizyki zawierającej nową filozofię człowieka i jego miejsca w przyrodzie oraz opracowania oryginalnego kodeksu etycznego nakładającego ograniczenia na czysto instrumentalne wykorzystywanie przyrody przez gatunek homo sapiens.

Podejmując nowy problem jakim jest poszukiwanie symbiozy ludzkiego świata z przyrodą, ekofilozofia proponuje nieznane dotąd sposoby myślenia o człowieku a także o jego miejscu w środowisku. Sądzę, że dwa elementy tej przemiany są najważniejsze: zastąpienie aroganckiego antropocentryzmu biocentryzmem, oraz postulat nałożenia ograniczeń na czysto instrumentalne traktowanie przyrody, który jest zawarty w koncepcji zrównoważonego rozwoju. Zanim jednak przedstawię główne założenia nowej metafizyki zawarte w pojęciu biocentryzmu, rozważę problem decydujący o możliwości ekofilozofii rozumianej jako teoretyczne podłoże symbiotycznej koegzystencji ludzkiego świata z przyrodą. Będzie to próba odpowiedzi na pytanie:

3. Czy ekofilozofia jest możliwa? Czy istnieje nieuchronny antagonizm między Naturą a kulturą?

Pozytywna odpowiedź na drugie pytanie czyniłaby ekofilozofię koncepcją utopijną. Jeżeli człowiek z natury swojej byłby w konflikcie z przyrodą, to idea dostosowania się do świata przyrody byłaby możliwa tylko za cenę powrotu do barbarzyństwa. Taką myśl wypowiada krytyk ekologizmu, francuski filozof z Caen Luc Ferry (1995;1998).

Równie krytycznie o narodzinach nowej filozofii wyraża się Hanna Arendt (2000) uważając, że ludzkie dzieje mają charakter regresywny, gdyż w wyniku rozwoju historycznego to, co animalne zastąpiło to, co specyficznie ludzkie. W rezultacie przemian, które dokonały się w filozofii u progu nowej postnowożytnej epoki, już nie człowiek ale biologiczne procesy życia stają się dobrem najwyższym. Podobną myśl wypowiada także Piotr Nowak (2000) w *Posłowiu* do *Kondycji ludzkiej*, zwracając uwagę na to, że w momencie, w którym - jak wykazała Arendt - to, co animalne "podstawiło się" w miejsce tego co ludzkie i *animal laborans* zatriumfował nad *ego cogito* nastąpiła śmierć antycznej idei człowieczeństwa. Idei, która w sposób ciągły była obecna w filozofii zachodnioeuropejskiej i stanowiła przewodni motyw jej rozwoju. Na obecnym etapie filozoficznego samopoznania, antyczna idea człowieczeństwa okazuje się zmyśleniem, podobnie jak przekonanie o całkowitej autonomii człowieka względem przyrody. W zaistniałej sytuacji filozofię należy pisać na nowo, lecz należy to czynić podejmując dialog z tradycją - zauważa autor *Posłowia*. Co więcej, Hanna Arendt, która zmarła w roku 1975, dostrzegła przeobrażenia zmierzające w stronę biologizacji człowieczeństwa, nie mogła jednak zaobserwować radykalnego przełomu dokonującego się obecnie w dziedzinie cywilizacji technicznej za sprawą biotechnologii.

Sądzę, że filozoficzne znaczenie biotechnologii i nanotechniki polega na tym, iż *homo faber*, autor rewolucji przemysłowej, który zbudował wspaniałe "sztuczne" laboratoria, przyznaje obecnie, że mimo ogromnego postępu w dziedzinie techniki, procesy rozgrywające się w naturalnych laboratoriach żywych organizmów znacznie przewyższają precyzją i skutecznością to wszystko, co udaje się osiągnąć w laboratoriach skonstruowanych przez

ludzi. Filozofia nowożytna, dzięki orientacji mechanistycznej, zrodziła w ludziach respekt dla mechanicznych wytworów techniki. Ludzie cywilizacji zachodniej o wiele wyżej je cenią, jako wyraz twórczych osiągnięć ludzkiego umysłu i ludzkiej pracy, aniżeli organizmy żywe, które nic nie kosztują i same się mnożą nie zawsze tam, gdzie ludzie tego oczekują. Co więcej, respekt dla wszystkiego, co sztucznie wytworzone przez człowieka został sprzężony z mitem naukowej wszechmocy. Dzięki odpowiednio rozwiniętej technice wszystko można wytworzyć, twierdzą entuzjaści tego mitu. Jeszcze niedawno temu panowało przekonanie, że można wyprodukować substytuty wszystkich naturalnych surowców. Wszak dzieci żyjące w społeczeństwach wielkoprzemysłowych były przekonane, że mleko jest wytwarzane w fabryce, a fioletowe krowy służą do reklamy czekolady.

Biotechnologie korygują hierarchie wartości, które zostały określone na podłożu mechanistycznego poglądu na świat demonstrując, że otaczające nas organizmy żywe, czyli wytwory ewolucji biologicznej są o wiele bardziej skomplikowane i precyzyjne aniżeli wytwory techniki, a nanotechnologie wykorzystujące technicznie procesy na poziomie molekularnym, przyprawiają o zawrót głowy. Zatem podziw, którym ludzie darzą wytwory ludzkich rąk powinien zostać poszerzony na biosferę. Z punktu widzenia współczesnej biologii, respekt i podziw dla wszystkiego, co żyje, jest tak samo uzasadniony jak podziw dla piękna gotyckich świątyń, a dowartościowanie biosfery, nie jest oznaką regresu człowieczeństwa, lecz wielkiego duchowego przełomu w procesie samopoznania.

4. Jaka jest natura Natury?

Aby odpowiedzieć na wcześniej sformułowane pytanie dotyczące antagonizmu między Naturą a kulturą, spośród wielu znaczeń pojęcia "natura" przywołam dwa sposoby rozumienia wyrażenia "Natura" zaproponowane przez Johna Stuarta Milla (1993). Pierwsze odnosi się do wszystkich zjawisk, oraz do rzeczy i ich własności (aktualnych i potencjalnych), które istnieją same przez się. Drugie oznacza wszystko, co się zdarza niezależnie od ludzkiej interwencji, czyli bez udziału celowego działania podmiotów ludzkich. Na mocy tej drugiej definicji, każda ludzka interwencja w naturalny bieg zdarzeń jest równoważna ich denaturalizacji, ale interwencja innych gatunków denaturalizacją nie jest. Jeżeli ludzie budują tamę na rzece, to owa tama stanowi denaturalizację rzeki, ale jeżeli robią to bobry, to żadnej denaturalizacji nie ma. W kontekście rozważań Milla, można jednak zadać pytanie o to, jakie jest źródło owej nienaturalności, albo sztuczności ludzkich sposobów przekształcania środowiska, w przeciwieństwie do przekształceń dokonywanych przez pozaludzkie istoty żywe. Czym różni się destrukcja przyrody przez gatunek ludzki, np. od plagi szarańczy? Wydaje się, że odpowiedzi na tak sformułowane pytanie należy szukać w sposobach funkcjonowania ludzkiego umysłu, zdolnego do operowania pojęciami, które mogą być bardzo luźno związane ze środowiskiem. Dlatego szarańcza, która nadmiernie zniszczy środowisko, zginie, a w przypadku człowieka nasze hipotezy mogą umierać za nas, sprawiając, że bezpośrednie działanie doboru naturalnego zostaje uchylone, a zakres oddziaływania na środowisko wydaje się nieograniczony. Łatwo zauważyć, że dwa pojęcia "Natury" zaproponowane przez Milla mają ten sam zakres, ale inne znaczenie. Na bazie tych rozróżnień Mill wprowadza rozróżnienia następne i koncentruje swoją uwagę na rozważaniach, które budziły niezwykłe zainteresowanie w jego czasach, ale obecnie straciły na znaczeniu. Chodziło bowiem o to, czy naśladowanie Natury przez człowieka jest dobrem w sensie moralnym. Jeżeli przyjmiemy, że ludzki zmysł moralny został ukształtowany przez Naturę, to prawa naturalne (*jus naturale*) tkwiłyby u podstaw etyki. Natura określałaby wówczas nie tylko to, co jest, ale także i to jak być powinno. Naturalny znaczyłoby wówczas dobry w sensie moralnym.

Pierwsze znaczenie pojęcia "Natura" wyróżnione przez Milla pokrywa się z pojęciem "przyrody dzikiej", gdyż odnosi się do wszystkiego, co istnieje samo przez się i samo siebie determinuje do działania. Jest to pojęcie bardzo ogólne, posiadające znaczenie zbliżone do pojęcia Bytu w filozofii Heideggera. W moich rozważaniach pierwszy sposób rozumienia pojęcia "Natura" będę stosowała zamiennie z pojęciem "Przyroda dzika" i w kontekstach, w których będzie chodziło o podkreślenie jej autonomii będę je pisała dużą literą. Natomiast - zaproponowany przez Milla, drugi sposób rozumienia pojęcia "Natura" ma u swych podstaw relacje zachodzące między człowiekiem, który jest tworem Natury i Naturą. Mill zwraca szczególną uwagę na procesy udoskonalania Natury przez człowieka, które - opisywane przez filozofów jako humanizacja Natury - prowadzą do powstania tego, co sztuczne, i w tym sensie nienaturalne. Człowiek walcząc z siłami Natury podporządkowuje sobie wrogie żywioły i w tej perspektywie Natura zajmuje pozycję przeciwnika. Natura jest dla człowieka - podobnie jak dla każdej istoty żywej - zarówno matką, jak i wrogiem. Albo wyrażając trafniej tę samą myśl: jest przeciwnikiem, z którym dowolna istota żywa musi się zmagać po to, aby żyć.

Każda żywa istota musi bowiem podołać przeciwstawnym wymaganiom, z jednej strony dla zachowania swojej tożsamości musi utrzymywać określone parametry i autonomię wewnętrznego środowiska, z drugiej, musi także utrzymywać kontakt ze światem zewnętrznym, skąd dopływa energia potrzebna do podtrzymywania procesów życiowych i gdzie wydalane są uboczne produkty przemiany materii. Zakres oddziaływania ze światem zewnętrznym, podobnie jak zakres autonomii śro-

dowiska wewnętrznego, są określone przez naturę istot żywych. Każdy organizm żywy, który wyewoluował na Ziemi, musi być otwarty na oddziaływanie ze środowiskiem zgodnie ze swoją naturą i musi swoje środowisko wykorzystywać, po to aby żyć. Tak więc instrumentalne wykorzystywanie środowiska, w zakresie niezbędnym do podtrzymywania funkcji życiowych, jest udziałem zarówno człowieka, jak i wszystkiego co żyje. Dlatego wielu przyrodników zwraca uwagę na to, że [...] *Przekształcanie świata jest powszechną właściwością istot żywych, stanowi nieusuwalny składnik ich natury.* (R.C.Lewontin, 1996, s.92). Dlatego też Lewontin sugeruje, że właściwie należałoby mówić nie o ewolucji organizmów, lecz o współewolucji organizmów i ich środowisk, przy czym zmiany organizmów są zarówno przyczyną jak i skutkiem zmian w środowisku. W momencie zaistnienia życia ziemskie środowisko, czyli Natura, zyskało nowy wymiar, gdyż pojawił się nowy rodzaj ewolucji dokonującej się w obrębie biosfery. Dynamiczny rozwój i przekształcanie środowiska są bowiem nieuchronnie związane z trwaniem życia i jako takie nie są przywilejem wyróżniającym istoty ludzkie. Jednak moc i zakres ingerencji gatunku ludzkiego w środowisko są nieporównywalne z ingerencją wszystkich innych istot żywych.

Istoty ludzkie nie tylko czerpią z przyrody środki niezbędne do podtrzymywania procesów życiowych i pod tym względem nie różnią się od innych organizmów, ale także starają się Przyrodę udoskonalić i opanować. Hodując zwierzęta i rośliny, a także budując domy, zbiorniki retencyjne, młyny, czy wiatraki ludzie starali się opanować Przyrodę dziką i wykorzystać ją do realizacji własnych celów lub udoskonalić ją według akceptowanych przez siebie wzorców harmonii i piękna. Ów specyficznie ludzki sposób przekształcania Natury, który filozofowie nazywają jej udoskonalaniem, jest traktowany jako ludzka zdolność transcendowania przyrodniczych ograniczeń. Jeżeli jednak transcendowanie przyrodniczych ograniczeń miałoby oznaczać uwalnianie się od nich, to wyżej sformułowane twierdzenie okazuje się zwodnicze. Jest zwodnicze dlatego, że jego zwolennicy nie dostrzegają, iż budując w obrębie przyrody swój ludzki świat, *homo faber* musi się podporządkować prawom Natury. Wykorzystując jedne prawa Natury możemy przeciwdziałać innym i uzależniać się od konieczności innego typu, czyli od bardziej złożonych konieczności społeczno-ekonomicznych.

Już Francis Bacon pisząc *Novum Organum*, zauważył, że możemy opanować Naturę tylko słuchając jej.

5. W jakim sensie transcendowanie przyrodniczych ograniczeń oznacza uwalnianie się od nich?

Jeżeli dwunóg nieopierzony budując samolot potrafi latać i przez to transcenduje ograniczenia swej przyrodniczej natury, to nie należy zapominać, że dokonuje tego w sposób całkowicie naturalny, chociaż odmienny od mechanizmów biologicznych. Transcendowanie owego naturalnego ograniczenia za pośrednictwem mechanizmów biologicznych polegałoby na tym, że ludziom, podobnie jak ptakom, wyrosłyby skrzydła. Wtedy latanie nie wymagałoby pasów startowych, paliwa, ani nawigacji za pośrednictwem skomplikowanych urządzeń mechanicznych. Budując samoloty ludzie muszą respektować zarówno prawa mechaniki, jak też uzależniają się od wielu innych czynników naturalnych, takich jak paliwo, pasy startowe i organizacja ruchu lotniczego. Natomiast filozofowie mówiąc o zdobyczach cywilizacyjnych nie dostrzegają tych wtórnych zależności i rozumują w taki sposób, jakby ludzie latali na miotle. Wtedy przyznaję, można by mówić o transcendowaniu przyrodniczych ograniczeń w budowaniu ludzkiego świata i o zasadniczej heterogeniczności tych światów. Nie ma jednak zasadniczego antagonizmu między Naturą a kulturą, bo świat kultury funkcjonuje wewnątrz świata naturalnego, zgodnie z prawami Natury. Dokonywana przez *homo faber* denaturalizacja świata nie dokonuje się wbrew prawom Natury, ponieważ jej istota polega na tym, że człowiek, dzięki mechanizmom udostępnionym przez kulturę, wykorzystuje nowe możliwości "udoskonalania" Natury. Budując samoloty do poruszania się w powietrzu, realizuje potencjalne możliwości dostosowania do środowiska, które w ewolucji na poziomie biologicznym nie są wykorzystywane. Geniusz, albo osobliwość człowieka polega na tym, że siłę żywych koni potrafi zastąpić siłą koni mechanicznych.

Rozważmy jeszcze: na czym miałaby polegać druga osobliwość ludzkiego bytowania w świecie, czyli denaturalizacja człowieka?

Przekształcając przyrodę i dostosowując ją do realizacji ludzkich celów naśladujemy procesy przyrodnicze lub zmieniamy je, wykorzystując w naszych działaniach prawa przyrody, ale - jak podkreślał Mill - Przyroda nie może być dla człowieka wzorem do naśladowania w sensie moralnym. Wbrew poglądom głoszonym przez społecznych darwinistów, Przyroda nie pokazuje nam jak określać stosunki międzyludzkie.

Mill słusznie zauważył, że nie możemy usprawiedliwiać zabijania dlatego, że w Przyrodzie nieustannie dokonuje się uśmiercanie jednych istot żywych przez inne. W Naturze zachodzi wiele takich zdarzeń, które uczynione przez człowieka byłyby moralnie odrażające. W decyzjach moralnych nie możemy powoływać się na analogie z porządkiem naturalnym, gdyż nie ma takiego porządku, na którym moglibyśmy wzorować naszą moral-

ność - twierdził Mill. Przyroda bezlitośnie mrozi człowieka, głodzi, naraża na niebezpieczeństwa żywiołów, i nęka go różnorodnymi plagami, nie zważając na zasługi tych, którym się to przytrafia, a to znaczy, że Przyrodzie obca jest sprawiedliwość. Mill bardzo krytycznie odnosił się do zwolenników teodycei, którzy twierdzili, że zło występujące w Przyrodzie służy dobru.

W dziedzinie porządku faktycznego, obowiązują prawa przyrody i dlatego naśladowanie Przyrody może ludziom umożliwić zwalczanie zła fizycznego; epidemii, klęsk żywiołowych, bólu, głodu i innych. Jednakże faktyczny bieg zdarzeń, czyli porządek naturalny, nie może służyć jako wskazówka dla porządku moralnego, czyli dla dziedziny powinnościowej do której Mill zaliczał sztukę, moralność i politykę. W tych dziedzinach Natura jest raczej złym przykładem tego, co być powinno.

Mill, podobnie jak wielu innych filozofów, polemizuje także ze zwolennikami metafizyki teistycznej, którzy argumentują, że jeżeli Przyroda ożywiona łącznie z człowiekiem została stworzona przez Boga, to możemy przyjąć, że wszystkie ludzkie skłonności uważane za naturalne i pochodzące od Boga są zgodne z jego wolą, a przez to dobre w sensie moralnym. Bezrefleksyjne impulsy oraz instynkty zostałyby w ten sposób moralnie usankcjonowane i postawione wyżej od rozumu. Mill protestuje przeciwko tej szeroko rozpowszechnionej odmianie błędu naturalistycznego i uważa, że to rozum powinien kierować ludzkimi decyzjami moralnymi. Ludzkie cnoty nie pochodzą z instynktów ani z naśladowania naturalnego biegu rzeczy w akceptowaniu decyzji moralnych, lecz są rezultatem ich przekraczania, czyli panowania nad instynktownymi skłonnościami. Dobro moralne i sprawiedliwość nie są naturalne, lecz są wynikiem wielkiego wysiłku związanego z procesem wychowania, w trakcie którego poskramiamy naturalne ludzkie skłonności. W tej kwestii Mill niewiele odbiega od stanowiska Kanta, który twierdził, że ludzkie skłonności nie mogą być zbieżne z nakazami czystego praktycznego rozumu i dlatego - w jego etyce - motywacja moralna jest całkowicie odseparowana od zmysłowości.

Mill, podobnie jak Kant, przyznaje także, że natura ludzka, rozumiana jako istota człowieczeństwa, jest kształtowana i udoskonalana w procesach wychowania, czyli przez internalizację kultury. Podstawowym obowiązkiem człowieka względem własnej natury i natury innych ludzi jest udoskonalanie a nie rozwijanie naturalnych skłonności. Aby uzasadnić swoje stanowisko Mill rozważał poszczególne naturalne skłonności przyjmując określoną koncepcję natury ludzkiej. Przyjmował on, że człowiek jest z natury leniwy, agresywny, skłonny do oszustwa, egoistyczny, skłonny do dominacji i despotyzmu, dlatego niemal wszystkie wartości moralne, które ludzie wysoko cenią, są wynikiem wychowania a to znaczy, że wywodzą się z kultury i jako takie są nienaturalne. W tym sensie orzekamy, że transcendują one przyrodzone skłonności. Na marginesie warto dodać, że Mill dostrzegał tylko jedną naturalną skłonność człowieka, która jest cnotą, była to szczerość. Jednakże w procesie wychowania zostaje ona stłumiona i zastąpiona przywarą, jaką niewątpliwie jest hipokryzja.

Analizując ludzkie cnoty kształtowane w procesach wychowania wbrew naturalnym skłonnościom, Mill przyznawał jednak, iż muszą być jakieś zarodki tych cnót w naturze ludzkiej po to, aby człowiek mógł je rozwinąć w procesach wychowania. Co więcej środki wychowawcze są według Milla określone w sposób naturalny. Pochwała sprawia przyjemność i jest nagrodą, nagana powoduje wstyd i jest karą; bez tych naturalnych mechanizmów kształtowanie nienaturalnych cnót byłoby niemożliwe. Mill był także przekonany, że oceny moralne czynów zależą od poczucia odrazy lub aprobaty jaką czujemy wobec nich, ale zgodność z Naturą rozumianą jako naturalny porządek nie ma żadnego związku z tym co dobre i złe w sensie moralnym.

Tak więc wolność człowieka stanowiąca podstawę moralności polega na uwalnianiu się zarówno od konieczności przyrodniczych jak i od skłonności naszej biologicznej natury. Dominujące w tradycji antynaturalistyczne rozumienie wolności sprawia, że wolność, która jest manifestacją całkowitej niezależności człowieka od determinizmów przyrodniczych przejawia się w kształtowaniu człowieczeństwa według autonomicznie wybieranych wartości. Oba wymiary wolności, nazywane także wolnością wewnętrzną i zewnętrzną, są możliwe i realizują się dzięki kulturze.

Łatwo zauważyć, że również w przypadku pojęcia natury ludzkiej filozofowie niezwykle jednostronnie podkreślają, że wybór i realizacja tego, co specyficznie ludzkie oznacza przeciwstawianie się Naturze, a wybór tego, co naturalne byłby skierowany przeciwko ludziom.

Wyraźnie widać, że w zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej człowieczeństwo określano jako zespół cech przeciwstawnych temu, co w człowieku naturalne, czyli zwierzęce, a świat kultury był rozumiany jako anty-Natura, czyli sfera wolna od przyrodniczych ograniczeń.

Jednakże te przeciwstawienia nie wytrzymują krytyki, gdyż jak to próbowałam uzasadnić, ludzki świat, czyli antroposferę, budujemy respektując konieczności przyrodnicze a osobowość człowieka kształtujemy w procesach wychowania na bazie naturalnych skłonności, wykorzystując potrzeby, uczucia i emocje zadane w filogenezie człowieka. Jeżeli obowiązująca w ludzkim świecie idea doskonalenia siebie i środowiska byłaby rozumiana jako nakaz zerwania z Naturą, to ów nakaz może być spełniony jedynie połowicznie i w takim zakresie, na jaki pozwalają ograniczenia przyrodnicze. Skłonność do myślenia dysjunktywnego utwierdza te przeciwstawienia,

ale rzeczywistość ludzkiego świata nie daje się w ten sposób uprościć. W rzeczywistości to, co przynależy do kultury nie daje się odseparować od tego, co przynależy do Natury a uchwycenie tej zależności jest podstawowym problemem poznawczym. Humaniści kładą nacisk na kulturowe uwarunkowania przyrodniczego wymiaru ludzkiego bytowania, a scjentyści na przyrodnicze uwarunkowania wymiaru kulturowego. Jednakże najtrudniejsze okazuje się uchwycenie współzależności między tymi dwoma dziedzinami ludzkiego świata. I ten problem nadal pozostaje nierozwiązany.

6. Jaka jest natura kultury?

Z punktu widzenia współczesnej biologii, człowiek nie jest bytem antynaturalnym, jak go określają filozofowie, bo jest stworzony przez Naturę i wszystkie jego zdolności powstały w wyniku naturalnych procesów filogenezy. Jeżeli tworząc kulturę, człowiek przeciwstawia się naturalnym ograniczeniom, to owa zdolność tworzenia kultury jest jednak wytworem procesów naturalnych. Kultura jest specyficznym procesem naturalnym, gdyż jej zaistnienie było uwarunkowane przez cały zespół czynników naturalnych, takich jak zdolność używania języka pojęciowego, zdolność uczenia się, zdolność do naśladowania, możliwość abstrakcyjnego myślenia, oraz silne więzi społeczne i emocje związane z życiem w grupie. Jak twierdzi Thedosius Dobzhansky, *Każdy biologiczny gatunek, to eksperyment natury, która wypróbowuje nowy sposób życia. W istocie większość gatunków okazuje się nieudacznikami, giną one bezpowrotnie... Ludzkość jako gatunek - to z biologicznego punktu widzenia osiągnięcie niezwykłe. Ludzkość posiadła zdolność dostosowania swych warunków środowiskowych do swych genów oraz swych genów do środowiska. Zdolność ta wyrosła z nowego kompleksu cech przystosowawczych przekazywanych poza genami, z kultury. Kultura prowadzi do jeszcze innego rodzaju odkryć, do odkryć naukowych, które mogą być przekazywane następnym pokoleniom, nie przez geny, lecz drogą kształcenia i uczenia się. Jednym z tych odkryć jest teoria ewolucji.* (Dobzhansky, 1979, s. 128/129).

Inaczej mówiąc, osobliwością gatunku ludzkiego jest możliwość dostosowania się do środowiska przez wykorzystywanie dwóch strumieni informacji: strumienia informacji biologicznej płynącego w rzece genów i egzosomatycznego strumienia pozabiologicznej informacji kulturowej przekazywanego przez tradycję. Dostęp do tego drugiego strumienia wymaga ludzkiego umysłu, który jest "narządem" umożliwiającym wykorzystywanie obu strumieni informacji. Zaistnienie kultury było możliwe dlatego, że ludzki genotyp jest maksymalnie otwarty na oddziaływanie ze światem zewnętrznym (środowiskiem). W przeciwieństwie np. do owadów, które są wyposażone w komplet wrodzonych instrukcji określających ich zachowanie w środowisku, człowiek jest wyposażony jedynie w zdolność uczenia się i pewną ilość wskazówek umożliwiających mu nauczenie się w rozwoju indywidualnym właściwych sposobów zachowania i wartościowania środowiska.

Rozważając problem antagonizmu między Naturą a kulturą, warto podkreślić, że specyficznie ludzkie dostosowanie się do środowiska za pośrednictwem mechanizmów kulturowych jest po prostu innym naturalnym sposobem dostosowania. Inny sposób dostosowania nie znaczy automatycznie, że jest on lepszy, albo bardziej wartościowy. O jego przewadze zadecyduje ewolucja, która trwa. Istota tej inności polega na tym, że dostosowując się do środowiska za pośrednictwem mechanizmów kulturowych, takich jak narzędzia, instytucje i struktury społeczne, oraz wiedza i wierzenia religijne, gatunek ludzki dokonuje uwolnienia się, albo transcendowania ograniczeń przyrodniczych za cenę znacznie bardziej złożonych zależności społeczno-ekonomicznych. *Homo sapiens* żyje w najbardziej złożonym środowisku we Wszechświecie, gdyż obejmuje ono nie tylko świat fizyczny, ale także świat psychiczny i świat ducha obiektywnego, czyli to wszystko, co Konrad Lorenz nazywa *ponadindywidualną wspólnotą myśli* a Popper *światem wiedzy obiektywnej*.

Przywołując poglądy Milla przekonywałam, że człowiek nie wchodzi w konflikt z Przyrodą wówczas, kiedy wykorzystując prawa przyrody buduje tamy, wznosi budowle i wytwarza narzędzia. W konflikt z Przyrodą wchodzi wówczas, kiedy nie znając właściwej miary ingeruje w środowisko tak głęboko, że narusza mechanizmy podtrzymujące jego funkcjonowanie. Kiedy na terenach Sahelu zaczęto wypasać tak duże ilości bydła, że intensywność wygryzania trawy uniemożliwiła jej odrastanie (bo trawa zjedzona zanim wykształci nasiona nie wysiewa się), to nastąpiła katastrofa ekologiczna nazywana pustynnieniem gleby. I nie ma w tym zjawisku nic nienaturalnego. Wręcz odwrotnie, jest to przykład nieuchronnego działania praw Natury, a pozorny konflikt między naturą a kulturą polegał na tym, że ludzie uzbrojeni w zdobycze techniki wybudowali liczne studnie, uwalniając się w ten sposób od naturalnego ograniczenia związanego z dostępem do wody na tych terenach. Wykorzystując zdobycze weterynarii wykonali także szczepienia ochronne bydła, zapomnieli tylko o jednym, że wprowadzone przez nich udoskonalenia ani odrobinę nie zwiększają ilości trawy niezbędnej do powiększania intensywności hodowli. Budowa licznych studni, rozumiana jako przykład ludzkiej niezależności od przyrodniczych ograniczeń na nic się nie zdała, kiedy owe techniczne udoskonalenia naruszyły wydolność środowiska. Zgubne nieporozumienie polegające na niedostrzeganiu zależności kultury od przyrodniczych ograniczeń jest ufundowane na twierdzeniu, że idea dostosowania się gatunku ludz-

kiego do świata przyrody nie przystoi człowiekowi stojącemu ponad przyrodą i dyktującemu jej swoje prawa.

Już w czasach antycznych wynoszenie się człowieka ponad obowiązujący naturalny ład zostało rozpoznane jako pycha ludzka - czyli *hybris* w terminologii Greków. Jak twierdzi Dembińska Siury (1991) pycha w ówczesnym rozumieniu stanowiła winę i zawsze pociągała za sobą karę. Dlatego ludzie antyku doceniali wartość uchwycenia właściwej miary i zalecali zastosowanie jej w ludzkich działaniach w środowisku. Jednakże, mimo tych mądrych wskazówek, antropocentrycznie zorientowana filozofia w ciągu wieków utwierdzała ludzi w przekonaniu, że w obrębie ustanowionego przez siebie świata zależą sami od siebie, a przyroda może być postrzegana jako dziedzina ludzkich nieograniczonych manipulacji. W takiej perspektywie, w której człowiek utwierdzony w pysze, ustanawia porządek swojego świata kulturowego, nie licząc się z wydolnością środowiska, dewastacja przyrody wydaje się nieuchronną konsekwencją i kosztem rozwoju cywilizacji. W tej antropocentrycznej postawie zgubne jest przeświadczenie o całkowitej autonomii świata ludzkiego zbudowanego dzięki mechanizmom udostępnionym przez kulturę.

Jean Dorst analizując przyczyny upadku wielkich cywilizacji stwierdził, że *Każda z wygasłych cywilizacji zmarła wskutek nadmiernego rozwoju tego, co było jej chwałą.* (Dorst, 1987, s. 65). Cywilizacja Majów upadła pod naciskiem gigantyzmu, niewłaściwego wykorzystania pól uprawnych i nadmiernej presji na środowisko. Wszystkie upadłe cywilizacje analizowane przez Dorsta, były ofiarą swych sukcesów, gdyż - jak wykazały badania, nadmierny rozrost systemu kulturowego, który wypracowały spowodował jego zablokowanie. System gospodarczy uruchomiony przez cywilizację Majów, wydawał się tak świetnie przystosowany do swojego celu, że uważano, iż nie ma on żadnych granic. *Cywilizacja udławiła się swoją własną potęgą*. (Tamże, s. 64). Co więcej, Dorst formułuje ciekawą diagnozę, którą można określić jako bezwładność systemu kulturowego. Upadłe cywilizacje nie potrafiły się dostosować do zmian, które zachodziły w środowisku w trakcie ich rozwoju i ekspandując stosowały te same metody nie zważając na charakter eksploatowanego środowiska.

Majowie sądzili, że wszędzie można zastosować tę samą technikę uprawy ziemi, i w miarę zajmowania nowych terenów pod uprawę kukurydzy, wycinali lasy na stromych zboczach i stosowali tam te same sposoby uprawy ziemi, które wcześniej odniosły sukces na równinach. Efektem tego działania było spłukiwanie gleb do jezior, które zamulone zaczęły zarastać, i wówczas również na równinach zaczęło brakować wody, a ponadto zarastające jeziora stały się siedliskiem ogromnej ilości owadów roznoszących choroby. Głód i epidemie spustoszyły populację Majów, która w okresie swojego rozkwitu, w IX i X wieku, liczyła około 3 miliony mieszkańców. Oczywiście Dorst zdaje sobie sprawę z tego, że względy środowiskowe nie były jedyną przyczyną upadku cywilizacji Majów. Zadziałały także przyczyny społeczno-polityczne; była to rywalizacja klanów żyjących pod absolutną władzą kapłanów i rozprzężenie skomplikowanego systemu społecznego. Jednak czynniki środowiskowe miały znaczenie podstawowe, gdyż zjawiska społeczno - kulturowe rozegrały się w społeczeństwie osłabionym przez kurczenie się zasobów wodnych i żywności. Sądzę jednak, że upadek trzech wielkich cywilizacji analizowanych przez Dorsta nie był czymś nieuchronnym, to znaczy nie wynikał z nieuchronnego antagonizmu między Naturą a kulturą, lecz z tego, że ludzie przecenili rzeczywiste możliwości rozwoju stworzonego przez siebie systemu społeczno-kulturowego. Wiele wskazuje na to, że współczesna cywilizacja przemysłowa, która w skali całego globu uruchomiła potężne mechanizmy wzrostu gospodarczego, sprawiając, że niemal wszystkie wymiary oddziaływania na środowisko wzrastają wedle krzywych wykładniczych, zmierza w kierunku pogłębiania kryzysu środowiskowego albo - jak to określają Meadowsi i Randers - w kierunku *załamania*. Dotyczy to zarówno liczby konsumentów jak i rozmiarów produkcji, oraz zaspokajania rzeczywistych i urojonych ludzkich potrzeb. Wzrost gospodarczy prowadzi do zużycia ogromnych ilości energii oraz surowców naturalnych, i powoduje zanieczyszczenia, których koszty środowiskowe trudno oszacować. Wiele wskazuje na to, że w rozwoju światowego systemu gospodarczego pojawiają się symptomy, które poprzedzały upadek wygasłych cywilizacji.

Wykorzystując niewłaściwie swoją potęgę, ludzkość może się znaleźć w impasie, ale katastrofa czyli upadek cywilizacji zachodniej nie jest czymś nieuchronnym. Nieuchronna wydaje się jej transformacja, polegająca na dostosowaniu światowego rozwoju gospodarczego do wydolności środowiska. Realizacja tego zadania nie jest utopią, gdyż zagrożenie zostało rozpoznane i przedstawiono liczne opracowania oraz symulacje komputerowe dotyczące możliwych sposobów dostosowania globalnego systemu społeczno- gospodarczego do wymogów środowiska. Dorst, podobnie jak wielu innych współczesnych filozofów uważa, że zamiast potępiać system zrodzony przez cywilizację przemysłową należy go zreformować uruchamiając mechanizmy trwałego, zrównoważonego rozwoju. Przyszłość rozwoju ludzkiego świata jest otwarta, a kryzys jest okazją do jego odnowy. Jak to niezwykle trafnie wyraził Dorst *Czas w którym żyjemy, jest świtem nowej ery. Rozkład jednej kultury przygotowuje nadejście tej, która ją zluzuje, albo odmłodzenie jej samej...Nie żyjemy w epoce powszechnej dekadencji. Przeżywamy czasy głębokiego kryzysu i to właśnie stanowi najkorzystniejszą okazję do wielkiej odnowy, do odrodzenia naszej cywilizacji*

przemysłowej w każdym z jej aspektów, a przede wszystkim - w sferze stosunków człowieka z tym ogromnym systemem biologicznym, którego myślącą cząstkę stanowi. ***Przez radykalną zmianę naszych sposobów wykorzystywania przyrody i naszego stosunku do niej****, musimy, bez wstrząsów, lecz zdecydowanie, zmierzać ku od dawna utraconej harmonii*. (Dorst. 1987, s.150/151, podkreślenie moje Z.P.). Chodzi o to, żeby w system cywilizacji zachodniej wbudować takie mechanizmy regulujące jej dalszy rozwój, aby - podobnie jak cywilizacja Majów nie *...udławiła się swą własną potęgą*.

7. Biocentryzm jako nowy model stosunku człowieka do Przyrody

Zastąpienie antropocentryzmu biocentryzmem stanowi przełom w tej dziedzinie filozofii, która dotyczy stosunku gatunku ludzkiego do przyrody. Troska o przyrodę uzasadniona biocentrycznie w istotny sposób różni się od troski o przyrodę uzasadnionej antropocentrycznie, gdyż główną ideą biocentryzmu jest nieinstrumentalne wartościowanie przyrody. Wartościowanie wyrażające się w uznaniu, że wszystkie istoty żywe żyjące w naturalnych ekosystemach mają wartość wewnętrzną, to znaczy, że mają wartość ze względu na to czym są same w sobie. Każda istota żywa jest podmiotem życia, które może być lepsze lub gorsze i żyjąc zgodnie ze swoją naturą realizuje własne dobro. Rozwinięcie tej zasadniczej idei, stanowiącej podłoże ekofilozofii, rodzi nową metafizyką, uznającą nowe hierarchie wartości, budowane na szacunku dla ewoluującej Przyrody. Przyrody posiadającej własne dobro, którym jest trwanie życia i jednocześnie rozumianej jako cel sam w sobie. Biocentryzm określa szacunek dla Przyrody, podobnie jak szacunek dla prawdy, podkreślając, że nie zależy on od pożytku jaki z niej czerpie człowiek. Jest to najbardziej kontrowersyjna teza ekofilozofii, gdyż nie daje się pogodzić z całą antropocentrycznie zorientowaną tradycją filozoficzną. Daje temu wyraz Leszek Kołakowski (1999), który powołując się na Kanta i tradycję chrześcijańską twierdzi, że Natura sama w sobie bez względu na ludzkie szkody i pożytki na żaden szacunek nie zasługuje, a nieantropocentryczny stosunek do Natury jest oszustwem. Chociaż nieco dalej zauważa, że jest to oszustwo niewinne, gdyż nie ma w nim nic złego, ani przeciwnego rozumowi. Kołakowski jest bowiem przekonany, że *...trudno byłoby uzasadnić bezwzględny nakaz poszanowania natury dla niej samej.*

Żeby twierdzić, że Natura niezależnie od jej użyteczności dla człowieka nie ma żadnej wartości, trzeba przyjąć racje, które z punktu widzenia tego, co współczesna nauka mówi o naturze świata i o naturze człowieka okazują się złudzeniem. Są to:

- założenie, że przyroda wyewoluowała dla człowieka,
- że z racji swojej rozumności, wolności i odpowiedzialności, człowiek jest Tytularnym Panem Przyrody.

W ramach filozofii zachodnioeuropejskiej, dostojeństwo i godność człowieka są określone przez wskazanie na cechy, które nie mają nic wspólnego z jego biologiczną naturą, a przez to zostaje on bytowo i istotowo odseparowany od Przyrody, która dopiero ze względu na niego nabiera drugorzędnej wartości instrumentalnej. Przyroda staje się czymś dla człowieka, czymś do czego człowiek ma prawo jako istota rozumna posiadająca wartość wewnętrzną i stanowiąca cel sama w sobie.

Idee ukształtowane na gruncie tak rozumianego antropocentryzmu określiły kierunek w jakim obecnie zmierza nasza cywilizacja. Jest to:

- pogarda dla pozaludzkich istot żywych i dla wszystkiego, co nie jest tworem człowieka,
- mit niewyczerpanych zasobów surowcowych Ziemi oddanych ludziom we władanie,
- mit naukowej wszechmocy, wykorzystywanej do podkreślania całkowitej autonomii człowieka, i usprawiedliwiania nadmiernej presji na środowisko.
- przekonanie o tym, że człowiek jako byt heterogeniczny i obcy Naturze nie ma żadnych obowiązków moralnych wobec innych gatunków istot żywych.

Jednakże, jak powyżej wykazałam, całkowita autonomia ludzkiego świata, podobnie jak transcendowanie przyrodniczych ograniczeń w trakcie jego budowy są nieporozumieniem. Człowiek uwalnia się od naturalnych ograniczeń wykorzystując prawa przyrody i dokonuje tego za cenę uzależniania się od znacznie bardziej złożonych zależności kulturowych. To prawda, że antroposfera, nazywana także domem człowieka, w przeciwieństwie do Przyrody zawdzięcza zarówno swój byt, jak i swój ład człowiekowi. Antroposfera, podobnie jak zwierzęta oraz rośliny hodowlane, które do niej należą, ma na celu zaspokajanie ludzkich potrzeb a nawet ludzkich upodobań, dlatego postawa antropocentryczna w odniesieniu do świata ludzkiego jest całkowicie uzasadniona. Antroposfera została powołana do istnienia przez człowieka i dla człowieka. Większość jej elementów składowych ma wartości czysto instrumentalne, a ich sens i znaczenie zostały określone przez ich twórców. Samochód z którego wysiada kierowca nie ma żadnego celu, a izolowany od ludzi staje się kupą złomu.

Antropocentryczny punkt widzenia, jest zasadny tylko w odniesieniu do antroposfery . Natomiast Kołakowski, podobnie jak wielu innych, odnosi go także do Przyrody. *Dzisiaj jednak powiadają nam raz za razem: szanujcie naturę, bo gdy ją będziecie tak bez umiaru niszczyć, sami zginiecie. Jest to jednak nadużycie słów. Jeśli mamy chronić naturę, bo chodzi o nasze zdrowie i życie i o życie przyszłych pokoleń* ***nie potrzebujemy do tego żadnego szacunku, jak się wydaje, wystarczy rozumna***

kalkulacja strat i zysków. *Nikt nie będzie przecież twierdził, że destrukcja natury, gdy się obraca na szkodę ludzkości, jest sprawą obojętną. Gdy jednak powtarzamy ekologiczne hasła i powiadamy, że naturę chronić trzeba, "szacunek dla natury", wolno twierdzić nie ma w tych hasłach sensu: chodzi o szacunek dla ludzkości, a natura sama w sobie bez względu na ludzkie pożytki i szkody, na żaden szacunek nie zasługuje: takie jest biblijno-Kantowskie nastawienie.* (Kołakowski, 1999, s.17, podkreślenie moje, Z.P.). Przytoczyłam ten obszerny cytat, żeby pokazać jak głęboko zakorzeniony jest antropocentryzm i instrumentalne postrzeganie przyrody w zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej. Pośredni szacunek dla przyrody jest tu uzasadniony ze względu na kalkulację strat i zysków dokonywanych z punktu widzenia interesów człowieka. Natomiast szacunek dla Przyrody ze względu na to czym ona jest sama w sobie jest nazywany oszustwem.

Biocentryzm domaga się odrzucenia tej postawy, i na tym polega jego wielkie wyzwanie pod adresem tradycyjnego myślenia o naszym stosunku do przyrody. Jean Dorst w podsumowaniu swojej książki, dedykowanej Pitekantropowi, napisał: *Biolodzy nauczyli nas, że każda istota żywa, nawet taka, która na pierwszy rzut oka wydaje się bezużyteczna, odgrywa jakąś rolę w ogólnym koncercie świata żywego. Jest to wystarczający powód, żeby je wszystkie chronić. W pewnym sensie* - ***potrzeba nam nie tyle tych wszystkich żyjątek, owadów i ptaków, ile wartości niezbędnych do zapewnienia im przetrwania***. *Gdybyśmy nie byli zdolni znaleźć ich w sobie, niezależnie od przekonania o ich pożytku, przekreślilibyśmy to, co czyni nas ludźmi i pozostalibyśmy na poziomie naszego odległego przodka, ukrytego w jaskini, czatującego na zdobycz i broniącego życia przeciw wszystkiemu, co mu w otaczającym świecie zagraża.* (Dorst, 1987, s.203, podkreślenie moje, Z.P.). Jak wynika z przytoczonej wypowiedzi, Dorst uważa, że czysto utylitarystyczne nastawienie ludzi do otaczającego świata było usprawiedliwione na etapie jaskiniowym, gdyż było wymuszone ówczesnymi warunkami ich życia i bezradnością w stosunku do wrogiej im przyrody. Na lądzie i na morzu, czyhały na nich niebezpieczeństwa, a ich oswojenie i zapanowanie nad nimi dokonało się u zarania ludzkich dziejów za pośrednictwem wierzeń religijnych, utwierdzających ludzi w przekonaniu o wyróżnionej pozycji i przywilejach wynikających z ich nadzwyczajnych zalet oraz ze wsparcia przez siły transcendentne względem rzeczywistości w której żyli. Badania antropologii kulturowej pokazały, że wierzenia religijne i wiedza o świecie, której one dostarczały, były wcześniejsze i wyprzedzały powstanie poznania naukowego, które się z nich wywodzi. Kondycja ludzka, na którą składają się zarówno rozum jak i emocje, sprawiają, że w ludzkim dostosowaniu do środowiska, istotną rolę odgrywają zarówno wierzenia religijne oraz mity i różnorodne filozoficzne wizje świata jak i poznanie naukowe, które zaowocowało powstaniem cywilizacji technicznej. Cywilizacji, która w trakcie globalizacji ekspanduje na cały świat. Co zatem należałoby uczynić, żeby cywilizacja przemysłowa -podobnie jak cywilizacja Majów - nie udławiła się własną potęgą? Niemal wszyscy, którzy uświadamiają sobie zagrożenie wydolności środowiska przez ekspandującą zachodnią cywilizację, zgadzają się co do tego, że należy jej wbudować mechanizmy ograniczające wykładniczy wzrost gospodarczy, który jest głównym źródłem nadmiernej eksploatacji zasobów surowcowych i zanieczyszczania środowiska. Jednakże zasadniczo różną się co do tego, jaki powinien być zakres i filozoficzne uzasadnienie tego ograniczenia. Jedni, podobnie jak Kołakowski, uważają, że po to żeby ochraniać przyrodę przed nadmierną ludzką eksploatacją, nie potrzebujemy przyznawać jej wartości wewnętrznej ani darzyć jej szacunkiem ze względu na to, czym ona jest sama w sobie. Wystarczy bowiem rozumna kalkulacja strat i zysków ze względu na szacunek i potrzeby ludzkości. Inni, podobnie jak Albert Schweitzer, Holmes Rolston, czy Paul Taylor uważają, że Przyroda rozumiana podobnie jak w panteizmie Spinozy, jako system generujący wartości pierwotne w stosunku do pojawienia się człowieka i nawet obecnie wartościująca w sposób wyprzedzający ludzkie rozumienie wartościowania, zasługuje na szacunek ze względu na to czym jest sama w sobie.

Szacunek dla natury może być poleceniem religijnym, zauważa Kołakowski. Innymi słowy, tylko szacunek dla człowieka powinien być szacunkiem ze względu na niego samego, natomiast szacunek dla Przyrody możemy ufundować na rozumnym kalkulowaniu strat i zysków ze względu na interesy człowieka. I to już powinno wystarczyć, żeby zapewnić symbiozę gatunku ludzkiego z Przyrodą. Natomiast odrzucenie czysto instrumentalnego stosunku do Przyrody i przyznanie jej wartości *per se*, jest - w przekonaniu Kołakowskiego - hasłem absurdalnym, gdyż jego uznanie oznaczałoby, że mamy szanować prątki gruźlicy i wirusy ospy. To ostatnie zastrzeżenie, jest dla mnie zupełnie niezrozumiałe. Wszak Kołakowski nie kwestionuje nakazu szacunku dla każdego człowieka, mimo że nie oznacza on szacunku dla wroga po przeciwnej linii frontu. Sądzę, że ludzki stosunek do prątków gruźlicy powinien być taki sam jak do przeciwnika na linii frontu. Natomiast jego wyznanie, zawarte w tym samym wykładzie, że skoro ... *jesteśmy żywymi organizmami, nie czystymi duchami, i nie możemy żyć, nie niszcząc innych form życia*, niezwykle mnie poruszyło. Poruszyło mnie podobnie jak każde inne wyznanie, w których filozofowie od czasu do czasu dostrzegają, że ludzki duch jest ucieleśniony i że z tego faktu wynikają ważne konsekwencje natury moralnej.

Cóż to bowiem znaczy? Sądzę, że to znaczy, iż za pośrednictwem ciała, człowiek zostaje włączony w całość ziemskiego życia, podobnie jak

za pośrednictwem umysłu zostaje włączony w inteligibilny świat Ducha. Dzięki swojej cielesności człowiek okazuje się spokrewniony - w sensie dosłownym - ze wszystkimi istotami żywymi i z tego tytułu zostają na niego nałożone istotne ograniczenia przyrodnicze. Może bowiem żyć kosztem innych form życia wykorzystując je do zaspokojenia swoich metabolicznych potrzeb. I o ile inne istoty heterotroficzne mają biologicznie określony zakres owych środowiskowych kosztów, to ludzie muszą go sami określić za pośrednictwem etyki.

Jeżeli do czasów rewolucji przemysłowej, ze względu na mały zasięg ludzkiej ingerencji w środowisko, ludzie mogli nie uwzględniać w swoim uniwersum moralnym pozaludzkich istot żywych i zachowywać się tak, jakby na Ziemi żył tylko jeden gatunek, czyli gatunek ludzki, który może wykorzystywać jej zasoby w sposób dowolny, to obecnie, w dobie globalizacji sytuacja radykalnie się zmieniła. Twierdzenie, że sposób i zakres wykorzystania przyrody potrafimy określić na podstawie kalkulacji, odniesionych do zaspokajania ludzkich potrzeb wydaje się rzeczywistym oszustwem. Jest oszustwem dlatego, że nie potrafimy takiej kalkulacji przeprowadzić ze względu na otwarte możliwości procesów przyrodniczych w ewolucyjnej skali czasu. Nie wiem jak wypadałaby kalkulacja strat i zysków w przypadku np. sekwoi liczących przeszło dwa tysiące lat, czy sosen ościstych liczących przeszło sześć tysięcy lat, ale szacunek dla drzew, podobnie jak dla wszystkich innych roślin niezależnie od ich użyteczności dla ludzi, wydaje mi się całkiem zrozumiały, jeżeli sobie uświadomimy, że wiążą one w procesie fotosyntezy energię słoneczną, która jest podstawą życia całej biosfery. Szacunek dla stwórczych możliwości biosfery można na gruncie współczesnej nauki uzasadnić podobnie jak szacunek dla stwórczych możliwości Boga na gruncie religii i podobnie jak szacunek dla stwórczych możliwości człowieka na gruncie antropocentrycznie zorientowanego humanizmu. Człowiek jest demiurgiem swojego świata i w jego granicach antropocentryzm jest całkowicie uzasadniony. Możemy kalkulować rachunek strat i zysków w kontekście wykorzystywania Concordów, a redukowanie ich wartości do wartości instrumentalnej nie budzi zastrzeżeń. Możemy je także zastąpić innymi bardziej użytecznymi Airbusami. Jednakże to nie my powołaliśmy do istnienia sekwoje, czy rafy koralowe i daleko nam do całkowitego panowania nad procesami naturalnymi rozgrywającymi się w Przyrodzie. Nie możemy więc rozumnie kalkulować strat i pożytków w ewolucyjnej skali czasu. Zaś pomyłka w tej kalkulacji oznacza katastrofę. Otwartość procesów ewolucyjnych na gruncie współczesnej nauki ma podobne znaczenie jak podkreślanie nieuchwytności zamiarów Stwórcy w stosunku do dzieła stworzenia. Jeżeli dla ludzi wierzących szacunek dla Stwórcy nie jest oszustwem, to szacunek dla stwórczych możliwości przyrody dla ludzi wiedzących jak te siły działają, także oszustwem nie jest.

W powyżej przytoczonych wypowiedziach Dorsta, podobnie jak w wypowiedziach wielu współczesnych filozofów, na plan pierwszy wysuwa się przekonanie, że gdybyśmy nie byli zdolni przyznać Naturze autonomicznych wartości niezależnych od jej pożytku dla ludzi, to nie stalibyśmy się w pełni ludźmi. Bylibyśmy istotami, które dzięki postępom techniki wprawdzie wyszły z jaskini i zdobyły kontrolę nad środowiskiem a nawet oderwały się od Ziemi, ale duchowo ciągle jeszcze pozostają na poziomie jaskiniowców. I pozostają na tym poziomie za sprawą przestarzałych wizji świata nie dających się pogodzić z tym, co na jego temat mówi przyrodoznawstwo. Dorst sądzi bowiem, że to nie wielkie rewolucje zmieniają świat, lecz wielkie idee. Taką moc sprawczą przemiany ludzkiego świata miała w przeszłości chrześcijańska idea, że wszyscy ludzie są wolni i posiadają przyrodzoną godność, która poprzedziła wielką ideę oświeceniową, że wszyscy ludzie są równi wobec prawa, po której pojawia się wielka idea, że wszystkie istoty żywe, a nie tylko człowiek, mają prawo do samorealizacji, czyli do wykorzystywania zasobów surowcowych środowiska zgodnie ze swoją naturą.

Na drodze do pełnego uczłowieczenia mamy więc do przebycia trudny etap polegający na określeniu nieantropocentrycznego stosunku do przyrody. Biocentryzm ma stworzyć ramy, w które *homo sapiens* wpisze nową etykę swoich niezwykle złożonych stosunków ze środowiskiem przyrodniczym. Biocentryzm jest jednak koncepcją niegotową, i wymaga teoretycznego dopracowania oraz rozstrzygnięcia kilku ważnych kwestii moralnych, na jakie natknęli się zwolennicy tej idei. Wszak przyznanie wartości wewnętrznej innym istotom żywym i wielkim ekosystemom, których funkcjonowanie podtrzymuje trwanie życia, obliguje podmioty moralne do traktowania ich jako celów a nie jako środków. Z drugiej jednak strony natura życia, które wyewoluowało w tym zakątku Wszechświata, nakłada na istoty heterotroficzne konieczność instrumentalnego wykorzystywania innych istot żywych po to aby żyć. To przyrodnicze ograniczenie rodzi dylematy moralne, które pojawiają się u wielu filozofów moralności głoszących idee zbliżone do biocentryzmu.

Odnajdujemy je u Alberta Schweitzera (1974), (1976), który rozwijając swoją etykę szacunku dla wszelkich przejawów życia przekonywał, że etyka nie uwzględniająca interesów wszystkich istot żywych jest niepełna. Jednocześnie dostrzegał on, że etyka poszerzając swoje horyzonty na wszystkie istoty żywe napotyka konflikty znacznie trudniejsze aniżeli etyka tradycyjna. Dzieje się tak dlatego, że w przyrodzie, która w jego rozumieniu jest zarazem siłą cudownie twórczą i bezsensownie niszczącą, życie zwraca się przeciwko życiu. Wyrażając tę samą myśl języku współczesnej ekologii

można powiedzieć, że w biosferze życie toczy się z żołądka do żołądka, a jeść i być zjedzonym, to fundamentalna zasada życia. Do istoty człowieka jako podmiotu moralnego należy jednak afirmacja życia dana mu w woli życia. Ma ona według Schweitzera charakter irracjonalny, gdyż nakazuje mu bycie innym niż świat. Etyka adresowana do istoty obdarzonej afirmacją życia *...nie wyraża zgody na taką organizację świata, lecz buntuje się przeciwko niej.* (Schweitzer, *Życie*, s. 27). Napór wewnętrznej potrzeby bycia etycznym ufundowany na afirmacji życia, nie pozwala naszemu sumieniu spocząć. Schweitzer przeżywa nieustannie dylematy moralne polegające na tym, że np. ratując chore zwierzęta musi zabijać inne istoty żywe, aby je nakarmić, takie są bowiem konieczności przyrodnicze. Poszukując podstawowej zasady moralnej, która byłaby sama w sobie uzasadniona Schweitzer uznał, że jest nią twierdzenie, iż *...dobrem jest utrzymywanie życia, sprzyjanie mu i wznoszenie na wyższy poziom, złem jest jego niszczenie*. Ponieważ natura życia wszystkich istot heterotroficznych jest taka, że po to, aby żyć muszą zjadać inne istoty żywe, to zło fizyczne jest z konieczności wpisane w naturę ich bytu. Jednakże na gruncie etyki Schweitzera konieczne zło nie staje się dobrem. Nawet zwierzęta trawożerne zjadając rośliny, czynią zło. Dzieje się tak dlatego, że jego etyka poszanowania życia nie uznaje różnicy między wyższymi i niższymi rodzajami istot żywych, gdyż różnice między wartościami ich życia ustalamy antropomorficznie. *Któż z nas może wiedzieć jakie znaczenie ma inna istota żyjąca sama w sobie i we wszechświecie*. (Schweitzer, 1974, s. 51). Biocentryzm egalitarny skłania Schweitzera do uznania, iż wszelkie życie jest święte a przez to obliguje go do nieustannego rozważania czy szkodzenie jakiemuś życiu jest rzeczywiście konieczne. Dokonywanie tego typu wyborów moralnych nie pozwala naszemu sumieniu spocząć. Nie ma bowiem z góry ustalonych kompromisów między etyką a koniecznością określoną przez naturę życia. Sami musimy decydować w jakim stopniu ulec tym koniecznościom i jesteśmy za nasze wybory odpowiedzialni. Przeżywanie konfliktów jest oznaką dojrzałości moralnej, a zasady etyczne muszą być świadome i wewnętrznie przeżywane. Tak więc na przykładzie etyki poszanowania życia, łatwo dostrzec, że przyznanie nieinstrumentalnych wartości wszystkim istotom żywym i solidarność z nimi na trwałe przeobraża ludzką osobowość i pomnaża dylematy moralne przez wskazanie na konieczność rozstrzygania konfliktów pomiędzy interesami ludzkimi a interesami innych istot żywych. Człowiek we własnym sumieniu musi decydować, kiedy i w jakich warunkach odstępstwo od dobra jest konieczne. Jednoznacznie i obiektywnie określona jest tylko jedna fundamentalna norma - poszanowanie wszelkiego życia. Natomiast kompetencja moralna rozwijana na gruncie tego nakazu pozwala podmiotom moralnym rozstrzygać kiedy odstępstwo od czynienia dobra jest konieczne, a kiedy jest przejawem bezmyślności, pychy i braku odpowiedzialności. Kompetencja moralna w ramach pojęciowych etyki Schweitzera funkcjonowałaby analogicznie jak kompetencja językowa na gruncie koncepcji Chomsky'ego. Byłaby opisem kompetencji idealnego podmiotu moralnego, który w konkretnych warunkach życia musi podejmować decyzje moralne uwarunkowane przez sytuację. Etyka zorientowana biocentrycznie jest systemem otwartym, gdyż rozstrzyganie dylematów moralnych musi się dokonywać w konfrontacji z rzeczywistą sytuacją w środowisku, które się nieustannie zmienia.

Rozstrzyganie dylematów moralnych w ramach nowej etyki dokonuje się po uprzednim rozpoznaniu konieczności Natury i potrzeb kultury i na czynieniu tego, co możliwe w ramach tego, co konieczne. Możliwy zakres opieki nad ludźmi słabymi i niepełnosprawnymi jest jednak ograniczony przez możliwości finansowe społeczeństwa. Jeżeli proces pustynnienia gleb w Afryce będzie postępował w takim tempie jak to obecnie obserwujemy, to Tuaregowie powinni ograniczyć hodowle bydła w takim stopniu, aby antylopy mogły przeżyć. To samo dotyczy słoni, nosorożców, hipopotamów i innych istot żywych zagrożonych wymarciem na skutek antropopresji.

Nowa filozofia moralności musi określić granice w jakich człowiek może wykorzystywać i zmieniać Przyrodę, a tym samym musi określić i uzasadnić ograniczenie ludzkiej wolności. Z racji o których wspominałam, nie da się tych granic określić w sposób absolutny raz na zawsze. Dlatego zgodnie z tym, co na początku ubiegłego wieku zapisał Kazimierz Twardowski na marginesie swoich wykładów z etyki, „człowiek na trwałe pozostanie istotą poszukującą etyki".

Podsumowując, pragnę zwrócić uwagę, że w ramach biocentryzmu, który niewątpliwie jest jeszcze koncepcją niegotową, dokonuje się radykalne przewartościowanie przyrody dzikiej. Wielu filozofujących przyrodników i ekofilozofów proponuje nową hierarchię wartości, w obrębie której uznają wyższość wartości związanych z biosferą w stosunku do wartości świata ludzkiego. Wiąże się to zarówno z poszerzeniem zakresu ludzkiej moralności, jak i z dowartościowaniem procesów rozgrywających się w biosferze, o czym już wspomniałam, wskazując na biotechnologie.

Literatura

1. ARENDT H. (2000), *Kondycja ludzka*, Aletheia, Warszawa 2000.
2. DEMBIŃSKA-SIURY D. (1991), *Człowiek odkrywa człowieka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.
3. DOBZHANSKY T. (1979), *Różnorodność i równość*, PIW, Warszawa 1979.

4. DORST J. (1987), *Siła życia*, PIW, Warszawa 1987.
5. FERRY L. (1998), *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, PIW, Warszawa 1998.
6. FERRY L. (1995), *Nowy ład ekologiczny*, Centrum Uniwersalizmu, Warszawa 1995.
7. FIUT I. (2003), *Ekofilozofia, geneza i problemy*, Stow. Twórcze, Art.-Liter. Kraków 2003.
8. KANT I., (1968), *Co to jest Oświecenie*?, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968.
9. KOŁAKOWSKI L., (1999), *Mini wykłady o maxi sprawach*, Znak, Kraków 1999.
10. LAZARI PAWŁOWSKA, I. (1976), *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
11. LORENZ K., (1986), *Regres człowieczeństwa*, PIW, Warszawa 1986.
12. LEWONTIN R.C., (1996), *Geny, środowisko i organizmy*, w: *Ukryte teorie nauki*, Znak, Kraków 1996.
13. MEADOWS D.H. MEADOWS D.L. RANDERS J. (1995), *Przekraczanie granic, Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość*, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Warszawa 1995.
14. STUART M. J., (1993), *Three Essays on Religion*, Thoemmes Press, Bristol 1993, England.
15. SCHWEITZER A., (1974), *Życie*, Inst. Wyd. PAX, Warszawa 1974.
16. PIĄTEK Z., (2005), *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju, Konsekwencje filozoficzno-społeczne*, w: *Zrównoważony rozwój, Od utopii do praw człowieka,* red. A.Papuziński, Oficyna Wyd. Branta, Bydgoszcz 2005.
17. SIMONNET D., (1979), *L'Ecologisme*, Presses Univ. de France 1979.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 19-25

Filozoficzno – aksjologiczne zaplecze ekorozwoju

Philosophical and axilogical basis of ecodevelopment

Włodzimierz Zięba

Uniwersytet Rzeszowski, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów, e-mail: wzieba@univ.rzeszow.pl

Streszczenie

Artykuł rozważa aksjologiczno – filozoficzne zaplecze doktryny ekorozwoju. Identyfikuje je z filozofią pragmatyzmu. Toteż ekorozwój nie wykracza poza wartości utylitarne. Modelem bycia człowiekiem jest dlań homo faber. Rozważam mankamenty takiego zaplecza filozoficznego. Twierdzę, że ekorozwój wspierany pragmatyzmem nie jest w stanie ustanowić nowego ładu.

Słowa kluczowe: ekorozwój, pragmatyzm, filozofia, aksjologia, wartości utylitarne.

Abstract

The paper considers the axiological and philosophical background of sustainable development. It is a philosophy of pragmatism. Therefore, sustainable development does not transgress utilitarian values. A paradigm of a human being for it is homo faber. The shortcomings of such a philosophical background are considered. It is claimed that sustainable development supported by pragmatism is not able to constitute a new order.

Key words: ecodevelopment, pragmatism, philosophy, axiology, utilities values.

Pojecie ekorozwoju jest bez wątpienia jednym z modniejszych ostatnimi czasy memów, któremu udało się owładnąć umysły mieszkańców Zachodu. Spaja ono w sobie rozmaite obszary kultury i cywilizacji. Jest zarazem przedmiotem zainteresowań multidyscyplinarnych. Atoli jak przystało na ideę modną domaga się ona pogłębionej refleksji, a w szczególności refleksji płynącej ze strony filozofii. Wszakże to ona ze swoim potencjałem konceptualnym stanowi bodaj ostatni bastion ochrony przed plagą licznych – z zasady irracjonalnych – wirusów umysłu. To, czy doktryna ekorozwoju jest zaledwie kolejną chwilową modą czy trwałą tendencją, która wyznaczy trend organizujący rozwój kulturowo – cywilizacyjny bieżącego stulecia, czy wreszcie orężem ideologicznym skrywającym w sobie pewne interesy pewnej określonej wspólnoty to w głównej mierze zależy od jej filozoficznego zaplecza. Aby choćby wstępnie i szkicowo odpowiedzieć na powyższe wątpliwości należy w tym celu poddać namysłowi ideę ekorozwoju i wydobyć jej filozoficzno – aksjologiczny *background*. By to uczynić w kilku zaledwie punktach naszkicuję kluczowe idee i wartości organizujące mem zwany ekorozwojem.

Ekorozwój, nazywany także **zrównoważonym rozwojem** czy też **zrównoważonym harmonijnym wzrostem** jest polskim odpowiednikiem idei *sustainable development*. Sztandarowe idee ekorozwoju skupiają się wokół opcji takiego rozwoju, tak w wymiarze społecznym, ekonomicznym, ale i przyrodniczym, który zezwalałby na zaspokajanie aktualnych potrzeb społeczności w taki sposób, by przyszłe pokolenia mogły w optymalny sposób korzystać z kurczących się zasobów środowiska naturalnego. A zatem centralnym problemem jest tu świadomość skończoności zasobów naturalnych, która pojawia się jako naturalna kolej rzeczy w procesie wielusetletniego rabunkowego podejścia do świata. Wartością uwikłaną jest tu możliwość **korzystania (używania)** z zasobów natury, możliwość hamowana wszelako tak ograniczonością owych zasobów jak i perspektywą „zużycia" świata, która to perspektywa już nawet na krótką metę okazać się może destrukcyjna dla dzieci i wnuków obecnych konsumentów jak i innych organizmów, z którymi czło-

wiek pozostaje w chwiejnej i kruchej symbiozie. Pokusiłbym się nawet o stwierdzenie, że ekorozwój jest rozsądną wersją ostrzeżenia przed możliwą katastrofą ekologiczną, będącą nieuchronnym rezultatem określonego stylu życia i podejścia do świata. Dylemat aksjologiczny uwikłany w idei ekorozwoju zatem brzmi tak: **jak uży-wa-ć, by – totalnie – nie zużyć**? Dylemat ten stanie się przejrzystym, gdy zważymy na to, że obszary troski ekorozwoju obejmują m.in.: 1) rozsądne, tj. obliczone na stosunkowo długi okres (efektywne) wykorzystywanie odnawialnych zasobów przyrody; 2) maksymalnie ostrożną eksploatację nieodnawialnych źródeł energii; 3) ochronę przyrody (tworzenie parków narodowych, sanktuariów, rezerwatów i innych form ochrony pewnych obszarów; ochrona *in situ*: zachowanie różnorodności biologicznej w warunkach naturalnych); 4) zachowanie i polepszenie stanu zdrowia ludzi, bezpieczeństwa pracy, edukacji i dobrobytu; 5) ochronę różnorodności genetycznej (ochrona *ex situ*: rozmnażanie rzadkich gatunków zwierząt w ogrodach zoologicznych, tworzenie banków nasion różnych odmian genetycznych roślin uprawnych); 6) utrzymywanie stabilności procesów ekologicznych oraz ekosystemów.

W zasadzie wszystkie powyższe troski wynikają z prymatu utylitarnego podejścia do świata, z tą tylko, być może zatroskaną świadomością, o to, że nisza, czy baza ludzkiej egzystencji doznała druzgocącego uszczerbku (niekiedy nienaprawialnego już) będącego efektem rabunkowo – eksploatacyjnego doń podejścia. Zatroskane podejście do zamieszkiwanej przez człowieka niszy ekologicznej jest jak sądzę rezultatem uświadomionej, albo raczej **sukcesywnie uświadamianej ontologicznej zależności**[1] organizmu **człowieka od** przychylnych dla jego egzystencji **warunków naturalnych**. Egzemplifikacjami owej zależności mogą być idee skupione wokół rozlicznych doktryn: holizmu, ekologizmu, zasad antropicznych, Gaji, itd.

Zatem skonkluduję wstępnie, iż ekorozwój nie niesie żadnej rewolucyjnej zmiany prócz troski o ograniczone zasoby naturalne wespół z troską o bliźnich, a nawet niektóre gatunki zwierząt i roślin. Ekorozwój wspiera się na przesłance dobroczynnego efektu wzrostu gospodarczego, którego jedną z konsekwencji ma być podnoszenie jakości środowiska naturalnego poprzez rozmaite działania mające na celu ograniczanie szkodliwego wpływu konsumpcji i produkcji na stan środowiska. A zatem ekorozwój jest ideologią propagowania wzrostu gospodarczego. Ideologią, która uzasadnia wzrost gospodarczy uciekając się niekiedy do argumentacji etycznej w odniesieniu do środowiska. **Rozwój gospodarczy przyjmuje się tu jako niekwestionowaną przesłankę**. Idzie natomiast o to, aby dokonywał się on jak i wszelka działalność gospodarczo – produkcyjna przy możliwie minimalnym zużyciu naturalnych surowców i energii nieodnawialnych oraz przy możliwie minimalnym, zwłaszcza negatywnym wpływie na środowisko. Idzie także o to, by wyroby przemysłowe cechowały się **trwałością** oraz by zaspokajały rzeczywiste (a nie urojone, wynikające z mody i konsumpcyjnego nastawienia do świata) potrzeby egzystencjalne człowieka i wszelkich wspólnot. Oba te żądania stanowią w perspektywie stanu w jakim pogrążył się współczesny, konsumpcyjny świat postulaty utopijne raczej, których realizacja wymaga rewolucyjnej zmiany dotychczasowego wizerunku człowieka. Rzecznicy ekorozwoju starają się przyjmować jako sztandarową przesłankę aksjologiczną słowa: **używaj, atoli tak byś nie zużył**, czy **żyj i pozwól żyć innym!** Inną natomiast sprawą jest możliwość pogodzenia ze sobą dwóch – w dotychczasowym kształcie – przeciwstawnych sobie idei, tj. palącej potrzeby ochrony środowiska i przeciwdziałania jego degradacji oraz wzrostu czy postępu gospodarczego. Jasnym jest przy tym także to, że ochrona i przeciwdziałanie degradacji środowiska wymaga zaangażowania kompleksowego, w szczególności zaś finansowego, wszystkich krajów świata. Dalekie od ideału są także oporne próby wdrażania postanowień zawartych w uchwalonych konwencjach (np. Agenda 21) na Szczycie w Rio de Janeiro. I tak przedstawiona w raporcie światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju „nowa polityka zrównoważonego harmonijnego wzrostu" nakierowana została na to, by uwzględniać interesy i stan krajów tak bogatych jak i biednych zachowując w obu przypadkach **priorytet ekologicznego rozwoju**. Wartość natury nie została tu bliżej określona i sklasyfikowana, tzn. nie mamy jasności czy należy ją traktować autotelicznie czy li tylko instrumentalnie. Całokształt ideologii ekorozwoju skłania raczej ku tej drugiej wykładni, albowiem ***sustainable development* jest** – o ile nie *explicite* to *implicite* – **pragmatyzmem**.

Zamykając dotychczasowego uwagi przyjmuję odnośnie ekorozwoju, że: 1) jest to ideologia z ducha **pragmatyzmu** poczęta, a wobec tego; 2) pierwszoplanową wartość stanowi **użytek** i jego rozliczne mutacje; 3) zaś paradygmatycznym modelem bycia człowiekiem jest dla ekorozwoju ***homo faber*** i ***animal laborans***.

Poniżej pozostając na filozoficznym gruncie wskażę na pewne konsekwencje i zarazem trudności płynące z przyjęcia takich filozoficzno – aksjologicznych przesłanek przez doktrynę ekorozwoju.Jak wykazała Hannah Arendt[2] *telos* przyświecającym *homo faber* jest trwałość jego wytwo-

[1] Idea zależności bytowej pochodzi od Romana Ingardena, Zob. Idem, *Spór o istnienie świata*, t. 1, wyd. III, PWN, Warszawa 1987, s. 121 – 123.

[2] Aktywność *homo faber* jak i *anmial laborans* wraz z organizującymi ich aktywność wartościami oraz konsekwencjami takiego podejścia dla całokształtu życia ludzkiego i kultury H. Arendt opisuje w *Kondycji ludzkiej*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheja, Warszawa 2000, w szczególności strony 148, 160 – 163, 170 – 175, 227 – 228.

rów oraz czynienie świata bardziej użytecznym, zaś *animal laborans* dąży do tego, by ułatwiać i przedłużać życie traktowane jako wartość najwyższą. Oba wszakże owe modusy bycia człowiekiem przyjmują jako uprzywilejowany słownik utylitaryzmu z naczelną przesłanką aksjologiczną pod postacią zasady użyteczności i poprzez pryzmat tejże zasady osądzają rozmaite obszary ludzkiej aktywności. Wartością prymarną zatem tak *homo faber* jak i *animal laborans* jest użyteczność, co najwyżej potęgowana (coraz większa i coraz więcej użyteczności). Poniżej chciałbym naszkicować konsekwencje, nierzadko niepożądane do jakich prowadzi użyteczność jako wartość naczelna. Odwołam się tu do rozważań H. Arendt oraz nowszych dociekań dotyczących tego problemu w polemice z najgłośniejszym obecnie propagatorem idei pragmatyzmu, amerykańskim filozofem Richardem Rortym.

Homo faber pozostaje w najściślejszym związku z *animal laborans*, albowiem dostarcza mu poręcznych protez ułatwiających życie, a w efekcie konsumpcję. Czas życia obydwu organizuje konsumpcja, której niuanse i rozmiary mogą tylko zadziwiać. Przede wszystkim konsumpcja dawno już utraciła swój ścisły związek z życiowymi koniecznościami, natomiast spirala potrzeb, jak się okazało, może być nieskończona. Narzędzia ułatwiające życie generują nowe potrzeby związane z utrzymaniem, gwarancją i serwisem, te z kolei jeszcze inne i tak dalej *ad infinitum*. Konsumpcyjny model życia niesie ze sobą zagrożenie pod postacią tego, że każdy przedmiot narażony jest na niebezpieczeństwo unicestwienia poprzez skonsumowanie[3] właśnie. Zabiegi ekorozwoju w sposób jawny uwikłane są w ową dialektykę konsumpcji, tj. nie mówią jej nie, co najwyżej w krytycznych przypadkach usiłują ją ograniczyć lub znaleźć dlań substytuty. Ograniczanie, czy eliminowanie konsumpcji na dłuższą metę byłoby zarazem druzgocące, albowiem to ona stanowi rację bytu pracy, ta z kolei stanowi rację bytu *animal laborans*. Kolejnym groźnym symptomem ucieleśniania się aspiracji *animal laborans* jest stan jałowości w jakim pogrążyła się gospodarka światowa; proces konsumpcji musi przebiegać przynajmniej tak szybko jak proces produkcji dóbr, gdyż w przeciwnym razie maleje popyt na pracę, a w efekcie czego *animal laborans* staje się społecznie zbędny. Zatem ideał trwałości produktów o którym mówią rzecznicy *sustainable development* jest postulatem utopijnym, którego ewentualna realizacja pociągnęłaby za sobą bardzo trudny problem gigantycznego bezrobocia, a w efekcie znacznej redukcji klasy pracującej. Zważywszy zaś na efektywność *homo faber* oraz wytwarzanych przez niego narzędzi, w efekcie czego mamy globalną automatyzację, co w konsekwencji pod znakiem zapytania stawia egzystencję *animal laborans*. Jeśli powyższe ustalenia są zasadne, to idea ekorozwoju nie niesie w sobie żadnego nowego ładu społeczno – gospodarczego, a jest to raczej łataniem dziurawego okrętu na pełnym morzu.

Pomnażanie bezsensu wespół z konkluzją, że relacja *homo faber* do świata polega na przemocy, gwałcie i dominacji – notabene podobne podejście do świata przyrody ożywionej prezentuje *animal laborans*[4] – stawia pod znakiem zapytania możliwość pokojowej koegzystencji takiego typu człowieka ze światem, choćby z tego względu, że *homo faber* przyjmuje protagorejską zasadę *anthropos metron*.

Najpoważniejszym wszelako mankamentem wynikającym z przyjęcia *homo faber* za paradygmatyczny typ człowieka jest to, że *homo faber* owładnięty hegemonią wartości utylitarnych, jak twierdzi H. Arendt, niezdolny jest do zrozumienia sensu, co w efekcie daje instrumentalizację całego świata oraz proces narastającego bezsensu[5].

Każdy proces produkcji służy wytwarzaniu, któremu w sukurs przychodzą przyrządy i narzędzia jako owoce aktywności *homo faber*. Proces wytwarzania uwikłany jest w strukturę „cel – środek", przy czym to cel podpowiada jakie narzędzia wytwarzamy i jaka jest ich wartość użytkowa. Przy tym wszelkie przedmioty użytkowe będące rezultatem procesu wytwarzania nie są w stanie osiągnąć statusu przedmiotów autotelicznych. Problematyczność standardów utylitarnych cechujących ogół procesów wytwarzania polega na tym, iż struktura „cel – środek" jest strukturą przechodnią, co oznacza, że każdy aktualny cel może posłużyć jako przyszły środek i tak dalej *ad infinitum*. Jeśli tak, to prymat *homo faber* wraz z inherentnym mu procesem wytwarzania zaciera różnicę między użytecznością („po to, by") a sensownością („przez wzgląd na")[6]. Zatem, jak wywodzi Arendt, ideał użyteczności charakterystyczny dla społeczności rzemieślników, ideał komfortu dla społeczności pracowników oraz ideał nabywania kierujący społecznościami komercyjnymi przestaje być już kwestią użyteczności, a pełni role sensu. „To właśnie <<przez wzgląd na>> użyteczność *homo faber* osądza i czyni wszystko w kategoriach <<po to, by>>"[7]. Szkopuł w tym jednak, że sam ideał użyteczności nie podlega żądnej dalszej trubunalizacji, tj. nie stawia się pytania Lessinga o to, jaka jest użyteczność użyteczności, czy jaki pożytek płynie z pożytku. Toteż nieprzezwyciężalny mankament wszelkich utylitaryzmów polega na tym, że nie potrafią one uniknąć druzgocącego, niekończącego się łańcucha celów i środków, a tym samym nie potrafią znaleźć jakiejś transcendentalnej zasady legitymującej samą użyteczność. Ergo, konkluduje Arendt „użyteczność ustanowiona jako sens wytwarza bezsens"[8]. *Homo faber* pełniący zaszczytną rolę

[3] Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 147.

[4] Por. Ibidem, s. 154.
[5] W tej kwestii zob. Ibidem, s. 170 – 175.
[6] Por. Ibidem, s. 170.
[7] Ibidem, s. 170.
[8] Ibidem, s. 170.

wyróżnionego modelu bycia człowiekiem w doktrynach ekorozwoju instrumentalizacje cały świat, w konsekwencji wszystko – łącznie z człowiekiem – zostaje zdegradowane do roli środków, przedmiotów pozbawionych jakiejkolwiek innej aniżeli li tylko utylitarnej wartości.

Powyższe nie wyczerpuje rzecz jasna ogółu trudności na jakie naraża się uwikłany w pragmatyzm ekorozwój. Pragmatyzm, który programowo w wymiarze epistemicznym odrzuca klasycznie rozumianą prawdę przyjmuje, że relacja poznawcza w jakiej poznający podmiot pozostaje do świata to nie reprezentowanie ale używanie. Opcja taka usiłuje zerwać z badaniem pojmowanym jako osiąganie korespondencji z wewnętrzną naturą rzeczywistości na rzecz budowania narzędzi służących radzeniu sobie ze środowiskiem, na rzecz wysiłku ku rozwiązaniu doraźnych problemów, z jakimi boryka się człowiek oraz zaspokojeniu jego doraźnych potrzeb[9]. Konsekwencją owej substytucji jest zerwanie z ideą autotelicznego dążenia do prawdy jak i realistycznym pojmowaniem nauki. A zatem problem dotyczy kwestii tego, czy „coś jest prawdziwe, dlatego, że działa", czy też przeciwnie „coś działa, dlatego, że jest prawdziwe". Konsekwencja tego stanu rzeczy jest taka, że ekorozwój autentycznie zatroskany o stan świata bardziej troszczy się o pożytek człowieka aniżeli o sam świat.

Richard Rorty, jako ten który dokonał wskrzeszenia doktryny pragmatyzmu lansuje darwinowski obraz człowieka jako jednego więcej zwierzęcia, które stara się jak najlepiej radzić sobie w zajmowanej przez siebie niszy, rozwijając w tym celu rozmaite narzędzia – w tym i słowa – jako sposoby adaptacji[10]. Jedynym sankcjonowanym przez pragmatyzm pytaniem jest pytanie o cel ze względu na który trwanie przy jakimś przekonaniu może być użyteczne.

Poniżej dyskutując z Rortym wskażę na dalsze trudności z jakimi boryka się użyteczność w roli wartości naczelnej (pojęcie transcendentalne), która *eo ipso* stanowi pryzmat wszelkich ocen, sama zaś ocenianą przez coś innego już być nie może. A zatem rozpatrując aktywność poznawczą mamy do czynienia z wielością deskrypcji odniesionych do ludzkich celów. Wielość różnorakich opisów skorelowana jest z wielością różnorakich, niesprowadzalnych do siebie celów[11]. Problemem tutaj jednak jest to, czy ową nieograniczoną wielość deskrypcji można w jakiś sposób waloryzować, czy też wszystkie opisy rzeczy są równosilne? Słowem, czy można – podług jakichś i jakich kryteriów – pewien opis wynieść nad inny? Rorty przystaje na to, że pośród ogółu aktualnie dostępnych opisów jakiegoś przedmiotu da się wyróżnić lepsze i gorsze opisy. Owa lepszość jednako nie jest sprawą potrzeb teoretycznych, ale kwestią bycia bardziej użytecznym narzędziem, czyli takim, które pozwala bardziej realizować pewne ludzkie cele aniżeli konkurencyjne opisy-narzędzia. „Wszelkie opisy rzeczy jakich dokonujemy są opisami odpowiednimi ze względu na nasze cele"[12]. Ale czy nie można byłoby waloryzować samych celów, które motywują nasze opisy? Czy nie ma lepszych i gorszych celów? Projekt taki wszelako wymagałby jakiejś koncepcji aksjologii, na gruncie której można było by dokonać hierarchii wartości do których określone cele odwołują, a tym samym i dyskutować wartościowość określonych celów.

Na propozycję waloryzowania celów Rorty nie przystaje, albowiem wszystkie cele – pod warunkiem, że są to cele tworzenia narzędzi – traktuje on na równi. Jedynie pragmatyczna użyteczność stanowi kryterium wyboru konkurencyjnych deskrypcji, gdyż pragmatyści nie widzą jakiejkol-

[9] Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, (przywoływany fragment tej książki: *Relativism: Finding and Making* został wydany w języku polskim jako *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie* w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 57); R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne* T. 1, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 9, 15, 22.

[10] Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. xxiii (57 – 8); R. Rorty, *Nietzsche, Socrates and pragmatism*, „South African Journal of Philosophy" vol. 10 (3), 1991, s. 63; R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku*, s. 75 – 76; R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 84 – 85; S. Morawski, *Jak można odrzucić pojęcie Rozumu i nalegać na odróżnianie dobra od zła?*, s. 137 – 138; R. Rorty, *Nie należy traktować odwołań do Darwina jako wyrazu redukcjonizmu i biologizmu (odpowiedź na pytania)*, s. 170 – 171. Zgodny z Rortym w tym punkcie jest L. Kołakowski. Por. Idem, *Uwaga o stanowisku Rorty'ego*, s. 78; L. Kołakowski, *Nasz relatywny relatywizm*, s. 101, Teksty te w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej;* B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy,* w: *Richard Rorty. Education, Philosophy, and Politics*, (ed.) M. A. Peters i P. Ghirardelli Jr., Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2001, s. 43; J. Wesley Robbins, *Religious Naturalism: Humanistic versus Theistic* [w:] *Pragmatism, Noe-Pragmatism, and Religion*, s. 92.

[11] Por. R. Rorty, *Who Are WE? Moral Universalism and Economic Triage*, „Diogenes" nr 173, vol. 44/1, Spring 1996, s. 7; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996; R. Rorty, *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny" t. 50 1993, nr 2, s. 207; J. Guinlock, *What is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey*, s. 82 – 83; A. Hance, *Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming Transcendental Philosophy?*, s. 120; oba [w:] *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, (ed.) H. J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London 1995.

[12] R. Rorty, *Philosophy ans Social Hope*, s. xxvi (61). Por. także R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 93. Zastrzeżenia co do tego zgłasza, S. Morawski, *Jak można odrzucić pojęcie Rozumu...*, s. 138 – 139.

wiek „użytecznej racji bytu" poszukiwania, czy dążenia do prawdy. „Celem badania jest użyteczność, a jest tak wiele różnorakich użytecznych narzędzi jak wiele jest celów, którym mogą one służyć"[13].

W perspektywie darwinowskiego naturalizmu, tak jak ewolucja tworzy coraz to lepsze gatunki, tak dociekanie tworzy coraz to lepsze narzędzia adaptacji do określonej niszy i tak jak nie ma celu ewolucji tak też nie ma celu dociekań[14]. Dokonuje się postęp w rozwijaniu narzędzi i radzeniu sobie ze środowiskiem, atoli jest to postęp bez teleologii.

A zatem poza strukturę pojęciową „cel – narzędzie" już wyjść nie możemy. A wobec tego, kategoria użyteczności sama staje się kategorią absolutną (transcendentalną), taką, która wyjaśnia wszystko, aliści sama wyjaśnioną być nie może. Użyteczność, w zgodzie z argumentacją Arendt, staje się sensem. Nadto, czy jednak sama użyteczność w istocie stanowi wystarczające kryterium wyboru i waloryzacji konkurencyjnych opisów? Czy poszukiwanie wyłącznie użytecznych narzędzi nie stanie się hamulcem w rozwoju kultury, a szczególnie nauki? Dalej, czy jednak nie można pytać o samą użyteczność języka jako narzędzia? Względnie o stosowność narzędzia? Rorty podkreślając nieprzekraczalność relacji pojęciowej „użyteczność narzędzia – cel" taką możliwość odrzuca.

Przyjmowana wszelako przez Rorty'ego Deweyowska zasada „ciągłości środków i celów" („*the means-ends continuum*") oraz myślenie o języku jako zestawie narzędzi, zmieniającym zarówno swoich użytkowników jak i produkty, które przy jego pomocy wykonano[15] pozwala strukturę „użyteczność narzędzia – cel", a ściślej jej człony traktować jako wymienne, tzn. narzędzie może być celem i na odwrót. Wszelako na pytanie o to dlaczego takie a nie inne cele ktoś, czy jakaś wspólnota żywi nie ma innej odpowiedzi aniżeli ta mówiąca, że jest to efekt przyjętej przez nas przygodnej autodeskrypcji.

Użyteczność określonej teorii, czy ogólniej gry językowej mierzona jest jej zdolnością dokonywania zmian (vide Marksa 11 teza o Feuerbachu[16]) a nie adekwatnością do badanego przedmiotu. Jako, że każda teoria jest narzędziem toteż jest wymieniana na nową teorię o tyle, o ile nowe, wygodniejsze i bardziej poręczne narzędzie zostanie wynalezione[17]. Powstaje wszelako problem tego, czy nowe narzędzia są tworzone czy odkrywane? Czym, by nie użyć zwrotu „jakimi kryteriami", kierujemy się proponując nowe narzędzia? Kolejny problem wyłania się z samej struktury relatywności użyteczności, albowiem coś jest użytecznym dla kogoś, ale ponadto w określonym czasie. Tak, jak koń był niezwykle użytecznym środkiem lokomocji jeszcze niespełna 100 lat temu, tak dzisiaj o wiele sprawniejszym, wygodniejszym, szybszym – słowem, bardziej użytecznym, choć już nie tak bezpiecznym – środkiem lokomocji jest samochód lub samolot, ale w czasach, gdy ludzkość nie dysponowała jeszcze samochodami i samolotami koń był jedynym dostępnym środkiem lokomocji.

Ludzie nadal konie hodują, atoli już nie z powodów komunikacyjnych. A zatem coś jest użytecznym dla kogoś w określonym czasie. Ponadto problematyczną jest sprawa tego, czy coś musi wykazać się użytecznością natychmiastową, czy też przedmioty, z których pożytku żadnego aktualnie nie czerpiemy winniśmy niezwłocznie zniszczyć? Czy aktualnie nieporęczne przedmioty do znanych nam celów nie mogą być poręczne do celów których dziś nie uświadamiamy sobie jeszcze? To, że przedmiot nie jest użyteczny wyłącznie do określonego celu, że może zmieniać swe przeznaczenie zachowując przy tym relatywną użyteczność to banał dobrze znany. W związku z tym przedmiot, który aktualnie nie wykazuje żadnego pożytku winniśmy zachować, dać mu niejako szansę, być może kiedyś wykaże się użytecznością? Jeśli tak, to ile należy czekać, aby obecnie bezużyteczny przedmiot wykazał się pożytkiem? Nadto, czy przedmiotu, który ongiś użytecznością się wykazał, atoli dziś żadnych pożytecznych funkcji już nie pełni winniśmy bezzwłocznie pozbyć się, czy też dać mu szansę; być może kiedyś ponownie przyda się nam albo naszym potomkom?

Rorty pytań takich nie stawia, nie sposób także w jego pismach znaleźć na nie odpowiedzi. Problem ten zapewne wydałby mu się przeteorety-

[13] R. Rorty, *Philosophy ans Social Hope*, s. 9, 54.

[14] Por. Ibidem, s. 38; 266 – 270; R. Rorty, *Truth and Progress*. Philosophical Papers. Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 191, 206, 300 – 301, 304; R. Rorty, *Przygodność, ironia...*, s. 39; F. B. Farrell, *Rorty and Antirealism* [w:] *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, s. 169 – 171; B. Ramberg, *Rorty and the Instruments of Philosophy*, s. 35; J. Garrison, *Metaphysics, and the Education of Human Potential* [w:] *Richard Rorty. Education, Philosophy and Politics*, s. 52.

[15] Por. R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, s. 3; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 56; R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 31; S. B. Rosenthal, *Language and Reality: The Alien Paths of Classical Pragmatism and Rorty*, „Lingua ac Communitas" nr 9, Warszawa – Poznań, s. 63.

[16] Rorty godzi się na podobieństwo do marksizmu w tym względzie. Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 221; R. Rorty, *Philosophy and the Future* [w:] *Rorty and Pragmatism*, s. 198 (po polsku tenże tekst jako *Filozofia i przyszłość*, przeł. A. Grzeliński i A Szahaj, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 1 (17), R. V, 1996, s. 88); R. Rorty, *Nie należy traktować odwołań do Darwina...*, s. 169; P. Middleton, *Linguistic Turns*, „Oxford Literary Review", vol. 11, 1989, s. 139.

[17] R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, s. 221; R. Rorty, *Response to Ernesto Laclau* [w:] *Deconstruction and Pragmatism*, (red.) S. Critchley, J. Derrida, E. Laclau, R. Rorty, Ch. Mouffe, Routledge, London 1996, s. 74; R. Rorty, *Truth and Progress*, s. 57.

zowany. W istocie problem ten jest problemem teoretycznym, wszakże jak zauważa H. Putnam, pojęcie „użyteczności" jest pojęciem teoretycznym[18]. Pragmatyzm zaś pragnie nade wszystko unikać nie użytecznych, tj. nie pragmatycznych kwestii.

Atoli wbrew pozorom problem wcale nie jest wyłącznie teoretyczny. Liczne przykłady z historii nauki pozwalają ową kwestię unaocznić, a tym samym pokazać, że kwestia ta dotyczy czegoś co nazwałbym pragmatyką badania naukowego. Szereg wymienionych tu pytań znaleźć można w metodologii naukowych programów badawczych w ujęciu Lakatosa w odniesieniu do, zarówno postępowych jak i degenerujących się programów badawczych. Większość z tych pytań da się odnieść do konkretnych sytuacji problemowych z jakimi borykały się niektóre teorie naukowe, np. teoria Kopernika w początkowej wersji wcale nie była prostsza w obliczeniach aniżeli teoria Ptolemeusza, nadto nie stały za nią żadne potwierdzające ją fakty. Ponadto teorii Ptolemeusza do dziś używa się w żegludze jako prostszej w obliczeniach. Co znamienite sama użyteczność nie stanowiła kryterium rozstrzygającego przy zmianie z Ptolemeuszowego na Kopernikański obraz świata (decydującą okazała się prostota, a zatem wartość niekoniecznie pragmatycznie interpretowana). Co więcej Kopernikański obraz świata kłócił się z dobrze utrwaloną praktyką społeczną, w tym też sensie nie był użyteczny. Atomistyczną teorię Demokryta kilkakrotnie próbowano zaadoptować do badań naukowych, kilkakrotnie też ją odrzucano, aż za sprawą Bohra stała się twardym rdzeniem współczesnej nauki, chociaż paradoksalnie Demokrytejski atom okazał się jednak podzielny. Podobnie z ideą czasowej skończoności świata. Te trzy przykłady: atomizm, ruch Ziemi i czasowa skończoność świata pokazują, iż idee te wielokrotnie były rozwijane i wielokrotnie też ulegały degeneracji, atoli obecnie stanowią trwały rdzeń współczesnej nauki[19]. A zatem, gdyby uczeni domagali się od teorii w ich początkowej fazie natychmiastowej użyteczności zapewne wszystkie z nich bezzwłocznie odrzucaliby. Odrzucaliby je także, gdyby oceniali je wyłącznie ze względu na użyteczność. Sprawa skomplikuje się tym bardziej, jeśli uwzględnimy argumentację Feyerabenda, że nikt nie wykazał nadto jakoby nauka współczesna w odróżnieniu od Arystotelesowskiej bardziej skutecznie aniżeli jej konkurentka osiągała swe cele[20]. Problem także potęguje hipotetyczna sytuacja możliwości równosilnych użyteczności kilku narzędzi do określonego celu[21]. Użyteczność jako kryterium wyboru w takiej sytuacji nie daje się stosować, a przeto uciec trzeba się do innych aniżeli pragmatyczne zalet. Rorty wszelako takiej sytuacji nie rozpatruje ani problemów związanych z użytecznością, zapewne dlatego, że – jak sądzi – w praktyce doskonale rozstrzygamy sami i na nic się zdają przeteoretyzowane i nadmiernie uproblematycznione kwestie jakimi parają się profesjonalni filozofowie. L. Kołakowski stwierdza, że kryteria „użyteczności" są niejasne, gdyż nie wiadomo co, dla kogo i kiedy jest użyteczne, a nadto decyzja o uznaniu tychże kryteriów za lepsze od innych obarczona jest albo arbitralnością albo nieskończoną regresją albo wręcz błędnym kołem[22]. Rorty replikując twierdzi, że pytania o kryteria użyteczności to najzwyczajniej złe pytania, podobnie jak złe są pytania o kryteria prawdziwości. Są złe, albowiem nie ma odpowiedzi i nie ma potrzeby aby takowe były na ogólne pytania filozoficzne o kryteria, zaś decyzje o użyteczności czegoś podejmujemy często na drodze dochodzenia do Habermasowskiego konsensusu pośród dobrze poinformowanych badaczy, w tym też sensie są one racjonalne i dalekie od idiosynkratycznej arbitralności. Tym, czego potrzebujemy to nie odpowiedzi na pytania o ogólne kryteria, ale odpowiedzi na pytania o szczegółowe i cząstkowe kryteria[23].

Kolejny problem z użytecznością stanowi cel badań. Dla Rorty'ego celem jest poszukiwanie użytecznych narzędzi. Atoli *telos* taki kłóci się z bezinteresownym poszukiwaniem wiedzy dla niej samej i prawdy autotelicznie rozumianej. Reorientacja taka wiąże się z radykalną zmianą ludzkiego wizerunku. Rorty odrzuca ideę, że człowiek jest *homo curiosus* na rzecz przeświadczenia, że, o ile nie jest jeszcze, to powinien stać się wkrótce *homo pragmaticus*. Atoli nie jest wcale oczywistą kwestią, iż dążenie do zaspokojenia ciekawości, poszukiwanie prawdy dla niej samej korzyści nie przynosi. W istocie tak jest albowiem, co często pokazywano (np. K. Lorenz, G. Munévar i tzw. epistemologie

[18] Por. H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 74.

[19] Por. P. Feyerabend, *Mit „nauki" i jego rola w społeczeństwie*, przeł. J. Jusiak [w:] *Czy sprzeczność może być racjonalna*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 305.

[20] Por. P. Feyerabend, *Mit „nauki" i jego rola w społeczeństwie*, s. 306.

[21] Por. N. Murphy, *The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism*, „Zygon" vol. 28, no. 3, September 1993, s. 354; H. Perkowska, *Postmodernistyczna metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 178.

[22] Por. L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty'ego*, s. 79 – 80; R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 90 – 94. Por także uwagi H. Eilstein o tym, że pożyteczność jakiejś teorii nie jest celem pierwotnym ale poszukiwanie jej zasadności. Egzemplifikuje to społecznym sporem o użyteczność tzw. syndromu przedmenstruacyjnego, którego istnienie adwokaci sądzonych kobiet – za dokonane przez nie w tym czasie przestępstwa – wykorzystywali jako użyteczne narzędzie obrony swoich klientek, natomiast feministki zwalczały ten pomysł jako usprawiedliwiający dyskryminację kobiet np. w dążeniu do kierowniczych stanowisk, a zatem nieużyteczny dla interesów kobiet. Por. H. Eilstein, *Solidarność i frazesy (część I)*, „Kultura Współczesna" nr 14, 1997, s. 68 – 69.

[23] Por. R. Rorty, *Odpowiedź Kołakowskiemu*, s. 86 – 87.

ewolucyjne) bezinteresowna ciekawość jest cechą, której człowiek jako jedyne zwierzę w świecie przyrody nie traci bezpowrotnie wraz z osiągnięciem dojrzałości (*neotenia*), nadto jest cechą, która wykształciła się w procesie ewolucji, a zatem jest mechanizmem adaptacyjnym, zaś badania podejmowane dla jej zaspokojenia częstokroć przynoszą doniosłe praktycznie rezultaty[24]. Różnica wszelako jest znacząca, albowiem w przypadku autotelicznego dążenia do zaspokojenia ciekawości oraz poszukiwania prawdy dla niej samej, użyteczność pojawia się wtórnie, niejako w postaci efektu ubocznego, natomiast w przypadku *homo pragmaticus* użyteczność gra pierwszoplanową rolę.

Ostateczna konkluzja tychże rozważań jest następująca: doktryna ekorozwoju uwikłana jest w tradycję filozofii utylitarnych, pragmatyzmu. Wartości, które propaguje są wartościami wyłącznie utylitarnymi, a jak wynika z powyższych uwag nie są one zdolne do zaprowadzenia nowego ładu, a co więcej pogłębiają tylko stan nihilizmu w jakim znalazł się świat sterowany rozumem instrumentalnym. Aby ów nowy ład mógł nastać niezbędna jest rewolucja mentalna w sposobie myślenia o człowieku i jego miejscu w świecie. Doktryna ekorozwoju[25] nie jest w stanie samodzielnie tego dokonać.

Literatura

1. ARENDT H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheja, Warszawa 2000.
2. EILSTEIN H., *Solidarność i frazesy (część I)*, „Kultura Współczesna" nr 14, 1997.
3. FEYERABEND P., *Mit „nauki" i jego rola w społeczeństwie*, przeł. J. Jusiak, w: *Czy sprzeczność może być racjonalna*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986.
4. HABERMAS B., RORTY R., KOŁAKOWSKI L.*: Stan filozofii współczesnej,* Warszawa 1996.
5. INGARDEN R., *Spór o istnienie świata*, t. 1, wyd. III, PWN, Warszawa 1987.

a. JODKOWSKI K., *Gonzalo Munévara epistemologia przyszłości* [w:] *Czy istnieją granice poznania?*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS Lublin 1991.

6. JODKOWSKI K., *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.
7. MIDDLETON P., *Linguistic Turns*, „Oxford Literary Review", vol. 11, 1989.
8. MUNÉVAR G., *Filozofia i usprawiedliwienie badań kosmicznych*, przeł. W. Sady, w: *Czy istnieją granice poznania?*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS Lublin 1991.
9. MURPHY N., *The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism*, „Zygon" vol. 28, no. 3, September 1993.
10. PERKOWSKA H., *Postmodernistyczna metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
11. PUTNAMH., *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Aletheia, Warszawa 1999.
12. RICHARD R.. *Education, Philosophy, and Politics*, (ed.) M. A. Peters i P. Ghirardelli Jr., Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2001.
13. RORTY R. and pragmatism. *The Philosopher Responds to His Critics*, (ed.) H. J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, Nashville and London 1995.
14. RORTY R., *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Volume 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
15. RORTY R., *Nietzsche, Socrates and pragmatism*, „South African Journal of Philosophy" vol. 10 (3), 1991.
16. RORTY R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne* T. 1, przeł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999.
17. RORTY R., *Philosophy and the Future* (po polsku: *Filozofia i przyszłość*, przeł. A. Grzeliński i A Szahaj, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" nr 1 (17), R. V, 1996.
18. RORTY R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.
19. Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1996.
20. RORTY R., *Response to Stefan Morawski*, „Ruch Filozoficzny" t. 50 1993, nr 2.
21. RORTY R., *Truth and Progress*. Philosophical Papers. Volume 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998,
22. RORTY R., *Who Are WE? Moral Universalism and Economic Triage*, „Diogenes" nr 173, vol. 44/1, Spring 1996.
23. ROSENTHAL S.B., Language and Reality: The Alien Paths of Classical Pragmatism and Rorty, „Lingua ac Communitas" nr 9, Warszawa – Poznań.

[24] Por. *G. Munévar*, *Filozofia i usprawiedliwienie badań kosmicznych*, przeł. W. Sady [w:] *Czy istnieją granice poznania?*, (red.) K. Jodkowski, Wydawnictwo UMCS Lublin 1991, s. 224 – 227; H. Eilsten, *Solidarność i frazesy (część I)*, s. 67 – 68; K. Jodkowski, *Gonzalo Munévara epistemologia przyszłości* [w:] *Czy istnieją granice poznania*, s. 161 – 163; K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s. 338 – 345.

[25] Jednym z sztandarowych krytyków ekorozwoju jest prof. Henryk Skolimowski, który zarzuca temu podejściu brak dostatecznie głębokiego i pełnego zrozumienia problemów świata i człowieka. Co więcej Skolimowski wytyka ekorozwojowi alians z ekonomicznymi ideami powiększonego wzrostu oraz ideami globalizacji. Por. H. Skolimowski, *Philosophy of Redemption* (mps.).

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 27-33

Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego

Ethical basis of sustainable development

Dariusz Liszewski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii
Pracownia Etyki i Ekofilozofii, ul. Oczapowskiego 2, 10-719 Olsztyn,
e-mail: dariusz.liszewski@uwm.edu.pl

Streszczenie

Rozwój zrównoważony jest pojęciem niejednoznacznym, ale niewątpliwie ma charakter pewnego projektu etycznego. Funkcjonuje kilka definicji i interpretacji tego terminu. Najbardziej popularna definiuje rozwój zrównoważony, jako:„drogę do zaspokajania aspiracji i harmonijnego rozwoju społeczeństw, bez ograniczania szans następnych generacji na zaspokojenie ich potrzeb rozwojowych w przyszłości". Zatem, rozwój zrównoważony to postulat takiej ścieżki rozwoju cywilizacyjny, która zachowuje sprawiedliwość społeczną między i wewnątrz pokoleniową, rozumianą jako równość szans na zaspokojenie uzasadnionych potrzeb obecnej i przyszłych generacji. Pojawiają się tutaj dwa pytania:

1. Czym są tzw. „przyszłe pokolenia"?
2. Do jakich zasad etycznych należy się odwołać realizując tak zdefiniowany rozwój?

Artykuł jest próbą odpowiedzi na te kwestie inspirowaną lekturą pracy Dietera Birnbachera, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia* (Verantwortung für zukünftige Generationen).

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, etyka, odpowiedzialność, pokolenie, sprawiedliwość społeczna.

Abstract

The concept of sustainable development is ambiguous yet undoubtedly it has the character of an ethical project. There are several definitions and interpretations of this concept. The most popular one states that sustainable development is "the way to satisfy the aspirations of societies without restraining the chances of future generations to satisfy their needs". Therefore, sustainable development is the postulate of social justice within one generation and between generations understood as equal chances to satisfy reasonable needs of present and future generations. Two questions arise:

1. What are these "future generations"?
2. Which ethical principles should be referred to while implementing development defined as above?

The article is an attempt to answer those matters and is inspired by Dieter Birnbacher's *Responsibility for future generations* (Verantwortung für zukünftige Generationen).

Keywords: sustainable development, ethics, responsibility, generation, social justice.

Ideowe korzenie koncepcji rozwoju zrównoważonego sięgają końca lat 60-tych. Już wtedy poziom zanieczyszczeń i stopień degradacji środowiska naturalnego na świecie, a szczególnie w Stanach Zjednoczonych, które stały się kolebką ruchów ekologicznych, osiągnął dramatyczny poziom. Było to następstwem wzmożonej powojennej industrializacji i boomu gospodarczego przejawiającego się w nieumiarkowanym konsumpcjonizmie. Wtedy też pojawiły się pierwsze radykalne głosy stanowiące wyzwanie dla obowiązującego modelu cywilizacyjnego, zaczęto poszukiwać alternatyw. Jednak pierwsze próby skonkretyzowania tego pojęcia datują się na lata 80-te ubiegłego wieku i niestety, do dziś, mimo wielu prób nie zostały uwieńczone powodzeniem. Funkcjonuje wprawdzie kilka paradygmatycznych definicji rozwoju zrównoważonego (*sustainable development*) ze słynnym raportem Gro Harlem Bruntlandt[1] na czele, ale żadna z nich nie wyczerpu-

[1] *Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju ONZ* „O naszą wspólną przyszłość" ogłoszony w 1987 (nazwany *Raportem Brundtland* od nazwiska przewodniczącej komisji). Komisja stwierdziła, iż świa-

je tak złożonej, rozległej, pełnej nadziei i oczekiwań, a zarazem tak niejednoznacznej idei, którą określa się mianem rozwoju zrównoważonego, rozwoju samopodtrzymującego się, trwałego lub po prostu ekorozwoju.

Jak słusznie zauważa A. Pawłowski: „koncepcja rozwoju zrównoważonego nie została sformułowana przez filozofów”[2], chociaż z pewnością była przez nich inspirowana. Ma to pewne konsekwencje, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Do pozytywnych zaliczyłbym, że właśnie dzięki temu, że zajęli się nią politycy, biznesmeni i aktywiści społeczni, uzyskała tak szeroki rozgłos. Znalazła się w wielu ważnych dokumentach politycznych, w Polsce trafiła nawet do Konstytucji. Co prawda, z czasem jej rola przekształciła się w niewiele znaczący ozdobnik deklaracji politycznych a rozwój zrównoważony zamienił się w mnożenie utopijnych manifestów i rozwój biurokracji, ale to już zupełnie inna historia, związana miedzy innymi ze zmianami w polityce globalnej po 11 września 2000 roku, która sama w sobie zasługuje na odrębną analizę. Dodam na marginesie, że walka z „widmem terroryzmu” jest znacznie bardziej atrakcyjna medialnie a przez to bardziej użyteczna politycznie, niż walka z „widmem kryzysu ekologicznego”. Śmierć w wyniku zamachu terrorystycznego wydaje się bardziej spektakularna od śmierci w wyniku niedożywienia, braku czystej wody, zatrucia, chorób cywilizacyjnych czy innych „ekologicznych” przypadłości. „Zagrożenie terroryzmem” wygrało walkę o czas i uwagę widza. Nie zmienia tego nawet fakt, że coroczne żniwo „ekologicznej śmierci” przewyższa wielokroć liczbę wszystkich ofiar współczesnego terroryzmu razem wziętych.

Jedną z negatywnych konsekwencji tego, że koncepcji rozwoju zrównoważonego nie „wymyślili” filozofowie jest nieprecyzyjny język i nieostre definicje, które trzeba mozolnie rekonstruować na podstawie spontanicznie, czasem może nawet niefrasobliwie redagowanych przez polityków i działaczy dokumentów. Stąd mnogość interpretacji samego pojęcia wynikająca także z jego wewnętrznej niespójności. Niektórzy zastanawiają się nawet czy rozwój zrównoważony nie jest oksymoronem[3]. W celu wyjaśnienia tych niejasności powstały obszerne analizy zarówno genezy, jak i znaczenia, a raczej możliwych znaczeń pojęcia rozwoju zrównoważonego, czuję się, zatem zwolniony od obowiązku drobiazgowej analizy samego terminu odsyłając do literatury przedmiotu[4].

Korzystając ze zwolnionego w ten sposób miejsca chciałbym spojrzeć na ideę ekorozwoju albo, jak kto woli, rozwoju zrównoważonego z perspektywy etycznej. Etyka, bowiem, w moim mniemaniu, jest kamieniem węgielnym całej koncepcji, a dokładniej etyczne intuicje, które są wyraźnie w niej obecne, choć nie zawsze najzręczniej sformułowane. Nie wszyscy taki pogląd podzielają[5]. Wydaje się raczej, że koncepcja rozwoju zrównoważonego funkcjonuje powszechnie w świadomości społecznej jako pewien projekt o charakterze technologiczno-ekonomicznym. Świadczą o tym głoszone publicznie przez polityków różnego szczebla, wręcz kuriozalne definicje rozwoju zrównoważonego np. jako rozwoju gospodarczego zachowującego równowagę między popytem a podażą. Być może, właśnie takie techniczno-instrumentalne postrzeganie tej koncepcji jest przyczyną tak łatwego jej zawłaszczania przez technokratów i ekonomistów. Zapoznanie etycznych fundamentów idei ekorozwoju powoduje, że traci ona charakter wizji, inspiracji, jaką była u swego zarania i przestaje być własnością całego społeczeństwa. Staje się kolejną domeną ekspertów, na których wyroki nikt już nie ma wpływu. W rezultacie cała koncepcja słabnie i ostatecznie zostaje sprowadzona do retorycznego ozdobnika debat politycznych.

Jak już wyżej wspomniano, od 1987 podjęto wiele prób zdefiniowania i interpretacji pojęcia rozwoju zrównoważonego i nadal powstają nowe. Ich wspólną cechą jest zaakceptowanie rozwoju (wzrostu) gospodarczego jako mechanizmu podnoszenia jakości życia rosnącej populacji ludzkiej, ale pod warunkiem zminimalizowania ekologicznych i społecznych zagrożeń, które taki rozwój generuje. Najogólniej rzecz biorąc, rozwój zrównoważony to taki rozwój cywilizacyjny, który jest możliwy do realizowania w długiej perspektywie, a zarazem pożądany i akceptowalny społecznie, efektywny ekonomicznie i dopuszczalny ekologicznie. Przy czym w przypadku konfliktu celów, priorytet powinien być przyznany kryteriom ekologicznym, ponieważ ich niespełnienie zagraża realizacji wszelkich innych celów. Jak tego szczegółowo dokonać, tzn. jakie wdrożyć mechanizmy ekonomiczne, jakie powołać instytucje, rozwiązania prawne, polityczne itd. pozostaje wciąż przedmiotem debat, ale poza sporem

towa gospodarka może i musi rozwijać się tak, aby zaspokajać uzasadnione ludzkie potrzeby, ale jej wzrost nie może odbywać się kosztem dewastacji środowiska i wyczerpania zasobów naturalnych, które mogą zniweczyć szanse obecnych i przyszłych pokoleń na zaspokojenie swoich potrzeb.

[2] Pawłowski A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego* [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.

[3] Hurka T., *Sustainable development: What do we owe to future generations?* [w:] *Environmental ethics: sustainability, competition and forestry*, pod. red. MacDonald, C.J.,Centre for Applied Ethics University of British Columbia, Vancouver 1992. http://www.ethics.ubc.ca/papers/susdev.html#hurka.

[4] Np. Langhelle O., *Sustainable Development: Exploring the Ethics of Our Common Future*, [w:] *International Political Science Review* (1999), Vol. 20, No. 2, s. 129–149.

[5] Beckerman, W., *Sustainable Development: Is it a Useful Concept?* [w:] *Environmental Values* (1994), Vol. 3, No. 3, ss. 191–209.

pozostaje, że do konstytutywnych elementów koncepcji rozwoju zrównoważonego należy zaliczyć:

- rozwój ekonomiczny, rozumiany jako mechanizm podnoszenia jakości życia,
- trwałość ekologiczną, rozumianą jako warunek utrzymania rozwoju ekonomicznego dziś i w dającej się przewidzieć przyszłości, a zarazem warunek utrzymania jakości życia, na nie niższym niż dzisiejszy poziomie,
- sprawiedliwość społeczną miedzy i wewnątrz pokoleniową, rozumianą jako równość szans na zaspokojenie uzasadnionych potrzeb obecnej i przyszłych generacji.

Wszystkie te elementy są osadzone na poczuciu odpowiedzialności za siebie i tych, co po nas, bez którego, najprawdopodobniej nikt nie zawracałby sobie głowy projektem rozwoju zrównoważonego lub jakiegokolwiek innego. Zasada beztroski musiała ustąpić zasadzie odpowiedzialności, aby taka idea mogła się w ogóle pojawić. Zupełnie odrębnym problemem w etyce jest uzasadnienie kategorii odpowiedzialności samej w sobie[6]. Hans Jonas poświęcił temu zagadnieniu nieomal całą książkę, nie osiągając, jak się wydaje, powszechnie akceptowanych rezultatów. Trudno orzec jak dalece etyka odpowiedzialności Jonasa była inspiracją dla twórców koncepcji rozwoju zrównoważonego. Wątek ten poruszał już A. Pawłowski w artykule „Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego”[7]. Dlatego, aby nie robić powtórzeń, pozostawię ten problem na boku, uznając odpowiedzialność za *conditio sine qua non* pojawienia się całej koncepcji i jej funkcjonowania. Używając budowlanej metafory – odpowiedzialność należy uznać za fundament i zaprawę spajającą całą koncepcję, lecz niedeterminującą jej kształtu i przeznaczenia.

W tym kontekście, kluczowym pojęciem, wydaje się być rozwój (*development*), rozumiany jako rozwój społeczny, którego siła napędową jest wzrost gospodarczy, mierzony rosnącym PKB. Nieodzownymi składnikami takiego rozwoju są oczekiwania dotyczące poprawy zdrowia, rosnącej długości i jakości życia oraz powiększającej się sfery emancypacji społecznej. Uważa się, że kraje, które rozwijają się głównie ekonomicznie (np. Chiny, Białoruś), przy ograniczonej demokracji i wolności jednostek nie realizują rozwoju zrównoważonego. Nietrudno zauważyć[8], że takie rozumienie rozwoju jest w istocie przywołaniem starej, dobrze znanej filozofom idei postępu. Jej etyczne znaczenie jest oczywiste, postępem nazywamy kolejno następujące po sobie stany świata (rzeczywistości), które wartościujemy jako lepsze od poprzednich. Mamy, zatem do czynienia z archetypem wszelkiej etyki, czyli rozróżnieniem na stany lepsze i gorsze, które możemy wartościować wedle przyjętych kryteriów i wybierać między nimi. Jak pisze Zdzisław Krasnodębski: „Idea postępu […] wynika zatem z rozumowania, które rozwój poznania utożsamia z eliminacją żywiołowości i zwiększaniem się wolności i autonomii człowieka, tę zaś z rozwojem etycznym, tak w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, a także – w konsekwencji – z poprawą ogólnego bilansu szczęścia. Wiara w postęp w swej, by tak rzec, idealnej wersji polega na postawieniu znaku równania między rozwojem wiedzy, zwiększaniem się wolności, doskonaleniem moralnym i powiększaniem szczęścia. Jest to przekonanie, iż historia jest procesem „postępującego” opanowywania żywiołowości natury i ludzkich dziejów, „naturalnie” rozwijającej się historii, procesem rozwoju samoświadomości i samoodpowiedzialności człowieka, co stwarza — przynajmniej w domyśle — również szansę etycznego ulepszenia życia społecznego, a tym samym zasadnicze poprawienie ludzkiego losu na ziemi.”[9]

Wszystkie te wątki nietrudno odnaleźć w koncepcji rozwoju zrównoważonego. Tragiczne wydarzenia pierwszej połowy XX wieku poważnie podkopały wiarę w postęp od strony społecznej, druga połowa XX wieku poddała w wątpliwość dobroczynne skutki postępu naukowo-technicznego. Spektakularny wzrost panowania nad przyrodą, który umożliwiła nowoczesna technologia wydawał się być niezdobytym, ostatnim bastionem zwolenników postępu. Narastające oznaki kryzysu ekologicznego w postaci dziury ozonowej, kwaśnych deszczy, efektu cieplarnianego, deficytów wody, utraty ziemi uprawnej, zatrutych rzek i jezior rozwiały i te ostatnie nadzieje. Ale nie na długo, niełatwo rozstać się z tak atrakcyjną ideą, jaką jest postęp – świeckie wydanie Opatrzności. Rychło powróciła w nowych wydaniach[10], jednym z nich jest właśnie koncepcja rozwoju zrównoważonego.

Tu dochodzimy do kolejnego zasadniczego pojęcia, mianowicie trwałości ekologicznej, która ma wesprzeć podupadającą ideę postępu naukowo-technicznego odsuwając w odległą przyszłość widmo ekologicznej zagłady. Przy założeniu, że rozwój cywilizacyjny ma być zdolny do samo-

---

[6] Mam tu na myśli „odpowiedzialność za”, czyli treściową, różną od formalnej, która głównie w sensie prawnym przypisuje komuś odpowiedzialność z racji dokonanych czynów, lecz wykonawca wcale nie musi się skutkami swoich czynów przejmować. Dokładniej omawia to H. Jonas [w:] *Zasada odpowiedzialności*, Wyd. Platan, Kraków 1996, s. 167 i nn.

[7] Zawartym w pracy: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.

[8] Zauważył to np. Leszek Gawor w artykule *Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii społecznej* [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.

[9] Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991, s. 9.

[10] Innym jej wydaniem jest np. koncepcja społeczeństwa informacyjnego, gdzie wszelkie konflikty rozwiąże globalna sieć – Internet, obejmująca całą ludzkość.

podtrzymywania się, trwania w czasie, trwałość ekologiczna staje się niezbędną *quasi* normą etyczną stojącą na straży zagrożonego środowiska przyrodniczego oraz ograniczającą nadmierne apetyty konsumpcyjne. Wzrost materialny – przy takim rozumieniu rozwoju – jest nieunikniony, a nawet konieczny, ale nie może przekroczyć zdolności do odtwarzania zasobów planetarnych (w cyklu rocznym, wieloletnim), bo w krótkim czasie grozi to katastrofą dla gatunku ludzkiego. Etyczny wymiar trwałości ekologicznej staje się oczywisty. Jest to w pierwszej kolejności ochrona wartości życia, poprzez zachowanie zdolności środowiska do jego podtrzymywania, a w drugiej odwołanie do prastarej cnoty umiarkowania w połączeniu z napiętnowaniem grzechu chciwość (*Abaritia*) i nieumiarkowania (*Gula*). Wydaje się, że norma trwałości ekologicznej jest także wyrazem troski o przyszłe pokolenia, jako przejaw instynktu samozachowawczego jednostek i gatunku. Nakaz dbałości o środowisko naturalne, nie tylko ma nam zapewnić przetrwanie, ale jest dziedzictwem, które należy zachować dla kolejnych generacji. Tu dochodzimy do budzącej najwięcej kontrowersji definicji rozwoju zrównoważonego, który oznacza:„drogę do zaspokajania aspiracji i harmonijnego rozwoju społeczeństw, bez ograniczania szans następnych generacji na zaspokojenie ich potrzeb rozwojowych w przyszłości”[11]. Wywodzi się z niej trzeci, jak się wydaje najbardziej oryginalny element tej koncepcji – sprawiedliwość międzypokoleniowa. Naświetleniem różnorakich problemów teoretycznych związanych z obroną zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej na gruncie filozoficznym zajął się obszernie Andrzej Papuziński[12]. Wskazuje on na rozliczne trudności związane z uzasadnieniem tej reguły w oparciu o tradycyjne teorie sprawiedliwości zarówno te odwołujące się do utylitaryzmu, naturalizmu, koncepcji prawa naturalnego jak i zdroworozsądkowego podejścia J. Passmore’a. Wymowa artykułu jest jednak optymistyczna, mimo, że narzędzia tradycyjnej etyki wydają się nieadekwatne do rozwiązywania takich problemów i zawodzą, należy szukać nowych uzasadnień zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej. Obiecujące wydają się dwie drogi:

- rozwinięcie (ewolucja) dotychczasowego systemu wolności praw człowieka i obywatela, zwłaszcza prawa do godnego życia, w imię uniwersalnej idei Człowieka,
- ochrona potrzeb biologicznych człowieka, jak oddychanie, wyżywienie, utrzymanie zdrowia, zapewnienie przestrzeni życiowej, które w przewidywalnej przyszłości nie ulegną radykalnej zmianie.

Nie przesądzając, dokąd one zaprowadzą w sensie teoretycznym, chciałbym wskazać na jeszcze jedną możliwą ścieżkę złagodzenia (może nawet obejścia) problemów, jakie niesie za sobą zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej. Nasunęła mi ją lektura pracy Dietera Birnbachera pt. *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*.[13] Książka rzetelnie referuje stan badań nad tzw. etyką przyszłości (*future ethics*), czyli etyką odpowiedzialności za przyszłość. Autor w kolejnych rozdziałach mozolnie przedziera się przez gąszcz teorii etycznych, politycznych, ekonomicznych, które mają stanowić uzasadnienie wyczekiwanej etyki przyszłości. Ostatecznie, moim zdaniem, oferowane przez nie rozwiązania okazują się nazbyt abstrakcyjne albo zbyt wątłe, aby stanowić solidny fundament powszechnej troski o przyszłość. Wydaje się, że autor także to zauważa, pisząc: „To, że nie wolno nam narażać na niebezpieczeństwo egzystencji gatunkowej człowieka, jest bezsporne nie tylko dla etyków przyszłości.[…] Dla ludzi, którzy nie są filozofami, jest wprost aksjomatem, że nie powinniśmy robić niczego, co mogłoby zagrozić dalszemu istnieniu gatunku. Wątpliwe jest jednak, czy ma się tu do czynienia z dającą się wyjaśnić ostatecznie tylko psychologicznie — czy wręcz biologicznie — manifestacją instynktu samozachowania, lub czy postulat dalszego istnienia gatunku można uzasadnić w jakiś racjonalny sposób.”[14] Dlatego w drugiej części książki porzuca metaetyczne poszukiwania i skupia się na normatywnym kształcie etyki przyszłości oraz antropologicznych i ekonomicznych uwarunkowaniach wprowadzania postulowanych przez nią norm praktycznych w życie. Jednak inspiracja, którą znalazłem w książce Birnbachera zawarta jest na samym początku jego pracy, kiedy zastanawia się nad znaczeniem terminu „przyszłe pokolenie”. Co to właściwie znaczy „pokolenie”? Według *Słownika języka polskiego PWN* pokolenie to:

1. «grupa ludzi (także zwierząt lub roślin) będących mniej więcej w tym samym wieku»
2. «ogół ludzi ukształtowanych przez podobne lub te same przeżycia, doświadczenia itp.»
3. «okres równy długości życia ludzi urodzonych w podobnym czasie»
4. «członkowie jakiejś rodziny, będący w podobnym wieku i zajmujący w niej taką samą pozycję»

Wyraz pokolenie ma, zatem trzy zasadnicze znaczenia. Raz, oznacza populację żyjącą w tym samym (lub zbliżonym czasie). W tym sensie – czasowym, w tym samym czasie żyje tylko jedno pokolenie. Innym razem, „pokolenie” służy określeniu względnego miejsca w ramach stosunków rodzinnych. W tym sensie – rodzinnym, rodzice należą do innego

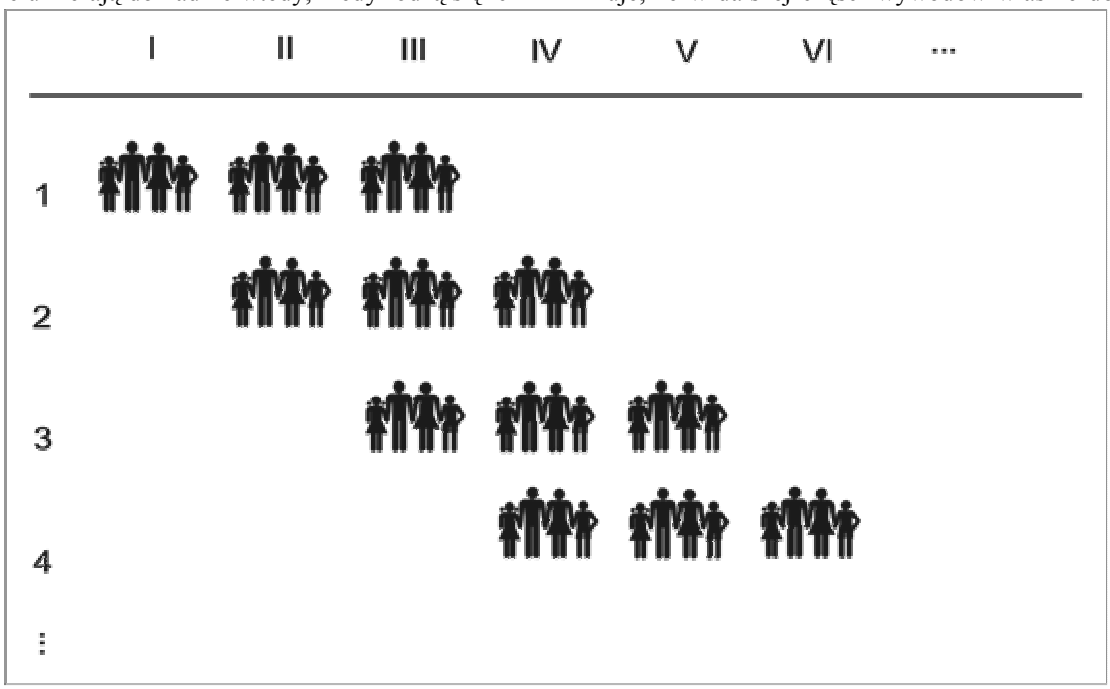
[11] *Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju ONZ* „O naszą wspólną przyszłość” ogłoszony w 1987.

[12] *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a iustitia socialis*, [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.

[13] Dieter Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna naukowa, Warszawa 1999.

[14] Tamże, s. 188.

pokolenia niż dzieci. Równocześnie takich „pokoleń", może żyć równocześnie trzy lub nawet cztery, przy czym różne „pokolenia" mogą być prawie równoletnie np. ciotka i bratanek. W sensie czasowym należą oni do jednego pokolenia, w sensie rodzinnym do różnych pokoleń. W trzecim znaczeniu „pokolenie" rozumiane jest jako symboliczna wspólnota osób urodzonych w przedziale czasu równym „przeciętnemu okresowi czasowemu, w którym dzieci wyrastają na rodziców a rodzice na dziadków"[15]. W tym sensie „pokolenia" stanowią generacje, czyli pewne umowne (idealne) reprezentacje stosunków dziadkowie-rodzice-dzieci-wnuki (potomstwo). Przy modelowym założeniu, że dziadkowie umierają dokładnie wtedy, kiedy rodzą się ich



prawnuki, można (za Birnbacherem) nakreślić następujący schemat.

Cyfry rzymskie oznaczają okresy czasowe przemiany dzieci w rodziców i rodziców w dziadków, zaś cyfry arabskie kolejne pokolenia.

Teraz pojawia się problem, jakie pokolenia uznać za „przyszłe pokolenia" w stosunku do wybranego (czy aktualnego) w myśl koncepcji rozwoju zrównoważonego, która oczywiście tego nie precyzuje, oraz które pokolenie jest tym aktualnym, które ma wziąć odpowiedzialność za przyszłe? Birnbacher początkowo rozważa propozycję Martina Goldinga[16], aby za „przyszłe pokolenie" uznać tylko te pokolenia, które „w żadnym wypadku nie żyją razem z pokoleniem mającym przejąć odpowiedzialność"[17].

Zatem pierwszym takim pokoleniem dla Goldinga byłoby pokolenie **n+3** (względem wyjściowego **n**), czyli nieistniejąca jeszcze generacja *nienarodzonych*. Formalnie rzecz biorąc jest to rzeczywiście pierwsze pokolenie ukryte za nieprzeniknionym horyzontem przyszłości. Nie mieści się ono w zasięgu, jakkolwiek dalekosiężnie rozumianych, interesów ludzi współczesnych, a potrzeby tego pokolenia są rzeczywiście trudne do oszacowania, a obowiązek ich ochrony jeszcze trudniejszy do uzasadnienia. Kłania się tu cała argumentacja Passmore'a przytaczana przez wspomnianego już A. Papuzińskiego. Odrzuca ją jednak na rzecz „słabszej" wersji przyszłości, mianowicie *dzieci* oraz *dzieci dzieci*. Czyli pokoleń **n+1** i **n+2** wg powyższego schematu. niemiecki autor opowiada się za tą wersją ze względu na jej zalety systematyczne i metodyczne i deklaruje, że w dalszej części wywodów właśnie do niej będzie się odwoływał. Niestety w trakcie dalszej lektury odnosi się wrażenie, że rychło zapomina o swojej deklaracji i wikła się we wszelkie pułapki teoretyczne, które niesie za sobą wersja Goldinga, a szkoda, bo przyjęta przez niego wersja, w której dzieci i wnuki już są przyszłością, ma szereg zalet, na niektóre z nich chciałbym zwrócić uwagę.

1. Nie wymaga rewolucji w etyce. Współistniejące (zachodzące na siebie) pokolenia tworzą pewne kontinuum czasowe, w którym teraźniejszość płynnie przechodzi w przyszłość, ale także kontinuum moralne. Zatem etyka przyszłości nie musi się radykalnie różnić od etyki tradycyjnej, szukać nowych, specjalnych sposobów uzasadniania obowiązków wobec przyszłych pokoleń.
2. Jest zrozumiała i stosunkowo łatwa do zaakceptowania, ponieważ zgadza się z potocznymi ludzkimi intuicjami i powszechną tradycją troski o potomstwo, co pozwoli łatwiej zakorzenić normy postulowanej etyki przyszłości na gruncie społecznym.

[15] Tamże, s. 17.
[16] Tamże, s. 18.
[17] Tamże, s. 18.

3. Jest osadzona w tradycji społeczno-politycznej, a nawet częściowo w istniejącym systemie prawnym.
4. A w końcu wydaje się uzasadniona biologicznie, o ile uznamy słuszność argumentacji socjobiologicznej, że sensem życia, także ludzkiego, jest powielanie genów, a więc w pewnym sensie zapewnienie im przyszłości.

Czy taka wersja solidarności międzypokoleniowej ma jakieś wady? Ma jedną, ale poważną — może się okazać zbyt zachowawcza. Horyzont czasowy odpowiedzialności, może okazać się zbyt ograniczony i pojawia się zagrożenie tzw. „przestrzeleniem". Kategorię tę, która oznacza „przypadkowe, niezamierzone przekroczenie granic" spopularyzowali Meadowsowie w swoim znanym raporcie pt. *Przekraczanie granic*[18]. Przestrzelenie pierwotnie znaczyło strzał poza tarczę, ale w rozumieniu zastosowanym w książce Meadowsów oznacza przekroczenie granicznej wydolności środowiska, które jest spowodowane przez opóźnienia oraz (lub) błędy w odczytywaniu sygnałów o stanie środowiska, które nie pozwalają systemowi — w tym przypadku antroposferze — dostosować się do własnych ograniczeń. Innymi słowy, kiedy sprzężenie zwrotne między tym, co wiemy o wpływie naszych przedsięwzięć (gospodarczych, militarnych, innych) na stan środowiska, a naszą reakcją (gdy dzieje się coś złego) jest zakłócone, to w rezultacie nasze działania będą nieadekwatne. Dzieje się tak miedzy innymi, dlatego, że powszechna świadomość skali czasowej przemian, które mogą spowodować groźne ekologicznie skutki, oparta jest na liniowym przebiegu procesów, z którymi zazwyczaj mamy do czynienia. Wiemy jednak, ale niespecjalnie się tym przejmujemy, że niektóre procesy mają charakter wykładniczy, czyli taki, gdzie w miarę upływu czasu zagrożenia rosną w postępie geometrycznym, lawinowo, a po przekroczeniu pewnego krytycznego progu, czasem w sposób zupełnie nieprzewidywalny. Co oznacza, że sytuacja znośna dzisiaj w zaskakująco krótkim czasie może się diametralnie zmienić. Tu właśnie czai się niebezpieczeństwo, że zwyczajowo przyjmowany czas „życia" trzech pokoleń, czyli ok. 75 lat może okazać się za krótki, aby przewidzieć przestrzelenie spowodowane brakiem odpowiedzialności w jakimś obszarze ludzkiej działalności. Czy można temu zapobiec przyjmując odpowiedzialność za pokolenia dalsze niż nasze dzieci i wnuki? Jak wiemy istniały kultury[19], które nie miały z tym problemu i tradycyjnie ważyły skutki swoich decyzji na siedem pokoleń wprzód. One mogły sobie na to pozwolić, ponieważ reprezentowały tzw. kultury trwania, niepodlegające szalonym zmianom, które niesie za sobą rozwój cywilizacyjny we współczesnym wydaniu. Kolejne pokolenia różniły się nieznacznie od siebie, założenie, że będą prowadziły podobny tryb życia, hołdowały podobnym wartościom, było jak najbardziej racjonalne. My już nie możemy sobie na to pozwolić. Kultura nastawiona na zmiany, którą reprezentuje nasza zachodnia cywilizacja zaburzyła ten odwieczny porządek. Jutro już zawsze będzie inne niż dziś. W tej sytuacji, nawet gdyby udało się jakoś pokonać trudności teoretyczne związane z nieistnieniem jeszcze podmiotów etycznych, o których dobro należy się troszczyć i tak prognozowanie potrzeb przyszłych pokoleń jest obarczone nieprzewidywalnym ryzykiem błędu. Kłopoty powiększa jeszcze negatywny wpływ tzw. preferencji czasowej, którą Spinoza, Hume i Kant pojmowali jako fundamentalną cechę *conditio humana*.[20] Jak wiadomo ludzie mają skłonność do przeceniania znaczenia zdarzeń bliskich czasowo, przy lekceważeniu wydarzeń czasowo odległych[21]. Czytając pesymistyczne w wymowie kolejne *Raporty o stanie świata*[22], trudno oczekiwać, że ludzkość, która dziś nie przejmuje się niezaspokojeniem podstawowych potrzeb milionów mieszkańców planety, nagle stanie się wrażliwa na zagrożone potrzeby pokoleń, które urodzą się za 100 i więcej lat.

Mimo powyższych zastrzeżeń, wygląda na to, że nie ma innego wyjścia i ze względów zarówno praktycznych, jak i teoretycznych należy zaakceptować słabszą wersję solidarności międzypokoleniowej, ograniczoną do bliskich „przyszłych pokoleń" dzieci i wnuków. Groźba przestrzelenia, choć realna, nie jest w stanie przeważyć zalet takiego rozwiązania.

Rozwój zrównoważony nie niesie za sobą konieczności budowania radykalnie nowej etyki, z drugiej strony takiej etyki nie potrzebuje, aby móc skutecznie wprowadzać go w życie. Zatem warto się podpisać pod ostateczną konkluzją Birnbachera, która brzmi: „Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia […] w obliczu zwiększających się możliwości ludzkiej ingerencji w przyszłe życie ludzkości i wszystkich obdarzonych świadomością istot jest zobowiązaniem, którego nie wolno odrzucić. Aby je ugruntować teoretycznie, nie potrzeba żadnej nowej etyki, lecz tylko aktualizacji ogólnych zasad moralnych, które obowiązują w szerokim zakresie już dziś. Wymaga ona operacjonalizacji, nowych norm praktycznych, nowych cnót i nowych instytucji."

[18] Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, *Przekraczanie granic. globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?* tłum. Zofia Dobrska, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Warszawa 1995.

[19] Np. plemiona indiańskie zamieszkujące Pn. Kanadę Huroni.

[20] Birnbacher D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna naukowa, Warszawa 1999, s.166.

[21] Analogicznie można mówić preferencji przestrzennej.

[22] Worldwatch Institute, *Raport o stanie świata*, http://www.raport.org.pl/.

Literatura

1. BECKERMAN, W., *Sustainable Development: Is it a Useful Concept?* [w:] *Environmental Values* (1994), Vol. 3, No. 3.
2. BIRNBACHER D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna naukowa, Warszawa 1999.
3. MEADOWS D. H., MEADOWS D.L., RANDERS J., *Przekraczanie granic. globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?* tłum. Zofia Dobrska, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Warszawa 1995.
4. GAWOR L., *Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii społecznej* [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.
5. http://www.ethics.ubc.ca/papers/susdev.html#hurka.
6. HURKA T., *Sustainable development: What do we owe to future generations?* [w:] *Environmental ethics: sustainability, competition and forestry*, pod. red. MacDonald, C.J., Centre for Applied Ethics University of British Columbia, Vancouver 1992.
7. JONAS H. [w:] *Zasada odpowiedzialności*, Wyd. Platan, Kraków 1996.
8. KRASNODĘBSKI Z., *Upadek idei postępu*, PIW, Warszawa 1991.
9. LANGHELLE O., *Sustainable Development: Exploring the Ethics of Our Common Future*, [w:] *International Political Science Review* (1999), Vol. 20, No. 2,.
10. PAPUZIŃSKI A., *Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a iustitia socialis*, [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.
11. PAWŁOWSKI A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego* [w:] *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod red. A. Pawłowskiego, Lublin 2004.
12. *Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju ONZ* „O naszą wspólną przyszłość", 1987.
13. Worldwatch Institute, *Raport o stanie świata*, http://www.raport.org.pl/.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 35-39

Aksjologiczne filiacje zrównoważonego rozwoju

Axiological associations of the notion of sustainable development

Robert Piotrowski

Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii
al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra,
e-mail: rzpiotro@uw.edu.pl

Streszczenie
W artykule analizuje się podstawowe filiacje aksjologiczne pojęcia zrównoważonego rozwoju w dwu aspektach: antropocentrycznym i ekocentrycznym. Podkreśla się niektóre trudności w tworzeniu i realizacji pełnej etyki ekologistycznej.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, etyka ekologiczna, antropologia, ekofilozofia, ekologia.

Abstract
Basic axiological associations of the notion of sustainable development are analysed from two perspectives: anthropocentric and ecocentric. Some difficulties in establishing and implementing fully-fledged environmental ethics are also emphasised.

Key words: sustainable development, ecological ethic, ecophilosophy, anthropology, ecology.

Na użytek poniższych rozważań przypomnimy pewne podstawowe pojęcia. Są one skądinąd dobrze znane, toteż przedstawimy te ich aspekty, które będą potrzebne w ciągu dalszym. Sam termin „rozwój zrównoważony (ekologicznie)" oraz jego odpowiedniki w innych językach, np. ang. 'sustainable development', niem. m.in. 'nachhaltige Entwicklung', 'dauerhafte Entwicklung', fr. 'développement durable' ujawnia dwa odniesienia: równowagi systemu gospodarczego z jego środowiskiem naturalnym, oraz trwałości procesu rozwojowego, możliwej właśnie dzięki tej równowadze. Powszechnie akceptowana definicja zrównoważonego rozwoju pojawiła się w tzw. raporcie Komisji Bruntland (od Gro Harlem Brundtland, przewodniczącej Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju, która w r. 1987 ogłosiła dokument *Our Common Future*). Jest to „zaspokajanie potrzeb obecnych bez ograniczania przyszłym pokoleniom możliwości zaspokajania ich potrzeb"[1].

Sam termin pochodzi z kręgów leśnictwa niemieckiego, gdzie była powszechnie używany już XIX w. Pierwsze sformułowanie zasady długotrwałości eksploatacji (*Prinzip der Nachhaltigkeit*) dał na początku XVIII w. Jan Karol von Carlowitz,[2] który był nadzorcą kopalń saskich, odpowiedzialnym też za dostawy drewna dla górnictwa.

Zwyczajowo rozróżnia się rozwój zrównoważony w sensie słabym i silnym.[3] W pierwszym

[1] G.H. Bruntland, (red.) *Report of the World Commission on Environment and Development "Our Common Future"*, United Nations. General Assembly, A/42/427, 4 August 1987, s. 54.

[2] Patrz *Sylvicultura oeconomica. Anweisung zur wilden Baum-Zucht*, J.H. Braun, Lipsk 1713, s. 105–6: „Wird derhalben die größte Kunst, Wissenschaft, Fleiß und Einrichtung hiesiger Lande darinnen beruhen wie eine sothane Conservation und Anbau des Holtzes anzustellen daß es eine continuierliche, beständige und nachhaltende Nutzung gebe; weiln es eine unentberliche Sache ist ohne welche das Land in seinem Esse nicht bleiben mag."

[3] Patrz np. E. Neumayer *Weak Versus Strong Sustainability: Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, 2. wyd., Edward Elgar, 2003, oraz liczne artykuły, choćby: R.K. Turner, "Speculations on Weak and Strong Sustainability", *CSERGE Working Paper* GEC 92–26, http://www.uea.ac.uk/env/cserge/pub/wp/gec/gec_1992_26.pdf; R.U. Ayres & *al*., "Viewpoint: Weak versus Strong

przypadku równowagę ocenia się przy założeniu zastępowalności zasobów. System gospodarczy znajduje się w równowadze ze środowiskiem, dopóty, dopóki wytwarza zasoby o wartości równej wartości zasobów zużytych. W przypadku drugim uwzględnia się wzajemną nieporównywalność niektórych zasobów, oraz fakt, ż niektórych dóbr po prostu nie da się zastąpić. Toteż warunek słabego zrównoważenia jest wzmocniony wymogiem, aby system gospodarczy pozwalał na regenerację zasobów niezastępowalnych. Rzecz jasna, chodzi nie tylko o zasoby naturalne w sensie surowców przemysłowych, ale także o zasoby przyrodnicze w sensie szerszym (różnorodność fenotypowa i genotypowa, ekosystemy, gleby, krajobrazy itd.) oraz zasoby wytworzone przez ludzi i ludzki potencjał biopsychiczny.

Już z tych podstawowych określeń widać, iż zrównoważony rozwój miałby zasadnicze odniesienia aksjologiczne, nawet gdyby pojęcie to funkcjonowało wyłącznie w ekonomii, a ogólnie wiadomo, że tak nie jest. W związku z tym przypomnimy jeszcze dwa elementarne pojęcia z teorii wartości, mianowicie przedmiotu obdarzonego godnością (*dignitas*) i mającego tylko cenę (*pretium*)[4]. Odpowiednio dzieli się zresztą aksjologia: na teorię wartości niewymiennych i wymiennych. Tę ostatnią można nazwać ekonomią ogólną lub filozoficzną. Doktryna zrównoważonego rozwoju wymusza przesunięcie rozważań na temat zasobów naturalnych z działu ekonomii ogólnej do teorii wartości niewymiennych. Oczywiście „godność" nadawana np. roślinom okrytozalążkowym ze względu na fakt, że tymczasem nie umiemy zastąpić drewna innym surowcem, a zasobom leśnym grozi degradacja – jest dość nikła. Podobnie, jest z warunkowym uznaniem niewymienności dóbr obecnie zastępowalnych – na wypadek gdyby kiedyś uległy wyczerpaniu.

Dlatego koncepcja zrównoważonego rozwoju wymaga solidniejszych podstaw. Powszechnie określa się je w wersji antropocentrycznej, albo ekocentrycznej. W wersji pierwszej za wartość naczelną uważa się trwanie gatunku ludzkiego, w drugiej trwanie ekosystemów. Obie wersje umożliwiają liczne konkretyzacje. Wersję antropocentryczną można przedstawić np. tak jak w cytowanym wyżej Raporcie Bruntland, przy pomocy imperatywu nienaruszania możliwości rozwoju przyszłych pokoleń. W istocie jest to zdefiniowanie zrównoważonego rozwoju przy pomocy zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej.[5] Zwolennicy wersji ekocentrycznej zwykle deprecjonują ekologizm antropocentryczny przy pomocy przymiotników „płytki" lub „utylitarny" – z drugiej strony poszukują adekwatnego uzasadnienia własnego stanowiska. Uzasadnienie odwołujące się tylko do abstrakcyjnego „należenia do systemu" jest rzecz jasna niewystarczające i pojawia się najczęściej jako akademicka racjonalizacja. Natomiast od lat 1970. licznie występują zwolennicy różnych wersji etyk alternatywnych,[6] deprecjonujących wartość człowieka (jako jednostki i gatunku) na rzecz ekosystemu, w sposób lepiej przemawiający do uczuć. Rozpowszechnił się szczególnie ekologizm skrajny, albo tzw. ekologia głęboka, ufundowany na podstawie religii natury.[7] Inna forma etyki ekologistycznej polega na bezpośrednim przypisaniu godności i praw żywym istotom nieludzkim[8], co niekoniecznie wymaga uwzględniania elementu systemowego i religijnego. Możliwe są rzecz jasna inne stanowiska o pośrednim charakterze, np. *land ethic* („etyka ziemi") Leopolda, gdzie z jednej strony odrzuca się utylitarne traktowanie elementów lokalnych ekosystemów[9], z drugiej mówi się o „naszej przynależności do ekosystemu", „prawie roślin i zwierząt do trwania"[10] czy „sumieniu ekologicznym"[11], bez (przynajmniej bezpośrednich) odniesień religijno-mistycznych.

Dla koncepcji zrównoważonego rozwoju takie rozważania aksjologiczne mają znaczenie dwojakie. Oprócz zróżnicowania, a co za tym idzie relatywizacji kontekstu etycznego tego pojęcia, pozwa-

Sustainability", *Tinbergen Institute Discussion Papers*, No. 98-103/3, http://www.tinbergen.nl/discussionpapers/98103.pdf.

[4] Seneka, *Ep*. *Mor*. VIII, 71, 33.

[5] Lukas Meyer, „Intergenerational Justice", w: E.N. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006) http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/justice-intergenerational/.

[6] Richard Routley, „Is there a need for a new, an environmental ethic?' *Proc. 15th World Congr. of Philosophy*, vol. 1, Sophia Press, Sofia 1973, s. 205–10.

[7] Rozróżnienie na "ekologię" płytką i głęboką, przynajmniej werbalnie, wprowadził Arno Næss, patrz „The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements. A Summary", *Inquiry*, vol. 16 (1973), s. 95–100. Merytorycznie to rozróżnienie pojawia się już choćby u cytowanego niżej Leopolda.

[8] Peter Singer, „Animal Liberation", *The New York Review of Books*, vol. 20, No. 5 (Apr. 5, 1973); tenże *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, Nowy Jork, 1975.

[9] „Podstawową słabością systemu ochrony przyrody opartego wyłącznie na motywach gospodarczych jest fakt, że większość członków systemu przyrodniczego nie ma wartości gospodarczej (…) Można wątpić, czy 5 procent z 22 tysięcy rodzimych roślin i zwierząt wyższych w Wisconsin da się sprzedać, hodować, zjeść lub wykorzystać w innych sposób. Jednak są to członkowie biosystemu, mający prawo do przeżycia, bo (jak wierzę) stabilność tego systemu zależy od jego integralności." – Arno Leopold *A Sand County Almanac*…, Oxford University Press, Nowy Jork 1987, s. 210.

[10] „Nadużywamy zasobów ziemi, bo uważamy ją za dobro należące do nas. Jeżeli uznamy ziemię za społeczność, do której należymy, to możemy zacząć używać jej z miłością i szacunkiem. (…) Ziemia jako społeczność stanowi podstawowe pojęcie ekologii, ale wymóg kochania i szanowania ziemi jest rozszerzeniem etyki."; "Etyka ziemi po prostu rozszerza granice wspólnoty, tak by obejmowały gleby, wody, rośliny i zwierzęta (...)" – *op*. *cit*., s. viii–ix; 204.

[11] *Op*. *cit*., s. 221.

lają na wskazanie trudności w jego praktycznym wprowadzaniu. Przede wszystkim, zrównoważony rozwój zmienia znaczenie w zależności od etyki, z którą jest powiązany. W sensie antropocentrycznym, oznaczać będzie przede wszystkim – na co już wskazaliśmy – konkretyzację pojęcia sprawiedliwości międzypokoleniowej. Współczesne ustroje polityczne z horyzontem planowania od wyborów do wyborów temu nie sprzyjają, szczególnie w warunkach, gdy demokracjom liberalnym zagrażają takie problemy, których skuteczne rozwiązywanie może definitywnie zepchnąć kwestię równoważenia rozwoju na dalszy plan. Należy do nich problem demograficzny.

Od dawna w kręgach ekologistów nadmierne zaludnienie uważano za jedno z głównych zagrożeń dla środowiska, zgodnie zresztą z tradycją maltuzjańską.[12] Jednak depopulacja połączona z wydłużeniem się średniej wieku nie doprowadzi bynajmniej do ustalenia się liczby ludności w okolicach jakiegoś optimum, tylko do zapaści, tak gospodarczej, wywołanej przez brak rąk do pracy i deficyt popytu, jak i etycznej oraz poznawczej, wywołanej przez egoizm i konserwatyzm starzejącego się społeczeństwa, pozbawionego twórczych impulsów pochodzących od ludzi młodych. To ostatnie ma szczególne znaczenie w sytuacjach kryzysowych, kiedy potrzeba nowych idej – a przecież, przynajmniej według ekologistów, relacja między gatunkiem ludzkim a jego środowiskiem naturalnym jest właśnie kryzysowa. Środki zaradcze, czy to w formie polityki pronatalistycznej, czy to popierania imigracji, w istocie oznaczają zwiększenie kosztów ekologicznych. W drugim przypadku, tj. importu ludności, dochodzi obawa, że imigranci (np. z krajów islamskich) będą jeszcze mniej podatni na propagandę ekologistyczną niż ludność miejscowa. Pomijam już fakt, że masowa imigracja (i tak możliwa dopóty, dopóki nie zmieni się sytuacja w krajach eksportujących populację) z powodu konfliktu cywilizacyjnego rodzi wiele innych skutków destabilizujących kraje docelowe.

Być może istnieją jakieś socjotechniki, skuteczne i pozbawione elementów brutalnej przemocy rządu, umożliwiające ustalenie średniej dzietności w okolicach punktu zerowego przyrostu (tj. ok. dwóch urodzeń na kobietę), ale dotychczas nie są znane.

Co więcej, regulacja urodzin ingeruje w kwestie bardzo osobiste, także religijne, i nie ma co liczyć, że obejdzie się tu bez konfliktów. Zjawiska ludnościowe odznaczają się zresztą znaczną bezwładnością i polityka dwóch dzieci na rodzinę połączona z propagandą konsumerystyczną i pewnymi uwarunkowaniami kulturowymi łatwo się wyradza (jak to wiemy z przykładu Indii i Chin). Ten punkt możemy podsumować przypomnieniem, iż najważniejszym zasobem niezastępowalnym okazuje się nie czysta woda, powietrze itd., ale ludność – ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Za warunek konieczny (choć dalece niewystarczający) zrównoważenia rozwoju uznaje się najczęściej szeroko pojętą minimalizację nie tylko potrzeb, ale także składowych systemu ekonomiczno-politycznego: zgodnie ze znanym hasłem Schumachera „małe jest piękne". Publicystyka ekologistyczna wręcz roi się od przykładów małych przedsiębiorstw, małych wspólnot, itd., które przeciwstawia się żarłocznym molochom tak gospodarczym, jak i państwowym. Z oczywistych względów pominiemy czysto ekonomiczny aspekt minimalizacji, zaznaczając jedynie, że często przyczynia się ona do wzrostu (zamiast spadku) kosztów, także środowiskowych. Dzieje się tak dlatego, że łączne zużycie energii przez wiele małych jednostek może przewyższać zapotrzebowanie jednego większego układu. Znanym przykładem jest choćby transport, ale dotyczy to również produkcji samej energii. Można przypuszczać, że o ile dojdzie np. do powstania energetyki termojądrowej, z którą wiąże się (nie wiadomo na ile uzasadnione) nadzieje na wytwarzanie praktycznie nieograniczonych ilości „czystej" energii – to światowy system zasilania zostanie oparty na kilku tego typu siłowniach zlokalizowanych w najwyżej rozwiniętych państwach, co automatycznie zwiększy stopień zależności całej reszty. Co więcej, w ogólności obserwujemy raczej łączenie się mniejszych przedsiębiorstw (lub ich wchłanianie przez większe), co oznacza monopolizację, a przynajmniej oligopolizację poszczególnych gałęzi gospodarki, niźli odwrotnie.

Minimaliści przypominają w odpowiedzi, iż dążą nie tylko do minimalizacji układów społeczno-gospodarczych, ale i potrzeb ludzi żyjących w każdym z nich, a właśnie przez takie skrojenie apetytów jednostek na miarę układu, w którym żyją – da się znacznie obniżyć łączny koszt środowiskowy funkcjonowania gospodarki światowej. Nie tylko o minimalizację konsumpcji tu chodzi, a o szerzej pojęty partykularyzm, w aspekcie ogólnospołecznym przekładający się na całą mgławicę idej komunitarystycznych, postromantycznych itd. Ponownie natykamy się na problem optimum: horyzont aksjologiczny człowieka chce się tu jednocześnie rozszerzyć tak, aby usunąć groźbę indywidualizmu (szczególnie konsumpcyjnego), i zmniejszyć na tyle, by ów duch pojedynczej wspólnoty nie stał się ekspansywny. Nie chodzi tu zresztą wyłącznie o ekspansję świadomą, tak samo, jak w przypadku wolnokonkurencyjnego indywidualizmu jedynym zagrożeniem nie jest bynajmniej celowe rozpychanie się jednostek. Jak stwierdził Garett Hardin, nad każdą sytuacją, w której dostęp do ograniczonej puli zasobów („pastwiska") zostaje otwarty dla wielu jednostek, niekoniecznie nastawionych wzajemnie

[12] J. Teichmann streszcza to dobitnie: „Niektórzy Zieloni tak przejmują się zanieczyszczaniem środowiska, że uznają istoty ludzkie nie za *źródła zanieczyszczeń*, ale za *zanieczyszczenia*", *Social Ethics: A Student's Guide*, Blackwell, Oksford 1996, s. 169.

antagonistycznie — wisi miecz Damoklesa w postaci „tragedii wspólnoty" czy też „tragedii wspólnego udziału" (*tragedy of commons*)[13]. Otóż, nawet jeśli wspólnota zdoła racjonalnie ocenić wydajność pastwiska i przydzielić każdemu hodowcy pewien limit wypasu, to i tak któryś z jej członków w końcu ulegnie pokusie przekroczenia swojego udziału. Po pewnym czasie ta praktyka rozpowszechni się, a wtedy nadmiarowy wypas stanie się koniecznością dla wszystkich, bo kto wzorem poprzedników nie zdecyduje się na przekroczenie swojego limitu i nie zacznie się na pastwisku rozpychać — ten nie zapewni swojemu bydłu nawet uprzednio ustalonej normy pożywienia i zostanie zgnieciony. Skutkiem reakcji łańcuchowej pastwisko ulega zniszczeniu przez rabunkowy wypas.

Podkreślmy, że tragedia wspólnot zagraża zarówno indywiduom wewnątrz społeczności[14], jak i globalnemu kolektywowi wspólnot. Idea planowania zużycia zasobów na skalę światową nie tylko przeciwstawia się zasadzie partykularyzmu, ale i rozbija się o ograniczoność czasowego i przestrzennego horyzontu planowania gospodarczego. I bez demokracji jest on dość krótki, sięgając z reguły co najwyżej pokolenia dzieci, a przestrzennie ogranicza się do państw narodowych, jeśli nie bardziej. W oczywisty sposób uniemożliwia to prowadzenie globalnej polityki równoważenia rozwoju.[15]

Jak dotychczas, nie udało się osiągnąć efektywnej i w miarę sprawiedliwej organizacji systemów ponadpaństwowych, które albo stają się biurokratyczną fikcją, albo narzędziem tego czy innego państwa, znów przeciwstawiając się zasadzie wspólnotowości. Rozwiązania tego problemu szuka się w uniwersalizmie etycznym,[16] który działałby niezależnie od podziałów politycznych. Taki system etyczny musiałby zawierać jednocześnie zasady partykularyzmu, wzajemnej nieagresji i szacunku dla przyrody. Pytanie tylko, jaka byłaby jego ostateczna podstawa? Jak dotąd uniwersalizmy etyczne, którym udało się faktycznie rozprzestrzenić, miały z reguły fundament religijny. Ale tu nie wymyślono nic lepszego ponad wspomnianą neopogańską religię natury, stanowiącą rdzeń owej „ekologii" głębokiej. Na drodze do jej rozpowszechnienia stoją rzecz jasna istniejące wielkie religie, w których nie da się bez popadnięcia w herezję podstawić ekocentryzmu zamiast antropocentryzmu i teocentryzmu. Trudno też żywić nadzieję, iż ekologizm stanie się samodzielną ideologią parareligijną o sile równej choćby XX-wiecznemu komunizmowi. Jest raczej odwrotnie: to koncepcje ekologistyczne służą do uwspółcześniania ideologii lewicowych (tzw. *Green Left*). Można argumentować, że jest to rzecz proporcji, bo socjalizm odpowiednio przesycony religią natury staje się tzw. lewicowym biocentryzmem[17] — jednak dotąd ekologizm lawiruje między dominującymi w powszechnym dyskursie ideologiami: chrześcijańską, socjalistyczną i wolnorynkową, którym próbuje zaszczepić własne wartości, a także paradygmat poszerzania perspektywy etycznej poza horyzont ludzki.

Skutek bywa odwrotny do sielankowych wyobrażeń o stopniowym i pozytywnym przekształcaniu zastanych form myślenia. Dla podania przykładu powrócimy do ideologii wolnorynkowej, której podstawę stanowi utylitaryzm. Wspomniany Peter Singer dopasowuje koncepcję uznania praw i godności zwierząt do utylitaryzmu rozszerzając dziedzinę stosowalności klasycznej maksymy „maksymalne szczęście dla maksymalnej liczby jednostek". Pomijając już fakt, że rachunek utylitarystyczny, rzadko wykonalny w przypadku ludzi, staje się niedorzecznością po włączeniu do niego zwierząt (a czemu nie roślin?), to ceną za rozszerzenie dziedziny etyki na zwierzęta wedle przepisu Singera jest, jak wiadomo, wyłączenie z niej sporej klasy istot uważanych tradycyjnie za ludzkie lub niemal ludzkie (szczególnie embrionów i niemowląt). Ekologizacja utylitaryzmu prowadzi do postulowania rozwiązań powszechnie uchodzących za karykaturalne czy wręcz nieludzkie. A nie trzeba sięgać tak głębo-

[13] „Na tym polega tragedia. Każdy zostaje zamknięty w systemie, który zmusza go do nieograniczonego tłoczenia się – w świecie, który jest ograniczony. Zniszczenie jest przeznaczeniem, do którego pędzą wszyscy, goniąc za własnym interesem w społeczeństwie wierzącym w wolność korzystania ze wspólnych zasobów. Wolność korzystania z pastwiska rujnuje wszystkich." – „The Tragedy of the Commons", *Science*, vol. 162 (1968), No. 3859, s. 1244. Zauważmy, że mimo gramatycznej liczby mnogiej (*commons* a nie *common*) chodzi o jeden zasób, do którego mają dostęp członkowie wspólnoty, jak np. przestrzeń na drodze publicznej lub pastwisko (w tym właśnie sensie w Nowej Anglii słowa *commons* zaczęto używać w liczbie pojedynczej), albo też zbiór udziałów traktowany jako jedna pula. Usprawiedliwia to tłumaczenie omawianego zwrotu jako „tragedii wspólnoty", a nie „wspólnot".

[14] Znosząc, co także podkreślił Hardin, korzyści z działania „niewidzialnej ręki rynku" Smitha, Hardin, *loc. cit.* Owa niewidzialna ręka, zamiast działać dla dobra wspólnego – przecina nić, na której wisi miecz Damoklesa.

[15] Którą wielu w krajach rozwijających się uważają nierzadko za kolejną mutację europejskiego imperializmu, szczególnie, że konkretne recepty przepisywane przez zachodnich doradców nieodmiennie zawierają zalecenie ograniczenia dzietności. Skoro „im" wolno było osiągnąć powszechny dobrobyt bez oglądania się na środowisko naturalne – czemu wzbraniają tego „nam"? Takie stanowisko ma zwolenników też na Zachodzie, gdzie mówi się wręcz o „imperializmie ekologicznym"; por. Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900*, 2. wyd., Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

[16] O różnych rodzajach uniwersalizmu, patrz np. F. Konecznego *Prawa dziejowe*, Wydawnictwa TiRD nr 21, Londyn 1982, rozdz. X i XVIII.

[17] Por. D. Orton „Deep Ecology Perspectives", *Synthesis/Regeneration*, 32 (Fall 2003), http://www.greens.org/s-r/32/32-12.html.

ko, skoro samo hasło ograniczania (co dopiero zupełnego wyhamowania) rozwoju, czy wyjęcia pewnych dziedzin społecznych spod kryteriów ekonomicznych jest dla wolnorynkowców, tak właśnie, „zgorszeniem i głupstwem".

Wydaje się, że główną trudnością konsekwentnego upowszechnienia koncepcji równoważenia rozwoju jest konieczność „wybicia się na niepodległość" w połączeniu ze zharmonizowanymi ideami ściśle etycznymi. Sprawy nie ułatwia fakt, że wiele społeczności odczuwa o wiele dolegliwiej całkiem inne, bezpośrednie zagrożenia, przeto nie przejmuje się ponawianymi od lat przepowiedniami o nadchodzących katastrofach ekologicznych, wyczerpaniu zasobów naturalnych itd., tym bardziej, że niektóre z tych proroctw się nie spełniły. Wolimy naiwnie wierzyć, że nauka i technika wyciągną nas ze wszystkich opresji. Do opinii publicznej lepiej przemawiają nie obietnice odległych korzyści płynących z równoważenia relacji między ekonomią a środowiskiem, tylko groźby rychłych, konkretnych, nieuchronnych i długotrwałych ograniczeń, jakie spowoduje ten proces.

Literatura

1. ATTFIELD, ROBIN & *al*. (red.) *Philosophy and the Natural Environment* (Royal Institute of Philosophy Supplement: 36), Cambridge University Press, Cambridge 1994.
2. AYRES, ROBERT U., VAN DEN BERGH, JEROEN C.J.M. & GOWDY, JOHN M. „Viewpoint: Weak versus Strong Sustainability", *Tinbergen Institute Discussion Papers*, No. 98-103/3, http://www.tinbergen.nl/discussionpapers/98103.pdf.
3. BRUNTLAND, GRO HARLEM (red.) *Report of the World Commission on Environment and Development "Our Common Future"*, United Nations. General Assembly, A/42/427, 4 August 1987. Wyd. książkowe: *Our Common Future: The World Commission on Environment and Development*, Oxford University Press, Oksford 1987.
4. EHRLICH, PAUL R. & *al*. "Global Change and Carrying Capacity: Implications for Life on Earth", (w:) DeFries, Ruth S. & *al*. (red.) *Global Change and Our Common Future: Papers from a Forum*, National Academy Press, Waszyngton 1989, s. 19–27.
5. HARDIN, GARRETT „The Tragedy of the Commons", *Science*, vol. 162, No. 3859 (Dec. 13, 1968), s. 1243–1248.
6. KONECZNY, FELIKS *Prawa dziejowe oraz dodatek Bizantynizm niemiecki*, Wydawnictwa Towarzystwa imienia Romana Dmowskiego nr 21, Londyn 1982.
7. MEYER, LUKAS „Intergenerational Justice", (w:) Edward N. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006 Edition) http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/justice-intergenerational/.
8. LEOPOLD, ARNO *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Nowy Jork 1987.
9. NÆSS, ARNE DEKKE EIDE „The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements. A Summary", *Inquiry*, vol. 16 (1973), s. 95–100.
10. NEUMAYER, ERIC *Weak Versus Strong Sustainability: Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, 2. wyd., Edward Elgar, Londyn 2003.
11. ORTON D., „Deep Ecology Perspectives", *Synthesis/Regeneration*, 32 (Fall 2003), http://www.greens.org/s-r/32/32-12.html.
12. PEARCE D., MARKANDYA A. & BARBIER E. B. (red.) *Blueprint for a Green Economy*, Earthscan, Londyn 1989.
13. ROUTLEY R., „Is there a need for a new, an environmental ethic?' *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy*, vol. 1, Sophia Press Sofia 1973, s. 205–10.
14. SARRE P. & BLUNDEN J. (red.) *An Overcrowded World? Population, Resources and the Environment*, Oxford University Press, Oksford 1995.
15. SINGER P. „Animal Liberation", *The New York Review of Books*, vol. 20, No. 5 (Apr. 5, 1973) [recenzja z Godlovitch, S. & al. (red.) *Animals, Men and Morals*].
16. SINGER P. *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, Nowy Jork, 1975.
17. TEICHMAN J., *Social Ethics: A Student's Guide*, Blackwell, Oksford 1996.
18. TURNER R. K., „Speculations on Weak and Strong Sustainability", *CSERGE Working Paper* GEC 92-26, http://www.uea.ac.uk/env-cserge/ pub/wp/gec/gec_1992_26.pdf.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 41-47

Etyczne założenia edukacji dla zrównoważonego rozwoju

Ethical assumptions of sustainable development education

Włodzimierz Tyburski

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Wydział Humanistyczny, Wydział Filozofii, Zakład Etyki, Coll. Minus, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń
e-mail: tyburski@maius.uni.torun.pl

Streszczenie

Artykuł jest próbą prezentacji głównych założeń etycznych stanowiących podstawę edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju. Uwaga skoncentrowana jest tu na następujących kwestiach:

- prezentacji ogólnych założenia edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju;
- filozoficznych podstaw idei zrównoważonego rozwoju;
- aksjologicznych podstaw zrównoważonego rozwoju; wartość życia, zdrowia, sprawiedliwości, odpowiedzialności, powściągliwości i solidarności.
- roli i znaczenia etyki środowiskowej w koncepcji zrównoważonego rozwoju;
- poziomy działań w zakresie edukacji środowiskowej jako składnika edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju: kognitywny, wolitywny i behawioralny

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, edukacja, aksjologia, etyka środowiskowa

Abstract

The article is trying to present main ethical ideas supporting the education for sustainable development. The interest is focused on the following topics.

- presentation of general assumptions of sustainable development education.
- philosophical basis of the idea of sustainable development, values of life, health, justice, responsibility, moderateness and solidarity.
- the role and importance of developmental ethics for the idea of sustainable development.
- the cognitive, volitive and behavioral levels of action in the scope of developmental education being an element of education for sustainable development.

Key words: Sustainable development, education, axiology, environment's ethic

Idea trwałego i zrównoważonego rozwoju jest nową globalną filozofią rozwoju, która w obliczu negatywnych doświadczeń ostatniego stulecia zmierza do rewizji tych sposobów myślenia i programów, które wyznaczały dotychczasowy kierunek rozwoju cywilizacji oraz – co jest jej zasadniczym zadaniem – wypracowuje scenariusz zarysowujący wizję przyszłości, skoncentrowany głównie na poszukiwaniu możliwości przezwyciężenia ujawniających się zagrożeń dobrostanu człowieka i powstrzymania tych procesów, które godzą w egzystencjalne podstawy bytu ludzkości. Prawo obywatelstwa zyskuje przekonanie, że dominujący obecnie kierunek rozwoju cywilizacji oparty na modelu nieograniczonego wzrostu produkcji i konsumpcji nie może być w swej klasycznej postaci kontynuowany, gdyż w konsekwencji doprowadza do zaostrzania się różnego rodzaju konfliktów ekonomicznych i społecznych tak w skali lokalnej jak i globalnej, czego najbardziej widoczny skutkiem jest postępujący kryzys środowiskowy.

Nowa filozofia rozwoju nawiązuje bezpośrednio do tych propozycji, które krytycznie oceniają obecny, obarczony, licznymi błędami model roz-

woju cywilizacji i postuluje nowe myślenie, które w sposób zdecydowany koryguje charakter relacji człowieka do świata przyrody, życia społecznego i gospodarczego.

Przypomnijmy zatem, że poprzedniczką filozofii trwałego i zróżnicowanego rozwoju była idea ekorozwoju. Po raz pierwszy pojawiła się na Konferencji Sztokholmskiej w 1972 roku, zaś w bardziej skonkretyzowanej postaci została przedstawiona w 1975 roku na III Sesji Zarządzającej Programem Ochrony Środowiska. Wówczas to przyjęto pogląd, że ekorozwój to taki przebieg pożądanego rozwoju gospodarczego, który nie naruszałby w sposób istotny i nieodwracalny środowiska życia człowieka, nie prowadziłby do degradacji biosfery, który godziłby prawa przyrody, ekonomi i kultury[1]. Zauważmy, że u teoretycznych podstaw powyższego poglądu znajdowało się przekonanie, że świat jest całością organiczną, że zatem zachowanie jej poszczególnych części składowych, łącznie z najmniejszymi elementami, da się wytłumaczyć dopiero wtedy, gdy zrozumiemy, jaka rolę odgrywają one w całości.. Opowiadał się on za takim pojmowaniem roli człowieka na Ziemi, które respektowałoby jego organiczny związek z naturą wszechświata, a jego samego traktowało jako mikrokosmos, w którym przejawiają się prawa wielkiego systemu przyrody. Człowiek, niejako na powrót, musi nauczyć się żyć z przyrodą , umiejętnie korzystając z jej dóbr, nie panując nad nią lecz z nią współpracując.

Ta filozofia rozwoju optowała przede wszystkim za takim kierunkiem przeobrażeń, który uwzględnia zarówno potrzeby człowieka, jak i świata przyrody. Postuluje zatem wszechstronną analizę zależności istniejących pomiędzy działalnością gospodarczą człowieka a zmianami zachodzącymi w jej wyniku w środowisku naturalnym. Mówiła także o tym, że rozwój, który ostatecznie zwraca się przeciw człowiekowi, gdyż niszczy jego środowisko naturalne, jest regresem nawet wtedy, gdy umożliwia powiększenie dóbr materialnych. Postęp musi zatem spełniać wymogi ekologii i humanizmu, racjonalności powinien przyczyniać się do rozwoju człowieka, nie degradując jego organicznego ciała przyrodniczego. Dotychczas porządek ekologiczny był z reguły podporządkowany kierunkowi rozwoju cywilizacyjnego. Wzrost gospodarczy nie może stanowić jedyny miernik postępu a jakikolwiek sensowny rozwój ekonomiczny - podkreśla się tu – musi uwzględniać wymogi ekologii. Należy przede wszystkim dążyć do eliminowania z oddziaływania na środowisko antyekologicznego modelu rozwoju w przemyśle, górnictwie, rolnictwie i transporcie. Ten właśnie model rozwoju spowodował sytuację, że jak powiadał E. F. Schumacher – „przez ostatnie sto lat rozwój nauki i techniki szedł przecież w takim kierunku, że zagrożenia rosły znacznie szybciej niż szanse na ich likwidację”[2] .

Idea ekorozwoju przybiera obecnie o wiele bardzie rozwiniętą i dopracowaną postać w koncepcji trwałego i zrównoważonego rozwoju, która od analizy cywilizacyjnych uwarunkowań kryzysu ekologicznego przechodzi do propozycji stanowiących alternatywę dotychczasowego, obarczonego błędami modelu rozwoju i wytycza drogę ku „cywilizacji zrównoważonego rozwoju”. Pojęcie zrównoważonego rozwoju jest szersze zakresowo i problemowo bogatsze od pojęcia ekorozwoju, gdyż kwestię rozwoju gospodarczego, społecznego, kulturowego oraz problematykę ochrony środowiska przyrodniczego traktuje integralnie jako ściśle ze sobą powiązana współzależną i współwarunkującą się całość. Niezależnie od różnych koncepcji i ujęć rozwoju zrównoważonego podkreślić należy, że jego realizacja związana jest z uzgadnianiem, harmonizowaniem ładu gospodarczego, społeczno-politycznego, ekologicznego i świadomościowego – świata wartości. Powyższa myśl w formie bardziej rozbudowanej definicji przybrać może następującą postać: „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 zaspokojenia podstawowych potrzeb poszczególnych społeczności lub obywateli zarówno współczesnego pokolenia, jak i przyszłych pokoleń[3].

W przytoczonych powyżej zarówno roboczym określeniu jak i opisowej definicji zawarte są dwie konstytutywne cechy filozofii zrównoważonego rozwoju. Posiadają one wręcz metodologicznym wymiar. Jedna wyraża się w pojęciu **ładu** druga **w myśleniu integralnym**. Pojęcie ładu przywołujemy mając na myśli taką organizację systemu społecznego, dzięki któremu „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”[4]. Z kolei myślenie integralne charakteryzuje podejście holistyczne, systemowe, uniwersalizujące pojmowanie, antroposfery i biosfery w jej rozlicznych współzależnościach i zdecydowanym odrzuceniu takich nastawień, które akcent kładą na zarysowywaniu różnych linii deemarkacyjnych, tworzeniu podziałów, fragmentaryzacji świat podkreślaniu partykularyzmów itp.

[1] Definicje z zakresu ochrony środowiska, Warszawa 1993, s. 48.

[2] Schumacher E.F., *Małe jest piękne,* Warszawa 1980, s. 41.

[3] Prawo ochrony środowiska , Dz. U. 2001. 62.627, art. 3 ust. 50, cyt. za Sztumski W. Idea zrównoważonego rozwoju a możliwości jej urzeczywistnienia /W:/ „Problemy ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne 2006 nr 2. s. 71.

[4] Ibid., s. 74.

W obszarze relacji ekonomii i ekologii na plan pierwszy wysuwa się pytanie o to, w jakim stopniu racjonalność ekonomiczna jest do pogodzenia z racjonalnością ekologiczną. W jakim kierunku podążać powinna transformacja gospodarki, aby efekty działań służące celem ekonomicznym nie wywoływały negatywnych następstw ekologicznych? Jaki katalog wartości łączyć może politykę ekologiczną i gospodarczą? Jaki typ myślenia ekonomicznego i jakie jego elementy współtworzą współczesną ideologię ochrony środowiska? Jakie zaś są jej zaprzeczeniem? W jakim kierunku podążać mają przeobrażenia w zakresie stylów życia o modelu konsumpcji? Pytaniom owym towarzyszy założenie, że dotychczasowe model rozwoju oparte na szerokiej substytucji i reprodukcji naturalnych czynników, a więc formułowane bez uwzględnienia praw ekologii, okazują się, w świetle narastających problemów środowiskowych, mało przydatne do prognozowania i planowania rozwoju gospodarczego. Idzie także o ukazanie kierunków, w jakim tradycyjne kategorie ekonomiczne wymagają modyfikacji zgodnie z obiektywnymi wymaganiami ekologicznymi, przede wszystkim zaś o wytyczenie kierunków tych działań, które zmierzają do konstruowania nowej teorii gospodarowania uwzględniającej wymagania środowiska przyrodniczego. Wielu wypowiedziom towarzyszy opatrywane wieloma zastrzeżeniami przekonanie, że konflikt między gospodarowaniem a regułami ekologii nie musi być nieuchronny, że istnieją możliwości pogodzenia wymogów gospodarki z prawami funkcjonowania środowiska przyrodniczego. Warunkiem podstawowym i niezbędnym urzeczywistnienia owej możliwości jest „gruntowne przewartościowanie dotychczasowej hierarchii wartości leżących u podstaw ludzkiej działalności gospodarczej”[5]. Z kolei zagadnienie relacji aksjologii, ekologii i ekonomii wiąże się z próbą odpowiedzi na pytanie o to, jaki system wartości powinien wyznaczać zachowanie się człowiek wobec swego naturalnego otoczenia a także życia społecznego i gospodarczego, jakie są imperatywne odpowiedniki owych wartości oraz jak uzasadnić postulowany system wartości i norm?

Czy i w jakim zakresie postulaty formułowane na gruncie koncepcji zrównoważonego rozwoju mają szansę realizacji – na to pytanie trudno – w świetle dotychczasowej praktyki – sformułować jednoznaczną odpowiedź. Sytuacja jest bowiem taka – stwierdza Z. Sadowski - iż „mamy przed sobą wyścig między procesami narastania zagrożeń które są szybkie, a postępem wynikającym z rozwoju myśli ludzkiej, który jest szybki w dziedzinie technik działania, ale bardzo powolny w dziedzinie kultury współżycia w różnych jej wymiarach. Trudno dziś przewidzieć, co okaże się szybsze w dłuższej perspektywie . Wynika z tego wniosek, że stoimy wobec bezwzględnej konieczności podjęcia rzeczywistych działań na rzecz przeciwdziałania wszystkim elementom tendencji autodestrukcyjnej oraz wspomagania autoregulacji. Nie widać jednak zdanych możliwości przekształcenia tych elementów w ogólny program realizowania koncepcji trwałego rozwoju. Koncepcja ta pozostaje dezyderatem, ważnym w orientowaniu myślenia, ale jeszcze nie orientującym działania. Być może warunkiem wejścia na bardziej pożądaną trajektorię jest dokonanie rewolucji edukacyjnej, która doprowadziłaby do zasadniczych zmian filozofii życia i wzorców zachowań. Potrzebny w tym celu byłby taki rozwój wiedzy, który będzie służył nie tylko produkcji, ale organizacji współżycia społecznego. Obok więc dalszego rozwoju nauk ścisłych, biologicznych i technicznych potrzebny jest zdecydowany nacisk na edukację humanistyczną, pogłębiającą rozumienie zagrożeń i możliwości przeciwdziałania im, wyrabiającą nie tylko tolerancję dla różnych poglądów i kultur, lecz także umiejętność szukania płaszczyzn uzgodnień, a w ten sposób torującą drogę nowym wzorcom cywilizacyjnym”[6]. Z kolei Z. Hull stawia pytanie o to, czy cywilizacja rozwoju zrównoważonego – jako alternatywa dotychczasowego kierunku rozwoju społeczno gospodarczego – jest możliwa. „Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Przeciw tej perspektywie społecznej przemawia dotychczasowa praktyka rozwoju cywilizacyjnego, korporacyjna globalizacja życia gospodarczego z jego ciągłą pogonią za zyskiem, dominujące systemy wartości, ideologie i codzienna rutyna konsumpcji oraz obecna praktyka życia politycznego oparta na doraźnych – do następnych wyborów – celach i działaniach. Za tą ideą przemawia natomiast narastające przekonanie, iż ludzkości zagraża samozagłada ekologiczna i społeczna, sprzyja jej także coraz szybszy wzrost świadomości ekologicznej w różnych kręgach społecznych, szczególnie wśród młodzieży oraz intelektualne i organizacyjne dojrzewanie antykorporacyjnych ruchów antyglobalistycznych. I jeśli nawet wizja społeczeństwa zrównoważonego rozwoju jest wizją w dużym stopniu utopijną, to taka utopia - ukazująca możliwości innego sposobu użytkowania przyrody oraz społecznego i indywidualnego życia – jest dzisiaj potrzebna”[7]. Aby wizja społeczeństwa zrównoważonego rozwoju nie pozostawała jedynie sferze utopijnych projektów lecz zwolna nabierała bardziej realnych wymiarów, w tym celu konieczne jest poszukiwanie różnego rodzaju mechanizmów i kreowania strategii określonych działań w sferze gospodarczej, społecznej i świadomościowej. Za punkt wyjścia zakrojonej

[5] Hull Z., *Aksjologia ekonomii a etyka,* /w:/ W. Tyburski (red): *Ekonomia-ekologia-etyka*. Toruń 1996, s. 23.

[6] Sadowski Z., *Ekonomiczne i społeczne warunki trwałego rozwoju,* /w:/ A. Pawłowski (red.) *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównowazonego rozwoju.* Lublin 2004, s. 16.

[7] Hull Z., Filozofia zrównoważonego rozwoju, w: A. Pawłowski (red.) Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju. Lublin 2003 s. 24.

na szeroką skalę działalności uznać należy potrzebę:

1. budowania takich układów instytucjonalnych, które byłyby w stanie realizować politykę zrównoważonego rozwoju, opartą na rzetelnej wiedzy o źródłach i uwarunkowaniach, które prowadzą do sytuacji konfliktowych i destrukcyjnych w skali cywilizacji a także w wymiarze regionalnych i lokalnym, ale równocześnie zaopatrzonych w wiedzę o mechanizmach ukazujących możliwości realizacji nowych pomysłów i programów, takich, które mają realne odniesienie do rzeczywistego stanu świata.
2. wypracowania strategii działań edukacyjnych na rzecz trwałego i zrównoważonego rozwoju, nakierowanych na kształtowanie nowego myślenia o świecie przyrody (kultury ekologicznej), etosie i wzorcach życia społecznego i indywidualnego, pożądanych systemach wartości., potrzebach i pragnieniach, idei sprawiedliwości i solidaryzmu międzypokoleniowego.

U podstaw zaanonsowanych powyżej potrzeb znajduje się nowa filozofia rozwoju, która opowiada się za integracją praktycznych działań w sferze ochrony przyrody, rozwoju życia gospodarczego, społecznego i kulturowego, optuje za takim kierunkiem przeobrażeń, który uwzględnia zarówno potrzeby człowieka, jak i świata przyrody. Postuluje wszechstronną analizę zależności istniejących pomiędzy działalnością człowieka a zmianami zachodzącymi w jej wyniku w środowisku naturalnym. Mówi się także o tym, że rozwój, który ostatecznie podcina warunki egzystencji biologicznej człowieka, gdyż niszczy jego środowisko naturalne, jest regresem nawet wtedy, gdy umożliwia powiększenie dóbr materialnych. Postęp musi zatem spełniać wymogi ekologii i humanizmu, powinien przyczyniać się do rozwoju człowieka nie degradując jego przyrodniczego otoczenia. W tym kontekście należy mocno podkreślić, że nastawienie filozofii rozwoju na „jednoczesne, łączne, holistyczne rozpatrywanie zagadnień cywilizacyjno-kulturowych i przyrodniczych zapewnia szansę skierowania społeczeństwa na tory ekorozwoju (zrównoważonego rozwoju) : wzrostu gospodarczego oraz indywidualnego i społecznego rozwoju człowieka respektującego postulat niezakłócania równowagi w przyrodzie”[8]. To przesłanie filozofii rozwoju koresponduje z traktatem w Maastrich, w którym rozwój zrównoważony określany jest jako „zrównoważony wzrost gospodarczy z poszanowaniem środowiska naturalnego”. Podana tu definicja ma istotne znaczenie dla strategii edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju, gdyż powinna być rozwijana na gruncie kształtowania i ochrony środowiska. Jak wskazano w Agendzie 21 (Rio de Janeiro 1992) – wypracowanie słusznej strategii działania ekologicznego, w tym również jego części składowej – edukacji ekologicznej prowadzi do integracji zagadnień związanych ochroną środowiska i zrównoważonym rozwojem.

Tej problematyce poświęcona została konferencja w Atenach (w 1995r.) zorganizowana przez UNESCO na temat. „Edukacja ekologiczna na rzecz zrównoważonego rozwoju”. Uznano jako pierwszoplanowe uwzględniać w edukacji takie tematy jak:: godność człowieka, szacunek dla życia i jego różnorodności, prawo wolności i pokoju, umożliwienie wszechstronnego rozwoju i kształtowanie odpowiedzialności indywidualnej. W tym samym roku UNESCO wraz Komisja ds. Trwałego i Zrównoważonego Rozwoju zorganizowała konferencje w Pruhonice (Czechach) na której określono kierunki edukacji, najskuteczniejsze dla osiągnięcia trwałego i zrównoważonego rozwoju.

„Pomyślność edukacji ekologicznej na rzecz trwałego i zróżnicowanego rozwoju potrzebuje:

1. uznania przez rząd faktu, iż edukacja jest podstawowym warunkiem osiągnięcia trwałego i zrównoważonego rozwoju;
2. umieszczenie edukacji na pierwszym miejscu realizacji polityki proekologicznej państwa;
3. prowadzenie edukacji na wszystkich poziomach życia;
4. traktowanie edukacji jest podstawowym warunkiem zmiany modelu konsumpcyjnego;
5. wykorzystanie wartości etycznych kulturowych i religijnych bliskich danemu społeczeństwu;
6. stałego wyjaśniania czym jest trwały i zrównoważony rozwój;
7. wskazania sposobów włączania zagadnień dotyczących trwałego i zrównoważonego rozwoju do programów edukacyjnych;
8. uznanie kompleksowego charakteru edukacji na rzecz trwałego i zrównoważonego rozwoju;
9. zwiększenie dostępu społeczeństwa do informacji o stanie środowiska i postępie edukacji”[9].

Doniosłe znaczenie w realizacji tak postawionych zadań ma do spełnienia filozofia środowiskowa, która ukierunkowuje proces edukacji na kreowanie takiego myślenia, które cechuje:

a) nastawienie holistyczne i systemowe w pojmowaniu biosfery i roli człowieka i roli człowieka (społeczeństwa) w biosferze, czyli przekonanie, iż człowiek jest integralną częścią przyrody i nie może być oddzielony od przyrody i rządzących nią praw;
b) zdolność kojarzenia i integrowania wiedzy pochodzącej z różnych dziedzin nauki i praktyki, sprzyjającą konstruowaniu spójnego systemu w sferze teorii i działania;

[8] Papuziński A., Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii. Bydgoszcz 1998 s. 202.

[9] Cyt. za Wnuk Z., *Edukacja Ekologiczna w Polsce,* w: J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, *Ochrona środowiska w filozofii i teologii.* Warszawa 1999, s. 117-118.

c) pogląd, iż człowiek wykorzystując dobra i siły natury, może kontrolować przyrodę, ale powinien to czynić bezpiecznie, tylko w ramach jej praw;
d) uznanie, iż jeśli świat przyrody ma być podstawą życia jednostki i społeczeństwa, to jego zdolności do samoodnowienia muszą być utrzymane;
e) postulat, aby w stosunkach człowieka z przyroda postawa walki i dominacji ustąpiła postawie pojednania, opiekuństwa, partnerstwa;
f) przekonanie, że ludzkie myślenie jest „programowo aksjologiczne", zorientowane określonym systemem wartości, regułami i wskazaniami, który to fakt respektować powinna zorientowana na problematykę zrównoważonego rozwoju edukacja.

Z. Hull wskazuje, że u podstaw filozoficznych zrównoważonego rozwoju znajdują cztery rodzaje przekonań, dotyczące głównie: 1. pojmowania świata przyrody, miejsca w niej człowieka (społeczeństwa) oraz relacji i interakcji z przyrodą; 2. przyjętego rozumienia człowieka i tworzonego przez niego świata społecznego; 3. uznawanych wartości i celów życiowych ludzi oraz przyjmowanych ideałów i wizji społecznych; 4. pojmowania i oceny techniki i technologii oraz jej roli w kształtowaniu relacji człowieka (społeczeństwa) z przyrodą[10].

Z uwagi na tytułowe zagadnienie najbardziej istotne znaczenie posiada trzecie z wymienionych tu w kolejności założeń konstytuujących myślenie wpisane w ideę zrównoważonego rozwoju tj. dotyczące wartości. Wskazuje ono na najbardziej podstawowy, gdyż aksjologiczny wymiar wszelkich działań i przedsięwzięć. Stanowi zatem swego rodzaju drogowskaz, ogólną orientacją ukierunkowującą myślenie i działanie na to, co najbardziej elementarne a równocześnie oraz wartościowe i doniosłe. Jeśli uznamy, co raczej nie ulega wątpliwości, że myślenie ludzkie jest programowo ukierunkowane na świat wartości, to z pewnością słusznym wydaje się przekonanie, że „problematyka aksjologiczna i etyczna winna znajdować się w centrum rozważań dotyczących społeczeństwa rozwoju zrównoważonego"[11].

Wyraźnie określony i wyartykułowany porządek wartości nie pozwala na to, aby człowiek – jeśli tak rzec można - pogubił się w zasadniczych celach, jakim służyć ma jego działalność i aktywność kształtująca świat. Uznać także należy, że jeśli pojęcie ładu i integralności należy do najbardziej elementarnych pojęć zrównoważonego rozwoju, to spójny system aksjologiczny jest niewątpliwie ważnym czynnikiem umacniającym i wspierającym ład i aktywność integracyjną w sferze teorii i praktyki .

Jeśli zatem wielkie koncepcje, idee, programy przebudowy rzeczywistości – a do takich, bez wątpienia, należy koncepcja zrównoważonego rozwoju - tak mocno akcentują wymiar aksjologiczny to wynika to między innym z faktu, że:

1. wartości mają charakter kognitywny, dają wiedzę, informują o podstawowych, najistotniejszych i zasadniczych celach i zadania określonej koncepcji;
2. wartości mają również charakter oceniający, w tym sensie, że z ich perspektywy można dokonywać oceny określonych teorii i programów oraz ich praktyczną realizację tak wymiarze całościowym, jak i fragmentarycznym. Spełniać więc mogą istotną funkcję korekcyjną;
3. wartości wyraźnie uświadomione, wyartykułowane i respektowane zawsze do czegoś zachęcają, mobilizują, zobowiązują, nie tylko jednostki także organizacje, społeczeństwa, państwa;
4. wartości wyraźnie uświadomione umożliwiają również rozwiązywanie, a przynajmniej tonowanie konfliktów między człowiekiem (społeczeństwem) ekonomiką a środowiskiem przyrodniczym oraz sprzyjały w dokonywaniu takich wyborów, które nie naruszałyby podstawowych interesów człowieka, społeczeństwa i świata przyrody

Zagadnienie wartości na gruncie idei zrównoważonego rozwoju można ujmować perspektywy dwóch wzajemnie uzupełniających się podejść.

Jedno wskazuje cel. Mówi, czego warto chcieć, pragnąć - do czego należy dążyć – co ma stanowić najbardziej elementarne i uniwersalne zadanie działalności proekologicznej człowieka w jej związkach z życiem gospodarczym i społecznym Z takiego punktu widzenia do zasadniczych wartości wpisujących się w ideę zrównoważonego rozwoju należy między innymi **życie, zdrowie, sprawiedliwość.** Idzie tu o oczywisty postulat szacunku dla życia człowieka ale także ochrony innych form życia, akcentowanie zależności między zdrowiem człowieka a dobry stanem jego przyrodniczego otoczenia, także ładem społecznym i gospodarczym oraz działanie na rzecz zachowanie sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej jak i międzypokoleniowej Edukacja dla zrównoważonego rozwoju uznaje, iż człowiek w ramach działań na polu ekologicznym, społecznym i gospodarczym przyjmuje zobowiązanie ochrony owych wartości, i gotów jest ponosić konsekwencje swych działań lub ich zaniechań.

Drugie z nich wskazuje drogę do celu, Mówi, jak należy postępować, aby życie, zdrowie, sprawiedliwość nie pozostały pustymi słowami, aby chroniły i wzbogacały człowieka, harmonizowały jego stosunki światem przyrody i uzasadniały racjo-

[10] Hull Z., *Filozofia zrównoważonego rozwoju,* w: A. Pawłowski (red.): *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju,* op. cit., s. 17-18.
[11] Ibid., s. 21.

nalną formę rozwoju ekonomicznego. Z takiego punktu widzenia do głównych wartości koncepcji zrównoważonego rozwoju zaliczyć należy: **odpowiedzialność, powściągliwość – umiarkowanie, wspólnotowość- solidarność.** Działalność charakteryzująca się poczuciem odpowiedzialności, gospodarka ograniczająca wybujałe apetyty konsumpcyjne i opowiadająca się za powściągliwością w korzystaniu z dóbr przyrody, także myślenie akcentujące wspólnotowe pomosty świata ludzkiego i przyrodniczego, służą ochronie środowiska i najbardziej konstytutywnych dla egzystencji świata człowieka i przyrody wartości jakimi są życie zdrowie, sprawiedliwość.

Nie jest to oczywiście pełen katalog wartości konstytuując możliwy system wartości związany z ideą zrównoważonego rozwoju. Bez wątpienia natomiast stwierdzić możemy, iż zajmują one, w obu zaanonsowanych wyżej podziałach (wartość jako cel lub środek), najbardziej znaczące miejsce. Każda mądra praca edukacyjna i wychowawcza odwołuje się do świata wartości, związanej z nim sfery emocjonalnej i motywacyjnej oraz deontologią - zespołem zalecanych norm i reguł postępowania. W edukacji zorientowanej na rzecz zrównoważonego rozwoju – podkreślmy to jeszcze raz – wymiar etyczny i aksjologiczny odkrywa doniosłą rolę. W tej pracy edukacyjnej niezwykle pomocny jest dorobek wypracowany przez etykę środowiskową. Przypomnijmy zatem, że dyscyplina ta wyrosła z zainteresowań środowiskiem przyrodniczym i troski związanej z jej nieustannie pogarszającym się stanem Jest przede wszystkim propozycją radykalnej zmiany stosunku człowieka do jego naturalnego otoczenia. Podkreślając rolę wartości i norm jako czynnika regulującego nasze stosunki z przyrodniczym środowiskiem zdąża do ujawniania tych wartości i ich imperatywnych odpowiedników, które sprzyjają zachowaniu zdrowia i życia wszystkich istot żywych i całej biosfery. Akcentuje potrzebę stałego poszerzania wiedzy przyrodniczej o relacjach zachodzących w środowisku, ale także odwoływania się do szeroko pojętego świata wartości, uczuć i motywacji. Wiedza ekologiczna wsparta winna być o te zagadnienia, które dotyczą moralnych odniesień człowieka do swego przyrodniczego otoczenia, a które są przedmiotem zainteresowań etyki środowiskowej. W tym celu praca mająca na celu budowanie kultury ekologicznej człowieka powinna obejmować trzy zasadnicze poziomy:

a/ **kognitywny**,
b/ **emocjonalno-wolitywny**,
c/ **behawioralny**.

Pierwszy związany jest z przekazywaniem rzetelnej wiedzy przyrodniczej, ale także z prezentacją i uzasadnieniem wartości ekoetycznych i ich imperatywnych odpowiedników. Drugi skupia uwagę na pobudzaniu i kształtowaniu wrażliwości moralnej na problemy świata i przyrody. Tu także jest miejsce na kształtowanie wrażliwości estetycznej na piękno świata przyrody. Trzeci kształtuje konkretne postawy i zachowania, mobilizuje do aktywnego, czynnego przeciwstawiania się szkodliwym dla środowiska działaniom i procesom.

Kształtowanie kultury ekologicznej, w którym to dziele decydująca rola przypada etyce środowiskowej - jest pilnym zadaniem, doniosłą i integralną częścią składową edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju. Słusznie zatem przypomina się , że „bez etyki środowiskowej nie byłoby koncepcji rozwoju zrównoważonego. Co więcej, taki rozwój zawsze będzie /.../ do etyki środowiskowej się odwoływał”[12]. Z tego oczywistego powodu , że w swych wysiłkach na niwie edukacji ekologicznej jako części składowej edukacji na rzecz rozwoju zrównoważonego, etyka środowiskowa dąży do tego, aby świadomość kryzysu ekologicznego znalazła przeciwwagę w świadomości moralnych powinności człowieka wobec przyrody. Natomiast w życiu społecznym – do tego, aby świadomość powinności moralnych wobec człowieka i jego środowiska została wpleciona w reguły działania społecznego, politycznego i gospodarczego.

Literatura

1. *Definicje z zakresu ochrony środowiska,* Warszawa 1993.
2. HULL Z., *Filozofia zrównoważonego rozwoju,* /w:/ A. Pawłowski (red.): *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*.
3. HULL Z., *Aksjologia ekonomii a etyka,* w: W. Tyburski (red): *Ekonomia-ekologia-etyka*. Toruń 1996.
4. HULL Z., *Filozofia zrównoważonego rozwoju*, /w:/ A. Pawłowski (red.) *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju.* Lublin 2003.
5. PAPUZIŃSKI A., *Życie – nauka – ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii.* Bydgoszcz 1998.
6. PAWŁOWSKI A., *Etyka środowiskowa a rozwój zrównoważony.* /w:/ J.W. Czartoszewski (red) *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku.* Warszawa 2002.
7. Prawo ochrony środowiska, Dz. U. 2001. 62.627, art. 3 ust. 50.
8. SADOWSKI Z., *Ekonomiczne i społeczne warunki trwałego rozwoju,* /w:/ A. Pawłowski (red.) *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównowazonego rozwoju.* Lublin 2004.
9. SCHUMACHER E.F., *Małe jest piękne,* Warszawa 1980.

[12] Pawłowski A., *Etyka środowiskowa a rozwój zrównoważony.* /w:/ J.W. Czartoszewski (red) *Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku.* Warszawa 2002, s.91.

10. SZTUMSKI W. Idea zrównoważonego rozwoju a możliwości jej urzeczywistnienia, w: *Problemy ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne,* 2006 nr 2.

11. WNUK Z., *Edukacja Ekologiczna w Polsce,* w: J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, *Ochrona środowiska w filozofii i teologii.* Warszawa 1999.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 49-57

Czy idea sustainable development ukazuje nową wizję rozwoju cywilizacyjnego?

Does the idea of the sustainable development show a new vision of the development of the civilization?

Zbigniew Hull

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii
Pracownia Etyki i Ekofilozofii, ul. Oczapowskiego 2, 10-719 Olsztyn,
e-mail: zhull@wp.pl

Streszczenie

Punktem wyjścia rozważań jest analiza obecnego kryzysu cywilizacyjnego i poszukiwań nowych wizji dalszego rozwoju „zglobalizowanej ludzkości". W tym kontekście ukazane są różne rozumienia postulatu zrównoważonego rozwoju i uzasadniana jest teza, iż dominujące obecnie w świecie polityki i biznesu pojmowanie *sustainable development* mieści się w ramach dotychczasowego paradygmatu rozwoju cywilizacyjnego i *de facto* wyraża dążenie do kontynuowania (w zmodyfikowanej wersji) dotychczasowego modelu rozwoju. Zarazem zarysowuje się możliwość takiego rozumienia zrównoważonego rozwoju, które może stać się punktem wyjścia dla nowej wizji rozwoju społecznego. Wymaga to gruntownego przemyślenia i rewizji filozoficznych (przede wszystkim antropologicznych i aksjologicznych), ekonomicznych (dogmatycznego neoliberalizmu w gospodarce i dominującego modelu konsumpcji i własności) oraz politycznych (partykularyzmu w myśleniu zbiorowym i tradycyjnego pojmowania idei suwerenności państwowej), podstaw dalszego rozwoju i włączenia do treści *sustainable development* wszystkich sfer i aspektów ewolucji kulturowej ludzkości.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, cywilizacja, kryzys, przyszłość, nowa wizja społeczeństwa.

Abstract

The starting point of the consideration is an analysis of the present crisis of civilisation and a search for a new vision of the further advance of humankind. In this context different understandings of the postulate of sustainable development are exposed. There is a justified thesis that the meaning of sustainable development in the world of politics and business remains within the confines of the current paradigm of human development and, in fact, expresses an aspiration to continue, though somewhat modified, the previous model of the advancement of civilization. Simultaneously, it outlines a possibility of such understanding of sustainable development which can become a starting point for a new vision of social development. It requires thorough rethinking and revision of the philosophical, economical and political basis of further development including all spheres and aspects of human culture.

Key words: sustainable development, civilization, crisis, future, vision of new society.

Od czasu sformułowania i rozpropagowania idei zrównoważonego rozwoju w tzw. Raporcie Bruntland (1987)[1] jej popularność stale rośnie. Z czasem idea ta stała się niezbywalnym elementem różnych oficjalnych dokumentów państwowych, organizacji międzynarodowych, gospodarczych i politycznych, światowych konferencji do spraw rozwoju, handlu itp. Pisze się o niej w Konstytucji RP z 1997 r., rządowych strategiach rozwoju kraju, programach partii politycznych i innych organizacji. Niekiedy można odnieść wrażenie, iż zapanowała swoista

[1] por.: wyd. polskie *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju*, PWE, Warszawa 1991.

moda na „zrównoważenie": pisze się o potrzebie „zrównoważonego transportu", „zrównoważonej gospodarce leśnej", „zrównoważonej technologii", „zrównoważonym rozwoju miasta" itp. Określenie to stało się bardzo popularne, ale zarazem wieloznaczne, nieostre i treściowo rozmyte (podobnie jak dzisiaj termin „ekologia"). Często można odnieść wrażenie, że jest przyjętym sposobem poprawnego politycznie mówienia, z którym nie wiąże się żaden głębszy namysł bądź też różni autorzy mówiąc o zrównoważonym rozwoju mają na myśli odmienne treść.

Pomijając czynniki subiektywne (takie jak różny charakter i poziom wiedzy, ukierunkowanie zawodowe, brak czasu na zastanowienie się, dążenie do szybkiego ukazania uniwersalnych rozwiązań itp.) główna przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w sporach wokół istoty i uwarunkowań obecnego kryzysu cywilizacyjnego i różnym podejściu do „końca świata jaki znamy"[2] czyli coraz powszechniejszego kwestionowania zachodniego, dominującego w skali świata, modelu rozwoju cywilizacyjnego. Ten „koniec świata", będąc rezultatem globalizacji opartego o światowe sieci informatyczne industrialnego przetwarzania przyrody we wszystkich sferach ludzkiej aktywności, tworzy nową jakość zarówno w relacjach międzyludzkich (społecznych, międzynarodowych) jak i współzależnościach człowieka (społeczeństwa, zglobalizowanej ludzkości) z biosferą. Ta nowa jakość, wynikająca ze skali, głębi, akceleracji i komputeryzacji wszelkich procesów użytkowania i przetwarzania przyrody sprawia, że świat znalazł się dzisiaj w „punkcie zwrotnym": ujawniły się i zintensyfikowały takie bariery i zagrożenia rozwoju cywilizacyjnego, iż ich przezwyciężenie – konieczne dla zapewnienia dobrostanu czy wręcz istnienia społeczności ludzkich – wymaga istotnego zwrotu, wręcz zmiany kierunku tego rozwoju.

Pierwsze z tych zagrożeń to „pułapka technologiczna" w jaką wpadła ludzkość w rezultacie niczym nieograniczonego rozwoju technologicznego i zainicjowania różnorodnych działań technogennych, których rezultaty były trudne do przewidzenia (bądź nieprzewidywalne), a w wielu przypadkach okazują się katastrofalne[3]. Po prostu, czas badania i ujawniania się skutków nowych technologii jest dłuższy niż czas ich wdrażania (a w wielu przypadkach wprowadza się nowe technologie w ogóle nie biorąc pod uwagę możliwych negatywnych skutków). Tak jest przecież w przypadku lawinowego wręcz wprowadzania do ekosystemów i włączania w cykle biogeochemiczne nowych syntetycznych związków chemicznych, wyzwolenia energii nuklearnej (zarówno w celach militarnych jak i pokojowych), rozwoju światowej sieci informatycznej, telekomunikacji bezprzewodowej, rozwoju biotechnologii, inżynierii genetycznej i masowej produkcji żywności genetycznie zmodyfikowanej.

Drugie z wielkich zagrożeń wiąże się z możliwością wybuchu globalnej wojny w dogłębnie skonfliktowanym dziś świecie. I to w sytuacji, gdy broń masowej zagłady staje się coraz tańsza i łatwiejsza w użyciu, wysiłki zmierzające do ograniczenia dostępności do niej okazują się nieskuteczne a jednocześnie pogłębiają się i zaostrzają podziały społeczne na bogatych i biednych zarówno w skali międzynarodowej jak i w obrębie poszczególnych państw. Konsekwencją narastania tego procesu jest wzrost poczucia nieuzasadnionej krzywdy i odrzucenia, co – z jednej strony – prowadzi do apatii i patologii społecznych, z drugiej zaś – rodzi fanatyczne ideologie, ekstremistyczne ruchy społeczne i fanatyczny terroryzm.

Trzecim problemem jest „globalny turbokapitalizm", stwarzający zagrożenie rozwoju cywilizacyjnego przez „raka kapitalizmu". Ten turbokapitalizm, którego naczelną zasadą jest przekonanie, iż *„społeczeństwo służy gospodarce a nie na odwrót",* w wymiarze społecznym *„prowadzi do rozpadu społeczeństwa na małą elitę zwycięzców, masy przegranych o różnym stopniu zamożności lub biedy oraz buntowników łamiących prawo"*[4]. Tworzy też olbrzymią rzeszę ludzi zbędnych i wykluczonych – i to nie tylko w krajach tzw. Trzeciego Świata lecz także w rozwiniętych gospodarczo państwach zachodniego, uprzemysłowionego świata[5]. Coraz częściej mówi i pisze się także o wykluczeniu całych narodów, państw czy nawet kontynentów (jak subsaharyjska Afryka) – w sytuacji, gdy bogactwa naturalne tych państw są intensywnie eksploatowane przez transnarodowe korporacje gospodarcze a zyski z tej eksploatacji trafiają do i tak bogatych górnych warstw wysoko uprzemysłowionych krajów. Społeczna zbędność i wykluczenie ponad połowy żyjących na świecie ludzi prowadzi również do swoistego „wykluczenia ekologicznego", ogranicza bowiem dostęp do wielu zasobów środowiska, uniemożliwia korzystanie z zasobów środowiska a w wielu wypadkach wręcz skazuje na życie w zanieczyszczonym i skażonym środowisku.

Jak pisze Dawid C. Korten – ekonomista, były profesor kilku czołowych amerykańskich uczelni – *„Stworzyliśmy system gospodarczy, który nie tylko nas, ale również wszystkie żywe systemy naszej planety stawia w obliczu niebezpieczeństwa*

[2] Określenie użyte w tytule książki: I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy,* Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

[3] S. Lem: *Tajemnica chińskiego pokoju*, WL, Kraków 1996, s. 115.

[4] Szczerzej o tym por.: E. Luttwak: *Turbokapitalizm. Zwycięscy i przegrani światowej gospodarki,* Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2000, s. 276 i 275.

[5] Problem ten szczegółowo analizuje Z. Bauman w książce *Życie na przemiał,* Wydawnictwo Literackie Kraków 2004. Por. też: L. C. Thurow*: Przyszłość kapitalizmu* , Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999 i H.P. Martin i H. Schumann: *Pułapka globalizacji,* Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999.

odwrócenia procesu ewolucji trwającego 4,5 miliarda lat. Problem pojawił się w następstwie stworzenia takiego systemu wartości i takich instytucji, które prowadzą do regularnego niszczenia żywego kapitału stworzonego przez zachodzące na naszej planecie procesy życiowe oraz ludzką cywilizację. Źródłem tych destrukcyjnych działań jest przeświadczenie, że należy pomnażać pieniądze, niesłusznie uznawane za prawdziwe bogactwo"[6]. A przeświadczenie to determinuje przecież treści i formy procesu globalizacji ekonomicznej świata z wszystkimi jej negatywnymi społeczno–ekonomicznymi, politycznymi i ekologicznymi skutkami[7].

Kolejne wielkie globalne zagrożenie to sygnalizowany już od początku 70–tych lat XX wieku (lecz nie brany poważnie pod uwagę czy też lekceważony) fakt istnienia fizycznych *granic wzrostu* (eksploatacji surowców i żywych zasobów biosfery, wzrostu zaludnienia, produkcji przemysłowej, żywności, zanieczyszczeń)[8]. Po prostu: chociaż zasoby Ziemi i możliwości regeneracyjne biosfery są olbrzymie, to przecież skończone i ograniczone. Już dzisiaj średnio na jednego mieszkańca Ziemi (a z każdym rokiem przybywa ok. 70 mln. ludzi) przypada działka o powierzchni 1, 7 hektara użytków – uwzględniając wszystko (nie tylko żywność) co człowiekowi do życia i społecznego funkcjonowania potrzeba. Przeliczono, że przy obecnym standardzie życia w danym kraju przeciętny Polak eksploatuje 3,7 ha a obywatel USA 10 ha. Gdyby więc wszyscy ludzie mieli żyć jak w Ameryce, to – aby zapewnić im ten poziom konsumpcji – potrzeba by jeszcze pięć takich planet jak Ziemia[9].

Jakby tego było mało, pojawiają się i nasilają nowe globalne problemy społeczne i kształtują się nowe wzorce kulturowe: nieuchronne strukturalne bezrobocie, *makdonalodyzacja społeczeństwa*, jednowymiarowa świadomość ekonomiczna, konsumpcjonizm oraz nadkonsumpcja i inne[10]. W zderzeniu z tradycyjnymi wartościami i wzorami zachowań rodzą one liczne napięcia i głębokie konflikty społeczne, spychając na drugi plan troskę o środowisko przyrodnicze i grożą katastrofalnymi w swych skutkach konsekwencjami.

Wszystkie te (i inne) zagrożenia i problemy globalne wzajemnie się przenikają i wzmacniają, generując groźbę globalnej katastrofy ekologicznej i społecznej.

Realna możliwość takiej katastrofy, prowadzącej nie tylko do zagłady wielu pozaludzkich gatunków istot żywych ale przede wszystkim człowieka, nie budzi już dzisiaj większych wątpliwości. I coraz więcej ludzi uświadamia sobie, iż jest to rezultatem dotychczasowego kierunku rozwoju cywilizacyjnego, rozwoju prowadzącego do narastania i pogłębiania się dysproporcji i niewspółmierności między skalą, głębią i akceleracją antropogennego oddziaływania na przyrodę a ewolucyjnie ukształtowanymi mechanizmami utrzymującymi równowagę ekosystemów i biosfery. Konsekwencją tej niewspółmierności jest pogłębianie się i nasilanie sprzeczności między dominującymi we współczesnych społeczeństwach dążeniem do nieprzerwanego wzrostu produkcji i konsumpcji a skończonością i ograniczonością Ziemi (biosfery) i jej zasobów.

Świadomość nasilania się tych zagrożeń zrodziła dążenia do poszukiwania nowych sposobów przekształcania przyrody, takich, które biorąc pod uwagę szeroki kontekst społeczny chroniłyby środowisko i umożliwiały uzgadnianie celów i form gospodarowania z uwarunkowaniami ekologicznymi i możliwościami środowiska przyrodniczego. I w tym kontekście idea zrównoważonego rozwoju zrobiła wielką karierę polityczną i medialną. W Polsce – zanim pojawił się Raport *Nasza Wspólna Przyszłość* – powszechnie używano określenia „ekorozwój", później zaczęto traktować terminy „rozwój zrównoważony" i „ekorozwój" jako synonimy, chociaż w oficjalnych dokumentach zwykle używa się nazwy „rozwój zrównoważony", traktując ją jako najlepsze z możliwych tłumaczenie mającego już światowy zasięg określenia *sustainable development*.

W ostatnich latach w polskiej literaturze naukowej podejmującej tą problematykę wskazuje się na potrzebę odróżniania pojęcia *ekorozwój* od terminu *zrównoważony rozwój* i wprowadza się określenie *zrównoważony i trwały rozwój*. Jedni badacze podkreślają, że pojęcie *ekorozwój* jest zakresowo węższe od nazwy *zrównoważony rozwój* gdyż w treści pojęcia *ekorozwój* koncentrujemy się zwykle na środowiskowym, przyrodniczym kontekście rozwoju społecznego, w drugim planie uwzględniając kwestie rozwoju gospodarczego i szeroko rozumianego rozwoju społecznego

---

[6] D. Korten: *Świat po kapitalizmie. Alternatywy dla globalizacji*, Wyd. Obywatel, Łódź 2002, s. 114.

[7] Szerzej o obecnej globalizacji ekonomicznej pisze laureat nagrody Nobla w 2001 J. E. Stiglitz: *Globalizacja*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004; por. też: L. W. Zacher: *Spór o globalizację. Eseje o przyszłości świata,* Wyd. Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus" przy Prezydium PAN, Warszawa 2003.

[8] Por. pierwszy Raport dla Klubu Rzymskiego: D.H. i D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens III: Granice wzrostu, PWE, Warszawa 1973.

[9] P. Cieśliński: *Brakuje nam kul ziemskich*, w: „Gazeta Wyborcza" nr 220/2003 z 20–21.09.2003 r. Por. też: Ch. Kucklick: *Naprzód! Ale dokąd?,* w „FORUM" nr 7/2000 z 7.02.2000.

[10] Por. Z. Bauman: *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika,* PIW, Warszawa 2000; G. Ritzer: *Makdonalodyzacja społeczeństwa*, Warszawskie Wydawnictwo literackie MUZA S.A., Warszawa 2003; J. Stacewicz: *W kierunku metaekonomii,* Wyd. SGH w Warszawie, Warszawa 2003; M. Bogunia–Borowska, M. Śleboda: *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności,* UNIVERSITAS, Kraków 2003.

i – w przypadku konfliktu między tymi sferami – uznaje się prymat wymogów ekologicznych w stosunku do postulatów ekonomicznych czy społecznych[11]. Jeśli przyjąć taki punkt widzenia, to trzeba zgodzić się z sugestią, iż pojęcie *rozwój zrównoważony* jest zakresowo szersze i treściowo trochę różne od określenia *ekorozwój*, jako że w pojęciu *rozwój zrównoważony* zawiera się sugestia łącznego (harmonijnego) i równoważnego ujmowania trzech podstawowych sfer naszej (ludzkiej, społecznej) rzeczywistości: rozwoju gospodarczego, postępu społecznego oraz relacji ze środowiskiem przyrodniczym – jako sfer ściśle ze sobą powiązanych i współzależnych.

Inni jednak pojęcie *ekorozwój* pojmują jako zakresowo równoważne, bądź nawet szersze niż określenie *rozwój zrównoważony*[12] (sformułowania zawarte w przytoczonej pracy umożliwiają i dopuszczają obie te możliwości). Wskazują, iż „*Koncepcja ekorozwoju zawiera poza wymiarem ekologicznym także inne obszary, wymiar kulturowo instytucjonalny, demograficzno–społeczny, techniczno–technologiczno–naukowy, etyczno–aksjologiczny i świadomościowy, a także przede wszystkim ekonomiczny…. W efekcie można stwierdzić, że* ***ekorozwój to rozwój zrównoważony, trwały i samopodtrzymujący"***[13]**.**

Najczęściej jednak „*Cechą często charakteryzującą polskie opracowania... jest to, że ograniczają spectrum analiz do relacji między gospodarką a środowiskiem przyrodniczym, pomijają natomiast kwestie rozwoju społecznego jako integralnej składowej procesu określanego w literaturze zagranicznej mianem rozwoju zrównoważonego. Zamiast programu poszukiwania rozwiązań umożliwiających w miarę zgodne połączenie trzech procesów – ochrony środowiska, rozwoju gospodarczego i rozwoju społecznego – formułowane są programy dostosowania życia ekonomicznego i społecznego do mniej lub bardziej radykalnie wyznaczonych celów ekologicznych*"[14]. Istnieją więc znaczne różnice w pojmowaniu rozwoju zrównoważonego, różnice wynikające z przyjmowanych założeń filozoficznych. Mam tu na myśli idee wiodące i naczelne wartości leżące u podstaw programów czy polityk rozwoju zrównoważonego – świadomie bądź *implicite* (najczęściej) przyjmowane. Idzie tu – po prostu – o przekonania ontologiczne, aksjologiczne i historiozoficzne determinujące sposób rozumienia tego rozwoju i wyznaczające jego cele. Idee te i wartości nie układają się w jakiś samodzielny i koherentny system czy koncepcję filozoficzną, one są raczej punktem wyjścia, racją i uzasadnieniem dla formułowanych na gruncie różnych projektów czy programów tez i postulatów, choć niekiedy autorzy tych programów odwołują się do określonych koncepcji antropologicznych i ekofilozoficznych.

Analizując publikacje i projekty dotyczące rozwoju zrównoważonego można dostrzec, iż we wszystkich występuje wiele wspólnych przekonań i podobnie brzmiących tez, ale też wiele pojęć i kategorii rozumianych jest różnie.

Tak więc powszechnie przyjmuje się, że człowiek (społeczność ludzka) jest „skazany" na rozwój, że rozwój ludzki, przejawiający się w transcendowaniu tego, co już jest, w ciągłym dążeniu do „więcej być", jest swoistym imperatywem zakodowanym w naturze człowieka i życia społecznego. Ale to, co stanowi o treści rozwoju i określa charakter oraz formy jego realizacji pojmowane jest odmiennie: jedni sprowadzają go do przyrostu ilości materialnych dóbr i usług, wzrostu poziomu konsumpcji, ułatwień codziennego życia, zwiększania sfery wolności w życiu społecznym itp., natomiast inni kładą nacisk na kształtowanie nowych jakości życia, wypracowywanie nowych form i struktur życia społecznego, nowych form współbycia i współżycia w przyrodzie itp.

Wszyscy akceptują tezę, że człowiek (społeczeństwo) jakoś przynależy do świata przyrody i nie może istnieć poza przyrodą gdyż jest ona niezbędna do ludzkiego rozwoju indywidualnego i cywilizacyjnego. Stąd też trzeba ją chronić i dbać o utrzymanie warunków koniecznych dla zachowania dynamicznej równowagi ekosystemów i biosfery. Jednakże ów związek człowieka z przyrodą jak i z nią współzależności pojmowane są różnie. Dla jednych człowiek, choć z niej wyrasta, to ją przerasta, wznosi się ponad nią i jest uprawniony do swobodnego jej użytkowania (zachowując to, co przyrodniczo niezbędne do życia) w imię wyższych, poza i ponad przyrodniczych wartości i celów. Inni wprawdzie podkreślają centralne czy wyróżnione miejsce człowieka/społeczeństwa w przyrodzie i jego prawo do użytkowania przyrody i samorealizacji w tworzonym przez siebie świecie, ale odmawiają mu jednak szczególnych praw czy przywilejów – raczej podkreślają ciążącą na nim odpowiedzialność za prawidłowe funkcjonowanie życia na Ziemi. Są też i tacy, którzy w imię zasady równości biocentrycznej postulują konieczność ograniczenia technologiczno–materialnej ekspansji człowieka i potrzebę skoncentrowania się na kształtowaniu jakości życia w wymiarze duchowym: *samo–realizacji* polegającej na poszerzaniu świadomości do poziomu jaźni ekologicznej – empatycznego poczucia identyfikacji z innymi formami życia.

[11] Por.: *Wskaźniki ekorozwoju*, pod red. T. Borysa, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1999, rozdz. 3; G. Zabłocki: *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, Wyd. UMK, Toruń 2002; S. Czaja, B. Fiedor, A. Graczyk, Z. Jakubczyk: *Podstawy ekonomii środowiska i zasobów naturalnych*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2002, rozdz. 8.

[12] S. Czaja, A. Becla: *Ekologiczne podstawy procesów gospodarowania,* Wyd. AE im. Oskara Lanego we Wrocławiu, Wrocław 2002, s. 310–318.

[13] Tamże, s. 312

[14] G.Zabłocki, *Rozwój zrównoważony* ...dz. cyt„ 49–50.

Powszechnie postuluje się konieczność uwzględniania potrzeb przyszłych pokoleń i kierowania się zasadą, iż obecne pokolenie powinno pozostawić następcom planetę w stanie umożliwiającym zaspokojenie ich potrzeb (zasada *sprawiedliwości międzypokoleniowej*). Ale owa sprawiedliwość też bywa różnie rozumiana: jedni wskazują, że ludzka inwencja jest nieograniczona i nie sposób przewidzieć przyszłych potrzeb a więc wystarczy, że pozostawimy to, co jest niezbędne dla istnienia w sensie biologicznym (gatunkowym), inni mówią, że troska o dobrobyt naszych następców nie powinna kolidować z zaspakajaniem aspiracji do lepszego życia naszego pokolenia.

Idea zrównoważenia jest w programach *sustanaible development* kategorią centralną. I tu także – co do jej rozumienia – nie ma zgodności. Bo obok podkreślania konieczności zrównoważenia interesów i prawa do dobrego życia obecnego i przyszłych pokoleń mówi się także o potrzebie równoważenia trzech podstawowych sfer ludzkiego istnienia i aktywności: gospodarczej, społecznej, przyrodniczej. Tak ogólnie sformułowana zasada zrównoważenia brzmi dobrze i jest powszechnie akceptowana, jednakże codzienna praktyka życia społecznego obfituje w sytuacje konfliktowe i stale trzeba dokonywać wyboru między różnymi racjami – z których każda jest słuszna. I tu już zdania są podzielone. Dla jednych najważniejszy jest wzrost gospodarczy jako podstawa dobrobytu i zaspokojenie wszelkich potrzeb, drudzy preferować będą wartości społeczne, inni wskazują na podstawowy (bo egzystencjalnie elementarny) charakter kryteriów ekologicznych (przyrodniczych).

Z pojęciem zrównoważenia wiąże się też zwykle wymóg trwałości rozwoju. Oczywiście, wymóg ten jest przez wszystkich uznawany i podkreślany. Ale trwałość ta odnoszona jest do różnych elementów rozwoju cywilizacyjnego. Jedni koncentrują się na trwałości wzrostu gospodarczego (zwykle utożsamianego przez nich z rozwojem) widząc w nim gwaranta pozostałych wymiarów rozwoju, inni wskazują na znaczenie trwałości demokratycznych struktur społeczno–politycznych zaś przez ideologów ruchów „zielonych" trwałość utożsamiana jest z zachowaniem homeostazy ekosystemów i biosfery. Staje też w tym kontekście pytanie o czasowy horyzont tej trwałości – również uzyskujące różne odpowiedzi.

Poza nielicznymi zwolennikami hasła „powrotu do natury" nikt dziś nie kwestionuje znaczenia techniki i technologii w gospodarowaniu przyrodą i możliwości jakie stwarza. Ale już dyskusyjną jest kwestia wyboru technologii jakie należy rozwijać w przyszłości, jak i to, na ile winny one urzeczywistniać postulat zamkniętych obiegów produkcyjnych i jak wymusić ich stosowanie w warunkach globalnie funkcjonujących mechanizmów rynkowych.

Istotne rozbieżności i spory ujawniają się także w trakcie rozważań dotyczących sposobów i metod urzeczywistniania idei zrównoważonego rozwoju: roli rynku, zakresu interwencjonizmu państwowego i stosownych regulacji prawnych zarówno w ramach poszczególnych państw jak i w skali międzynarodowej czy wręcz globalnej, mechanizmów i instytucji egzekwujących przyjęte ustalenia i obowiązujące normy i przepisy, znaczenia edukacji ekologicznej i obywatelskiej. Szczególnie ważna jest tu kwestia zakresu koordynacji oraz mechanizmów uzgadniania programów działań w skali regionalnej oraz międzynarodowej – coraz szerszą bowiem akceptację zyskuje pogląd, iż efektywne działania na rzecz zrównoważonego rozwoju możliwe są tylko w skali globalnej: lokalne czy regionalne przedsięwzięcia w tym zakresie mogą tylko łagodzić objawy kryzysu ale nie rozwiązują problemu. Problem bowiem w swej istocie ma charakter globalny we wszystkich jego społeczno–politycznych, gospodarczo–technologicznych i ekologicznych wymiarach i wiążę się z interesami wszystkich i jakże różnych grup społecznych, narodów i państw.

Wszystko to sprawia, iż nie istnieje jedna koncepcja (wizja, filozofia) rozwoju zrównoważonego.

W wyniku analizy programów i projektów rozwoju zrównoważonego prezentowanych przez polityków, działaczy gospodarczych i społecznych a także ideologów ruchów zielonych, ochrony środowiska i badaczy różnych dyscyplin rozważających tą problematykę, dochodzę do wniosku, iż wszystkie propozycje i ujęcia mieszczą się w obrębie trzech zasadniczych typów podejść. Można je określić jako odmienne filozofie rozwoju zrównoważonego, odmienne ze względu na dominujące w nich idee wiodące i wartości. Prezentując je dokonuję wielu uproszczeń celowo koncentrując się na tym co je określa i różni od siebie – jest to więc bardziej ujęcie typologiczne, nie zaś szczegółowo–opisowe.

Pierwsze podejście – nazwałbym je filozofią równoważenia wzrostu lub ochroniarskiej, neoliberalnej ekonomi – ideę rozwoju zrównoważonego sprowadza do wzrostu gospodarczego uwzględniającego ograniczenia i uwarunkowania przyrodnicze i społeczne. Dominuje w nim przekonanie, że: *„...rozwój jest zdeterminowany pojęciem ilościowo rozumianego wzrostu gospodarczego... rozumianego jako powiększenie wskaźników ilościowych charakteryzujących procesy gospodarcze"*[15]. Zakłada się tu, że wzrost ekonomiczny gwarantuje skuteczność działań we wszystkich sferach ludzkiej aktywności, należy więc chronić środowisko by nie dopuścić do zahamowania stopy wzrostu czy załamania gospodarczego spowodowanego wyczerpaniem zasobów, nadmierną degradacją kapitału naturalnego czy też niszczącymi konfliktami społecznymi. Najlepiej zaś

[15] S. Czaja., A. Becla: *Ekologiczne podstawy procesów gospodarowania,* dz. cyt., s. 21.

– zgodnie z tym podejściem – środowisko można chronić, gdy wszystkie jego elementy (w tym tzw. dobra wolne) i skutki środowiskowe ludzkiej aktywności (zanieczyszczenia, degradacje, szkody itp.) zostaną wycenione i włączone w mechanizmy gospodarki rynkowej, które samoczynnie wymuszą i ukształtują optymalny poziom i sposoby użytkowania kapitału naturalnego (przyrody), rekompensowania i ograniczenia zanieczyszczeń itp. Jeżeli więc dopuszcza się tu potrzebę stosowania określonych ingerencji politycznych, regulacji prawnych i interwencji państwa, to tylko takich, które jeszcze bardziej stymulować będą funkcjonowanie rynku (określona polityka podatkowa, ulgi i subsydia „ekologiczne" itp.) i będą wymuszać poszukiwanie i stosowanie przyjaznych dla środowiska rozwiązań technicznych i technologii produkcji.. *„Ekonomiści i inżynierowie, technicy i technokraci wciąż polegają na wzroście ekonomicznym i postępie technicznym w przekonaniu, że problemy ekologiczne najlepiej rozwiązać środkami technicznymi – w oparciu o sukces ekonomiczny"*[16].

Przyjmując w procesie rozwoju (wzrostu) zasadę zrównoważenia sfery ekologicznej (oddziaływania na środowisko przyrodnicze) sfery społecznej oraz gospodarczej, w sytuacjach konfliktu interesów między tymi obszarami uznaje się tu prymat kryteriów ekonomicznych: rozstrzygający głos mają mechanizmy rynkowe, gdyż właściwe ich funkcjonowanie zapewni wzrost gospodarczy, co w konsekwencji ma gwarantować pomyślność społeczną i ochronę środowiska. Naczelną wartością takiej filozofii jest więc *antropocentryzm* interpretowany w kategoriach indywidualnego dobrostanu i pomyślności materialnej. Antropocentryzm nadający człowiekowi miano *homo oeconomicus.*

Druga z wyodrębniających się filozofii rozwoju zrównoważonego koncentruje się wokół idei zrównoważenia społecznego. Wzrost ekonomiczny i troska o środowisko przyrodnicze, zapewniające trwałą równowagę miedzy gospodarką a ekosystemami, są bowiem niezbędne dla realizacji podstawowych wartości społecznych takich jak równość, wolność, praca, powszechny dostęp do podstawowych dóbr, solidarność międzyludzka, sprawiedliwość generacyjna i międzypokoleniowa itp. Idzie więc o to, by tak zrównoważyć i wypośrodkować relacje między wymogami ekologicznymi i ekonomicznymi, aby w procesie rozwoju społecznego stale zmniejszać i eliminować obszary biedy i niedorozwoju, sfery zapóźnienia materialnego i cywilizacyjnego oraz osiągać coraz wyższą jakość i standardy życia społecznego. Zgodnie z takim podejściem podkreśla się, iż rozwój jest procesem wielowymiarowym – wzrost gospodarczy jest wprawdzie warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym, kontynuacji rozwoju cywilizacyjnego zaś troska o środowisko i bogactwo form życia itp. warunkuje dalszy rozwój rozumiany jako wzbogacanie i pogłębianie jakości życia ludzi w kontekście ich społecznych relacji z innymi. Stąd też – z tego punktu widzenia – nie wystarczy, iż docenia się znaczenie wzajemnych relacji miedzy społeczeństwem a środowiskiem przyrodniczym: należy także uznać, że relacje te i powiązania określają i konstytuują społeczeństwa ludzkie[17]. I dlatego tak istotne znaczenie ma nadanie i utrzymanie pożądanego – z punktu widzenia dalszego rozwoju społecznego – charakteru tych relacji poprzez wprowadzenie kategorii etycznych do teorii i praktyk gospodarowania, rozwijanie różnych form samorządności i przyznanie społecznościom lokalnym szerokich uprawnień w życiu społeczno–politycznym, ograniczenie mechanizmów rynkowych umożliwiających ekspansję i samowolę wielkich korporacji itp. Można więc powiedzieć, że jest to podejście *socjocentryczne* gdyż naczelną jego wartością jest ekologicznie uwarunkowany *homo socialis*. Z tego punktu widzenia nie powinno być konfliktu miedzy kryteriami i celami ekologicznymi a ekonomicznymi w pojmowaniu i programowaniu idei zrównoważonego rozwoju, gdyż kryteria i cele ekonomiczne winny być podporządkowane wartościom społecznym.

Punkt wyjścia trzeciego z wyróżnionych tu ujęć rozwoju zrównoważonego związany jest ściśle z ideą szeroko rozumianego ekorozwoju – jest nim bowiem przekonanie, iż antroposfera istnieje i może rozwijać się tylko w obrębie biosfery, jest od niej zależna, zaś *„gospodarka jest podsystemem ekosystemów"*[18]. I jeśli rozwój cywilizacyjny ma być zrównoważony, to jego podstawą musi być *zrównoważona* gospodarka, która *„rozwija się w zgodzie z prawem zrównoważonej wydajności ekosystemów, na których się opiera".*[19] Taka gospodarka chroniłaby różnorodność świata przyrody (biosfery), współdziałałyby z przyrodą i respektowałaby cykliczność ludzkiego życia, w jego wymiarze biologicznym i kulturowym[20]. Konsekwencję takiego przekonania jest krytyka dotychczasowych form gospodarki rynkowej, bowiem *„rynek…nie odzwierciedla pełnych kosztów produkcji dóbr i usług, dostarcza mylących informacji dla decydentów gospodarczych na wszystkich szczeblach… nie uznaje podstawowej zasady zrównoważonej wydajności ani nie przestrzega równowagi w naturze*[21].

[16] H. Gross: *Postęp – mit utracony*, w: „U podłożą globalnych zagrożeń. Dylematy rozwoju", Wyd. Instytut Polityki Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 55.

[17] J. Barry: *Environment and Social Theory,* Routlege, London and New York 2000, p. 216.

[18] L. R. Brown: *Gospodarka ekologiczna na miarę Ziemi,* K i W. Warszawa 2003, s. 22 i 277.

[19] Tamże s. 92.

[20] D. Markowska: *Siódmy nieprzyjaciel i siódmy świata kierunek, w:* „U podłoża globalnych zagrożeń*",* Wyd.: Instytut Polityki Społecznej UW, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2003, s. 71.

[21] L. R. Brown; dz, cy*t.* s. 91–92.

Po prostu rynek nie mówi całej prawdy o gospodarowaniu przyrodą, najczęściej nie dostrzega, nie liczy i nie uwzględnia wartości funkcji przyrodniczych i społecznych pełnionych przez ekosystemy zaś ceny na nim ustalane nie odzwierciedlają *prawdy ekologicznej*[22]. Krytyka ta prowadzi do zakwestionowania dominujących, neoliberalnych koncepcji ekonomicznych i postuluje konieczność zbudowania nowej teorii ekonomicznej – ekonomii ekologicznej. W odróżnieniu od dotychczasowych teorii ekonomicznych, ekonomia ekologiczna nastawiona jest głównie na długookresową analizę gospodarowania i *„wprowadziła nowe pojęcia: kapitał naturalny, trwałość oraz warunki etyczne i fizyczne zachowania trwałości"*[23]. Rozważając problem zrównoważonej konsumpcji dokonuje się tu odróżnienie potrzeb od życzeń, postulując zrównoważony styl życia i odrzucając indywidualizm i prezentyzm oraz wyceny środowiska oparte na gotowości do zapłacenia (ceny rynkowe bowiem nie zawsze odzwierciedlają rzadkość dóbr i ich – dla funkcjonowania ekosystemów – przyrodniczą ważność) – przekonania charakterystyczne dla tkwiącej w okowach tradycyjnego myślenia, ekonomiki ochrony środowiska. W ramach tego ekorozwojowego podejścia duży nacisk położony jest na postulat respektowania zasad etyki ekologicznej i budowanie społeczeństwa **„***samoograniczajacego się, czyli narzucającego sobie świadome granice materialnej ekspansji w związku z jej ujawnionymi już dawno negatywnymi efektami"*[24].

W projektowaniu działań społecznych ten sposób myślenia i rozumienia idei równoważonego rozwoju prowadzi do formułowania wizji społeczeństwa ery ekologicznej, społeczeństwa konserwacyjnego itp. [25] Realizacja tak rozumianego rozwoju cywilizacyjnego wymaga – ujmując rzecz w kategoriach antropologicznych – zasadniczej zmiany ludzkiego postrzegania i odczuwania przyrody oraz wewnętrznej przebudowy człowieka, przemiany prowadzącej do koncentracji na **więcej być** w wymiarze duchowym i intelektualnym.

Uogólniając: jest to *ekocentryczne* – a w sformułowaniach radykalnych – *biocentryczne* ujęcie rozwoju zrównoważonego, podejście uznające prymat kryteriów ekologicznych w sytuacji konfliktu z wartościami ekonomicznymi i społecznymi. Czy więc – w świetle ukazanych wyżej odmiennych filozofii zrównoważonego rozwoju – możliwa jest taka artykulacja tej idei, która sprawi, iż stanie się ona nową wizją rozwoju zrównoważonego?

Myślę, że tak, że mimo tych różnic w podejściach do kwestii zrównoważonego rozwoju możliwe jest wypracowanie takiej wizji *sustainable development,* która będzie w stanie dotrzeć do umysłów i serc szerokich rzesz ludzkich i będzie możliwa do realizacji. Popularność tej idei i toczące się wokół niej dyskusje, formułowane propozycje i programy predestynują ją do roli dominującej wizji społeczno – ekologicznej XXI wieku. Aby jednak tak się stało trzeba przekroczyć/odrzucić uproszczenia i ograniczenia wynikające z interpretowania jej w kategoriach neoliberalnej ekonomii i „ochroniarskiego" paradygmatu w pojmowaniu stosunku człowieka do przyrody. Myślenie w tych kategoriach tylko konserwuje – kosmetycznie go modyfikując – dotychczasowy paradygmat rozwoju cywilizacyjnego, w którym dążenie do „więcej być" sprowadzone zostało do „więcej mieć" – rzeczy, usług, pieniędzy. I tu tkwi największy problem, gdyż takie myślenie i wartościowanie przyrody wciąż dominuje w decydenckich kręgach polityczno – biznesowych, w ideologiach rządzących i wpływowych partii i nadal kształtuje tzw. opinię publiczną. W sytuacji, gdy *„nowoczesny system światowy, jako system historyczny*, *wchodzi w końcowy kryzys i jest nieprawdopodobne, by istniał za pięćdziesiąt lat*[26] podtrzymywanie tego sposobu myślenia powoduje „dryfowanie" systemu: utraciwszy ster cywilizacja zachodnia daje się nieść wydarzeniom doraźnie i chaotycznie reagując na pojawiające się zagrożenia. Jeśli chcemy to zmienić i szukać sposobów i dróg wyjścia z kryzysu proponując i rozwijając ideę zrównoważonego rozwoju prowadzącego do *„Społeczeństwa Ery Ekologicznej"*[27], to idea ta musi być pojmowana szeroko, holistycznie i integralnie, musi – w warstwie aksjologicznej – zaproponować i propagować wartości przekraczające ograniczenia tradycyjnego, indywidualistycznego i praktyczno–materialistycznego antropocentryzmu. Myślę, że w tej warstwie punktem wyjścia winien być społecznie zorientowany (w duchu sprawiedliwości społecznej, równości i solidarności) humanizm ekologiczny i ekocentryzm, bowiem trudno sobie wyobrazić – a być może byłoby to niezgodne z naturą ludzką i praktycznie niewykonalne – by w skali masowej ludzie byli zdolni zaakceptować konsekwentny biocentryzm.

Jestem przekonany, że przyjmując taki aksjologiczny punkt wyjścia idea zrównoważonego rozwoju daje nadzieję na przezwyciężenie obecnego kryzysu cywilizacyjnego i wstąpienie na nową drogę rozwoju cywilizacyjnego. Szanse osiągnięcia tego celu zdecydowanie wzrosną jeżeli:

– idea ta będzie rozumiana i realizowana integralnie i uniwersalnie w odniesieniu do wszystkich sfer ludzkiej aktywności (politycznej, gospodarczej, społecznej…);

[22] Tamże, s. 245–247.

[23] P. Jeżowski: *Ekonomia ekologiczna – nowa dyscyplina naukowa,* w: „Ekonomia i Środowisko" nr 2 (24) 2003, s. 9.

[24] J. Stacewicz: *W kierunku metaekonomii,* Wyd. AGH, Warszawa 2003, s. 19.

[25] K. Valaskakis i in.: *Propozycje dla przyszłości – społeczeństwo konserwacyjne,* PIW, Warszawa 1988.

[26] I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt. s. 27.

[27] S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s.525

- zintegruje się ją z powszechnie akceptowanymi ideałami społecznymi i etycznymi, takimi jak równość, sprawiedliwość społeczna, cywilizacja miłości, solidarność;
- będzie artykułowana w postaci emocjonalnie nasyconych przekazów zrozumiałych dla każdego i sprzyjających interioryzacji niesionych przez nią wartości i treści;
- jej propagowanie i programowanie będzie szło w parze z łagodzeniem dysproporcji między biednymi (głodnymi) a bogatymi – zarówno w wymiarze globalnym jak i lokalnym co, w pierwszym rzędzie, wiąże się z samoograniczeniem konsumpcji;
- idea ta zostanie nie tylko ujęta (zaprogramowana) globalnie (jak w Rio de Janeiro). Konieczna jest jej konsekwentna realizacja w skali globalnej;
- towarzyszyć jej będzie eliminowanie konfliktów zbrojnych, zagrożeń wojennych i postępujące rozbrojenie.

Czy wizja cywilizacji rozwoju zrównoważonego jest wizją realistyczną, realizowalną, czy też jest tylko piękną utopią i zbiorem pobożnych życzeń? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Przeciw tej wizji przemawia narastająca korporacyjna globalizacja życia gospodarczego z jej ciągłą pogonią za zyskiem, dominujące systemy wartości, ideologie i codzienna rutyna konsumpcji i nadkonsumpcji, praktyka życia politycznego oparta na doraźnych – do następnych wyborów – celach i obietnicach, niepowodzenia podejmowanych dla jej realizacji międzynarodowych inicjatyw i projektów oraz stale ostatnio zwiększające się zagrożenia i konflikty wojenne. Za tą wizją przemawia narastające przekonanie, iż ludzkości zagraża samozagłada ekologiczna i społeczna. Sprzyja jej też coraz szybszy wzrost świadomości ekologicznej w różnych kręgach społecznych, szczególnie wśród młodzieży, oraz intelektualne i organizacyjne dojrzewanie antykorporacyjnych i „zielonych" ruchów alterglobalistycznych a także proekologiczny postęp technologiczny.

Niestety, wydarzenia ostatnich lat nie dają powodów do optymizmu w kwestii zrównoważonego rozwoju[28]. Perspektywa jego realizacji raczej się oddala: narastają konflikty społeczne zarówno w skali globalnej jak i lokalne, nadal postępuje niszczenie ekosystemów i naruszanie równowagi biosfery, co najmniej jedna trzecia ludzkości troszczy się tylko o to jak przeżyć do jutra i nie w głowie jej zrównoważony rozwój. Wszystko to w nieodległej już przyszłości może – musi? – doprowadzić do globalnego załamania we wszystkich sferach życia społecznego i katastrofy ekologicznej. I być może dopiero wtedy – jeśli ludzkość przetrwa tą katastrofę – idea rozwoju zrównoważonego doczeka się urzeczywistnienia.

[28] Tezę tę interesująco i szeroko uzasadnia H. Ciażela w art.*: Idea zrównoważonego rozwoju a współczesna kondycja moralna,* w: „Prakseologia" nr 144/2004, s. 53–65. Pisze tam*: „Idea zrównoważonego rozwoju zdaje się obecnie znajdować w głębokim impasie. O ile trudno wymagać od polityki poszczególnych państw wykraczania poza swoje tradycyjne interesy, to praktycznie sparaliżowana została przez głęboki kryzys oralny również międzynarodowa opinia publiczna. Pogłębiająca się polaryzacja sądów i nastrojów powoduje, że organizacje międzynarodowe tracą wszelkie poparcie i autorytet".*(str. 64).

Literatura

1. BARRY J., *Environment and Social Theory,* Routlege, Londyn and New York 2000.
2. BAUMAN Z., *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000.
3. BAUMAN Z., *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
4. BOGUNIA–BOROWSKA M., ŚLEBODA M., *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności,* Uniwersitas, Kraków 2003.
4. BROWN L.R., *Gospodarka ekologiczna na miarę Ziemi*, K i W, Warszawa 2003.
5. CIĄŻELA H., *Idea zrównoważonego rozwoju a współczesna kondycja moralna*, w: „Prakseologia" nr 144/2004.
6. CIEŚLIŃSKI P., *Brakuje nam kul ziemskich*, w: "Gazeta Wyborcza" nr 220/2003, z 20–21.09.2003.
7. CZAJA S., BECLA A., *Ekologiczne podstawy procesów gospodarowania*, Wyd. AE im Oskara Lanego we Wrocławiu, Wrocław 2002.
8. GROSS H., *Postęp–mit utracony*, w: „U podłoża globalnych zagrożeń. Dylematy rozwoju", Wyd. Instytut Polityki Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
9. JEŻOWSKI J., *Ekonomia ekologiczna – nowa dyscyplina naukowa*, w: „Ekonomia i Środowisko" nr 2(24), 2003.
10. KORTEN D., *Świat po kapitalizmie. Alternatywy dla globalizacja*, Wyd. Obywatel, Łódź 2002.
11. KOZŁOWSKI S., *Przyszłość ekorozwoju*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
12. KUCKLICK CH., *Naprzód! Ale dokąd*?, w: „Forum" nr 7/2000 z 7.02.2000.
13. LEM S., *Tajemnica chińskiego pokoju*, WL, Kraków 1996.
14. LUTTWAK E., *Turbokapitalizm. Zwycięscy i przegrani światowej gospodarki*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2000.
15. MARKOWSKA D., *Siódmy nieprzyjaciel i siódmy świata kierunek,* w: „U podłoża globalnych zagrożeń", Wyd. Instytut Polityki Społecznej UW, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003.
16. MARTIN H. P., Schumann H., *Pułapka globalizacji*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999.

17. .*Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju,* PWE, Warszawa 1991.
18. MEADOWS D.H I D.L, RANDERS J., BEHRENS W.W., *Granice wzrostu*, PWE, Warszawa 1973.
19. *Podstawy ekonomii środowiska i zasobów naturalnych*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2002
20. RITZER G., *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 2003.
21. STACEWICZ J., *W kierunku metaekonomii*, Wyd. SGH w Warszawie, Warszawa 2003.
22. STIGLITZ J.E., *Globalizacja*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
23. THUROW L. C., *Przyszłość kapitalizmu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999.
24. ZACHER L.W., *Spór o globalizacja. Eseje o przyszłości świata* , Wyd. Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus" przy Prezydium PAN, Warszawa 2003.
25. WALLERSTEIN I., *Koniec świata jaki znamy*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
26. *Wskaźniki ekorozwoju*, pod red. T. Borysa, Wyd. Ekonomia i Środowisko , Białystok 1999.
27. VALASKAKIS K. i in: *Propozycje dla przyszłości – społeczeństwo konserwacyjne*, PIW, Warszawa 1988.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 59-65

Bariery we wdrażaniu rozwoju zrównoważonego – spojrzenie ekofilozofa

Barriers in introducing sustainable development – ecophilosophical point of view

Artur Pawłowski

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

Streszczenie
Koncepcję rozwoju zrównoważonego wypromowano w 1987 r. Zarysowane wówczas problemy, w dużej mierze nie zostały jednak rozwiązane. Artykuł wskazuje podstawowe bariery we wdrażaniu nowej wizji rozwoju odnoszące się do poszczególnych płaszczyzn rozwoju zrównoważonego (moralnej, ekologicznej, technicznej, ekonomicznej, prawnej, społecznej i politycznej). Szczególną uwagę poświęcono przy tym moralnym uwarunkowaniom, które stanowią punkt zaczepienia dla wszystkich innych grup problematycznych związanych z rozwojem zrównoważonym.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, etyka środowiskowa, odpowiedzialność, zagrożenia środowiskowe, filozofia techniki

Abstract
The idea of sustainable development was established in 1987 by United Nations report. Many of the problems recognized at that time have still not been solved. The article presents the main barriers to introducing this new understanding of development (connected with moral, technical, ecological, social and political issues). In this work the focus is on moral issues which are the basis for other groups of problems connected with sustainable development.

Key words: sustainable development, environmental ethics, human responsibility, environmental threats, philosophy of technology

Pojęcie zrównoważoności a rozwój zrównoważony

Dyskusja o zrównoważoności ma długą tradycję[1]. Człowiek wszak od dawna szukał równowagi wokół siebie, przynajmniej intuicyjnie wyczuwając czym ona jest i jak ją osiągnąć. Z różnym skutkiem. Ta równowaga mogła mieć kontekst czysto religijny, być zgodną „harmonią wszechświata", albo – jak u Mikołaja Kuzańczyka – stanowić zadziwiającą „zbieżność przeciwieństw" (*coincidentia oppositorum*[2]).

[1] Już wcześni filozofowie greccy darzyli ogromnym szacunkiem przyrodę, a – w szerszym kontekście – także otaczające ich środowisko. Nie jest przypadkiem, że za pierwsze greckie dzieło filozoficzne uznaje się pracę Anaksymandra *Peri Fyzeos* (*O przyrodzie*).

[2] U Kuzańczyka (1401 – 1464) przyroda była doskonała, a zespalanie przeciwieństw następowało w Bogu. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom. 2, Warszawa 1970, s. 8.

Ta ostatnia idea wydaje się szczególnie intrygująca, bowiem przyjęcie możliwości osiągnięcia harmonii – nawet w sytuacji występowania licznych sprzeczności – może mieć duże znaczenie teoretyczne w odniesieniu do dyskusji wokół rozwoju zrównoważonego.

Również współcześnie kwestia zrównoważenia jest tematem często podejmowanym, szczególnie w kontekście faktu, że wiek XX bez wątpienia zrównoważony nie był. Z jednej strony towarzyszył mu niesłychany rozwój nauk i to nie tylko technicznych, ale i humanistycznych. Z drugiej zaś, cieniem kładły się na nim wojny światowe i zniszczenie środowiska.

Gdy w 1987 r. opublikowano raport „Our Common Future" („Nasza Wspólna Przyszłość[3]", będący próbą podsumowania osiągnięć i porażek człowieka w XX wieku, bilans wypadł niejednoznacznie.

Za sukcesy uznano[4]:

- spadek umieralności niemowląt,
- przedłużenie przeciętnego wieku życia,
- wzrost odsetka młodzieży, która czyta i pisze,
- wzrost odsetka dzieci uczęszczających do szkół,
- szybszy wzrost produkcji żywności niż liczby ludności.

Wśród niepowodzeń wymieniono:

- wzrost liczby głodujących,
- wzrost liczby analfabetów,
- wzrost liczby ludności nie mającej dostępu do zdrowej wody,
- wzrost liczby ludności nie mającej zdrowego i bezpiecznego mieszkania,
- wzrost liczby ludności nie mającej opału,
- zwiększenie się rozpiętości między narodami bogatymi a biednymi.

Poszukując dróg poprawy sytuacji wskazano na nowy model rozwoju, dla którego przyjęto termin „rozwoju zrównoważonego". Słowa te padały wprawdzie już wcześniej (choćby w 3 punkcie „Światowej Strategii Ochrony Przyrody" z 1980 r. – w odniesieniu do zrównoważonego użytkowania gruntów i ekosystemów[5]), jednak dopiero raport „Our Common Future" nadał im nowy sens i umieścił w szerszym kontekście.

Krótka, powszechnie znana, definicja rozwoju zrównoważonego pochodząca z omawianej publikacji głosi, że to taki rozwój, który gwarantuje zaspokojenie potrzeb obecnych pokoleń, nie ograniczając możliwości zaspokojenia potrzeb przez przyszłe pokolenia[6].

Słabością tego dość ogólnego sformułowania jest to, że w przełożeniu na sferę praktyczną można włożyć w nie niemal dowolną i zarazem trudną do sfalsyfikowania treść. Stało się ono jednak podstawą tworzenia konkretnych programów działań i zostało niesłychanie nagłośnione, szczególnie po słynnym Szczycie Ziemi w Rio w 1992 r. To właśnie wtedy powstał wzorcowy program wdrażania rozwoju zrównoważonego „Agenda 21[7]" (tak na poziomie globalnym, regionalnym, jak i lokalnym).

Z sukcesem medialnym łączyła się też ogromna liczba publikacji[8], które jednak w znaczniej mierze odnosiły się bądź jedynie do problematyki ochrony środowiska, bądź do ekonomicznego wymiaru rozwoju, znacznie rzadziej próbując dokonać całościowej, wielowymiarowej oceny całej koncepcji. Tymczasem, tak jak degradacji może ulegać środowisko przyrodnicze, tak też degradacji może ulegać środowisko społeczne.

Co przy tym ciekawe, trudno jest znaleźć prace zdecydowanie krytykujące ideę rozwoju zrównoważonego, czy też proponujące w jej miejsce jakieś inne rozwiązanie. Owszem, wskazuje się, że realizacja poszczególnych zadań naszkicowanych w programie działań dla rozwoju zrównoważonego – wspomnianej Agendzie 21 – napotyka na istotne problemy, ale słuszności samego programu raczej się nie podważa. Dlaczego?

- Być może koncepcja rozwoju zrównoważonego faktycznie jest tak znakomita.
- Być może sukces medialny, jaki osiągnęła ona w połowie lat 90. ubiegłego już wieku, spowodował wytworzenie czegoś w rodzaju „poprawności politycznej" – czyli że rozwoju zrównoważonego się nie krytykuje.
- Być może tak naprawdę koncepcji tej nie da się ocenić, jest bowiem zbyt szeroka i obejmuje zbyt wiele aspektów.

---

[3] *Our Common Future, The Report of the World Commission on Environment and Development*, New York 1987.

[4] Ciekawie dyskusję prowadzoną w raporcie *Our Common Future* na temat bilansu XX w. prezentuje B. Prandecka w pracy: *Ochrona środowiska i trwały rozwój jako przedmiot polityki globalnej i międzynarodowej*, w: B. Prandecka (red.), *Interdysyplinarne podstawy ochrony środowiska przyrodniczego, kompendium do nauczania i studiowania*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, s.81 – 98.

[5] IUCN (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources), Strategię znaleźć można w Internecie pod adresem: www.iucn.org/en/about.

[6] *Our Common Future, The Report of the World Commission on Environment and Development,* s. 43.

[7] Dokumenty z Rio dostępne są pod adresem: www.ecouncil.ac.cr/about/ftp/riodoc.htm.

[8] W Internecie – odnośnie zrównoważonego rozwoju – znaleźć można już 202 miliony stron anglojęzycznych, a w przypadku stron polskojęzycznych: 323 tysięcy stron poświeconych rozwojowi zrównoważonemu, drugie tyle poświęcone zrównoważonemu rozwojowi (dla wyszukiwarek internetowych odwrócenie kolejności wyrazów ma znaczenie), 358 tysięcy odnoszących się do trwałego rozwoju i 56 200 do ekorozwoju. Właśnie tyle wskazują popularne „Google".

Szczególnym problemem jest fakt, że współczesny świat wyraźnie dzieli się na dwie nierówne części. To symboliczne bogata „Północ" i biedne „Południe". Ciekawym wskaźnikiem jest tu tzw. „ecological footprint" („powierzchnia ekologiczna"), odnoszący się do obszaru użytkowanego przez człowieka dla zapewnienia potrzebnych surowców. W Indiach wynosi on ok. 0,4 ha/osobę/rok, a w Europie jest to już 4 ha/osobę/rok[9]. Ujmując rzecz inaczej, wielu nie ma nic, ale też wielu ma bardzo dużo i nie ma ochoty rozstać się nawet z niewielką częścią zgromadzonego majątku. Rozwój zrównoważony zakłada wprawdzie coś w rodzaju solidarności międzynarodowej dla dobra przyszłych pokoleń, ale w praktyce ta solidarność nie wypada najlepiej. Z drugiej strony, do dziś w wielu zakątkach świata zachowały się społeczności, które mają niewielki kontakt ze współczesną cywilizacją, ale odczuwają za to nadal silną więź z przyrodą i nie chcą tego zmienić.

Naszkicowane w 1987 r. w raporcie „Our Common Future" problemy są nadal aktualne. Przepaść pomiędzy bogatymi a biednymi nie tylko nie uległa zmniejszeniu, ale nawet się powiększyła, stan środowiska przyrodniczego także niekoniecznie uległ poprawie[10]. Jest to ewidentna słabość koncepcji rozwoju zrównoważonego. Słabość szczególna, bowiem choć teoretycznie wystarczy tu tylko trochę dobrej woli, to praktycznie tego „trochę" wyraźnie brakuje.

Nie bez znaczenia jest także fakt, że w świecie w którym dominuje walka z terroryzmem (prawdziwym lub nie) inne kwestie wydają się schodzić na dalszy plan. Gdy sformułowano koncepcję rozwoju zrównoważonego, a następnie dyskutowano ją w Rio, świat był inny. Prawdziwe oblicze obecnej tzw. „walki z terroryzmem", w ramach której giną nie tylko zamachowcy, ale także tysiące niewinnych ludzi, a środowisko lokalnie jest całkowicie niszczone, nie zostało jednak przekonywująco skomentowane ze strony promotorów i zwolenników rozwoju zrównoważonego. To kolejna słabość tej koncepcji i to podwójna.

- Po pierwsze zauważalna jest koncentracja na dalekosiężnych celach, a zarazem wręcz jakby lekceważenie problemów czasu obecnego, w szczególności tych innych, niż czysto środowiskowe. To popadnięcie z jednej skrajności w drugą.
- Po drugie koncepcja ta ewidentnie dyskutowana jest głównie w świecie „Północy". Przykładem może być tu znany raport Klubu Rzymskiego „Mnożnik 4[11]" postulujący tzw. „rewolucję efektywności". Czym innym jest jednak np. wzrost efektywności poprzez redukcję zużycia wody w Stanach Zjednoczonych, gdzie jeszcze niedawno wynosiła ona 300 litrów/osobę/dzień, a czym innym przeprowadzenie redukcji w krajach, gdzie praktycznie nie ma czystej wody pitnej.

Dyskusyjna jest także problematyka szczegółowa. Od pewnego czasu staram się promować koncepcję wielopłaszczyznowości rozwoju zrównoważonego, wskazując na płaszczyzny:

- moralną: kwestia odpowiedzialności człowieka za człowieka i za przyrodę,
- ekologiczną: ochrona przyrody i krajobrazu,
- techniczną: nowe technologie, czystsza produkcja,
- ekonomiczną: podatki, subsydia i inne instrumenty,
- prawną: prawo ochrony środowiska,
- społeczną: w polskich warunkach niezwykle istotne jest rozwiązanie problemu bezrobocia,
- i polityczną: formułowanie strategii rozwoju zrównoważonego, ich wdrażanie i kontrola[12].

Jest to nawiązanie do prac T. Borysa, który w kontekście omawianej koncepcji rozwoju pisze o konieczności integracji ładów, wskazując na łady:

- środowiskowy,
- gospodarczy,
- i społeczny[13].

Pojęcie „ładu" jest jednak poniekąd pojęciem idealnym, integracja ładów w przewidywalnym czasie raczej nie nastąpi, jak też równie wątpliwe jest osiągnięcie ładu ma którymś z poziomów cząstkowych. Dlatego też wydaje się, że nie zawierające tak jednoznacznych konotacji pojęcie „płaszczyzn" (czy też „wymiarów") może być bardziej przydatne, szczególnie w węższym horyzoncie czasowym, który wszak i tak wpływa na perspektywę długofalową.

Historycznie patrząc, najwcześniej wyodrębniona została płaszczyzna ekologiczna, w jej ramach od lat realizuje się wszak ochronę przyrody i środowiska.

Później przyszedł czas na płaszczyzny społeczną i ekonomiczną. To one właśnie były głównym przedmiotem dyskusji w raporcie „Our Com-

[9] Por. B. Bodin, S. Ebbersten, *Food and Fibres, Sustainable Agriculture, Forestry and Fishery,* Uppsala 1997, s. 35.

[10] S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005.

[11] E. U. von Weizsacker, A. B. Lovins, L. H. Lovins, *Mnożnik 4, podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*, raport dla Klubu Rzymskiego, polska edycja: Toruń 1999.

[12] Por. A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, w: „Problemy ekorozwoju" vol. 1, nr 1/2006, 23 – 32.

[13] Por. T. Borys (red.), *Wskaźniki ekorozwoju*, Białystok 1999 i T. Borys, *Teoretyczne aspekty konstruowania wskaźników ekorozwoju*, w: *Sterowanie ekorozwojem*, Białystok 1998, s. 176.

mon Future". To nie był raport o środowisku przyrodniczym, to był raport o kondycji człowieka.

Już kilka lat później, w czasie konferencji w Rio, nastąpił zwrot w kierunku płaszczyzny ekologicznej i kwestii ochrony przyrody.

Przez kolejne lata dyskusja była wyraźnie sprowadzona do dwóch głównych nurtów: przyrodniczo-ekologicznego z jednej i ekonomicznego (zwykle z pominięciem kwestii społecznych) z drugiej.

Niezależnym torem biegła dysputa ekofilozoficzna. Jest ona jak najbardziej potrzebna, rozwój zrównoważony – odwołując się do powinności wobec przyszłych pokoleń – wkracza w tym momencie na pole etyki środowiskowej. Teoretyczne uzasadnienie postulowanej powinności jest bardzo ważne, mimo tego prace ekofilozofów są nader rzadko wykorzystywane w pracach o rozwoju zrównoważonym z tzw. „głównego nurtu", pisanych przez przyrodników bądź ekonomistów. Jest to – w moim odczuciu – poważnym błędem i brakiem zrozumienia dla wielowymiarowej istoty nowego modelu rozwoju.

Poszczególne płaszczyzny rozwoju zrównoważonego omawiam obszernie w artykule „Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego"[14], tu jedynie staram się spojrzeć ekofilozoficznym okiem na całość zagadnienia. Bez wątpienia najważniejsza z tej perspektywy będzie płaszczyzna moralna.

Płaszczyzna moralna a inne płaszczyzny rozwoju zrównoważonego

W ramach płaszczyzny moralnej podnosi się kwestię odpowiedzialności człowieka za przyrodę. Wyróżnić można tu poziom teoretyczny i praktyczny.

Poziom teoretyczny to filozoficzne uwarunkowania koncepcji rozwoju zrównoważonego. Występują tu pewne trudności.

- Po pierwsze, w długiej tradycji refleksji filozoficznej nie rozważano globalnych uwarunkowań ludzkiego życia, czy możliwości jego przetrwania. Człowiek nie posiadał odpowiednich mocy technicznych, aby dokonać zniszczenia całej biosfery, a katastrofy ekologiczne zachodziły jedynie w wymiarze czysto lokalnym. To jednak uległo zmianie.
- Po drugie, „klasyczne" odniesienie ocen moralnych jedynie do bezpośrednich następstw ludzkich czynów wydaje się niewystarczające, wszak niektóre konsekwencje wielu ludzkich aktywności (szczególnie technicznych) mogą objawiać się nawet po wielu latach, gdy możliwości przeprowadzenia naprawy będą bądź mocno ograniczone, lub wręcz niemożliwe. Dotyczy to także samego człowieka, np. w aspekcie grupy zmian genetycznych powiązanych ze skażeniami środowiska i często dziedziczonymi przez kolejne pokolenia.

Trudności te stanowią wyzwanie dla współczesnych etyk środowiskowych. Co przy tym istotne, już sama koncepcja rozwoju zrównoważonego jest na dobrą sprawę jedną z nich. Prowadzona w jej ramach dyskusja odnosi się przecież do praw przyszłych pokoleń, co stanowi bez wątpienia kwestię etyczną. Co więcej, reprezentuje ona konkretne stanowisko tzw. antropocentryzmu umiarkowanego[15]. Dyskusja toczy się tu wokół człowieka, a znaczenie przyrody wynika z jej niezbędności dla prawidłowego funkcjonowania naszego gatunku – tak teraz, jak i w przyszłości. Argument ten wzmacniany jest dodatkowo tezą o istnieniu „solidarności międzypokoleniowej" i wypływającej z niej powinności dla ludzi w wymiarze aktualnym.

Dyskusja może być jednak prowadzona w szerszym kontekście, wskazać można jeszcze m.in. na autoteliczną wartość każdego bytu (niekoniecznie ludzkiego), która w szczególny sposób manifestuje się w konfrontacji z nicością. Jest to jedna z dróg, dzięki której o rozwoju zrównoważonym wypowiadają się przychylnie także nieantropocentryści[16], prowadząc wywody w taki sposób, aby rozszerzyć listę podmiotów moralności, dzięki czemu konieczność ochrony środowiska uzyskuje dodatkowe umotywowanie.

[14] Artykuł opublikowany w „Problemach ekorozwoju" vol. 1, nr 1/2006, 23 – 32.

[15] Np. Norton czy Hardy. Por. B. G. Norton, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler, *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993, s. 288, a także W. H. Murdy, *Anthrophocentrism: A Modern View*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler, *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993, s. 302 - 309.

[16] W ramach stanowisk nieantropocentrycznych lista podmiotów moralności obejmuje nie tylko człowieka, ale także elementy przyrody. Wyróżnia się dwa główne podejścia: biocentryzm (w ramach którego podkreśla się znaczenie jednostkowych bytów – stanowisko indywidualistyczne), oraz ekocentryzm (który przedmiotem rozważań czyni się tworzone przez jednostki całości – takie jak biosfera). Przedstawicielami biocentryzmu są T. Regan i A. Schweitzer, a ekocentryzmu A. Leopold, czy J. Lovelock. Są także autorzy którzy łączą biocentryzm z ekocentryzmem, tak czyni w ramach ekologii głębokiej Arne Naess. Por. A. Pawłowski, *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę*, "Humanizm ekologiczny" vol. 5, Lublin 1999, s.168-172; M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa – założenia i kierunki*, Kraków 1992, a także: T. Regan, *The Case for animal Rights*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler (red.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993, s. 321-328; A. Schweitzer, *The Ethics of Reverence for Life*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler (red.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, s.342-346; A. Leopold, *The Land Ethic,* w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler (red.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, s.372-382; J. Lovelock, *The Ages of Gaia: a Biography of our Living Planet*, Nowy Jork – Londyn 1995; A. Naess, *Ecology, Community & Lifestyle*, Cambridge 1993.

W każdym razie, z punktu widzenia przyrody, wydaje się być nieistotnym, czy będziemy ją chronić stojąc na gruncie antropocentryzmu, czy też nie-antropocentryzmu. Istotne jest, aby ją faktycznie chronić – a to już poziom praktyczny płaszczyzny moralnej rozwoju zrównoważonego. To poziom, na którym decyzja zależy od każdego z nas indywidualnie. Można starać się chronić środowisko nie znając dyskutowanej koncepcji, można też być ekspertem, ale w codziennym życiu wybierać jednak opcje wygodniejsze, a dla środowiska gorsze.

Przykładem może być wybór napoju w jednorazowej puszcze zamiast nadającej się do wielokrotnego wykorzystania szklanej butelce. Jest to szczególnie istotne w Polsce, gdzie recykling opakowań aluminiowych jest ograniczony, a co bardziej „przedsiębiorczy" producenci nawet na zwykłych butelkach umieszczają napis, iż jest ona rzekomo „bezzwrotna".

Indywidualne przekonania i wybory są bardzo ważne. Gdy w 2003 r. przeprowadzałem studencką ankietę odnoszącą się do stosunku młodzieży wobec środowiska, większość respondentów podkreślała konieczność ochrony przyrody, często przedkładając ją ponad wartości czysto materialne, związane z poziomem życia[17]. Otwartym pozostaje pytanie, czy poglądy prezentowane przez ankietowanych nie zmienią się? Zderzenie tzw. „młodzieńczego idealizmu" z realiami świata dorosłych przebiega w bardzo różny sposób i nie sposób określić jak wielu swoje poglądy zmieni.

Ogromna jest tu rola edukacji ekologicznej. Do przezwyciężenia są jednak liczne sprzeczności. Przykładem może być położona nieopodal Lublina gmina Jastków. W 1993 r. uzyskała ona status gminy ekologicznej, podkreślić trzeba także prowadzenie w szkołach na jej terenie licznych programów edukacji przyrodniczej. Jednocześnie w tej samej gminie rośnie skala negatywnego zjawiska „dzikich wysypisk", wielu mieszkańców swoje odpady wyrzuca po prostu do lasu. Zdarza się także, że stare niewykorzystywane studnie zamieniane są na szamba, co bezpośrednio prowadzi do zanieczyszczenia wód podziemnych[18]. Można założyć, że za takie negatywne praktyki odpowiedzialni są raczej ludzie dorośli, którzy nie podlegali w szkole edukacji ekologicznej. Trzeba jednak zarazem zadać pytanie: jaki wpływ na młodzież będzie miało zderzenie edukacji z – często niewłaściwą – praktyką życia codziennego? Jak będą oni zachowywać się w przyszłości? Odpowiedź na to pytanie przyniesie czas. Warto jednak je zadać.

[17] Por. A. Pawłowski, *Pojęcie „jakości życia" w oczach młodzieży*, w: *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, Jelenia Góra 2003, s. 73-77.

[18] Por. R. Furmaniak, *Rozwój zrównoważony gminy Jastków*, s. 97. Jest to praca magisterska obroniona na Wydziale Inżynierii Środowiska Politechniki Lubelskiej w 2006 r.

Płaszczyzna moralna rozwoju zrównoważonego (tak na poziomie teoretycznym, jak i praktycznym) stanowi punkt zaczepienia dla pozostałych płaszczyzn.

W istocie mamy tu do czynienia z dwoma typami relacji:

- płaszczyzny rozwoju zrównoważonego a ich moralna ocena,
- interakcje wewnętrzne pomiędzy poszczególnymi płaszczyznami.

Dyskutowane płaszczyzny obejmują odmienne grupy problematyczne, są jednak bardzo silnie ze sobą powiązane. Przykładem może być np. płaszczyzna ekologiczna – obszarów objętych ochroną nieustannie wprawdzie przybywa, ale stan środowiska przyrodniczego niekoniecznie ulega polepszeniu (tak jest np. w Unii Europejskiej)[19]. Oczywistą przyczyną są niedociągnięcia w obrębie innych płaszczyzn. I odwrotnie. Nie da się osiągnąć poprawy na płaszczyźnie społecznej, bez poprawy także w aspekcie środowiska przyrodniczego.

Paradoksalnie jest to dowodem na słuszność koncepcji rozwoju zrównoważonego. Czas czystej ekologii, czy ochrony środowiska minął. Potrzebne są programy i działania interdyscyplinarne.

Również z punktu widzenia ekofilozofii płaszczyzny rozwoju zrównoważonego wiele łączy. W każdym z przypadków punktem wyjścia powinna być refleksja nad relacjami człowiek – człowiek i człowiek – przyroda. Jest to kwestia praw, które przysługują tak człowiekowi, jak i przyrodzie, oraz kwestia obowiązków już całkowicie związana z człowiekiem w aspekcie jego działań wobec środowiska. Najistotniejsze jest przy tym pytanie: czy (biorąc po uwagę własne możliwości w ramach wymienionych powyżej płaszczyzn) zachowuję się prawidłowo, a więc etycznie właściwie?

Przypadek szczególny: płaszczyzna techniczna

Pozostała nam do dyskusji jeszcze jedna płaszczyzna – to płaszczyzna techniczna.

Panuje dość powszechne przekonanie, które da się zawrzeć w krótkim sloganie: „co technika zniszczyła, to technika naprawi". Jest w tym dużo racji, bo poziom degradacji środowiska w wielu regionach jest tak wysoki, że naturalna regeneracja nie jest już możliwa. Poza tym to właśnie na płaszczyźnie technicznej realizuje się podstawowe strategie ochrony środowiska.

Wydawać by się mogło, że technika od ekofilozofii jest dość odległa. Owszem, filozofowie

[19] Por. F. Fines, *Ochrona przyrody, fauny i flory*, w: J.-C. Masclet (red.), *Wspólnota Europejska a środowisko naturalne*, tom II, Lublin 1999, s. 251.

raczej nie są w stanie ocenić proponowanych szczegółowych rozwiązań technicznych, mogą nie mieć daru przekonywania polityków, a ich wiedza może być także niewystarczająca dla oceny przygotowywanych rozwiązań prawnych. Nie brak też obrońców tezy, że koncepcja zrównoważonego rozwoju, mimo wyraźnych odniesień do filozofii (w szczególności do etyki), została już i tak zawładnięta przez nie-filozofów, którzy rozumieją ją na swój sposób.

A jednak refleksja ekofilozoficzna (prowadzona choćby w ramach filozofii techniki) jest potrzebna. Nie jest to zadanie proste.

Podstawowy problem jest następujący: nie ma jednoznacznego kryterium oceny rozwoju środków technicznych. Trudne jest samo wartościowanie wytworów technicznych, czyli rozróżnienie pomiędzy techniką dobrą a złą, bowiem te same osiągnięcia techniczne mogą być wykorzystane w różny sposób – zarówno pożądany jak i szkodliwy. Utrudnia to kwestię oceny moralnej tak ludzkiej aktywności technicznej (samego działania technicznego, jakie jest, czy jest racjonalne, skuteczne) jak i wytworów tej aktywności. Tym samym pośrednio utrudnia właściwy dalszy wybór.

Poza tym wielu wiadomości, które do nas docierają, w tym także doniesień naukowych, nie jesteśmy w stanie zweryfikować – a w tej sytuacji ich ocena wydaje się wręcz nie mieć sensu. N. Postman w znanej książce *Technopol* opisuje swoisty eksperyment. Spotykając znajome osoby zadawał on najpierw pytanie: Czy czytałeś już dziś „The New York Timesa"? Jeżeli odpowiedź była negatywna, sugerował, że w ostatnim numerze jest jakiś bardzo interesujący artykuł odnoszący się do niezwykłego odkrycia, którego mieli dokonać naukowcy z jakiegoś znanego ośrodka. W rzeczywistości odkrycie to było całkowicie wymyślone, jednak większość rozmówców skłonna była w niego uwierzyć. Niektórzy nawet twierdzili, że coś już o tym słyszeli. Postman konkluduje: „w wiekach średnich ludzie, bez względu na wszystko, wierzyli w autorytet religii. Dziś wierzymy w autorytet naszej nauki – też bez względu na wszystko"[20].

Z pewnością problemem w przyjęciu strategii rozwoju (nie tylko zrównoważonego) jest niedostateczny poziom wiedzy każdego z nas. Ale problemem jest także wysoki poziom niewiedzy w obrębie samej nauki. Zwracano na to uwagę już dość dawno, a wspomnę tu Hansa Jonasa, autora *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*[21]. W tej pracy już 30 lat temu głosił on tezę, że nasza dzisiejsza wiedza może i jest wystarczająca, aby przewidzieć najbliższe skutki ludzkich czynów, często jednak zawodzi w przypadku prognozowania długofalowych konsekwencji. Zjawisko to nie było niebezpieczne aż do momentu, gdy człowiek osiągnął zdolność zniszczenia całej planety. Nie chodzi tu jedynie o nowe rodzaje coraz bardziej wyrafinowanej broni, ale także o rozwój nauki, techniki i przemysłu, czego konsekwencją było zniszczenie środowiska, szeroko dyskutowane przynajmniej od słynnego raportu U'Thanta z 1969 r.

Brak możliwości pełnego rozpoznania odległych efektów ludzkich działań może prowadzić do zajęcia dwóch postaw.

- Postawy lekceważenia, czyli „jakoś to będzie".
- Postawy pokory (postulowanej przez Jonasa jako „cywilizacyjna trwoga"[22]), w swej istocie odnosi się ona do postulatu, aby – jeżeli istnieje nawet niewielkie podejrzenie, że w wyniku konkretnego działania technicznego środowisko może ucierpieć – zrezygnować z tego działania.

Przyjmując postawę pokory, jeżeli nasze obawy okażą się nieprawdziwe, nic nie stracimy. Jeżeli jednak okażą się uzasadnione – uratujemy środowisko. Tylko, czy we współczesnym świecie jest jeszcze coś takiego, jak postawa pokory?

Pozostaje jeszcze jeden istotny problem. Niezależnie od przyjętych rozwiązań wydaje się, że – nawet z pomocą najlepszej i najnowocześniejszej techniki – nie uda się powstrzymać relatywnie szybkiego wyczerpania surowców nieodnawialnych. Proces ten można jedynie spowolnić, jednak i tak pewnego dnia surowce się skończą. Już teraz poszukuje się alternatyw, szczególnie w aspekcie nośników energii. Wspomnieć tu trzeba znaczącą dyrektywę Unii Europejskiej 2001/077/EC, według której do roku 2010 – 12 % energii całkowitej, oraz 22 % energii elektrycznej w krajach Wspólnoty musi być produkowane ze źródeł odnawialnych. W Polsce jest mało prawdopodobne, aby cel ten został osiągnięty. Rynek tej energii wprawdzie także u nas się rozwija, ale w stosunku do potrzeb zdecydowanie zbyt wolno (poza tym dominuje najprostsze rozwiązanie – czyli spalanie biomasy, pozostałe źródła energii odnawialnej są wyraźnie niedoceniane). Nawet jednak, gdyby w skali całej wspólnoty zadanie zostało wykonane, można zadać pytanie: czy to wystarczy? Z perspektywy 2010 roku może i tak, ale w przypadku dalszego horyzontu czasowego na pewno nie.

---

[20] Nie wszystkie z sugerowanych „odkryć" były całkiem na serio, np. znalazła się wśród nich informacja, jakoby neurologowie stwierdzili, iż popularne bieganie dla zachowania kondycji obniżało poziom inteligencji. Por. N. Postman, *Technopol, Triumf nauki nad kulturą*, Warszawa 1995. s. 70-72.

[21] Chicago - London 1984. Oryginalny niemiecki tytuł brzmiał: *Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt 1974 r.). Ukazała się także polska wersja tej książki pod tytułem: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej* (Warszawa 1996).

[22] Jonas kładzie nacisk na to, czego się boimy. Dopiero zobrazowanie tych obaw stwarza możliwości do podjęcia odpowiednich kroków zaradczych. Por. H. Jonas, *The Imperative Of Responsibility*, s. 26 - 27.

Zakończenie

Choć koncepcję rozwoju zrównoważonego wywodzi się z krótkiej zasady wprowadzonej w raporcie „Our Common Future" w 1987 r., dyskusja wokół niej jest wyjątkowo rozbudowana. Podkreślenia wymagają przy tym przynajmniej trzy istotne grupy problematyczne:

- Problemy związane z lekceważeniem w pracach z „głównego nurtu" refleksji ekofilozoficznej odwołującej się do uzasadnienia powinności wobec przyszłych pokoleń – a więc powinności fundamentalnej w aspekcie idei zrównoważonego rozwoju.
- Problemy związane ze zróżnicowanym (w zależności od grupy problematycznej) przełożeniem teoretycznych wskazań na sferę praktyki.
- Problemy związane z rzeczywistą realizacją wielu zadań założonych w „Agendzie 21".
- Problemy odnoszące się do nieuchronnego wyczerpania surowców, szczególnie w aspekcie praw przyszłych pokoleń, do których omawiana koncepcja wszak się odnosi.

Niezależnie jednak od tego, jak bardzo obecna sytuacja może odbiegać od oczekiwań, za nami dopiero kilkanaście lat wdrażania rozwoju zrównoważonego, podczas których część zamierzeń udało się jednak zrealizować – i to jest sukces.

Literatura

1. BODIN B., EBBERSTEN S., Food and Fibres, *Sustainable Agriculture, Forestry and Fishery*, Uppsala 1997.
2. M. BONENBERG, *Etyka środowiskowa, założenia i kierunki*, Kraków 1992.
3. BORYS T., *Wskaźniki ekorozwoju*, Białystok 1999.
4. BORYS T., *Teoretyczne aspekty konstruowania wskaźników ekorozwoju*, w: *Sterowanie ekorozwojem*, Białystok 1998.
5. Dokumenty z Rio, www.ecouncil.ac.cr/about/ftp/riodoc.htm.
6. Dyrektywa 2001/077/EC.
7. FINES F., *Ochrona przyrody, fauny i flory*, w: Masclet J. C. (red.), *Wspólnota Europejska a środowisko naturalne*, Lublin 1999.
8. FURMANIAK R., *Rozwój zrównoważony gminy Jastków*, praca magisterska obroniona na Wydziale Inżynierii Środowiska Politechniki Lubelskiej w 2006 r.
9. IUCN (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources), www.iucn.org.
10. JONAS H., *The Imperative Of Responsibility, in Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago – Londyn 1984.
11. JONAS H., *Zasada odpowiedzialności, etyka dla cywilizacji technicznej,* Warszawa 1995.
12. MURDY W. H., *Anthrophocentrism: A Modern View*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler, Environmental Ethics, Divergence and Convergence, New York 1993.
13. KOZŁOWSKI S., *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005.
14. LEOPOLD A., *The Land Ethic*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler (red.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993.
15. LOVELOCK J., *The Ages of Gaia: a Biography of our Living Planet*, Nowy Jork – Londyn 1995.
16. NAESS A., *Ecology, Community & Lifestyle*, Cambridge 1993.
17. NORTON B. G., *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler, *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993.
18. Our Common Future, The Report of the World Commission on Environment and Development, New York 1987.
19. PAWŁOWSKI A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego,* w: „Problemy ekorozwoju" vol. 1, nr 1/2006.
20. PAWŁOWSKI A., *Odpowiedzialność człowieka za przyrodę,* w: „Humanizm ekologiczny" vol. 5, Lublin 1999.
21. PAWŁOWSKI A., *Pojęcie „jakości życia" w oczach młodzieży*, w: *Jakość życia w perspektywie nauk humanistycznych, ekonomicznych i ekologii*, Jelenia Góra 2003.
22. POSTMAN N., *Technopol, Triumf nauki nad kulturą*, Warszawa 1995.
23. PRANDECKA B., *Ochrona środowiska i trwały rozwój jako przedmiot polityki globalnej i międzynarodowej*, w: B. Prandecka (red.), *Interdysyplinarne podstawy ochrony środowiska przyrodniczego, kompendium do nauczania i studiowania*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993.
24. REGAN T., *The Case for Animal Rights*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler (red.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993.
25. SCHWEITZER A., *The Ethics of Reverence for Life*, w: S. J. Armstrong, R. G. Botzler (red.), *Environmental Ethics, Divergence and Convergence*, New York 1993.
26. TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, tom. 2, Warszawa 1970.
27. WEIZSACKER E. U. Von, LOVINS A. B., LOVINS L. H., *Mnożnik 4, podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*, raport dla Klubu Rzymskiego, polska edycja: Toruń 1999.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 67-73

Edukacja dla zrównoważonego rozwoju

Education for sustainable development

Ewa Białek

Instytut Psychosyntezy, Centrum Wspierania Zrównoważonego Rozwoju Człowieka
ul. Goławicka 1, 03-550 Warszawa , e-mail: instytut@psychosynteza.pl

Streszczenie

W artykule przedstawiono koncepcję zrównoważonego rozwoju i zdrowia rozpoczynając od jednostki, poprzez jej relacje z innymi, a kończąc na środowisku. Ten sposób widzenia wymaga stworzenia systemu edukacji społecznej, dotyczącej zarówno jednostki jak i grupy (także wychowania i samowychowania), zaczynając od domu i klasy szkolnej. Zaprezentowano szeroki zakres odniesień do literatury, dotyczący podstaw naukowych budujących całościowy obraz siebie i świata oraz wzajemnych relacji człowiek-środowisko, a w nim samoświadomości, podobnie jak duchowej natury człowieka, będącej częścią splotów *anima mundi* i według F. Capry „pajęczyny życia". Przedstawiono w punktach zasady edukacji przyszłości, prowadzącej do zrównoważonego rozwoju człowieka i ochrony środowiska oraz zachowania go dla przyszłych pokoleń.

Słowa kluczowe: edukacja, zrównoważony rozwój, ochrona środowiska, przyszłość, rozwój człowieka.

Abstract

The article presents a concept of sustainable development and health concentrating first on the individual level, then on relations between humans and finally on the environment. This way of understanding the idea requires creating a whole system of social education in the home and at school for both individuals and groups (also including upbringing and self-upbringing).

The article focuses on a wide range of references in the literature covering the scientific basis for creating a global image of oneself, the world and reciprocal relations between human beings and the environment, especially in aspects of self-consciousness as well as the spiritual nature of humans which is a part of *anima mundi* entanglements or according to F. Capra "the web of life". Several educational guidelines which ought to lead to the sustainable development of mankind, protection of the environment and its preservation for future generations are presented.

Key words: education, sustainable development, future, development of mankind.

Wstęp

Koncepcja zrównoważonego rozwoju jest pojęciem bardzo szerokim. Wymaga integracji wielu dziedzin, zarówno nauki jak i praktyki, ukazywania tysięcy zależności i punktów widzenia, jak i konkretnych działań społecznych i ich wzajemnego harmonizowania i znajdowania czynników równoważenia. Kluczowym warunkiem wprowadzania w życie zasad zrównoważonego rozwoju, zarówno dla ochrony środowiska przed totalną degradacją jak i zachowania go w niezmienionym stanie dla przyszłych pokoleń jest edukacja społeczna. Została ona zapisana w wielu dokumentach międzynarodowych i krajowych, jako efekt Konferencji „Szczytu Ziemi" w 1992 roku w Rio de Janeiro. Tego rodzaju edukacja ma dążyć do naprawy ekosystemu od poziomu lokalnego do globalnego, ale także ma spowodować zmianę społecznej świadomości w kierunku innego stylu życia, uczenia każdej indywidualnej jednostki - pojedynczego obywatela – od dziecka / ucznia zaczynając – zrozumienia zasad zrównoważonego rozwoju, nowych zachowań i wartości, które wspierają „zdrowe i efektywne życie w harmonii ze środowiskiem" – powiedziałam na Konferencji Wyszehradzkiej Agendy 21 w 2002 r. (6).

Edukacja do zdrowia i zrównoważonego rozwoju

Obecna prezentacja jest kolejną, dotyczącą kierunków rozwoju pedagogiki w świetle zarówno rozwoju nauk interdyscyplinarnych, widzenia edukacji poprzez pryzmat promocji zdrowia rozumianego holistycznie (bazując na mym naukowym doświadczeniu w sferze medycyny) i całościowego oglądu człowieka i świata.

Co znaczy zrównoważony rozwój? - znaczy harmonijny, naturalny proces wzrostu, odnoszący się do wszystkich sfer funkcjonowania człowieka: zmysłów, fizyczny, emocjonalny, intelektualny, intuicyjny, wolitywny, etyczny, w konsekwencji prowadzący do zbudowania zdrowej osobowości dziecka, dorosłego, rodziny, społeczności i środowiska. Oznacza to, że dotyczy on każdego człowieka. Edukacja do zrównoważonego rozwoju wymaga włączenia indywidualnego rozwoju i samoświadomości. Zdrowe środowisko zaczyna się więc od zdrowego indywidualnego człowieka. Nie możemy mówić o zdrowiu i zrównoważonym rozwoju osobno, pozbawiając ich szerszego kontekstu – bez włączania holistycznie widzianego zdrowia i rozwoju człowieka i planety.

Edukacja tego rodzaju zaczyna się więc od pojedynczej jednostki – promując jej całościowo rozumiane zdrowie i zrównoważony rozwój, co w efekcie przekłada się na aktywność społeczną – dla wspierania zdrowia i zrównoważonego rozwoju.

W centrum uwagi zrównoważonego rozwoju jest człowiek, jego harmonijny rozwój i w efekcie aktywność dla wspierania zdrowego środowiska. Podstawowym priorytetem edukacyjnym staje się zrozumienie pojęcia zdrowia w szerszej perspektywie – od zdrowia indywidualnego do globalnego. Zdrowie wymaga zdolności do efektywnego zarządzania zarówno w kontekście środowiska, poszukiwania zależności zdrowia fizycznego, biologicznego, psychicznego, ekonomicznego i społecznego. Wymusza to uwzględnienie nie tylko czystej wody, powietrza, urządzeń sanitarnych, zdrowego mieszkania itp., ale i indywidualnych postaw, zachowań i wartości, odpowiedniej żywności i zdrowego stylu życia, wzajemnych zależności ich od poziomu samoedukacji (samowychowania), świadomości ekologicznej i obywatelskiej.

Świadomość ekologiczna, to także świadomość szeroko pojętego zdrowia. Jest to stałe równoważenie potrzeb zdrowotnych (w tym niematerialnych) człowieka i zachowania zdrowego środowiska. Do tego celu potrzeba głębokiego zrozumienia zasad zrównoważonego indywidualnego rozwoju i obudzenia wewnętrznej motywacji do ich wspierania, a więc kontekstu ja-inni-środowisko. Tego rodzaju podejście umożliwia kształtowanie zdrowych postaw i wartości, które zaczną tworzyć osobową i zbiorową tożsamość, rozpoczynając od pojedynczego człowieka: ucznia, nauczyciela, rodzica, na zbiorowości – rodzinnej i społeczności lokalnej i otaczającym środowisku kończąc.

Poprzez edukację społeczną, obejmującą wszystkich, zasady zrównoważonego rozwoju mogą przekładać się na konkretną aktywność w danym środowisku: od kształtowania zdrowego stylu życia w klasie, zdrowe zachowania, nawyki, postawy sprzyjające ochronie i wspieraniu zdrowia i życia we wszystkich jego przejawach, poprzez przygotowanie do partnerstwa i współdziałania w szkole, po oddziaływania rodzinne, zawodowe, na społeczności lokalnej i liderach ochrony środowiska kończąc.

Nie ma bowiem edukacji ekologicznej bez wyjścia od siebie i jednocześnie myślenia globalnego, odczuwania i działania, łączenia tego, co z serca, umysłu i ducha, materialnego świata z głębokimi potrzebami ludzkimi i poszukiwania sensu życia na poziomie indywidualnym i globalnym.

Istotą ekorozwoju jako procesu na poziomie jednostkowym jest zmiana mentalności i hierarchii wartości poszczególnego człowieka z *mieć* (w sensie dóbr materialnych) do *być,* gdzie wartości duchowe, estetyczne, emocjonalne zastępują część dóbr materialnych.

Tego rodzaju podejście staje się naturalnym dla człowieka, ponieważ kontaktuje go z jego głęboką naturą. Oddzielenie człowieka od natury, jako wyraz stworzonego kilkaset lat temu przez naukę obrazu świata jako maszyny, spowodowało nie tylko brak o nią troski i destrukcyjne zachowania wobec niej, ale także jest powodem wielu znanych chorób, określanych jako „choroby znaczenia" czy „sensu", włączając depresję, nowotwory i nałogi różnego rodzaju.

W perspektywie holograficznej i systemowej rozpoznaje się w mikrokosmosie człowieka odbicie makrokosmosu, bycie jego małą cząstką, spójną i kompletną organicznego wielkiego procesu. Pozwala to także, dzięki najnowszym osiągnięciom nauki, na dotarcie do duchowego wymiaru, co wymaga nie tylko transformacji i sublimacji energii psychicznej, ale i nadania jej kierunku. Jest to zadanie dla indywidualnej woli każdego człowieka, dla połączenia części, syntezy tego kim jest i co robi w organiczną, większą całość. W ten sposób także zintegrowana edukacja nabiera zupełnie innego wyrazu i wymiaru niż dotychczas – jako integracja wszystkich części osobowości, włączając duchowy aspekt, w jedną harmonijną całość.

Duchowy aspekt człowieka – to to, co czyni nas bardziej ludzkimi, archetyp życia (według Junga), zagłębienie się w codzienne doświadczenie, przekraczanie człowieczeństwa i realizowanie go bardziej całościowo, życie pełnią życia – każdego dnia, „tu i teraz".

Jak więc ma wyglądać edukacja (wychowanie), aby prowadzić do „nowej jakości człowieka" i jego odpowiedzialnych zadań dla ochrony środowiska i zachowania go dla przyszłych pokoleń?

Wymienię tu zaledwie kilka punktów. Pozostałe znalazły się już w innych publikacjach:

1. Edukacja przyszłości, rozpoczynana „tu i teraz" – to edukacja w sferze serca. Edukacja serca to sztuka wydobywania tego, co uśpione w człowieku, uwidacznianie tego, co jest „nasieniem", potencjałem w człowieku; ujawnianie charakteru i integracja osobowości, pogłębianie refleksji nad ludzką kondycją. Muzyka, sztuka, opowiadania, listy, pamiętniki, refleksja, poezja – są to formy pracy wewnętrznej, ujawniające duchowe aspekty, pełnię doznań wewnętrznych, tego kim jesteśmy – jasne i ciemne strony naszych emocji, tworzenie filozofii życia i nadawanie mu kierunku i znaczenia, proces humanizacji, ujawnienie dostępu do głębokiej mądrości, poprzez przejście poza ignorancję, jako „płaszczyk" wiedzy. W dzisiejszych czasach zredukowaliśmy wewnętrzny świat do umysłowego świata idei i myśli (intelektu) i jednocześnie skurczyliśmy zewnętrzny świat czyniąc go jedynym, najbardziej znaczącym i jednocześnie mierzalnym. Zamiast sceptycyzmu na to, co „nowe", otwórzmy się na wyobraźnię („wyobraźnia jest silniejsza od wiedzy" – powiedział kiedyś A. Einstein). „Dar takiej otwartości na wyobraźnię jest bogactwem i inspirującą obecnością w żyjącym świecie z duszą". (20).

Jeśli stajemy się bardziej świadomi siebie, to także uświadamiamy sobie, że w każdym momencie życia dokonujmy wyboru 6 parametrów: myśli, odczuć, emocji, oddechu, pożywienia, ruchu. Nasze myśli, odczucia, działania wpływają na całość życia, na jego jakość. Cokolwiek wybieramy – odzwierciedla nas, gdyż jesteśmy częścią ekspresji życia – jesteśmy z nim w rezonansie lub dysharmonizujemy ten rezonans.

2. Edukacja przyszłości powinna być przypomnieniem sobie, że jesteśmy manifestacją natury – w swej osobistej drodze bycia w świecie, indywidualnego zaangażowania, ze swoimi talentami, niepowtarzalnością, adresowaniem do wnętrza – swego serca, bliskości doświadczania, piękna, wzajemnych relacji ze sobą, innymi i naturą. Winna korzystać zarówno z osiągnięć psychologii – badania lub porządku (logos) duszy (psyche), ekopsychologii – syntezy psychologii i ekologii; jak i kosmologii - prowadząc nas do większego punktu zrozumienia ludzkiego miejsca w naturze.

3. W kontekście przytoczonych danych wychowanie staje się także wychowaniem dla przyszłości, nie tyle kształtowaniem osobowości, ile wspomaganiem wzrostu wzwyż, osiąganiem wyższego poziomu rozwoju jednostki. Artykułuje to wielu uczonych, w tym m.in. A. Karpiński[1] czy J. Gnitecki[2].

Człowiek, będąc duchowym bytem, nie może zaniedbywać więc duchowego wymiaru w sobie, a wprost przeciwnie, skupić na nim swoją uwagę. Według A. Bruhlmeiera[3] *„autentyczność ducha i duchowość pozwala inaczej spojrzeć na to, co materialne"*, a Jan Paweł II głosił, że *„wiedza powinna otwierać dostęp do wyższego porządku prawdy, do zrozumienia całościowej wizji świata i człowieka, prawdy o człowieku i Bogu"*.

4. W poznaniu duchowym podejście intelektualno-pojęciowe często zawodzi, dlatego też niezbędnym jest doskonalenie poznania symbolicznego: intuicji, wyobraźni, fantazji, widzenia bezpośredniego, wglądu wewnętrznego**.** Według B. Pascala *rozum nie jest zdolny poznać Boga, Wartość Najwyższą; może to uczynić jedynie „porządek serca"*. I tutaj zbliżamy się znowu nie tylko do odkryć nowoczesnej neurokardiologii, ale i mistyki.

Dzięki uświadomieniu sobie duchowej natury ludzkiej, każdy człowiek może kontaktować się z różnymi poziomami siebie samego, wzrastać duchowo, podwyższając swoją świadomość, „odżywiając" swój duchowy wymiar, aż do osiągnięcia (za A. Szyszko-Bohuszem) – Uniwersalnego Stanu Świadomości, podlegającego według J. Gniteckiego Uniwersalnym Prawom Wartości i Prawom Kosmosu[4]. Ten stan daje poznanie bezstronne, nie skażone żadnymi osądami czy wartościowaniem.

Według licznych uczonych, w tym D. Parego i R. Llinasa, świadomość istnieje sama w sobie, ale może być też modyfikowana z zewnątrz. Jest procesem transcendentnym, umożliwiającym kontakt z rzeczywistością głębszą i bogatszą, co potwierdza zapatrywania myślicieli różnych ścieżek duchowych, podobnie zresztą jak E. Kanta, G.F.Hegla czy A.Schopenhauera.

Istnieje bogata literatura dotycząca dotarcia do rzeczywistości ostatecznej. Wyższe stany świadomości i mistyczne przeżycia wg J. Kozieleckiego[5] i H. Romanowskiej-Łakomy[6,7] nie są czymś wyjątkowym i są dla normalnych ludzi dostępne w szerszym zakresie niż się sądzi potocznie. Jest to współbrzmiące z badaniami A. Szyszko-Bohusza – doprowadzenia umysłu od świadomości potocznej do najwyższych możliwości, do stanu uniwersalnego (Uniwersalnego Stanu Świadomości), co można tłumaczyć zjednoczeniem ludzkiego i transcendentnego (Boskiego) wymiaru.

Warto przytoczyć tutaj najnowsze badania neurofizjologii na temat świadomości jak i powstałe w związku z nimi hipotezy. Świadomość pojawia się

[1] Karpiński A., *Dokąd zmierzasz człowieku? Model edukacji dla przyszłości*, Warszawa 2002.
[2] Gnitecki J., *Globalistyka*, Poznań 2002.
[3] Ibidem.
[4] Gnitecki J., *Uniwersalne prawa kosmosu*, Poznań, 1994.
[5] Ibidem.
[6] Romanowska-Łakomy H.: *Prawda wewnętrzna. Psychologia fenomenologiczna osoby,* Wydawnictwo Psychologii i Kultury, 1996.
[7] Romanowska-Łakomy H.: *Psychologia doświadczeń duchowych*. Eneteia, Warszawa, 1996.

w mózgu, ponieważ neurony obdarzone są protoświadomością. Inteligencja duchowa nadaje umysłowi aspekt transcendentny, który sprawia, że nasze korzenie, jeśli nie sięgają głębiej, na pewno docierają do poziomu innych istot żywych, a nawet jednokomórkowych form życia. Nasza inteligencja duchowa pochodziłaby zatem od życia jako takiego. Protoświadomość zdaje się być jednakże fundamentalną właściwością wszechświata i korzenie świadomych istot ludzkich sięgałyby wtedy początków samego wszechświata. Nasza duchowa inteligencja daje nam więc oparcie w kosmosie, a życie znajduje cel i znaczenie w obrębie kosmicznych procesów ewolucyjnych (D. Zohar[8]).

Próżnia kwantowa – to stan energetyczny tła, źródło wszystkiego co istnieje – jako ostatni z transcendentnych bytów realnych, które może opisać fizyka. Z tej próżni wyłania się tzw. pole energetyczne Higgsa, będące początkiem wszelkich pól i cząstek elementarnych wszechświata. Jeśli protoświadomość jest fundamentalną właściwością wszechświata, jest ona też obecna w polu Higgsa. *„Próżnia kwantowa przypominałaby więc immanentnego Boga, mieszkającego we wszystkim, co jest. Wobec tego w Bogu mają źródło oscylacje nerwowe – podstawa ludzkiej świadomości i duchowej inteligencji. Bóg jest zatem prawdziwym centrum naszej jaźni, a źródłem sensu jest ostateczny sens wszelkiego istnienia"* – pisze D. Zohar[9].

Długoletnie badania A. Szyszko-Bohusza dowodzą, że czysta świadomość stanowi Pierwotną Substancję Duchową, podstawę, źródło wszelkiej rzeczywistości i manifestacji, niezrodzoną, wyłaniającą z siebie wszelkie przejawy istnienia, nazywaną Bogiem, lub Uniwersalnym Umysłem. Łącząc się w procesie ewolucji z materią, przenika ją, tworząc poszczególne zróżnicowane formy, począwszy od jednokomórkowców aż do człowieka.

Uniwersalny Stan Świadomości lub Stan Niepodlegający Zmianom według A. Szyszko-Bohusza[10] to zjednoczenie świadomości człowieka z Absolutem, najwyższą, pierwotną i wieczną świadomością, mieszczącą w sobie wszelką rzeczywistość (zjednoczenie duszy z Bogiem, Nirwana, Satori itp.). Jest to odczuwany stan jedności życia, samourzeczywistniania się, wszechobecności jedynej świadomości, rzeczywistości transcendentalnej, która świadczy o tożsamości wszelkiego życia i jedynej świadomości. Stan ten doświadczany był zawsze przez ludzi niezależnie od okresu historycznego, tradycji kulturowej i religijnej, wieku, płci etc.

A. Szyszko-Bohusz[11] uważa, że życie oraz świadomość są ze sobą tożsame. Od prapoczątku ciągłość życia nie uległa przerwaniu, gdyż jak dowodzi autor, Duchowa Substancja Życia (Substancja Pierwotna) trwa nadal, nie tracąc swej tożsamości, gdyż przenika wszelkie organizmy w procesie ewolucji. Wszystkie cechy i właściwości nabyte są jedynie zewnętrzną modyfikacją, nie mającą wpływu na tożsamość Pierwotnej Substancji Świadomości.

Obydwa przytoczone opisy, zarówno D. Zohar jak i A. Szyszko-Bohusza są ze sobą wyjątkowo spójne.

Najnowsze badania naukowe wskazują na istnienie centrum jaźni. Jego unifikujące działanie w mózgu i sercu jak i kosmicznej rzeczywistości jest źródłem duchowej inteligencji. Poznanie go, doświadczanie, jest kluczem do spotęgowania duchowej inteligencji. *Centrum jaźni* - to głęboka jaźń będąca źródłem wszystkiego, co wiemy i czym jesteśmy, indywidualnej syntezy i transformacji. C.G. Jung, a szczególnie R. Assagioli[12] przedstawiali jaźń jako środek osobowości, integrujący i transformujący aspekt osobowości, syntezy przeciwieństw, w religii nazywany duszą, duchową naturą człowieka, to, kim jest i kim się staje.

Z powyżej przytoczonych – dość okrojonych z konieczności badań i hipotez, wyraźnie widać, że ograniczanie się do racjonalnych racji jest ułomne. Stworzone kilkaset lat temu, czy nadal egzystujące 50 lat wstecz wizje świata, bazujące na intelekcie, są w dzisiejszych czasach nie do przyjęcia. Należy je więc porzucić. Nauka poczyniła ogromne postępy (szczególnie fizyka kwantowa, neurofizjologia, psychoneuroimmunologia, neurokardiochirurgia), czemu nie da się zaprzeczyć. Jeśli więc na serio myślimy o poznaniu czegokolwiek, nasze metody badawcze powinny być zaadaptowane do natury fenomenu, który chcemy zrozumieć. *„Cel nauki powinien być pierwszym ponad ustanowione metodologie"* – napisał Prof. I. Barrus z University of Western Ontario (2).

5. Edukacja ma wspierać w człowieku wyczucie dobra ludzkiego życia i etykę czci dla życia. Nie ma ono nic wspólnego z intelektem – dobro (podobnie jak radość czy miłość itp.) się czuje – nie myśli. Etyka czci dla życia (za A. Schweitzerem) pochodzi z poziomów transpersonalnych, wzrastania człowieczeństwa w człowieku – za H. Romanowską-Łakomy, podobnie jak i odpowiedzialność za swe działania, nawet jeśli było to tylko myślenie.

Stosunki społeczne obrazują obecny obraz świata. Agresja i przemoc toczy się siłą rozpędu – ponieważ je rozpędzono (media, brak światłych, widzących skutki – dalekowzrocznych – wizjonerów). Wszystko to, co obecnie widzimy wymaga więc dokładnej

[8] Zohar D.: Zohar D.: *Quantum Self. Human Nature and Consciousness defined by the New Physics*, Quill. New York, 1990.

[9] Zohar D., Marshall I.: *Inteligencja duchowa***.** Dom Wydawniczy REBIS, Poznań, 2001.

[10] Szyszko-Bohusz A.: *Nieśmiertelność genetyczna***.** *Czy dziedziczymy świadomość?* Kraków, 1996.

[11] Szyszko-Bohusz A., *Teoria nieśmiertelności genetycznej. Naukowe uzasadnienie ułudy śmierci*, Kraków 2006.

[12] Assagioli R.: *Psychosynthesis. A Manual of Principles and Techniques***.** Aquarian/Thornsons, 1965.

rewizji i stworzenia nowej wizji edukacji, opartej o całościowy obraz świata i jego duchowe aspekty.
Profesor J. Aleksandrowicz[13] dedykował swą książkę *U progu medycyny jutra* wszystkim: *„ma ona dotrzeć do świadomości rządzących i rządzonych, nauczających i nauczanych, leczących i leczonych, wypełniając lukę w dziedzinie ustawicznej edukacji zdrowotnej. I to jest zadaniem ludzi nauki jutra, którzy nie zadowolą się tylko gromadzeniem wiedzy, ale wiedzy tej użyją i to wyłącznie, dla ludzkiego dobra”.*

6. Edukacja ma stać się nauką i sztuką rozwoju świadomości. Oprócz materialistycznej rzeczywistości naukowcy akceptują obecnie coraz częściej istnienie transcendentalnej rzeczywistości (nie badanej dotychczas naukowo), jak i istnienie jej na podstawie mistycznych doświadczeń (także poza ciałem), jak i skupianie się na wewnętrznym doświadczeniu (introspekcji) (2).
Według materialistycznego podejścia – świadomość to stale coraz więcej informacji, stale „coś o czymś”. Sama świadomość nie jest tu istotna, istotny jest raczej proces fizjologiczny i rachunkowy. Świadomość według najnowszych interpretacji jest manifestowana jako duchowa przestrzeń wewnątrz każdej osoby, bardziej rzeczywista niż fizyczność, klucz do osobistego wzrostu (stany świadomości i istnienie uniwersalnej świadomości). Świadomość opisuje poziom na którym znajduje się umysł lub percepcję, która jest określana przez samoświadomość. Jako ludzie jesteśmy świadomi, że jesteśmy świadomi. Także wiemy, że wiemy.
Według P. Shepharda[14] w każdym indywidualnym człowieku znajduje się „tajemnicza osoba”, która jest niezniszczalna, czekająca na połączenie jej z naturą. W tym sensie cała psychologia jest „dziecięcą psychologią” – krytycznym studium naszej wrodzonej natury. Została ona zignorowana przez klasyczną psychologię i trzeba ją od nowa odkryć. D. Stern sugeruje, że w każdym z nas istnieje rdzeń ja (core self). Jest on potencjalnie dostępny dla pozostałej części osobowości w toku życia. Tym rdzeniem jest osobowe ja w psychosyntezie, mające połączenie z Wyższym Ja.

7. Edukacja „jutra” ma szerszy kontekst: ekologiczną koncepcję rozwoju i ekopsychologiczny aspekt. Przynosi ona imperatyw polityczny dla społecznych akcji ochrony dzieci i wspomagania ich rozwoju. Dziecko harmonijnie wspierane w trakcie wychowania jest w stanie rozwijać swój sens tożsamości, miejsce do którego zmierza, przestrzeń, która tworzy strukturę do jego indywidualnych doświadczeń. Ekopsychologia (ekopsychosynteza*)* mówi, że uzdrawianie siebie i planety idą ze sobą w parze.

8. Ogólna teoria systemów jest drogą widzenia systemowego, która wchodzi do każdej dziedziny nauki od fizyki po psychologię. Powinna też swym wpływem objąć edukację. Stajemy się świadomi łączącego nas przepływu energii, materii i informacji i widzenia form życia jako wzorców w tym przepływie.
F. Capra (13) w swych pracach stara się stworzyć nowy naukowy język aby opisać relacje psychologiczne, biologiczne, fizyczne, społeczne i kulturalne fenomenu życia i stworzyć holistyczną teorię żywych systemów, „pajęczynę życia” (the web of life). W swej książce pod tym właśnie tytułem Capra oferuje radykalną syntezę – teorię kompleksowości, chaosu, właściwości organizmów, systemów społecznych i ekosystemów, kładąc fundamenty pod politykę ekologiczną, aby zbudować zrównoważone społeczności, bez zmniejszania możliwości życia dla przyszłych generacji. Głęboka ekologiczna świadomość różnicuje fundamentalne wzajemne zależności wszystkich fenomenów i staje się faktem, że jako indywidualności i jako społeczeństwo jesteśmy zanurzeni w procesach natury.
Poprzedni antropocentryczny paradygmat zmienia się więc w nowy ekocentryczny (scentrowany na Ziemi), wprowadzając także wartości - eko-etyczne standardy do nauki**,** a tym samym do edukacji. Wprowadza on także psychologiczne połączenia między ekologiczną percepcją świata i odpowiadającym temu zachowaniom (a nie logicznym dywagacjom).
Jeśli mamy głęboką ekologiczną świadomość bycia częścią „pajęczyny życia”, wtedy mamy potrzebę, a nie powinność do otaczania troską żyjącej natury (J. Macy, W. Fox – transpersonalna ekologia, T. Roszak – ekopsychologia). Poprzez zaangażowanie w nową wizję rzeczywistości ekologicznej w sensie głębokiej ekologii, podkreślamy, że życie jest jej głębokim centrum. W tym sensie głęboka psychologia staje się tożsama z głęboką ekologią.
Jest to bardzo ważny punkt dla nauki, ponieważ w starym systemie fizyka była modelem i źródłem metafor dla innych nauk. Fizyka straciła obecnie swoją rolę jako nauka dająca najbardziej fundamentalny obraz rzeczywistości. Zastąpiły ją nauki zajmujące się życiem**.**
Klucz do wszechstronnej (ogólnej) teorii żyjących systemów leży w syntezie różnych podejść, tj, zarówno badaniu struktury (mierzeniu) jak i badaniu form (wzorców – tworzenie map)
Jak pisze F. Capra dla zrozumienia wzorca musimy przygotować mapę konfiguracji relacji. Innymi słowy: struktura włącza ilość, podczas gdy wzorzec włącza jakość (13).
Przy tego rodzaju podejściu można by zadać pytanie: Co jest zniszczone, gdy organizm jest rozczłonkowany? Odpowiedź byłaby następująca: to zagubił

[13] Aleksandrowicz J., Duda H.: *U progu medycyny jutra***.** Oficyna Wydawnicza STON, Warszawa 1991.
[14] Shepard P.: w Baruss I.: *Authentic knowing. The Convergence of Science and Spiritual Aspiration*. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996.

się wzorzec. Składniki pozostały, ale została zniszczona konfiguracja relacji między nimi i organizm umiera.

Życie to coś więcej niż materialność, coś co jest nieredukowalne – to według Capry wzorzec organizacji, wzorzec zrozumienia życia. Czy istnieje więc wspólny wzorzec organizacji, obecny we wszystkich żywych systemach? Według Capry i Bohma jest nim wzorzec sieci (układu). Samoorganizacja i samoregulacja są ściśle powiązane z siecią. Wzorzec życia jest wzorcem sieci zdolnej do samoorganizacji.

Odkrycie psychosomatycznej sieci nasuwa jednocześnie wniosek, że system nerwowy nie jest hierarchicznie ustrukturyzowany i że zarówno peptydy, jak i mentalna, emocjonalna i biologiczna aktywność grają tu swe role. Identyfikując percepcję z całym procesem życia, włączając emocje i zachowania i rozumiejąc je jako proces, który jest przekazywaniem informacji, a nie jedynie umysłową reprezentację zewnętrznego świata – musimy radykalnie poszerzyć nasz naukowy ogląd i stworzyć do niego filozoficzną podbudowę.

Aby uzyskać pełne człowieczeństwo musimy, według Capry i Bohma, doświadczyć łączności z całą siecią życia. Ponowne rozpoznanie sieci życia znaczy budowanie i odżywianie zrównoważonej społeczności, w której możemy zaspokoić potrzeby i aspiracje bez zmniejszenia szans przyszłych pokoleń. Aby to osiągnąć, musimy nauczyć się od roślin, zwierząt i mikroorganizmów, także świata nieożywionego podstawowych zasad ekologii – stać się ekologicznie świadomymi, zrozumieć ekosystem i użyć go do tworzenia zrównoważonych ekologicznie siedlisk ludzkich. Potrzebujemy odnowić nasze społeczności, włączając edukacyjne skupiska.

9. Podstawa edukacji „jutra" to także odkrywanie wzajemnych zależności (szeroka sieć relacji – pajęczyna życia, natura wszystkich ekologicznych relacji, współpraca). Zachowanie każdego żyjącego członka ekosystemu zależy bowiem od zachowań innych. Sukces każdego jest włączony w sukces innych, zarówno indywidualności jak i społeczności jako całości. (od części do całości, od obiektu do relacji, od zawartości do wzorca).

Cykliczna natura ekologicznych procesów jest podstawową zasadą ekologii. Będąc otwartym systemem, wszystkie organizmy w ekosystemie produkują odpady, ale to, co jest odpadem dla jednych, jest pożywieniem dla innych, stąd ekosystem jako całość pozostaje bez odpadów.

Ekosystem według Capry zależąc od indywidualnych organizmów, nie jest całkowicie zamknięty, szanując przepływ materii, podczas gdy będąc otwarty – szanuje przepływ energii. Cykliczna wymiana energii i źródeł w ekosystemie jest równoważona przez rozprzestrzeniającą się współpracę. Pajęczyna życia jest ruchomą siecią. Brak elastyczności manifestuje się jako stres, który przedłużając się, niszczy system. Potrzeba więc znalezienia optymalnych wartości dla ruchliwości systemu.

Bohm (11,12) wprowadza do opisywanego systemu ruch, który implikuje porządek, w którym każdy element zawiera całościowość uniwersum. Ten koncept całościowości zawiera zarówno materię jak i świadomość.

„Każda zmiana znaczenia jest zmianą w bycie. Jesteśmy całością naszych znaczeń"(cyt. 11)

Zmiana znaczenia jest niezbędna do zmiany obrazu świata, ale ta zmiana musi zacząć się w jednostce. Istnieją możliwości transformacji relacji między ludźmi, ale także głębokiej natury świadomości, w której te relacje zachodzą. Wymaga to więc przemiany siebie samego, własnej świadomości w kierunku całościowego pojmowania siebie i świata, właśnie wspomnianej wyżej edukacji siebie samego (samowychowania).

W *Integralnej psychologii* K. Wilber powołuje się na R. Assagioli'ego, jego „psychologię wyżyn" oraz „psychologię głębi". Jest to podział w stosunku do racjonalnego poziomu ja – ego. Wszystko poniżej ego (archaiczne impulsy, emocje, magiczne-mityczne fantazje) staje się częścią „psychologii głębi", która obecnie znaczy niższa, prymitywna psychologia; a wszystko co jest powyżej ego (dusza lub duch) jest częścią psychologii wyższej/wyżyn. W tej metaforze ewolucja jest wzrastaniem świadomości od materii do ciała i umysłu, od duszy do ducha, a zstępowanie jest schodzeniem świadomości poprzez te poziomy – do materii. *Regresja* jest ruchem przeciw w linii ewolucyjnej, podczas gdy rozwój jest ruchem w kierunku.

Jako istoty duchowe jesteśmy częścią anima mundi. Indywidualność i uniwersalność są komplementarne; indywidualność jest bowiem częścią uniwersalności. Musimy racjonalne myślenie uzupełnić o relacyjne myślenie, jak i zrozumieć, że nie ma różnicy między Planetą i nami.

„Wszystko co żyje, nie wyłączając świata roślin, pojawia się z ciemności i chociaż istnieje naturalna tendencja do podążania w kierunku światła, niemniej wymaga bezpieczeństwa ciemności do wzrostu "(1). To zdanie jest wyjątkowo znamienne, właśnie dla edukacji, której efekty pojawiają się dopiero „po czasie", a cały proces odbywa się właśnie „w ciemności".

Literatura

1. ARENDT H., *The Crisis in Education*. *Between Yesterday and Future*, New York,1995.
2. BARUSS I., *Authentic knowing. The Convergence of Science and Spiritual Aspiration*. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1996.
3. BIAŁEK E., *U progu edukacji jutra* w: *Edukacja a wizje świata,* pod red. J. Kwapiszewskiego, Słupsk 2002.

4. Białek E., *Quo vadis homo sapiens?* w: *Edukacja wobec wartości*, red. Naukowa J. Kojkoł, P.J. Przybysz, Gdynia 2002.
5. BIAŁEK E.,: *Nowa pedagogika – edukacja siebie samego*. Materiały konferencyjne VII Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Edukacja wobec wyzwań kulturowo-cywilizacyjnych. Akademia Marynarki Wojennej Gdynia V, 2002.
6. BIALEK E., *Sustanaible Development and New Ways of Education*, Visegrad Agenda 21. Transition from Centrally Planned Economy to Sustainable Society?, Institute for Environmental Policy, 2-4 April 2002, Prague.
7. BIAŁEK E., *Nowa psychologia i nowa pedagogika – psychosynteza w edukacji*. Materiały konferencyjne VII Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Edukacja wobec wyzwań kulturowo-cywilizacyjnych. Akademia Marynarki Wojennej Gdynia V, 2002.
8. BIAŁEK E., *Wychowanie do i dla wartości* w: *Wokół filozofii wychowania,* Słupsk, 2000.
9. BIAŁEK E., *Holistyczne podejście do zdrowia – nowy model wychowania* w: *Wychowanie dla przyszłości*, Słupsk 2000.
10. BIAŁEK E., *Psychosynteza – edukacja do zrównoważonego rozwoju człowieka i środowiska* w: *Edukacja. Tradycje, rzeczywistość, przyszłość,* Szczecin, 2005.
11. BIAŁEK E., *Nowe wyzwanie edukacyjne - edukacja zintegrowana – psychosynteza* w: *Perspektywy i kierunki rozwoju pedagogiki,* Polskie Towarzystwo Pedagogiczne, Kraków – Poznań 1999.
12. BLOOM H., *Holistic Revolution*, Allen Lane, The Penguin Press, 2000.
13. BOHM D., *Wholeness and the implicate order*, Ark Paperbacks, London, NY, 1980.
14. BOHM D., Edwards M.: *Changing Consciousness*, HarperCollins, San Francisco, 1991.
15. CAPRA F., *The Web of Life,* Harper Collins Publishers, London, 1996.
16. FIGURA M., *O potrzebie wychowania serca*. w: *Dokąd zmierzasz człowieku? Model edukacji dla przyszłości,* red. E. Białek, SEdP Warszawa, 2002.
17. KARPIŃSKI A., *Edukacja dla przyszłości*. *Problemy i metody* w: *Dokąd zmierzasz człowieku? Model edukacji dla przyszłości,* red. E. Białek, SEdP, Warszawa, 2002.
18. MACY J., *World as Lover, World as Self*. Parallax Press, Berkeley, 1991.
19. MAYOR F., *Przyszłość świata,* Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, Warszawa 2001.
20. MILLER J., *The holistic Curriculum*, OISE Press, 1996.
21. MIRSKI A., *Wkład współczesnej psychologii do badań nad etyką uniwersalną* w: *Ekologia ducha,* Biblioteka Dialogu. Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, Warszawa, 1999.
22. MOORE T., *The Education of the Heart*, HarperCollins Publishers, New York, 1996.
23. MOSS E., *Seeing Man Whole – A New Model for Psychology*, The Book Guild Ltd, Sussex, 1991.
24. NAJDER-STEFANIAK K., *Pedagogika czasu przemian* w: *Dokąd zmierzasz człowieku? Model edukacji dla przyszłości,* SEdP, Warszawa, 2002.
25. ORNSTEIN R., *The Evolution of Consciousness*, Prentice Hall Press, New York, 1991.
26. PASTERNIAK W., *O pedagogice wyższych stanów świadomości*, Zielona Góra 2003.
27. PENROSE R., *The Emperor's New Mind*, Oxford Press, Vintage, 1989.
28. Raport dla UNESCO Międzynarodowej Komisji do spraw Edukacji dla XXI wieku pod przewodnictwem J. Delorsa: *EDUKACJA. W niej jest ukryty skarb*, Stowarzyszenie Oświatowców Polskich Wydawnictwa UNESCO, Warszawa, 1998..
29. ROSZAK T., *Ecopsychology. Restoring the Earth/Healing the Mind*, Sierra Club Books, San Francisco, 1995.
30. SIEMEK M., *Dwa modele dialogu* w: Krakowiak J.L.: red. *Ekologia ducha,* Biblioteka Dialogu. Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, Warszawa, 1999.
31. SZYSZKO-BOHUSZ A., PASTERNIAK W., *Nowa filozofia człowieka i nowa pedagogika*, Dydaktyka Literatury XX, Zielona Góra 2000.
32. URBAŃSKI S., *Ekologia ducha ludzkiego* w: Krakowiak J.L.: red. *Ekologia ducha,* Biblioteka Dialogu. Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polska Federacja Życia, Warszawa, 1999.
33. WILBER K.: *Integralna psychologia*, Warszawa, 2002.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 75-77

Demografia a etyka w perspektywie ekorozwoju – nadzieje i niebezpieczeństwa

Demography and ethics in ecodevelopment – chances and threats

Stanisław Jedynak

Uniwersytet Marii Curie – Skłodowskiej, Wydział Filozofii i Socjologii
pl. Marii Curie- Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin

Streszczenie

Artykuł przedstawia refleksję nad sposobami rozstrzygnięcia narastającego przeludnienia Ziemi. Ukazuje on zagrożenia przeludnieniem dla całej ekosfery. Przedstawia różnie konstruowane modele optimum zaludnienia Ziemi, jako drogi wyjścia z demograficznej pułapki grożącej człowiekowi najbliższej przyszłości.

Słowa kluczowe: ekorozwój, demografia, etyka, przyszłość, cywilizacyjne zagrożenia.

Abstract

The article is a reflection on possible solutions for the growing problem of Earth's overpopulation. This is a threat to the whole ecosphere and must be considered as a problem of the immediate future. Attempts to avoid a demographic trap are presented in the form of various models concerning the optimal population of the Earth.

Key words: ecodevelopment, demography, ethic, future, threats of civilization.

Należy uświadomić sobie do czego dążymy lub może raczej chcemy dążyć w szeroko rozumianej problematyce ekologicznej. Czy chcemy realizować zasadę całkowitego podporządkowania przyrody wąsko rozumianemu antropologizmowi, czy dążymy do panowania nad przyrodą w imię pewnych doktryn czy też dążymy do zachowania pewnego *modus vivendi.*

Sytuacja w wielu dziedzinach jest złożona i perspektywy są niezbyt obiecujące. Ludzkości zagraża wiele niebezpieczeństw i dzisiaj, jak sądzę, trzeba nie tylko rejestrować je, lecz także gruntownie badać nie tylko ich ewentualne konsekwencje, lecz także ich źródła. Dobrze też jest rozważać pewne cele pozytywne, które powinny być realizowane, aby przeciwdziałać negatywnym konsekwencjom. Jednym z takich celów jest osiąganie optimum zrównoważonego rozwoju (a więc takiego rozwoju, który nie będzie zagrażał podwalinom życia ludzkości
w niedalekiej przyszłości). Warto też zastanawiać się nad negatywnymi skutkami postaw ludzkich, np. politycznych (chęć dominacji na jakimś terenie, pokusy imperialne), np. ideologiczno – religijnych (rozbudowujący się fundamentalizm religijny i ideologiczny). Ten bardzo obszerny zestaw problemowy, który powinien być przedmiotem uwagi najpoważniejszych zespołów opiniodawczych a po części jest przedmiotem uwagi różnych „Szczytów Ziemi", nie może tu być poruszony ze zrozumiałych względów nawet w zarysie.

Zajmę się tu tylko (także w ogólnym zarysie) jednym z problemów, mianowicie problemem demograficznym.

Gdy przed kilkunastoma laty po raz pierwszy pisałem o tym problemie nierealna wydawała się liczba 6 miliardów ludzi. Już obecnie naszą planetę zamieszkuje 6,5 mld ludzi. Za czterdzieści pięć lat (a więc jeszcze za życia sporej części współczesnych) ludzi na ziemi będzie ponad 9 miliardów. Nikt nie chce prognozować tego ile ludzi na naszej planecie będzie za sto, dwieście lat.

Często też nie pamiętając o tym eksponuje się inne zjawisko. Otóż są i będą obszary ziemi, gdzie

ludzkości będzie ubywać. I tak według prognoz na pięćdziesiąt lat w Rosji w 2050r. będzie mieszkało tylko 100 milionów ludzi, w Polsce mniej niż 35 milionów, w Niemczech 74 miliony, w Japonii 100 milionów, w Iranie 91 milionów, w Chinach ponad 1424 miliony a w Indiach 1600 milionów. Tak więc najludniejszym krajem świata staną się już dziś potwornie przeludnione Indie. Sporo ludzkości przybędzie też w Stanach Zjednoczonych, ale głównie dzięki szybko rosnącej społeczności latynoskiej! Już niedługo dojdzie tam do tego, że hiszpański stanie się drugim językiem urzędowym kraju, co już zresztą dzisiaj jest poważnie brane pod uwagę przez amerykańskich polityków.

Te przetasowania ludnościowe doprowadzą do wielu różnych konsekwencji politycznych i polityczno – gospodarczych. Np. dla każdego jest jasne, że na dłuższą metę nie do utrzymania jest sytuacja, że na jakimś terenie tłoczą się miliony ludzi, a tuż obok ziemie się wyludniają. Dotyczy to choćby Rosji i Chin. Być może (według pewnych prognoz) ludność Rosji w 2050 roku spadnie nawet do 70 milionów. Daleki Wschód będzie się dalej wyludniał (już teraz się wyludnia). Na opuszczone tereny zaczynają wchodzić Chińczycy. Wkrótce mogą ich tam być miliony. To zagrożenie migracyjne, jak najbardziej realne (nie mityczne jak kiedyś), będzie też dotyczyło innych obszarów, poprzez Rosję także innych krajów Europy. Migracje będą zresztą coraz liczniejsze, bo wielu ludzi w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej będzie potrzebowało jedzenia czy surowców, których na miejscu już będzie brakowało. Kurczą się zapasy różnego typu surowców nieodnawialnych. Obecnie obserwuje się niesamowite trwonienie np. ropy naftowej a przecież tego surowca zabraknie już w tym stuleciu, może nawet do 2050 r. Narasta efekt cieplarniany. Osobny problem to jego konsekwencje. Z pewnością ubędzie też obszarów nadających się do zamieszkania. Gdzie na przykład podzieje się dynamicznie rosnąca ludzkość Bangladeszu, po części Indii, Holandii itd. Do 2050 roku stopnieją dwie trzecie szwajcarskich lodowców a po 2080 roku zimy w Europie nie będą już występować rocznie. Sumy opadów np. w basenie Morza Śródziemnego zmniejszą się o połowę. W niektórych regionach Włoch i Hiszpanii około 2050 roku będzie panował taki klimat, jak obecnie w strefie Sahelu (obszary wzdłuż Sahary). Zagrożone są kompleksy leśne planety, zwłaszcza Konga i Amazonii, które w końcu bieżącego stulecia przekształcą się w stepy lub pustynie.

Około jednej trzeciej mieszkańców ziemi żyje cierpiąc na brak wody a w ciągu dziesięciu lat w takiej sytuacji znajdzie się dwie trzecie ludzkości! Indie, Chiny, Pakistan pobierają z ziemi dwa razy więcej wody niż spada tam deszczu. Rio Granda w Meksyku i żółta Rzeka w Chinach mają tyle odgałęzień, kształtów i kanalików, że w czasie suszy woda nie dociera do ujścia rzeki.

W świetle przedstawionych tu danych (a to tylko ułamek problemu) bezwzględnie powinno się podjąć dyskusję dotyczącą różnych optimów. Na przykład optimum wydobycia surowców, zużywania energii, optimum równowagi militarnej itd. To są wielkie temat i przekraczają możliwości badawcze niewielkich zespołów. Często też dopóki jeszcze nie jest bardzo źle (lub już za późno – efekt cieplarniany) nie widzi się potrzeby podejmowania tych problemów.

Moim zadaniem jest tu jednak tylko refleksja na temat optimum ludnościowego. Wiąże się ona z pewnymi ogólniejszymi założeniami aksjologicznymi, które jeżeli zostaną odrzucone, to sama dyskusja o optimum będzie mało owocna. Otóż idzie przede wszystkim o zachowanie lub stworzenie społeczeństwa otwartego demokratycznego, w miarę zamożnego, sprzyjającego realizacji wartości ogólnoludzkich, wrażliwego na pogardę. To jest oczywiście proces długotrwały. Jeszcze w XIX wieku ludzkość wydała zmasowaną walkę niewolnictwu i w większości krajów ją wygrała. Są jeszcze jednak dzisiaj kraje gdzie istnieje niewolnictwo dzieci czy kobiet (nawet w krajach tak cywilizowanych jak Arabia Saudyjska). W XX wieku ludzkość wstrząśnięta była przez chorobę kryminalnego totalitaryzmu i być może rozprawiła się z tym niebezpieczeństwem, chociaż i dzisiaj są kraje o ciągotach totalitarnych i to nie tylko Korea Północna. Wyzwaniem dla ludzkości staje się kryminalny i zbrodniczy terroryzm. Do tego dochodzą też ponownie odradzające się nacjonalizmy w świecie. Nawet w krajach Unii Europejskiej kształtują się nowe nacjonalizmy, np. w Hiszpanii Kataloński, nie mówiąc już o Baskijskim.

Groźne w perspektywie mogą być konflikty ekonomiczne między sytą i rządną Północą a głodnym, anarchizowanym politycznie i przeludnionym Południem a może też i Wschodem.

Jestem przekonany, że istnieje potrzeba rozprzestrzenienia ładu zachodniego w dobrym tego słowa znaczeniu na inne obszary (nie chodzi o narzucaniu systemów politycznych Zachodu a także o deptanie tradycji i wielu obyczajów miejscowych). Potrzebne jest jednak propagowanie otwartości obyczajowej i politycznej, odrzucanie fundamentalizmu, uczenie w praktyce politycznej, poszanowania godności ludzkiej itd. To może być trudne nie tylko w świecie islamskim, ale także w Chinach, w głębi Afryki. To w ogóle może być trudne tam, gdzie do głosu dochodzi jakikolwiek fundamentalizm, nie tylko fundamentalizm religijny.

Przejdźmy teraz do kwestii optimum ludnościowego. Jest to, jak sądzę, warunek niezbędny zachowania i realizacji powyższych wartości. Lekceważąc podważany sens ludzkiego rozwoju człowieka można przecież jakoś wegetować, można dużym wysiłkiem tworzyć mury wokół wysp dobrobytu, można pozostałym rzucać ochłapy.

Sama myśl o optimum ludnościowym jest bardzo stara i oby ludzie uważnie czytali swoich klasyków. Tak jak się czasami uważa, myśl europejska to komentarz do Platona. Istotnie Platon przedstawił w interesującej nas dziedzinie ciekawą koncepcję ludności optymalnej:

„Najpierw ustalić musimy, jaka powinna być liczba mieszkańców, następnie porozumieć się co do tego, na ile i na jak wielkie części podzielić ich należy, po czym możliwie jak najrówniej rozdzielić między nich ziemię i siedziby. Ilość obywateli określi się we właściwy sposób, biorąc pod uwagę obszar kraju i sąsiadujące państwo. Obszar kraju powinien być taki, ażeby ziemia mogła zaspokoić skromne potrzeby mieszkańców – nie większy bynajmniej – a mieszkańców znowu musi być tylu, żeby mogli się obronić przed napaścią ościennych plemion i swym sąsiadom, jeżeliby zostali napadnięci, zdolni byli skutecznie przychodzić z pomocą."[1]

Także Arystoteles nawoływał do ograniczeń urodzeń, aby dzieci nie płodzić ponad miarę. Zgadzał się z nim jego wybitny średniowieczny katolicki interpretator, Tomasz z Akwinu, który w pracy *De regimine principium* pisał, że „miasto nie może mieć wielkiej liczby ludzi bez obfitej żywności".[2]

Na temat optimum ludnościowego wypowiada się wielu autorów także w naszych czasach. W tej dyskusji warto pamiętać słowa Barbary Ward określające glob ziemski jako statek kosmiczny zagrożony nawet w swoim istnieniu. Dostrzega się też nową jakość optimum ludnościowego. Dobrze to scharakteryzowała Nora Federici, dyrektor Instytutu Demograficznego Uniwersytetu Rzymskiego: „W przeszłości optimum ludności było ujmowane przez polityków i ekonomistów w skali narodowej. Dziś nie można już mówić o ludności optymalnej z pominięciem faktu, że planowanie tego optimum musi również brać pod uwagę sytuację światową"[3]

„Ludzkość znalazła się na rozstajnych drogach" – metafory tej użył grecki ekonomista Angeles Angelopoulos. Uważa on, że przed ludzkością stoją dwie drogi: optymistyczna i pesymistyczna. Jeżeli świat nie otrząśnie się ze starych przeżytych teorii i systemów, to ludzkość czeka głód i wiele innych plag. Już dzisiaj, jak pisze, eksplozja demograficzna jest najtrudniejszym problemem naszej epoki. Zagraża ona równowadze ludnościowej, a sytuacja raczej będzie się pogarszać, bo rośnie lawina ludzi niedożywionych, źle mieszkających, pozbawionych opieki lekarskiej, będących w stanie paraliżującej biedy. Dobitniej wypowiedział to szwedzki uczony G. Borgstrom: „Zatapiająca fala ludzkości szybko narasta. Grozi ona stłumieniem wszystkiego co ludzkie".[4]

W tej sytuacji jeszcze raz należy podkreślić wagę i pilną potrzebę opracowania optimum demograficznego. Niezbędny jest w tej żmudnej pracy udział filozofów wartości, aby zwrócić uwagę na niezbywalne ludzkie prawa człowieka w postulowanej i optymalnej rzeczywistości demograficznej. Trzeba na przykład wiedzieć, że inaczej się żyje na statku, na którym jest 6 mld ludzi a inaczej na statku, na którym będzie 12 mld ludzi.

Ludzi jednak (w tym wielu czy większości polityków) cechuje beztroska. Nie ma na przykład do tej pory żadnej próby wyznaczania optimum demograficznego dla krajów Trzeciego Świata. Wszelkie próby opracowania czegoś takiego są utrącone z powodów, mam wrażenie, religijno – ideologicznych.

W 1971 roku Jay W. Forrester opublikował swój model rozwojowy świata. Wynika z niego, że tradycyjny, panujący system demograficzny doprowadzi do katastrofy i nie oszczędzi on ani bogatych, ani biednych. Przeludnienie (także jego reperkusje aksjologiczne, agresja, nerwowość, wzrost nieżyczliwości) i jego paraliżujące efekty gospodarcze doprowadzą do załamania się gospodarki, do regresu, a może i zagłady ludzkości. Forrester stwierdza też, że społeczeństwa industrialne muszą się wyzbyć właściwej im filozofii wieczystego wzrostu i wieczyście rosnącej stopy życiowej. Trzeba także doprowadzić do równowagi ludnościowej.

Przypomina się tu praca W. Blackstona o prawie człowieka do życia w zdrowym środowisku.[5] Sformułowana tam jest między innymi myśl, że jeżeli się chce respektować podstawowe prawa człowieka (poza wegetacją), a więc prawo do wolności i do bycia istotą racjonalną (*rational and free being*), to nie można środowiska zamienić pod jakimś względem w koszmar. Odnosi się to całkowicie do problemów eksplozji ludnościowej wraz ze wszystkimi konsekwencjami. W tej pracy zawarta jest również inna cenna myśl: zaistniała już obecnie sytuacja kryzysowa zmusza do odstąpienia od ulubionych preferencji aksjologicznych – mogą być one miłe sercu miłośników tradycji, ale dzisiaj stają się szkodliwym anachronizmem, a cóż dopiero mówić o dniu jutrzejszym i pojutrzejszym. Swoje ulubione preferencje chcąc nie chcąc trzeba złożyć ołtarzu ogólnoludzkiego dobra (jeżeli się jest uczciwym także wobec innych ludzi).

Literatura

1. BLACKSTONE W., *The right to a livable environment as human right* [w:] *Ethical issues In business*, ed. T. Donaldson I P.H. Werhane, Englewood Cliffs 1983.
2. PLATON, *Prawa*, Warszawa 1960.

[1] Platon, *Prawa*, Warszawa 1960, s. 192–193.
[2] E. Rosset, *Doktryna ludności optymalnej w rozwoju historycznym, Warszawa* 1983, s. 57.
[3] Ibid., s. 175.
[4] Ibid., s. 369.
[5] W. Blackstone, *The right to a livable environment as human right* [w:] *Ethical issues In business*, ed. T. Donaldson I P.H. Werhane, Englewood Cliffs 1983, s. 369 – 375.

3. ROSSET E., *Doktryna ludności optymalnej w rozwoju historycznym,* Warszawa 1983.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str. 79-81

XXIV - międzynarodowa konferencja naukowa „System Dynamice Society", 30-31.07.06 – informacja Monitoring dynamiczny – w budowie informacyjnych podstaw trwałego rozwoju

XXIV international scientific conference „System Dynamice Society", 30-31.07.06 – information Dynamical monitoring in creating informative basis for sustainable development

Lesław Michnowski

Członek Komitetu Prognoz „Polska 2000 Plus" przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk, e-mail: kte@psl.org.pl

W Nijmegen - holenderskim ośrodku uniwersyteckim – miała miejsce w końcu lipca '06 kolejna – już XXIV - międzynarodowa konferencja naukowa „System Dynamice Socjety" (SDS). Stowarzyszenie to - utworzone wokół słynnego amerykańskiego Massachusetts Institute of Technology (MIT) - stawia sobie za zadanie wspomaganie polityki systemową wiedzą o „wszechzwiązku rzeczy i zjawisk", wypracowywaną metodą Dynamiki Systemów1. Brak wiedzy o licznych – na pierwszy rzut oka niewidocznych, częstokroć jakościowo nowych zwrotnych sprzężeniach – współzależnościach i ubocznych skutkach politycznych decyzji, częstokroć powoduje ich następstwa radykalnie odmienne od zamierzanych.

Aby te niepożądane następstwa można było z odpowiednim wyprzedzeniem ujawniać i na tej podstawie politykę poprawnie kształtować i korygować, SDS rozwija metody analizy systemowej i komputerowej symulacji realnych - kompleksowo rozpoznawanych - potrzeb, uwarunkowań i następstw polityki.

Metody te umożliwiły między innymi wypracowanie dla Klubu Rzymskiego (lub z jego inspiracji) słynnych prognoz ostrzegawczych[2]. Taką pierwszą – ewidentnie przez polityków zlekceważoną - ostrzegawczą prognozą był Raport *Granice wzrostu* (*Limits to Growth)*[3]. W prognozie tej już w 1972 roku zalecano – dla uniknięcia globalnej katastrofy - pilne przeprowadzenie radykalnej – w istocie ekohumanistycznej przemiany cywilizacyjnej[4].

[1] Twórcą tej metody był J. W. Forrester, patrz: *Industrial Dynamics*, Cambridge (MIT Press), 1961.

[2] Prognoza ostrzegawcza to taka prognoza, która – gdy zostanie poprawnie uwzględniona przez polityków – SIĘ NIE SPRAWDZA.

[3] Patrz: D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Rander, W.W. Behrens III, *Granice wzrostu.* PWE, Warszawa 1973; por. także: Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, *Beyond the Limits, Global Collapse or a Sustainable Future*, Earthscan, London 1993, polskie wydanie: D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, *Przekraczanie granic – Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, Centrum Uniwersalizmu przy Uniwersytecie Warszawskim, Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Warszawa 1995;
- Meadows, Donella H., Randers, Jorgen, Meadows, Dennis L., *Limits to Growth, The 30-Years Update*, Chelsea Green Publishing Company, Vermount 2004.

[4] Według autorów tych ostrzegawczych prognoz, dla przezwyciężenia kryzysu globalnego niezbędna jest przemiana aksjologiczna od egoizmu – do miłości. Patrz: *Beyond the Limits, Global Collapse or a Sustainable Future,* oraz *Limits to Growth, The 30-Years Update,* op. cit.

Ekohumanizm, to partnerskie współdziałanie dla dobra wspólnego – wszystkich ludzi (bogatych i biednych, społeczności wysokorozwiniętych i w rozwoju opóźnionych), ich następców oraz środowiska przyrodniczego – powszechnie wspomagane nauką i wysoką techniką[5].

Brałem udział w tegorocznej konferencji SDS. Zostałem tam wydelegowany przez Ministerstwo Środowiska przy dodatkowym finansowym wsparciu Ludowego Towarzystwa Naukowo-Kulturalnego. Przedstawiłem tam referat p.t.: *Ogólnoświatowy System Informacyjny dla potrzeb Trwałego Rozwoju Światowej Społeczności*[6]. Powinien to być – metodą Dynamiki Systemów i wieloetapowo budowany - zintegrowany, terytorialnie rozproszony, powszechnie dostępny system symulacyjnego wspomagania polityki i gospodarki. Powstawałby on – podobnie jak program „Sojusz – Apollo" - w wyniku międzynarodowej współpracy koordynowanej np. przez ONZ,

Pierwszym zadaniem realizacyjnym przy budowie tego światowego systemu informacyjnego byłoby stworzenie możliwości przekształcenia obecnych form informowania polityków o skutkach ich społeczno-gospodarczej aktywności w oparte na metodach symulacji komputerowej. Obecnie urzędy statystyczne dostarczają politykom okresowo – w postaci tabel zawierających dane statystyczne – informację o skutkach ich dotychczasowej działalności politycznej. Na tej podstawie politycy wprowadzają (a raczej powinni wprowadzać) odpowiednie korekty do programów realizacji polityki.

We współczesnej sytuacji zmian niezmiernie szybko zachodzących w uwarunkowaniach życia ludzi i przyrody taka metoda jest obarczona wielkim błędami ze względu na czasowe opóźnienia związane z pozyskiwaniem, dostarczaniem i wykorzystywaniem tak politykom i społeczeństwom dostarczanej tej informacji. Ponadto jest to informacja niepełna, gdyż nie ukazuje ona dynamiki oraz jakościowych zmian zachodzących w przekształcanym przez polityków procesie życia społeczno-gospodarczo-przyrodniczego.

Współczesny rozwój nauki i techniki, w tym zwłaszcza techniki informacyjnej, stworzył możliwości jakościowo nowej formy wspomagania procesu kształtowania i korygowania polityki. Wraz z rozwojem metod symulacji komputerowej powstały warunki dla informowania nie tylko polityków, lecz także całych społeczeństw, o kompleksowych konsekwencjach polityki własnej i prowadzonej w środowisku..

Powstała mianowicie możliwość przekształcenia w monitoring dynamiczny monitoringu tradycyjnego, odwzorowującego – na przykład co rok i w sposób statyczny – zmiany w stanie obserwowanego społeczeństwa i środowiska.

Przetwarzane w ramach dynamicznego monitoringu - metodą Dynamiki Systemów - dane statystyczne dostarczałyby informacji dotyczących jakości i dynamiki procesu życia społeczno – gospodarczo - przyrodniczego danej społeczności. A więc, czy społeczność ta – w wyniku realizacji aktualnej polityki – faktycznie podnosi jakość życia swych obywateli oraz zwiększa trwałość i szanse godnego życia przyszłych pokoleń? Czy jej rozwój ulega przyspieszeniu, czy spowolnieniu? Czy i jakie zagrożenia mogą być skutkiem ubocznym prowadzonej polityki lub wcześniej przez polityków nie przewidzianych zmian w uwarunkowaniach realizacyjnych? Kiedy wystąpią kolejne granice wzrostu danej społeczności, aby można było z odpowiednim wyprzedzeniem podjąć przebudowy stosunków społecznych i gospodarki, dla dostosowania jej form życia do nowo powstających wraz z rozwojem ich uwarunkowań.

Monitoring dynamiczny dostarczałby wiedzy o konsekwencjach aktualnie i poprzednio prowadzonej polityki przy założeniu, iż nie będzie się podejmowało interwencji w przebieg obserwowanego procesu życia danej społeczności i jej środowiska. Dostarczając wiedzy o ewentualnych negatywnych konsekwencjach dotychczasowej polityki, monitoring dynamiczny przyczyniałby się do wyprzedzającego - rozpoznawane tak zagrożenia - podejmowania działań obronnych.

Podjęcie postulowanej budowy systemu monitoringu dynamicznego przyczyniłoby się ponadto do radykalnego usprawnienia rozwoju nauki i techniki. Podczas budowy omawianych modeli symulacji komputerowej ujawniałyby się "białe plamy" niewiedzy o licznych współzależnościach występujących w symulacyjnie odwzorowywanym realnym świecie. Ukazywanie - w wyniku takiego monitorowania - zagrożeń dla życia ludzi lub przyrody przyczyniałoby się do rozwoju nauki i techniki ukierunkowanego na przezwyciężania tych zagrożeń.

Dynamiczny monitoring przyczyniałby się do ekohumanistycznej międzynarodowej współpracy. Stanowiłby „pierwszy krok" w budowie

---

W świetle moich badań, bez stworzenia systemu dostępu do wiedzy o skutkach ludzkich działań i innych zmian w uwarunkowaniach życia ludzi i przyrody, odejście od egoizmu na rzecz wartości dobra wspólnego, wspólnego interesu - a wraz z tym zastąpienie socjaldarwinistycznego „wzrostu kosztem środowiska", ekohumanistycznym „rozwojem razem ze środowiskiem" - nie będzie możliwe.

[5] Konieczność ekohumanizmu jako warunku przezwyciężenia kryzysu globalnego oraz ukształtowania zdolności trwałego rozwoju uzasadniam w licznych publikacjach – patrz: *Jak żyć? Ekorozwój albo ...,* Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 1995 (http://www.psl.org.pl/kte/ksiazlm.htm) oraz: www.psl.org.pl/kte .

[6] *World - Grid Type, Continuously Under-development - System Dynamics For Sustainable Development of the World Society* – http://www.psl.org.pl/kte/Nijmegen-bn.pdf ; http://www.psl.org.pl/kte/Poster%20Nijmegen.ppt

systemów prognozowania konsekwencji politycznych zamierzeń, a szerzej - informacyjnych podstaw polityki trwałego rozwoju.

W dalszej kolejności wraz z tym dokonywany rozwój metod symulacji komputerowej prowadziłby do stworzenia informacyjnych podstaw gospodarki trwałego rozwoju.

Gospodarka trwałego rozwoju – podstawa ekohumanistycznej globalizacji – to gospodarka kierująca się dobrem wspólnym (czyli wspólnym interesem), oparta na kompleksowym rachunku korzyści i kosztów gospodarowania, uwzględniającym społeczne i przyrodnicze konsekwencje gospodarowania, oraz stymulująca ekospołecznie użyteczną aktywność twórczą.

Realizacja powyższej informacyjnej propozycji wymagałaby dokonania przebudowy ONZ, polegającej na utworzeniu na przykład przy Sekretarzu Generalnym ONZ - Światowego Centrum Strategii Trwałego Rozwoju[7]. Centrum to powinno działać na zasadzie pomocniczości.

W skład Światowego Centrum Strategii Trwałego Rozwoju powinien wchodzić Ośrodek Informacyjny dla potrzeb Strategii Trwałego Rozwoju.

Zadaniem tego ONZ-owskiego informacyjnego ośrodka powinno być doprowadzenie do wypracowania metod budowy i wdrożenia światowego systemu informacyjnego (dla potrzeb trwałego rozwoju), a następnie w jego ramach sukcesywne – i we współpracy z lokalnymi ośrodkami - prowadzenie dynamicznego monitoringu globalnego ekosystemu – Ziemi.

Zadaniami Światowego Centrum Strategii Trwałego Rozwoju byłoby:

I. stymulowanie budowy (wyżej wymienionego) światowego systemu informacyjnego;
II. upowszechnianie wyników dynamicznego monitoringu globalnego ekosystemu;
III. stymulowanie wypracowywania metod przezwyciężania rozpoznawanych tak zagrożeń;
IV. stymulowanie kształtowania coraz bardziej innowacyjnie podatnej i sprawnej informacyjnie infrastruktury światowej społeczności.

Realizacja powyższej propozycji na poziomach lokalnych wymagałaby między innymi przekształcenia Głównego Urzędy Statystycznego oraz Eurostatu w - oparte na metodach dynamicznego monitoringu - urzędy statystyki i prognozowania ostrzegawczego[8].

Przedłożona w Nijmegen polska propozycja dotycząca potrzeby pilnego podjęcia międzynarodowej budowy informacyjnych podstaw polityki i gospodarki trwałego rozwoju spotkała się ze zróżnicowanymi opiniami. I tak na przykład, z jednej strony potraktowano ją jako utopię. Wymagałaby ona bowiem uspołecznienia informacji niezbędnej w takim prognozowaniu a wykorzystywanych obecnie do indywidualnego „robienia pieniędzy i polityki".

Inną opinię przedstawiła osoba z kręgu współpracowników współautora raportów *Limits to Growth* - Denisa Meadows'a. Zgłosiła ona sugestię nawiązania z nim realizacyjnej współpracy dotyczącej polskiej propozycji.

Która z tych opcji zwycięży? – czas pokaże.

[7] Utworzenie takiego Centrum zostało zaproponowane w !997 roku 165 wybitnych polskich osobistości w wystosowanym do Prezydenta RP Aleksandra Kwaśniewskiego w 1997 roku memorandum pt: *Polska Inicjatywa na rzecz Trwałego Rozwoju Świata, p*atrz: www.psl.org.pl/kte/Polinicj.htm.

Lista Sygnatariuszy: www.psl.org.pl/kte/Lista.htm. Postulat utworzenia przy ONZ Światowego Centrum Strategii Trwałego Rozwoju została następnie podtrzymany przez Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus" – patrz: *Memoriał Komitetu Prognoz „Polska 2000 Plus" przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk dla najwyższych władz RP w sprawie potrzeby umacniania procesu trwałego rozwoju świata i budowy społeczeństwa globalnego.*

[8] Propozycja ta wychodziłaby na przeciw wnioskom Odnowionej Strategii Trwałego Rozwoju Unii Europejskiej (EU SDS).- patrz - http://www.bmu.de/files/europa_und_umwelt/eunachhaltigkeitsstratgie/application/pdf/eu_nachhaltigkeitsstrategie_neu_eng.pdf .W tej nowej wersji EU SDS jednoznacznie ustalono iż Strategia Trwałego Rozwoju EU (EU SDS) jest strategią nadrzędną („tworzy ramy") względem Strategii Lizbońskiej i wymaga trwałego zintegrowania trzech dziedzinowych polityk („filarów" trwałego rozwoju):

- rozwoju społecznego;
- rozwoju gospodarczego, oraz
- ochrony środowiska przyrodniczego (p. 8).

Uznano także za konieczne monitorowanie skutków jej wdrażania za pomocą właściwych wskaźników (p.p. 33, 36), oraz, iż

- *jest pilna potrzeba dalszych badań nad wzajemnymi związkami miedzy systemami społecznymi, ekonomicznymi i ekologicznymi oraz* ***metodami i narzędziami analizy zagrożeń, prognozowania i prognozowania wstecznego (backcasting), jak również systemami prewencji*** (p.18)**.**
- Komisja powinna wypracować konkretną i realistyczną wizję osiągania przez UE trwałego rozwoju w ciągu najbliższych 50 lat (p.27).

NOTA DO AUTORÓW

„Problemy Ekorozwoju” są czasopismem naukowym publikowanym pod patronatem Komitetu Problemowego Polskiej Akademii Nauk „Człowiek i Środowisko”. Rocznie publikowane są dwa zeszyty. Redakcja nie płaci honorariów. Zakres tematyczny czasopisma obejmuje:

- Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju i ekofilozofii,
- Społeczno-polityczne aspekty zrównoważonego rozwoju,
- Ekologiczne aspekty zrównoważonego rozwoju,
- Uwarunkowania gospodarki zasobami Ziemi w aspekcie zrównoważonego rozwoju.

W czasopiśmie publikowane są prace oryginalne i artykuły przeglądowe o objętości do 20 stron (40.000 znaków) oraz recenzje i listy do redakcji o objętości do 5 stron (10.000 znaków). Tekst należy przygotować w formacie A4 z podwójną interlinią, lewy i prawy margines 2,5 cm, czcionka Times New Roman 12 pkt., z zachowaniem następującego układu:

- tytuł w języku polskim,
- tytuł w języku angielskim,
- imię i nazwisko
- adres
- e-mail
- streszczenie (do 1 strony)
- słowa klucze
- abstract (streszczenie w języku angielskim)
- key words
- wstęp
- treść artykułu
- literatura

Literatura w treści powinna być cytowana poprzez podanie w nawiasie nazwiska i inicjałów pierwszego autora i roku opublikowania pracy np. (Tyburski W., 2004).

Zestawienie cytowanej literatury powinno być zamieszczone na końcu artykułu, uporządkowane alfabetycznie wg. nazwiska pierwszego z autorów.

Wykaz literatury powinien zostać sporządzony wg. następujących zasad:

- Czasopismo:
  Nazwisko i inicjały imion, rok, tytuł artykułu, nazwa czasopisma (kursywą), vol., numer, strony od–do. Przykład:
  KOZŁOWSKI S., 2006, Miejsce Polski w Europie, *Problemy Ekorozwoju*, vol. 1, No 2, 93-98.
- Książka:
  Nazwisko i inicjały imion, tytuł (kursywa), nazwa wydawnictwa, rok wydania. Przykład:
  KOZŁOWSKI S., *Przyszłość Ekorozwoju*, Wyd. KUL, Lublin 2005.
- Prace wydane w monografiach zbiorowych:
  Nazwisko i inicjały imion autora, tytuł artykułu, str. od - do, w: tytuł monografii, pod red. nazwisko i inicjały imion redaktora monografii, nazwa wydawnictwa, vol., rok wydania. Przykład:
  PAPUZIŃSKI A., Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju, 25-32, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, pod redakcją Pawłowski A., Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 23, Lublin 2004.

Przypisy powinny być numerowane, a ich treść umieszczana na dole każdej ze stron.

Pracę do druku proszę przesłać na adres redaktora naczelnego dr A. Pawłowskiego drogą elektroniczną (e-mail: a.pawlowski@pollub.pl).