



Łukasz Marczak

ZASADA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Perspektywa społeczno-etyczna



Zasada zrównoważonego rozwoju

ŁUKASZ MARCZAK

Zasada zrównoważonego rozwoju

Perspektywa społeczno-etyczna

Kraków 2021

Recenzenci
dr hab. Jan Mazur OSPPE, prof. UPJP2
dr hab. Paweł Prüfer, prof. AJP

Projekt okładki
Łukasz Marczak

Na fotografii:
stara gazownia w Panometer Leipzig

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-919-8 (druk)
ISBN 978-83-7438-920-4 (online)
DOI <https://doi.org/10.15633/9788374389204>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Księgarnia Logos
31-004 Kraków, ul. Bracka 17
tel. 12 421 51 31
e-mail: logos@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl
e-mail: sklep@upjp2.edu.pl

WPROWADZENIE

Socjologia charakteryzuje się wieloaspektowym podejściem do analizy zjawisk społecznych, a niekiedy nawet wchodzi w pogranicze nauk ekonomicznych i historycznych. Poprzez badanie procesów i struktur społecznych pozwala ukazać, lepiej zrozumieć i wyjaśnić złożoną rzeczywistość społeczną. Kreuje ją człowiek będący kluczową kategorią w katolickiej nauce społecznej – w dziedzinie nauk socjologicznych rozumiany jako jednostka, istota społeczna. To właśnie interdyscyplinarnie ujmowana katolicka nauka społeczna jako odrębna dyscyplina naukowa zajmuje się człowiekiem działającym w różnych subsystemach społecznych, formułując przy tym uniwersalne zasady życia społecznego, których respektowanie jest nieodzowne w budowaniu sprawiedliwego ładu społecznego, a tym samym tworzeniu optymalnych uwarunkowań do integralnego rozwoju człowieka w społeczeństwie. Socjologia bada m.in. wartości, niekiedy przechodzi od opisu rzeczywistości społecznej do rekomendacji i wskazań praktycznych. W tym obszarze znajduje wspólną płaszczyznę z katolicką nauką społeczną, której zadaniem – jako interdyscyplinarnej nauki – jest badanie rzeczywistości społecznej wieloma dostępnymi metodami przy pomocy różnych dyscyplin naukowych tak, aby dążyć do poznania prawdy o człowieku w zmieniających się kontekstach społecznych, gospodarczych, kulturowych, politycznych, a nawet środowiskowych. Socjologia opisuje więc zjawiska, jednak do pełnego opisu wszystkich okoliczności życia społecznego sama nie wystarcza. Człowiek nie jest bowiem jedynie istotą społeczną, jego egzystencja posiada wiele więcej aspektów, które decydują o złożoności i wielowymiarowości jego rozwoju. Integralne spojrzenie na człowieka obejmuje wszystkie wymiary

jego ludzkiej egzystencji. Wymiar społeczny ma doniosłe znaczenie: po pierwsze, ukazuje człowieka w społeczeństwie, bez którego istota społeczna nie może się rozwijać; po drugie, ukazuje uwarunkowania kwestii społecznej stanowiącej przedmiot badań nauk socjologicznych i katolickiej nauki społecznej.

Interdyscyplinarne dziedziny wiedzy biorą pod uwagę perspektywy różnych nauk – tym bardziej jest to wskazane ze względu na złożoność uwarunkowań aktualnej kwestii społecznej. Dotyczy ona bowiem wieloaspektowości współzależnych problemów. Interdyscyplinarnie ujmowana katolicka nauka społeczna rozpatruje złożoność kwestii społecznej z różnych punktów widzenia. Opisuje realia rzeczywistości ukazywanej w optyce różnych dyscyplin naukowych po to, by oceniać aktualną, dynamiczną rzeczywistość i formułować względem niej praktyczne wskazania prowadzące do zmiany społecznej w duchu nauczania społecznego Kościoła.

Katolicka nauka społeczna w opisie złożonych zjawisk społecznych czerpie nieocenioną pomoc z narzędzi, którymi dysponuje dziedzina nauk socjologicznych. Jednak sama socjologia jako dyscyplina deskryptywna nie jest w stanie doprowadzić do urzeczywistnienia zmiany społecznej, której wynikiem będą optymalne warunki rozwoju integralnego. Podobnie jak same nauki ekonomiczne nie są w stanie wygenerować wzrostu ekonomicznego, którego skutkiem byłaby poprawa statusu materialnego umożliwiającego realizację wielorakich potrzeb ludzkich. Z punktu widzenia interdyscyplinarnie ujmowanej katolickiej nauki społecznej wymagana jest jeszcze motywacja etyczna, która staje się siłą sprawczą wdrażania rozwiązań sformułowanych na podstawie przeprowadzonych badań z zakresu nauk społecznych i ekonomicznych do życia gospodarczego, którego dynamika w znaczący sposób wpływa na porządek życia społecznego, a nawet na stan środowiska przyrodniczego. Z jednej strony motywacja etyczna może przyczynić się do zakończenia badań po stwierdzeniu, że są one mało istotne, z drugiej strony wyniki badań mogą być inspiracją do kontynuacji refleksji naukowej na polu innych dziedzin, a także nowych subdyscyplin socjologii. Specjalizacja nauk pozwala prowadzić badania w wąskich obszarach subdyscyplin socjologii. W ich wyniku uzyskuje się praktyczne wskazania wykorzystywane do przeprowadzenia zmiany społecznej. Z tego powodu posiłkowanie się przez katolicką naukę społeczną badaniami z zakresu nauk socjologicznych, ekonomicznych czy innych dziedzin nauk społecznych i pozytywnych jest cenne. Pod względem etycznym interdyscyplinarną dyscypliną naukową zmierzającą do zmiany życia społecznego i ukierunkowania go ku rozwojowi integralnemu jednostek społecznych jest właśnie katolicka nauka społeczna.

Współczesny zglobalizowany świat tworzy sieciowy system naczyń połączonych, w którym oprócz czynników społecznych i ekonomicznych w płaszczyźnie lokalnej i globalnej występuje wiele innych elementów wpływających na kondycję człowieka. Źródłem etycznych treści interdyscyplinarnie uprawianej katolickiej nauki społecznej jest filozofia społeczna i teologia, natomiast wskazania wynikające z badań socjologicznych powinny stawać się narzędziami zmiany społecznej zwłaszcza w systemach normatywnych.

W Polsce fundamenty interdyscyplinarnie rozumianej katolickiej nauki społecznej stworzył Czesław Strzeszewski, który z polecenia kard. Stefana Wyszyńskiego przygotował pierwszy podręcznik do katolickiej nauki społecznej, utrzymany w nurcie personalistyczno-solidarystycznym, charakterystycznym dla lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. Przedstawicielem lubelskiego środowiska katolickiej nauki społecznej jest także Władysław Piwowarski, który w 1993 roku opublikował podręcznik do tej dziedziny wiedzy zawierający spójną i logiczną systematykę principiów społecznych, będącą wynikiem jego wieloletniej pracy badawczej. Lubelskiemu środowisku zawdzięczamy też opracowanie dotyczące praktycznych konsekwencji zasady pierwszeństwa pracy ludzkiej przed kapitałem produkcyjnym. Wiodącym autorem tego opracowania jest Stanisław Fel, który wspomnianą pracę przedstawił w relacji do kapitału i demokracji (2003). Systematyką principiów społecznych zajął się także Jan Szymczyk, ujmując socjologiczno-aksjologiczny aspekt podstawowych zasad etyczno-społecznych (2004). Opisem aplikacji zasady pomocniczości zajmował się m.in. Wiesław Łużyński (2001). System zasad etyczno-społecznych był także przedmiotem zainteresowania takich znawców katolickiej nauki społecznej, jak: Jan Krucina, Józef Majka, Joachim Kondziela, Franciszek Janusz Mazurek. Z autorów zagranicznych nie można pominąć prac: Oswalda von Nell-Breuninga, Antona Rauschera czy Lothara Roosa. W ujęciu lubelskiej szkoły interdyscyplinarna katolicka nauka społeczna zajmuje się badaniem kwestii społecznej, która ewoluuje wraz z rozwojem społeczno-gospodarczym i przemianami kulturowymi. Władysław Piwowarski zaznaczał, że katolicka nauka społeczna składa się ze społecznego nauczania Kościoła katolickiego i opartej na nim naukowej refleksji uczonych, specjalistów i działaczy katolickich. Teoretyczna refleksja naukowa, będąca wynikiem analizy życia społeczno-gospodarczego i przemian kulturowych, staje się impulsem do rozwoju całościowo rozumianej katolickiej nauki społecznej, a zwłaszcza nauczania społecznego potwierdzonego autorytetem hierarchii kościelnej. Kościół korzysta z wyników refleksji naukowej prowadzonej w instytucjach badawczych utworzonych do tego celu. W tym sensie refleksja teoretyczna

na polu nauk socjologicznych wyprzedza i inspiruje nauczanie społeczne Kościoła.

Ważnym obszarem badań katolickiej nauki społecznej jest ewolucja tej dyscypliny naukowej w perspektywie systemu zasad etyczno-społecznych, ujednoczenia go oraz kontynuacji nauczania społecznego Kościoła katolickiego w ciągłości z dotychczasowym nauczaniem. Jest to swoiste tło, które stanowi punkt odniesienia sformułowanej w *Rerum novarum* (1891) czy *Quadragesimo anno* (1931) i konsekwentnie ewoluującej w kolejnych encyklikach myśli społecznej Kościoła katolickiego. W zakres encyklik społecznych stanowiących korpus nauczania społecznego dotyczącego integralnego rozwoju ludzkiego wchodzi trzy dokumenty: *Populorum progressio* (1967), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Caritas in veritate* (2009). Drugą grupą dokumentów, w której zauważa się występowanie pośrednio idei zrównoważonego rozwoju bardziej w wymiarze społeczno-gospodarczym, jest tryptyk Jana Pawła II składający się z encyklik: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991).

W powyższych dwóch triadach dokumentem łączącym idee: rozwoju integralnego i zrównoważonego rozwoju jest encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Czas ogłoszenia tego dokumentu, rok 1987, zbiega się ze sformułowaniem definicji zrównoważonego rozwoju w Raporcie Gro Harlem Brundtland zatytułowanym *Our Common Future. Report (Nasza wspólna przyszłość)*, który ujmuje zrównoważony rozwój jako „taki rozwój, w którym potrzeby obecnego pokolenia mogą być zaspokojone bez umniejszania szans rozwojowych przyszłych pokoleń”¹. Tak ujęty zrównoważony rozwój stał się przedmiotem analizy niniejszej publikacji z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej z silnym wychyleniem w stronę nauk socjologicznych. We wspomnianym dokumencie pojawia się perspektywa sprawiedliwości międzypokoleniowej, która stanowi ważny komponent koncepcji zrównoważonego rozwoju łączącej system społeczny z gospodarczym i ekologicznym.

Z punktu widzenia ewolucji nauczania społecznego Kościoła katolickiego wymienione wyżej encykliki społeczne ujmują koncepcję zrównoważonego rozwoju w perspektywie sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej i międzypokoleniowej. Dopiero takie ujęcie zrównoważonego rozwoju jest w miarę pełną koncepcją ujmującą całościowo życie społeczno-gospodarcze, uwzględniając przy tym troskę o środowisko naturalne. Kategoria troski ekologicznej pojawiła się w *Sollicitudo rei socialis*, została dostosowana do

¹ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future. Report*, Oxford 1987, nr 27.

nowego kontekstu społecznego w *Centesimus annus*, a następnie zaktualizowana w *Caritas in veritate*. Dotychczasowym zwieńczeniem ewolucji kategorii troski ekologicznej jest pierwsza encyklika całkowicie poświęcona tematyce ochrony środowiska przyrodniczego *Laudato si'*. Zawiera ona odniesienia do praktycznych wskazań przyjętych podczas Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro (1992), rozwiniętych podczas kolejnych konferencji Narodów Zjednoczonych poświęconych problematyce środowiska naturalnego. Należy tutaj podkreślić, że paradygmat ekologiczny odgrywa istotną rolę w polityce międzynarodowej i wraz z celami zrównoważonego rozwoju stał się kluczowym punktem odniesienia w budowaniu strategii rozwojowych. W niniejszej publikacji strategie te stanowią jedynie kontekst historyczny, a przedmiotem analizy jest głównie socjologiczne ujęcie idei zrównoważonego rozwoju.

Encyklika społeczna dotycząca ochrony środowiska przyrodniczego stanowi kolejny etap ewolucji nauczania społecznego Kościoła katolickiego, w którym został przedstawiony system zasad etyczno-społecznych odpowiadający złożonemu charakterowi kwestii społecznej, uwzględniający w tym wypadku problematykę ekologiczną. Dokument dotyczy problemów społecznych, gospodarczych, kulturowych, politycznych, a także związanych z nimi problemów ekologicznych. System principiów społecznych zawarty w *Laudato si'* składa się z trzech podstawowych zasad: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Taką klasyfikacją podstawowych zasad etyczno-społecznych posługiwał się także lubelski socjolog i specjalista z zakresu katolickiej nauki społecznej, Władysław Piwowarski, niekiedy nawet upraszczający system principiów społecznych przez sprowadzenie go do zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości.

Laudato si' jest pierwszą encykliką społeczną zawierającą wskazania dotyczące wprost koncepcji zrównoważonego rozwoju, chociaż w opinii niemieckich etyków społecznych pośrednio tę ideę zawiera już *Caritas in veritate*. Zrównoważony rozwój jest koncepcją organizacji świata, na który składają się współzależne systemy: społeczny, gospodarczy i ekologiczny, wzajemnie na siebie oddziałujące.

Od lat 90. XX wieku problematyka zrównoważonego rozwoju jest przedmiotem szerszego zainteresowania różnych dyscyplin naukowych. Obok dotychczasowego ujęcia ekologicznego, ekonomicznego, politycznego czy kulturowego od niedawna ta tematyka stała się przedmiotem zainteresowania socjologów. Jednym z instytucjonalnych przejawów tego zainteresowania jest wydawane od 2015 roku w Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster czasopismo „Soziologie und Nachhaltigkeit”, w którym z perspektywy socjologicznej przedstawia się wyniki badań nad tą koncepcją

rozwoju. Zrównoważony rozwój zyskał popularność także na gruncie katolickiej nauki społecznej, dla której ta koncepcja jest nowym, coraz bardziej eksplorowanym polem badawczym. Świadczy o tym cykl poświęconych tej idei konferencji zatytułowanych *Lo sviluppo sostenibile. Dalla „Popolo-rum progressio” ad oggi* organizowanych przez Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie w roku akademickim 2016/2017. W zachodnich uczelniach rozwijane są również kierunki studiów poświęcone idei zrównoważonego rozwoju i zmianom klimatu.

Oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego ma uniwersalny charakter, zaś formułowaniem praktycznych wskazań wynikających z nauczania społecznego zajmują się etycy społeczni, którzy w obszarach etyk szczegółowych wypracowują konkretne rozwiązania dla życia społeczno-gospodarczego. Przykładem może tu być Markus Vogt, który sformułował zasadę zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeitsprinzip*). Monachijski etyk społeczny jest jednym z najbardziej znanych specjalistów zajmujących się etyką środowiskową, a jednocześnie przedstawicielem niemieckiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej, która w swojej bogatej tradycji zawiera również systematykę principiów społecznych.

Systematyka zasad etyczno-społecznych stanowi także przedmiot zainteresowania specjalistów we Włoszech, gdzie na gruncie katolickiej nauki społecznej najnowszą taką systematyzację przedstawił Beniamino di Martino². Ewolucja katolickiej nauki społecznej analizowana w perspektywie potencjalności systemu zasad etyczno-społecznych odsłania jeden z paradygmatów uprawiania katolickiej nauki społecznej.

Pierwszym opracowaniem zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej jest książka Markusa Vogta pt. *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*³. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zasada zrównoważonego rozwoju nie została dostatecznie wyjaśniona, zwłaszcza gdy chodzi o założenia antropologiczne i korelacje tego principium z podstawowymi zasadami etyczno-społecznymi. W Polsce dotychczasowe badania dotyczące ujęcia zrównoważonego rozwoju w perspektywie katolickiej nauki społecznej i socjologii nie są zbyt obszerne. Problematyką tą zajmował się m.in. Grzegorz Zabłocki w pracy pt. *Rozwój zrównoważony – idee*,

² Por. Ł. Marczak, *Recenzja: Beniamino di Martino, La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali, Firenze: Approfondimenti, 2016, 213 s.*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2017 nr 1, s. 225–237.

³ München 2009.

*efekty, kontrowersje*⁴. Nie można pominąć jeszcze dwóch prac naukowych nawiązujących do koncepcji zrównoważonego rozwoju w katolickiej nauce społecznej. Jedną z nich jest rozprawa doktorska Stanisława Jaromiego pt. *Ecologia humana w ujęciu Jana Pawła II. Aspekty filozoficzne* (2004). Drugą: praca Rafała Czekałskiego pt. *Implikacje etyczne teologii stworzenia* (2012), tylko pośrednio nawiązująca do koncepcji zrównoważonego rozwoju.

W niniejszej publikacji zamierzam zrekonstruować proces wyłaniania się zasady zrównoważonego rozwoju, badając odmienne jej ujęcia w różnych systemach zasad etyczno-społecznych występujących w literaturze z zakresu katolickiej nauki społecznej. Ważnym punktem odniesienia będzie tutaj sposób rozumienia zasad etyczno-społecznych w ujęciu lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej. Przedstawiciele katolickiej nauki społecznej wyrażali wprawdzie potrzebę troski o środowisko przyrodnicze, jednak w zakresie tej dyscypliny naukowej nie została wyłoniona dotychczas zasada etyczno-społeczna odpowiadająca problematyce ekologicznej. Dopiero sformułowanie zasady zrównoważonego rozwoju w monachijskiej szkole chrześcijańskiej etyki społecznej stało się dla katolickiej nauki społecznej bodźcem do aktualizacji komplementarnego systemu zasad etyczno-społecznych. Nowe principium społeczne szkoły monachijskiej z punktu widzenia szkoły lubelskiej domagało się opisu okoliczności powstania i określenia jego statusu na gruncie katolickiej nauki społecznej. Zajęcie się tą tematyką i próba opisania spójnego systemu zasad etyczno-społecznych wpisuje się w kontynuację prac Władysława Piwowarskiego. Przy wykorzystaniu dorobku naukowego Markusa Vogta nowa zasada etyczno-społeczna może stanowić interesującą propozycję narzędzia etycznego pomocnego przy realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju. W tym sensie niniejsze opracowanie wnosi wkład zarówno w dziedzinę socjologii środowiska, jak i katolickiej nauki społecznej, zwłaszcza w zakresie wypełnienia luki dotyczącej aksjologicznego aspektu tego zagadnienia. Skupiono się w nim głównie na perspektywie właściwej dla nauk społecznych, w mniejszym stopniu uwzględniono natomiast nauki prawne i teologiczne. Posiłowano się także wiedzą z zakresu filozofii społecznej.

Zasada zrównoważonego rozwoju nie doczekała się dotychczas monograficznego opracowania w kontekście innych zasad etyczno-społecznych. To przedsięwzięcie, cel niniejszej publikacji, można ująć w postaci głównego problemu badawczego sformułowanego za pomocą pytania: jaka jest geneza

⁴ Toruń 2002.

zasady zrównoważonego rozwoju i jaki jest jej aktualny status? Rozwiązaniu tego problemu posłużą odpowiedzi na pytania szczegółowe: Jaka koncepcja człowieka stanowi podstawę systemu zasad etyczno-społecznych? Jakie elementy składają się na proces formułowania (wyłaniania) nowych zasad etyczno-społecznych? Jaką rolę w procesie formułowania się zasady zrównoważonego rozwoju odegrał wzrost świadomości ekologicznej? Jakie zjawiska towarzyszyły sformułowanej w nauczaniu społecznym zasadzie troski ekologicznej? Jakie są systemy zasad etyczno-społecznych i jak rozumie się w odniesieniu do nich zasadę zrównoważonego rozwoju?

Powyższe pytania wyznaczają trzyczęściową strukturę publikacji, w której uzasadnia się okoliczności wyłonienia nowej zasady etyczno-społecznej i jej miejsce pośród dotychczas sformułowanych zasad podstawowych. Wstępne badania pozwoliły ustalić, że pośród wielu ujęć zrównoważonego rozwoju występuje znaczny deficyt rozumienia tej koncepcji rozwoju w odniesieniu do chrześcijańskiej, integralnej koncepcji człowieka. Dla analiz na gruncie nauk socjologicznych taki punkt wyjścia ma kluczowe znaczenie.

W pierwszym rozdziale opisuję i wyjaśniam złożoną rzeczywistość społeczną, analizuję społeczno-gospodarczy kontekst kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju. Zmierzam w nim również do pełniejszego wyjaśnienia kwestii ekologicznej w perspektywie aksjologii charakteryzującej współczesne społeczeństwa. Poddaję przy tym analizie skutki degradacji środowiska przyrodniczego wywołującej nowe zjawiska społeczne, będące przedmiotem zainteresowania socjologii środowiska.

W drugim rozdziale koncentruję się na aktualnych ujęciach zrównoważonego rozwoju, zwracając szczególną uwagę na elementy tzw. troski ekologicznej w nauczaniu społecznym Kościoła i w idei zrównoważonego rozwoju. Zamierzam przeanalizować zjawisko wieloznaczności pojęcia zrównoważonego rozwoju, stawiam również tezę o marginalizacji wymiaru społeczno-gospodarczego w zrównoważonym rozwoju i poddaję analizie nurty etyk środowiskowych ze szczególnym uwzględnieniem współzależności między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym.

Trzeci rozdział poświęcony jest etyczno-społecznej zasadzie zrównoważonego rozwoju. Po uprzedniej analizie uwarunkowań społeczno-gospodarczych idei zrównoważonego rozwoju w rozdziale tym zmierzam do ustalenia aktualnego statusu nowej zasady etyczno-społecznej oraz sformułowania zarysu personalistycznej koncepcji zrównoważonego rozwoju. Oznacza to wskazanie konstytutywnych elementów zasady zrównoważonego rozwoju i związków nowego principium społecznego z pozostałymi zasadami etyczno-społecznymi.

Publikacja ma charakter teoretyczny. Zastosowano w niej metodologię odpowiednią dla nauk socjologicznych. Wykorzystano zatem analizę treści, za pomocą której zostały zbadane źródła, głównie literatura z zakresu katolickiej nauki społecznej i dokumentów nauczania społecznego Kościoła, a także teksty podstawowych dla zrównoważonego rozwoju aktów prawnych i dokumentów międzynarodowych. Istotny przedmiot analiz stanowiła literatura z zakresu socjologii środowiska. Na podstawie analizy treści zrekonstruowano koncepcję człowieka stanowiącą podstawę systemu zasad etyczno-społecznych oraz wskazano elementy prawidłowego wyłaniania zasad etyczno-społecznych. W rozwiązaniu problemu badawczego niniejszej publikacji została zastosowana także metoda porównawcza, służąca do badania różnych ujęć składających się na problematykę formułowania nowych pryncypiów społecznych i statusu zasady zrównoważonego rozwoju. W celu określenia tego statusu przedstawiono występujące systemy zasad etyczno-społecznych i sposoby ich rozumienia, głównie w lubelskiej szkole katolickiej nauki społecznej i monachijskiej szkole chrześcijańskiej etyki społecznej. Ponadto w niektórych partiach prowadzonej narracji została zastosowana metoda historyczna mająca na celu rekonstrukcję uwarunkowań społeczno-gospodarczych zasady zrównoważonego rozwoju. Ukazanie dynamiki tego procesu jest ważnym etapem w odpowiedzi na postawione pytania, stanowiące meritum niniejszej publikacji. Przy wykorzystaniu metody historycznej chronologicznie opisano zjawiska społeczne wpływające na znaczenie świadomości ekologicznej mającej związek z nowym pryncypium społecznym. Kluczowe znaczenie odegrała metoda syntezy, za pomocą której zrekonstruowane zostały poszczególne elementy zasady zrównoważonego rozwoju pozwalające uzasadnić jej status w systemie pryncypiów społecznych. Metoda syntezy pozwoliła również sformułować preferowany model zasady zrównoważonego rozwoju. Może on stać się punktem wyjścia w skutecznej ocenie pryncypium etyczno-społecznego wyłonionego w perspektywie realizacji celów zrównoważonego rozwoju.

Książka jest przeznaczona nie tylko dla studentów i instytucji naukowych, lecz także dla przedsiębiorców, lokalnych polityków, liderów organizacji społecznych zainteresowanych problematyką zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia socjologii i katolickiej nauki społecznej. Jest również adresowana do instytucji społecznych, które w swojej działalności priorytetowo traktują szeroko pojęte działania na rzecz ekologii. W perspektywie działań społecznych związanych z dynamiką rozwoju gospodarczego trendy ekologiczne zyskały sporą popularność, wymagającą oceny etycznej w kontekście realizacji celów zrównoważonego rozwoju.

Publikacja jest wynikiem realizacji zadania badawczego, którego nie udało się sfinalizować bez kierownictwa ks. prof. Stanisława Fela (KUL). Za poświęcony czas i cenne uwagi serdecznie dziękuję. Wyrazy podziękowania składam również panu prof. Markusowi Vogtowi (LMU München) za konsultacje związane z wypracowaną przez niego zasadą etyczno-społeczną. Wdzięczny jestem również o. prof. Janowi Mazurowi OSPPE (UPJP₂), ks. prof. Pawłowi Prüferowi (AJP) i o. dr. Markowi Wódce OFMConv (KUL) za możliwość konsultowania kwestii merytorycznych.

ks. Łukasz Marczak

ROZDZIAŁ 1

SPOŁECZNO-GOSPODARCZE UWARUNKOWANIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

O zrównoważonym rozwoju nie można mówić bez odniesienia społeczno-gospodarczych uwarunkowań tej koncepcji do kwestii środowiskowej. Ekologia jest bowiem dziedziną nauki badającą wzajemne zależności pomiędzy organizmami oraz pomiędzy organizmami a środowiskiem. W tak związły sposób określił ekologię Stanisław Gałkowski, dodając, że te powiązania polegają na wzajemnym przekazywaniu za pośrednictwem ekologicznych łańcuchów energii i materii, powodując powstawanie ekosystemów. Autor ekosystemem określa „zintegrowany układ populacji różnych gatunków wraz z ich nieożywionym środowiskiem na jednym obszarze”⁵. Największym ekosystemem, w którego skład wchodzi wszystkie ekosystemy, jest biocenoza. Gałkowski zauważa, że w wyniku powszechnego powiązania między organizmami żywymi – przebiegającego na wielu płaszczyznach – wskutek zachwiania równowagi w jednym punkcie układu dokonuje się zachwianie równowagi w całym układzie, tzn. w całej biosferze. Przykładem może być zniszczenie życia w wyniku zanieczyszczenia rzeki toksycznymi ściekami lub nienaturalny proces zanikania gatunków. Niekiedy nieodpowiedzialne zachowanie względem środowiska przyrodniczego w newralgicznym punkcie układu (np. zniszczenie lasów amazońskich) może prowadzić do skutków odczuwalnych przez całą ludzkość⁶. Od drugiej połowy XX wieku degradacja środowiska naturalnego zaczęła stanowić przedmiot analizy socjologicznej.

⁵ S. Gałkowski, *Ekologia – przyroda – ochrona środowiska*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 45.

⁶ Por. S. Gałkowski, *Ekologia – przyroda – ochrona środowiska*, s. 45.

Pojedyncze akty niszczenia środowiska naturalnego w początkowych fazach postępu technologicznego, jaki dokonał się wraz z rewolucją przemysłową, miały charakter marginalny i nie wpływały znacząco na całość układu wszystkich ekosystemów. Jednak w miarę coraz bardziej intensywnego wykorzystywania zasobów środowiskowych równowaga ekosystemów została naruszona. W nauczaniu społecznym Kościoła temat ten pojawił się w okresie proklamacji encykliki *Populorum progressio*. Wówczas wartość czystego środowiska naturalnego zaczęła zyskiwać coraz większe znaczenie w życiu społecznym.

Działalność człowieka w obszarze gospodarczym decyduje nie tylko o organizacji życia społecznego, lecz także o stanie środowiska naturalnego. Totalna hegemonia człowieka nad światem przyrody połączona z jego potrzebą zaspokojenia doraźnych potrzeb, przy wzajemnej zależności wielu obszarów życia ludzkiego, doprowadziła do zagrożenia jego otoczenia przyrodniczego i kryzysu ekologicznego⁷. Działanie gospodarcze człowieka odbija się również na przemianach w sferze wartości. Człowiek realizujący swoje potrzeby ma wpływ na dynamikę procesów gospodarczych. Należy przy tym pamiętać, że środowisko naturalne także posiada granice wytrzymałości, po przekroczeniu których dochodzi do jego degradacji wpływającej na kondycję człowieka i jego samopoczucie. W ten sposób krąg współdziałania zamyka się, wyraźnie przy tym ujawniając współzależność gospodarki, społeczeństwa i środowiska naturalnego.

Do opisu uwarunkowań powstania koncepcji zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia metodologii nauk społecznych odpowiedni wydaje się być paradygmat zmiany społecznej. Dla ukształtowania się idei zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia aksjologicznego istotne są przemiany w sferze wartości, które nastąpiły w wyniku działania gospodarczego. Osią, wokół której następowały przemiany wartości, były procesy industrializacji dokonujące się wraz z rozwojem nauki i techniki⁸.

Przemiana wartości zauważalna w perspektywie kształtowania się uwarunkowań idei zrównoważonego rozwoju dokonywała się chronologicznie w taki sposób, że można odnaleźć w niej analogie do kolejnych etapów postępu technologicznego. Wpisują się w nie typy społeczeństw, które w ujęciu Barbary Szackiej zmieniały swoją charakterystykę od dawnych społeczeństw tradycyjnych opartych na rolnictwie, przez społeczeństwa

⁷ Por. K. Wojaczek, *Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 89.

⁸ Por. A. W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, Warszawa 2001, s. 10–15.

przemysłowe, poprzemysłowe i ponowoczesne, zwane także informacyjnymi⁹. W początkach lat 60. XX wieku, kiedy ogłoszono encyklikę *Mater et magistra*, podkreślono stosowanie klasycznej metodologii katolickiej nauki społecznej: zbadać – ocenić – działać. Metoda ta domaga się rozpoznania wymiaru historycznego konkretnych fenomenów życia społecznego¹⁰. Są one pomocne w bardziej precyzyjnej identyfikacji kwestii społecznej. W takim sensie w kwestii ekologicznej i idei zrównoważonego rozwoju w katolickiej nauce społecznej można wyróżnić dwa historyczne etapy kształtowania się tej koncepcji:

1. Pośredni – związany ze skutkami rewolucji przemysłowej: od powstania katolickiej nauki społecznej w 1891 roku do ukazania się encykliki *Populorum progressio* w 1967 roku.

2. Bezpośredni – związany z wydarzeniami potwierdzającymi postępującą degradację środowiska naturalnego wskutek postępu techniczno-naukowego: od lat 60. XX wieku do ukazania się encyklik *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991).

Wzrost znaczenia środowiska naturalnego zbiega się w czasie ze spostrzeżeniami Ronalda Ingleharta, według którego tzw. milcząca przemiana wartości rozpoczęła się już w latach 60. XX wieku wskutek postępujących procesów modernizacyjnych. Ponowoczesna przemiana wartości nastąpiła wraz ze wzrostem dobrobytu i przypadła na lata 60. XX wieku, które uznaje się za początek trzeciej fazy industrializmu. Lata 70. XX wieku stanowią początek trzeciej rewolucji przemysłowej, tzw. rewolucję naukowo-techniczną. W latach 70. XX wieku narodził się społeczeństwo poprzemysłowe ogłosił m.in. Daniel Bell. Uczynił to twierdząc, że nowe technologie przekształciły dotychczas występujące struktury zatrudnienia i organizacji pracy¹¹. Transformacji uległy wówczas systemy wartości, które zyskały nowe oblicze w tzw. ponowoczesności. Ten czas zmian porządku ekonomicznego i kulturowego Krzysztof Wielecki nazywa postindustrializmem, twierdząc, że przyniósł przełom związany z komputeryzacją i upowszechnieniem internetu. Tym samym zostały stworzone podstawy sieciowego społeczeństwa informacyjnego¹².

⁹ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 104–108.

¹⁰ Por. P. Prüfer, *Idea rozwoju ludzkiego. Myśl społeczna Kościoła w służbie rozwoju każdego człowieka i wszystkich osób*, w: *Wobec Boga i człowieka. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Romana Harmacińskiego*, red. E. Piotrowski, Zielona Góra–Gorzów Wielkopolski 2006, s. 204.

¹¹ Por. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1973.

¹² Por. K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, s. 158–163.

Z kolei Marshall McLuhan w latach 60. XX wieku wprowadził termin „globalna wioska”, wyrażający wpływ zmiany technologicznej na formę kontaktów międzyludzkich decydujących o nowej jakości funkcjonowania narodów i całych kręgów kulturowych¹³. W „globalnej wiosce” zrodziło się nowe poczucie wspólnoty i odpowiedzialności za losy świata, które wpisuje się także w ideę zrównoważonego rozwoju.

Przy wyodrębnianiu poszczególnych zjawisk, które wskazywały na degradację środowiska naturalnego, nie można zapomnieć o współzależności pomiędzy człowiekiem a jego otoczeniem przyrodniczym. Niektórzy socjologowie ujmują ten związek w kategorii więzi. Ta specyficzna więź oznacza związek człowieka z pozostałymi bytami stworzonymi, wobec których człowiek jako istota rozumna zajmuje naczelną pozycję. Człowiek dbał o środowisko naturalne, bowiem dzięki jego zasobom mógł zaspokajać swoje potrzeby konieczne do życia. Dopiero uwarunkowania gospodarcze związane z nadmierną eksploatacją zasobów naturalnych wywołały wzrost świadomości dotyczącej współzależności między nim a przyrodą i pozwoliły stwierdzić, że nieuwzględnienie tego współistnienia prowadzi do skutków negatywnie wpływających na układ ekosystemów, w których znajduje się także człowiek¹⁴.

Charakter więzi człowieka ze światem przyrody przeanalizował Paweł Prüfer, który doszedł do wniosku, że więź człowieka ze środowiskiem naturalnym nie wpisuje się w zakres wartości autotelicznych. Niemniej jednak autor ten zauważył współzależność między człowiekiem a środowiskiem, wskazując, że przyroda ma wartość instrumentalną. Oznacza to, że środowisko ma służyć realizacji celów człowieka, a człowiek powinien być odpowiedzialny za dzieło stworzenia, bowiem dostarcza mu ono zasobów do jego egzystencji¹⁵.

1.1. W KIERUNKU KONCEPCJI ROZWOJU INTEGRALNEGO

Rozwój określa się między innymi jako przejście ze stanu mniej doskonałego w bardziej doskonały.

¹³ Por. *1001 idei, które zmieniły nasz sposób myślenia*, red. R. Arp, Poznań 2013, s. 797.

¹⁴ Por. P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, w: *Więzi*, red. E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer, Zielona Góra 2010, s. 265–276; Z. Hull, *Istota i uwarunkowania obecnego kryzysu ekologicznego*, w: *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery. Materiały IV Olsztyńskiego Symposium Ekologicznego, Olsztyn-Waplewo, 10–12 września 1997 roku*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1998, s. 24n.

¹⁵ Por. P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, s. 275n.

Zmiana społeczna, której towarzyszy postęp technologiczny, prowadzi zwykle do polepszenia warunków życiowych człowieka. W ukierunkowywaniu procesów technologicznych sprzyjających rozwojowi osobowemu człowieka powinno obierać się za cel dobro każdego człowieka, w przeciwnym razie może pojawić się niebezpieczeństwo potraktowania go jako środka do celu.

W zachwianej hierarchii postęp technologiczny może stawać się ważniejszy od integralnego rozwoju człowieka. Wydaje się, że zachwianie hierarchii celowości i środków stało się powodem narastania drastycznych dysproporcji społecznych, których przyczyna leży w niepełnych koncepcjach człowieka. Błędne założenia antropologiczne prowadzą w konsekwencji do przedmiotowego ujęcia osoby ludzkiej i jej pracy.

1.1.1. ZRÓŻNICOWANIE KLAS SPOŁECZNYCH I WZROST WYDOBYCIA SUROWCÓW NATURALNYCH

W encyklice *Rerum novarum* ukazano ogromne dysproporcje powstałe w wyniku rewolucji przemysłowej, stawiające na dwóch odległych krańcach klasę robotniczą i posiadaczy kapitału ze środkami produkcji. Jedną z przyczyn postępu było eksploatowanie zasobów naturalnych ukierunkowane wyłącznie na maksymalizację zysku. W wyniku wyczerpania ludzi pracy i niezauważalnego jeszcze w skutkach wtargnięcia człowieka w przestrzeń środowiska przyrodniczego, bogatego w zasoby naturalne pozwalające utrzymywać ośrodki pracy i transportować z nich wytworzone produkty, zrodziły się dysproporcje pomiędzy klasą posiadaczy kapitału (kapitalistami) i robotnikami. Z jednej strony spoglądano na człowieka jako na twórcę nowych idei w gospodarowaniu zasobami, z drugiej strony w następstwie rewolucji przemysłowej zaczęto uważać go „za narzędzie zysku i szacować go według tego, ile mogą jego mięśnie i siły”¹⁶. Praca ludzka stała się towarem sprzedawanym przez robotnika – jedynym zasobem, który mógł wystawić na sprzedaż. Chociaż nie zauważano następstw intensywnych działań gospodarczych w przestrzeni środowiska naturalnego, to jednak zagospodarowywanie go prowadziło do łamania praw ludzi pracy w postaci nakładania obowiązków niedostosowanych do wieku i płci robotników, a przede wszystkim ich sił¹⁷. Zauważalne dysproporcje społeczne były wyraźnym brakiem solidarności, a zachodzące zmiany w wyniku ingerencji człowieka w środowisko naturalne

¹⁶ RN 16.

¹⁷ Por. RN 16.

zaczęły stopniowo prowadzić do zachwiania wewnętrznej równowagi w ekosystemach. Degradacja środowiska przyrodniczego stała się następstwem konfliktu między pracą a kapitałem.

Model społeczeństwa, w którym zaspokajano potrzeby wskutek pracy w rolnictwie, w naturalnej symbiozie z otaczającą przyrodą, wraz z rewolucją przemysłową i procesami urbanizacyjnymi został zastąpiony modelem społeczeństwa przemysłowego. W tym modelu przyroda stała się narzędziem i źródłem zysku podporządkowanym człowiekowi. Wówczas, w opinii Piotra Glińskiego, symbiotyczny związek człowieka z naturą przerodził się w antagonizm między nimi¹⁸. Oznacza to, że brak równowagi w ujęciu środowiska przyrodniczego jako zespołu środków doprowadził do sytuacji, w której człowiek został przeciwstawiony zasobom przyrody jako ten, który je nadmiernie zużywa.

Pogłębiający się rozstrój społeczny zdecydowanie przysłał nadmierną eksploatację zasobów naturalnych i coraz większą ingerencję człowieka w jego naturalne otoczenie. Pius XI w *Quadragesimo anno* wyraźnie nawiązał do problematyki związku zasobów naturalnych, pracy robotników i dobrobytu państwa¹⁹. Ograniczenie prawa do prywatnej własności uzyskiwanej w procesie pracy w dalszej kolejności wpływało na wyrażanie troski o naturalne otoczenie człowieka w jego środowisku życia. Ustrój wolnej konkurencji doprowadził do koncentracji ogromnych bogactw oraz nieograniczonej władzy w rękach wąskiej klasy społecznej kosztem wyzyskiwanej klasy robotniczej²⁰.

W narastającej kulturze przemysłowej, jak zauważa Jan Krucina, doszło do rozsadzenia świata wartości religijno-moralnych. Mechanizacja produkcji i w konsekwencji procesy transformacji społeczeństw tradycyjnych w społeczeństwa przemysłowe wypierały religijną interpretację świata i życia. Opanowanie świata przyrody i chęć zawładnięcia surowcami naturalnymi zachwiały równowagę procesów pracy, które uległy przyspieszeniu ze względu na zastąpienie pracy ludzi i zwierząt maszynami – najpierw parowymi, a potem elektrycznymi²¹. Należy jednak zaznaczyć, że postęp technologiczny nie stanowi niebezpieczeństwa dla rozwoju osobowego człowieka dopóty, dopóki wynalazki myśli ludzkiej stanowią środek służący celom skupiają-

¹⁸ Por. P. Gliński, *Społeczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce. Program CPBP 04.10.13. Synteza V*, Warszawa 1990, s. 9.

¹⁹ Por. QA 53.

²⁰ Por. QA 35.

²¹ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, Kraków 2013, s. 5.

cym się na dobru osoby ludzkiej. Coraz liczniejsze doświadczenia masowej konsumpcji w duchu założeń ideologii marksistowskiej przyczyniły się do rozpadu moralno-religijnego układu wartości podstawowych, wśród których była m.in. naturalna troska człowieka o jego środowisko życia²².

Nowe idee, wynalazki i rozwój technologii doprowadziły, z jednej strony, do polepszenia warunków życia ludzkiego, z drugiej strony – do niewłaściwego ukierunkowania potencjału myśli ludzkiej według przekonań myślicieli proweniencji marksistowskiej, co prowadziło niekiedy do użycia narzędzi produkcji w sposób szkodliwy dla życia ludzkiego i jego otoczenia. Rozwój nauki i techniki – wyrażający się w odkryciu elektryczności, mechanizacji pracy i upowszechnieniu wielu innych wynalazków – usprawnił wprawdzie działanie ludzkie, ale wydłużył czas pracy, ograniczając człowiekowi możliwość odpoczynku i regeneracji sił wskutek zmienionej organizacji pracy. Z jednej strony nowe sposoby pozyskiwania zasobów naturalnych i ich wymiany gospodarczej przyczyniły się do wzrostu dobrobytu, z drugiej strony pręźnie funkcjonująca gospodarka kapitalistyczna nastawiona na zysk doprowadziła do nadmiernej eksploatacji środowiska naturalnego.

1.1.2. WZROST DYSPROPORCJI ROZWOJOWYCH I ZAGROŻENIE POKOJU ŚWIATOWEGO

Wraz z rozwojem nauki i techniki dokonywały się wyraźne zmiany nie tylko w organizacji gospodarki, lecz także w życiu społecznym. Do najbardziej spektakularnych odkryć, po maszynie parowej i elektryczności, należy zaliczyć odkrycia w dziedzinie energii jądrowej, której zastosowanie najpierw zadecydowało o losach drugiej wojny światowej, natomiast później przyczyniło się do realizacji celów pokojowych. W latach 60. XX wieku dokonywała się dynamiczna automatyzacja procesów produkcyjnych, upowszechniły się środki przekazu informacji w postaci radia i telewizji. Zwiększała się szybkość podróżowania środkami lokomocji, a człowiek przełamał barierę podróży w kosmos²³.

Pomimo postępu technicznego i dokonującego się wzrostu świadomości społecznej dotyczącej zabezpieczeń społecznych Jan XXIII w *Mater et magistra* zauważa rażące dysproporcje społeczno-gospodarcze. Są one widoczne głównie między rolnictwem a przemysłem i produkcją usług.

²² Por. J. Krucina, *Wielka karta ładu społecznego. Komentarz do encykliki „Rerum novarum”*, w: Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, Wrocław 1996, s. 58–62.

²³ MM 47.

W poszczególnych krajach wyraźniej zaczynają wyodrębniać się okręgi o różnym stopniu zagospodarowania. Czas pontyfikatu Jana XXIII jest także przełomowy ze względu na wzrost znaczenia skali globalnej w stosunkach gospodarczych, które odnosiły się również do nierównego dostępu do zasobów naturalnych²⁴. Dysproporcje rozwojowe uwidoczniły się pomiędzy krajami północnej i południowej części świata. Wciąż pojawiało się niebezpieczeństwo zależności kolonialnych oraz obawa przed zwiększaniem się dysproporcji już występujących, zwłaszcza w przypadku przyrostu naturalnego ludności świata i dostępnych zasobów. Dysproporcje związane ze zwiększającą się liczbą ludności na świecie z wielokrotniały obawy związane z brakiem dostępu do niezbędnych środków utrzymania²⁵. Rozwiązanie dostrzegano w potencjale rozumu człowieka, który przy użyciu odpowiednich środków potrafił w każdym czasie zaspokajać swoje potrzeby, wykorzystując dostępne zasoby²⁶. Odwoływano się przy tym do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr łączącej się ze społecznym wymiarem własności.

Istotnym problemem lat 60. XX wieku był nierównomierny rozdział dóbr, który stanowił jedną z istotnych przyczyn niezwracania uwagi na znaczenie środowiska naturalnego²⁷. niesprawiedliwy rozdział dóbr odnosił się do dwóch płaszczyzn: lokalnej – państwa oraz międzynarodowej – pomiędzy krajami zamożnymi i zacofanymi gospodarczo. W przestrzeni państw dysproporcje zauważane były pomiędzy sektorami i regionami gospodarczymi. Tym dysproporcjom towarzyszył nierównomierny rozkład gęstości zaludnienia oraz znacznie szybszy postęp techniczno-ekonomiczny przemysłu w stosunku do postępu rolnictwa²⁸. Istniały także rozbieżności pomiędzy bogactwami naturalnymi a kapitałem koniecznym do ich eksploatacji²⁹. Dysproporcje w dziedzinie życia gospodarczego zaznaczały się zatem między rolnictwem a przemysłem i sektorem usług, między okręgami charakteryzującymi się różnym poziomem rozwoju gospodarek, a także między poszczególnymi krajami o nierównych zasobach gospodarczych³⁰.

²⁴ Por. MM 48.

²⁵ Por. MM 186.

²⁶ Por. MM 189.

²⁷ Por. T. H. Feszczyn, *Zagrożenia środowiskowe współczesnego świata według Raportu Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” i teologii ekologicznej*, Olsztyn 2002, s. 7.

²⁸ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 287.

²⁹ Por. PT 101.

³⁰ Por. MM 48.

Postęp wiedzy i techniki dokonywał się w krajach uprzemysłowionych, podnosząc ich poziom dobrobytu, natomiast w krajach zapóźnionych gospodarczo wzrastał niedostatek. Jednocześnie w krajach ubogich stwierdzono nieproporcjonalny do rozwoju życia gospodarczego przyrost naturalny ludności³¹. Szybkie bogacenie się krajów zamożnych ilustruje przykład Louisa-Josepha Lebreta, za pomocą którego ten francuski ekonomista zilustrował wzrost dochodu społecznego przeciętnego mieszkańca USA o blisko 60% tylko w czasie od początku drugiej wojny światowej do 1956 roku. Dane te pokazują, że wartość produkcji w USA w 1939 roku wynosiła 157 mld dolarów, w 1945 roku już 263 mld dolarów, a w 1956 roku osiągnęła 306 mld dolarów³². Trendy gwałtownego wzrostu dobrobytu dały się zauważyć także w Europie. Ulrich Beck stwierdził, że wraz z wejściem Niemiec w lata 60. XX wieku zmieniło się diametralnie codzienne życie pracowników najemnych. Zmiana ta polegała na wzroście dochodów, kiedy grupy ludzi znajdujące się na dole hierarchii społecznej zaczęły otrzymywać trzykrotnie większe wynagrodzenie za wykonaną pracę. Największy wzrost wynagrodzeń w Niemczech Ulrich Beck notuje w latach 50. XX wieku³³.

W przeciwieństwie do zamożnych krajów szybko rozwijających się kraje zapóźnione gospodarczo borykały się ze zmianą istniejącego stanu rzeczy, którego samodzielnie nie potrafiły przewyciężyć. Na oznaczenie najbiedniejszych krajów nienależących do ukształtowanych bloków: zachodniego – zdominowanego przez kapitalizm ani wschodniego – w którym dominował ustrój socjalistyczny, francuski demograf i socjolog Alfred Sauvy i francuski socjolog, etnograf i antropolog Georges Balandier po raz pierwszy w 1952 roku użyli określenia „Trzeci Świat”³⁴. Z czasem do krajów Trzeciego Świata zaliczano kraje nienależące do grupy państw zachodnich, charakteryzujące się zazwyczaj przeszłością postkolonialną. Znamioną cechą tych krajów był permanentny niedorozwój społeczno-gospodarczy odznaczający się m.in. analfabetyzmem, niefunkcjonalnością struktur administracyjnych, brakiem elektryfikacji czy sieci dróg komunikacyjnych. Organizowana pomoc gospodarcza ONZ zmierzała do zaradzenia występującym dyspropor-

³¹ Por. A. S. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 2000, s. 38.

³² Por. L.-J. Lebret, *Suicide ou Survie de l'Occident? Dossier pour comprendre les problèmes de ce temps*, Paris 1958, s. 301, cyt. za: A. S. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, s. 38.

³³ Por. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004, s. 117n.

³⁴ Por. P. Kownacki, *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej*, Warszawa 2006, s. 13.

cjon, nie zażegnując ich jednak w pełnym wymiarze³⁵. Wolna konkurencja, zauważana już przez Piusa XII, „doprowadziła do koncentracji ogromnych bogactw oraz opartej na nich nieograniczonej władzy w rękach niewielu”³⁶.

Obok występujących dysproporcji społecznych w latach 60. XX wieku pojawiło się także zagrożenie wojną atomową, która byłaby kolejnym – po niezapomnianej jeszcze II wojnie światowej – tragicznym w skutkach konfliktem w skali ogólnoswiatowej. To zagrożenie stało się głównym powodem do ogłoszenia w czasie soboru watykańskiego II encykliki *Pacem in terris*. W *Populorum progressio* Paweł VI spostrzega, że nie tylko wielkie dysproporcje ekonomiczne i społeczne między państwami powodują niechęć i spory zagrażające pokojowi, ale także różnice ideologiczne³⁷. Odpowiedzią nauczania społecznego Kościoła katolickiego była wówczas koncepcja rozwoju integralnego i współzależności praw i obowiązków człowieka. Choć koncepcja integralnego rozwoju dotyczy głównie występujących dysproporcji społecznych, to jednak ze względu na brak odniesienia do stanu ekosystemów ekologicznych nie można jej utożsamiać z koncepcją zrównoważonego rozwoju. Należy także zaznaczyć, że w latach 70. XX wieku, jeszcze przed zdefiniowaniem koncepcji zrównoważonego rozwoju, lubelski ekonomista i socjolog Czesław Strzeszewski przywoływał grupę teorii wzrostu, którą określił przymiotnikiem „zrównoważony”. Te koncepcje wzrostu gospodarczego są powiązane ze szkołą neoklasyczną – pokeynesowską³⁸. Jan Paweł II rozwiązanie problemu nieproporcjonalnego rozkładu bogactwa upatrywał w drodze realizacji sprawiedliwości społecznej opartej na właściwej koncepcji pracy ludzkiej³⁹. Wskazywał ponadto na wagę kwestii antropologicznych w organizacji życia społecznego.

W przekonaniu Władysława Piwowarskiego szansa zbudowania trwałego pokoju pomiędzy państwami wzrastała wraz z ukierunkowaniem procesów gospodarczych nie tylko na sprawiedliwość społeczną, lecz także prawdę, miłość i wolność. Nie byłoby to możliwe bez poszanowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej⁴⁰.

³⁵ Por. A. S. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, s. 37–57.

³⁶ MM 35.

³⁷ Por. PP 76.

³⁸ Por. C. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976, s. 41nn.

³⁹ Por. LE 3.

⁴⁰ Por. W. Piwowarski, *Pokój jako podstawowa wartość*, „Roczniki Nauk Społecznych” 13 (1985) nr 1, s. 11.

1.2. KU IDEAŁOWI GLOBALNEJ SOLIDARNOŚCI

Obok sprawiedliwości społecznej i wezwania do bezinteresownej pomocy wynikającej z cnoty miłości społecznej w encyklice *Populorum progressio* położono akcent na obowiązek solidarności. Niesienie przez narody bogatsze pomocy tym narodom, które dopiero są w drodze do rozwoju, stało się ogólnościowym przesłaniem i punktem wyjścia nauczania społecznego Kościoła dotyczącego rozwijającej się kwestii globalnej.

1.2.1. WZROST ZANIECZYSZCZENIA ŚRODOWISKA NATURALNEGO I POWSTANIE GLOBALNEGO RUCHU EKOLOGICZNEGO

U źródeł kwestii ekologicznej Anthony Giddens dostrzegał trzy czynniki: skażenie środowiska, zanieczyszczenie odpadami oraz wyczerpywanie się odnawialnych zasobów naturalnych. Wskutek tych zjawisk, wpływających na całość ekosystemów, zagadnienia związane z ekologią urosły do rangi znaczącego problemu, którego reperkusje dawały się odczuć coraz bardziej w życiu społecznym. Z tego względu problematyka ekologiczna coraz częściej stawała się przedmiotem badań socjologii⁴¹. Zdaniem Claudia Gentilego mankamentem w dobie kryzysu ekologicznego jest fakt, że nie została wyartykułowana kwestia społecznej ekologii pracy ludzkiej⁴².

1.2.1.1. *Milcząca wiosna* Rachel Carson

W kształtowaniu się idei zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej dopiero lata 60. XX wieku uznaje się za przełomowe. Przyczynia się do tego nie tylko podkreślanie znaczenia występujących dysproporcji rozwojowych w skali ogólnościowej, lecz także niemożliwy do przemilczenia początek oznak zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Symbolicznym wydarzeniem była publikacja książki Rachel Carson pt. *Silent spring* (*Milcząca wiosna*) – bestseller z 1962 roku – w której autorka wyraziła sprzeciw wobec powszechnie stosowanych środków chemicznych. Środki owadobójcze DDT, za których wynalezienie Paul Müller w 1948 roku otrzymał nagrodę Nobla, rozpylane z powietrza na uprawy rolne skutecznie likwidowały insekty. Wywoływały jednak skutki uboczne szkodliwe dla człowieka i zwierząt. W wyniku głośnej debaty publicznej wprowadzono

⁴¹ Por. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2012, s. 636–657.

⁴² Por. C. Gentili, *Społeczna ekologia pracy*, „Społeczeństwo” 19 (2009) nr 3, s. 374.

zakaz stosowania środków chemicznych DDT, a Rachel Carson przeszła do historii jako prekursorka rodzących się ruchów na rzecz ochrony środowiska naturalnego i zwierząt. Szkodliwość masowo stosowanego DDT okazała się wielka ze względu na efekt kumulacyjny, w wyniku którego odkładane w organizmach żywych środki chemiczne wywoływały w nich niekorzystne i trwałe zmiany⁴³. Należy przy tym dodać, że Rachel Carson można uważać za osobę, która znacząco przyczyniła się do stworzenia nowych nurtów filozofii o charakterze ekologicznym, o czym świadczy dezydukowanie *Silent spring* Albertowi Schweizerowi. Pod wpływem tej książki Arne Naess stworzył zręby „ekologii głębokiej”⁴⁴. Nurty ekofilozofii dały początek kształtowaniu się optyki posthumanistycznej, która zdegradowała pozycję gatunku ludzkiego, rehabilitując byty przyrody ożywionej i nieożywionej. Posthumanizm stał się nowym nurtem silnie wpływającym na relacje człowieka do środowiska naturalnego i jego pozycję wśród bytów stworzonych.

1.2.1.2. Zainteresowanie Stolicy Apostolskiej kwestią ochrony środowiska naturalnego

Szczególny wzrost aktywności ruchów ekologicznych przypadł na pontyfikat Pawła VI (1963–1978). Pogłębianie się świadomości zagrożeń dla środowiska naturalnego stanowiło przedmiot zainteresowania nie tylko ONZ⁴⁵, ale i Stolicy Apostolskiej⁴⁶.

Działanie ludzkie w opinii Pawła VI doprowadziło do coraz bardziej widocznego podporządkowania świata przyrody człowiekowi. Brak ograniczeń w jego postępowaniu w związku z rozwojem nauki i techniki przyczynił się do niebezpiecznego dla ludzkości stosowania broni atomowej, chemicznej i bakteriologicznej. Beładne wykorzystywanie zasobów naturalnych

⁴³ Por. R. Carson, *Silent spring*, Boston–New York 1962.

⁴⁴ Por. A. Naess, *Musimy słuchać swoich uczuć*, w: *O przyrodzie i człowieku*, red. J. Korbel, Bielsko-Biała 2001, s. 19.

⁴⁵ Por. United Nations, Economic and Social Council, *Problems of the Human Environment*, New York 1969 (*Człowiek i jego środowisko*. Raport Sekretarza Generalnego ONZ U'Thanta z dn. 26.05.1969 r. przedstawiony na forum XXIII Sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, zawarty w rezolucji nr 2390 Zgromadzenia Ogólnego ONZ), <https://digital-library.un.org/record/729455> (28.12.2020); por. J. Zbierska, *Geneza idei i edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju*, „Fragmenta Agronomica” 24 (2007) nr 4, s. 276.

⁴⁶ Por. Paweł VI, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” (1973) nr 2, s. 71–84.

i nieroztropna eksploatacja dostępnych zasobów prowadziły wówczas do zanieczyszczenia powietrza, zatruwania gleb, wód, a także niszczenia przestrzeni życia ludzkiego. W konsekwencji takie działania zaczęły szkodzić samemu człowiekowi⁴⁷. Stanowisko Stolicy Apostolskiej wpisywało się w prace Konferencji ONZ zorganizowanej w Sztokholmie w 1972 roku⁴⁸. Dalsze prace ONZ uwzględniały już z większą uwagą aspekty degradacji środowiska naturalnego.

Charakterystycznym rysem świadomości społecznej zachodniego kręgu cywilizacyjno-kulturowego końca lat 60. XX wieku był zachwyt nad postępem technologicznym oraz optymizm w świecie ekonomicznym. Pomimo istnienia dzielących świat politycznych, rywalizujących ze sobą bloków, wśród społeczeństw panowało powszechne przekonanie, że potencjał naukowo-technologiczny widoczny w postępie myśli ludzkiej przyczyni się do stworzenia warunków dobrobytu wszystkich społeczeństw. Chociaż pojawiały się ostrzeżenia dotyczące skutków nadmiernej eksploatacji surowców naturalnych oraz oznaki niszczenia flory i fauny, niewiele środowisk przywiązywało wagę do ujawniającego się coraz bardziej kryzysu ekologicznego. Zbigniew Hull zauważa, że dopiero masowe tragedie o charakterze klęsk ekologicznych, wywołanych wskutek działania gospodarczego człowieka, zaczęły bardziej uświadamiać opinię publiczną o problemach wpisujących się w zakres ekologii. Wrażliwość na kwestię środowiska przyrodniczego wyostrzyły katastrofy, m.in. we włoskim Seveso (1976), indyjskim Bhopal (1984) czy w Czarnobylu (1986). Uwagę opinii publicznej zwróciły również nowe choroby cywilizacyjne, zagrożenia zdrowia i życia ludzkiego powstałe w wyniku zanieczyszczonego środowiska, wśród których wymienia się chorobę Minamata, bilharcjozę, masową zapadalność na choroby nowotworowe, alergie, choroby układu krążenia czy układu nerwowego. Zdaniem Zbigniewa Hulla świadomość ekologiczna dotycząca wpływu środowiska naturalnego na kondycję człowieka zaczęła się wyraźniej kształtować w połowie lat 70. XX wieku⁴⁹.

⁴⁷ Por. Paweł VI, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka z dn. 01.06.1972 r.*, „Chrześcijanin w Świecie” (1973) nr 2, s. 68–71; J. Podzielnny, *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*, „Konsekwencje Wiary. Sympozja” 85 (2014), s. 8n.

⁴⁸ Por. Konferencja Narodów Zjednoczonych, *Deklaracja w Sprawie Naturalnego Środowiska Człowieka*, Sztokholm, 16.06.1972 r.

⁴⁹ Por. Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 1999, s. 63.

1.2.1.3. Raporty Klubu Rzymskiego

W obliczu coraz większych oznak kryzysu ekologicznego badaniem działalności człowieka w stosunku do środowiska naturalnego zajęły się liczne gremia międzynarodowe, wśród których największy wkład w ukazanie uwarunkowań społeczno-gospodarczych kształtującej się idei zrównoważonego rozwoju miało środowisko naukowców skupionych wokół Klubu Rzymskiego. To grono uczonych, powstałe w 1968 roku, opracowało raporty, w których publikowano wyniki badań ukazujące skalę zniszczenia środowiska naturalnego w wyniku działania gospodarczego człowieka. Prace tego gremium cieszyły się zainteresowaniem również ze względu na zarys prognoz odnośnie do kolejnych dziesięcioleci pod względem przyrostu naturalnego. Zgodnie z ówczesnymi symulacjami komputerowymi cywilizacja ludzka miała przetrwać najwyżej do 2030 roku. Takie informacje spowodowały, że wyniki ekspertyz dla Klubu Rzymskiego zyskały w szybkim czasie popularność i zaczęły być sprzedawane w milionowych nakładach⁵⁰. W opinii Adama Walesiaka aktywiści związani z ruchami ekologicznymi wytworzyli siłę politycznego nacisku, w wyniku którego degradacja środowiska naturalnego stawała się coraz bardziej istotnym czynnikiem decyzji politycznych w planowaniu rozwoju ekonomicznego⁵¹.

Oprócz raportów dla Klubu Rzymskiego i *Silent spring* autorstwa Rachel Carson popularność zdobyła w tym czasie także publikacja Paula Ehrlicha pt. *The Population Bomb (Bomba populacyjna)*. Autor odsłonił w niej zagrożenia związane z niekontrolowanym wzrostem liczebności populacji. Brak kontroli nad przyrostem naturalnym miał prowadzić – jego zdaniem – do katastrofalnych skutków związanych z wyczerpaniem się zasobów służących do codziennego zaspokajania potrzeb ludzkich w wymiarze społeczno-gospodarczym⁵². W związku z tym Paul Ehrlich postulował ograniczenie populacji ludzkiej do jednej piątej. Wydaje się jednak, że rozwiązaniem problemu obciążenia środowiska naturalnego nie jest polityka antynatalistyczna, lecz właściwa polityka decyzyjna odnośnie do stosowanych technologii⁵³.

Klub Rzymski to pierwsza na świecie pozarządowa organizacja międzynarodowa, która zajmuje się badaniem rozwoju ludzkości w skali globalnej

⁵⁰ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, Kraków 2013, s. 6n.

⁵¹ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 7.

⁵² Por. P. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York 1968, s. 17–35.

⁵³ Por. M. Czachorowski, *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995, s. 77.

głównie pod kątem skutków tzw. przeludnienia świata⁵⁴. W związku z postulatami zwiększającej się populacji świata skrajni przedstawiciele ekologii głębokiej wnosili propozycje ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego nawet o 90 procent⁵⁵. Wśród przedstawicieli takich nurtów znalazł się m.in. William Aiken⁵⁶. Szybki wzrost liczby ludności i zauważalna degradacja środowiska naturalnego stały się wiodącymi tematami w perspektywie tworzenia koncepcji, które miałyby zmienić niebezpieczne trendy zagrażające człowiekowi w następnych pokoleniach.

W kolejnych raportach dla Klubu Rzymskiego – oprócz zauważalnej coraz bardziej degradacji środowiska naturalnego i gwałtownego przyrostu ludności – koncentrowano się także na innych trendach, wśród których znalazły się: coraz szybciej postępująca industrializacja, powiększanie się obszarów ubóstwa i niebezpieczeństwo wyczerpania się zasobów naturalnych⁵⁷. Te pięć elementów Donella H. Meadows podkreśliła najwyraźniej w pierwszym raporcie dla Klubu Rzymskiego pt. *Limits to Growth* (*Granice wzrostu*, 1973). Wówczas do analizy występujących problemów wykorzystano skonstruowany przez Jaya Forreстера model komputerowy WORLD3, którego wyniki z biegiem czasu wywołały liczne kontrowersje.

Znamienną cechą raportów dla Klubu Rzymskiego była analiza zbioru występujących zagrożeń dla życia ludzkiego nazwana problematyką świata (*problematique*). Zbiór ten ukazywał wiele współzależnych trendów występujących w życiu społecznym, bezpośrednio wpływających na kondycję człowieka. Sieć wzajemnych interakcji tworzy system, w którym znajduje się człowiek wyrażający swoje działanie w szerokiej perspektywie współzależnych trendów, do których Adam Walesiak – na podstawie analizy raportów dla Klubu Rzymskiego – zaliczył: podziały między narodami, głód, ubóstwo, bezrobocie, inflację, kryzysy ekonomiczne i energetyczne, protekcyjizm, biurokrację, korupcję, analfabetyzm, anachroniczny system edukacji i zarządzania, nadmierny rozwój miast, wyścig zbrojeń, przestępczość, rozwój nowych technologii, a także degradację środowiska naturalnego⁵⁸.

⁵⁴ Por. J. Mariański, *Klub Rzymski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, E. Zieman i in., Lublin 2002, k. 162n.

⁵⁵ Por. *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005, s. 10.

⁵⁶ Por. W. Aiken, *Is Deep Ecology Too Radical?*, „Philosophy in the Contemporary World” 1994 no. 1, s. 1–5.

⁵⁷ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 313.

⁵⁸ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 21.

Następne raporty dla Klubu Rzymskiego ukazywały sieć zależności społeczno-gospodarczych i ekologicznych, w których znajdował się człowiek. Chociaż *Limits to Growth* okazały się prognozą przyszłości opartą na błędnych założeniach, to jednak uwrażliwiły ludzkość na zależność człowieka od zasobów środowiskowych.

W kontekście raportów dla Klubu Rzymskiego nie można nie wspomnieć o korelacjach zachodzących pomiędzy przyrostem ludności, dobrobytem i tworzeniem się dysproporcji rozwojowych, które ukazywał już w XIX wieku Thomas Maltus. Twórca teorii przeludnienia zakładał skończoną ilość zasobów światowych przy nieograniczonym wzroście liczby ludności. Oznaczało to, że wzrost liczby ludności dokonywał się szybko, zgodnie z modelem geometrycznym. Tymczasem w opinii Maltusa tak dynamicznemu przyrostowi naturalnemu nie odpowiadało upowszechnienie środków utrzymania dokonujące się nadal zgodnie z modelem arytmetycznym⁵⁹. Wśród ekonomistów przełomu XVIII i XIX wieku Dieter Birnbacher powołuje się na Johna Stuarta Milla, będącego w jego przekonaniu jednym z nielicznych uczonych, którzy nie interpretowali wówczas koncepcji wzrostu zerowego w kategoriach sygnału kryzysowego oznaczającego zbliżającą się nieuchronnie katastrofę społeczną. Wzrost zerowy w opinii Johna Stuarta Milla dawał możliwość opanowanego i łagodnego społecznego współistnienia⁶⁰.

Do statycznej teorii zasobów odnosiły się *Limits to Growth*, a także działalność ruchów feministycznych, z którymi związana była m.in. Margaret Sanger, znana aktywistka promująca kontrolę narodzin. Maltuzjanizm i neomaltuzjanizm mocno wpłynęły na proces kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju. Niemniej jednak echo teorii feministycznych w kontekście badań nad ideą zrównoważonego rozwoju wciąż pozostaje słyszalne. Za przykład może posłużyć postulat uzasadnienia metodologicznego badań społecznych perspektywą feminizmu i gender w tzw. transformacji społeczno-ekologicznej⁶¹. W konsekwencji skrajne stanowiska współcześnie ukazują zrównoważony rozwój jako neopogańską, świecką ideologię, a nawet religię, która obok niszczącej, nadmiernej emisji dwutlenku węgla

⁵⁹ Por. T. R. Maltus, *Prawo ludności* (1 wyd. 1798), Warszawa 2003, s. 71–81.

⁶⁰ Por. D. Birnbacher, *Kapitalistische Wirtschaftsordnung als Mittel zum Zweck: John Stuart Mill*, w: *Kapital und Moral. Ökonomie und Verantwortung in historisch-vergleichender Perspektive*, Hrsg. S. Hilger, Köln 2007, s. 68.

⁶¹ Por. D. Gottschlich, Ch. Katz, *Sozial-ökologische Transformation braucht Kritik an den gesellschaftlichen Naturverhältnissen. Zur notwendigen Verankerung von Nachhaltigkeitsforschung in feministischer Theorie und Praxis*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2 (2016) Nr. 3, s. 1–18.

propaguje ideologię gender. Nieobce zrównoważonemu rozwojowi są także ujęcia ekofeminizmu.

Andrzej Papuziński zauważa związek sformułowania idei i samej zasady zrównoważonego rozwoju z Raportami dla Klubu Rzymskiego. W jego opinii celem zasady zrównoważonego rozwoju było unieważnienie perspektywy, która została ukazana w pierwszym raporcie dla Klubu Rzymskiego, i w koncepcji zerowego wzrostu gospodarczego, odnoszącej się do zatrzymania wzrostu gospodarczego na ówczesnym poziomie.

Zasada zrównoważonego rozwoju miała na celu zapobiegać prognozowanym sytuacjom dojścia do granic możliwości dalszego rozwoju i głębokiego załamania się wszelkich procesów rozwojowych wskutek przeludnienia, wyczerpania się zasobów i zanieczyszczenia się środowiska⁶².

1.2.1.3.1. Dzieje ludzkości i jej punkt zwrotny

Drugi raport dla Klubu Rzymskiego *Ludzkość w punkcie zwrotnym* (1977) podkreślał występujące dysproporcje pomiędzy krajami zamożnymi a biednymi oraz nadmierny wzrost gospodarczy, który w ostateczności pogłębia owe nierówności na arenie międzynarodowej i jednocześnie grozi wyczerpaniem się zasobów naturalnych w pewnych rejonach świata. Autorzy tego raportu ukazali dynamikę rozwoju gospodarki światowej w 10 regionach, wśród których wyszczególnili: Amerykę Północną, Europę Zachodnią, Japonię, Australię i Południową Afrykę, Europę Wschodnią, Amerykę Łacińską, Afrykę Północną i Środkowy Wschód, Afrykę Tropikalną, Azję Południową i Azję Północno-Wschodnią oraz Chińską Republikę Ludową. Regiony te zostały powiązane w cztery rejony świata nazwane: światem rozwiniętym, światem socjalistycznym, Środkowym Wschodem i pozostałymi krajami rozwijającymi się⁶³. W tym podziale widzi się analogię do klasyfikacji, w której wyszczególniono w czasie ogłoszenia *Populorum progressio* nową kategorię krajów Trzeciego Świata. W wyniku tak zarysowanego podziału świata zdaniem autorów raportu mogą nastąpić w przyszłości wojny o dostęp do zasobów i klęski głodu⁶⁴. Zauważalne trendy rozwojowe są przyczyną kryzysów, na które człowiek nie ma bezpośredniego wpływu (katastrofy

⁶² Por. *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*, red. A. Papuziński, s. 38.

⁶³ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 32n.

⁶⁴ Por. M. D. Mesarović, *Ludzkość w punkcie zwrotnym. Drugi Raport dla Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1977, s. 33.

ekologiczne). Jednak wraz z postępem technologicznym człowiek może świadomie opanowywać skutki jego ingerencji w środowisku naturalnym. Ukształtowanie się tej zdolności autorzy drugiego raportu dla Klubu Rzymskiego odnieśli do tytułowego punktu zwrotnego ludzkości, który przyczyniłby się do uchronienia jej od mających nastąpić klęsk⁶⁵. Przekonanie o wyczerpaniu się surowców naturalnych okazało się błędne ze względu na kreatywność człowieka, który wraz z występowaniem potrzeb zaspokaja je, wykorzystując swój potencjał intelektualny⁶⁶.

1.2.1.3.2. Jana Tinbergena plan nowego ładu gospodarki światowej

Propozycja uporządkowania relacji gospodarczych i politycznych na świecie miała odpowiadać na zauważalne, niebezpieczne dla człowieka prawidłowości. Propozycję wprowadzenia odpowiednich zmian przedstawił zespół Jana Tinbergena w trzecim raporcie dla Klubu Rzymskiego. Ten raport był wynikiem ustaleń ogólnoświatowego gremium naukowców skupionych na pracach nad Kartą Praw i Obowiązków Ekonomicznych podczas VI Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ (1976) oraz podczas VII Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ. Zakładano wówczas zniesienie ograniczeń handlowych i sprawniejszy transfer nowoczesnych technologii. Nadal optymistycznie prognozowano zmniejszenie dysproporcji rozwojowych między krajami zamożnymi a biednymi w perspektywie najbliższych lat.

O zauważalnej już wyrażnie w skali światowej nierównomierności rozwoju w płaszczyźnie moralnej i politycznej pisał wówczas, odnosząc się do kontekstu idei równości wszystkich ludzi, Czesław Strzeszewski⁶⁷. Celem projektu Jana Tinbergena było stworzenie nowego ładu gospodarki światowej, jednak założenia zawarte w propozycji trzeciego raportu dla Klubu Rzymskiego nie zostały urzeczywistnione⁶⁸. Mimo niepowodzenia projekt wyrażał pełniejszą propozycję działania w związku z dokonującymi się globalnymi zmianami.

Czwarty raport dla Klubu Rzymskiego autorstwa Ervina László pt. *Goals for Mankind* (1977)⁶⁹ zawierał propozycje mające na celu osiągnięcie glo-

⁶⁵ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 34.

⁶⁶ Por. M. Czachorowski, *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, s. 75.

⁶⁷ Por. C. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976, s. 5.

⁶⁸ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 36.

⁶⁹ E. László, *Goals for Mankind*, New York 1977.

balnej solidarności. Powstała wówczas propozycja stworzenia płaszczyzny wspólnych wartości, na których można byłoby zbudować globalną solidarność między narodami, reprezentującymi trzy wielkie ideologie tamtego czasu: liberalną demokrację, marksizm wraz z kulturą alternatywną oraz wielkie religie świata.

Kolejne raporty dla Klubu Rzymskiego cieszyły się mniejszą popularnością. Pokazywały też, że zbiór wszystkich raportów nie jest jednolity. Wiele raportów nie ujmowało całości *problematique*, lecz odnosiło się jedynie do kilku jej elementów. Zdaniem Adama Walesiaka na sformułowanie definicji zrównoważonego rozwoju przez Gro Harlem Brundtland najbardziej doniosły wpływ miały trzy pierwsze raporty dla Klubu Rzymskiego⁷⁰.

1.2.1.3.3. Kontrowersyjność raportów dla Klubu Rzymskiego

Wiarygodność raportów dla Klubu Rzymskiego była kwestią dyskusyjną. Ich słabość wynikała z uzyskania wiedzy o świecie jako całości na podstawie założeń cybernetyki i fizyki. Raporty oparte na wyliczeniach typowych dla teorii systemów budziły wątpliwość w związku ze złożonymi i współzależnymi zjawiskami zachodzącymi w strukturach społecznych. Zdaniem Adama Walesiaka najbardziej zawodne okazały się komputerowe wyliczenia dotyczące wyczerpywania się zasobów naturalnych w perspektywie kolejnych dziesięcioleci, które były oznaką popularnej wówczas futurologii⁷¹. Rozwijała się ona wraz z zauważalnym postępem technologicznym, a towarzyszył jej katastrofizm ekologiczny oraz nowe koncepcje etyki środowiskowej, które zostaną opisane szczegółowo w dalszej części książki, bowiem z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego i filozofii realistycznej stanowią ważny obszar badań prowadzących do wyłonienia nowej zasady etyczno-społecznej. Katastroficzne raporty dla Klubu Rzymskiego cieszyły się dużą popularnością, a obawy o przyszłość świata nie znikwały wraz ze zbliżaniem się przełomowych dat. Niepewność przyszłości potwierdzały kolejne prace dla Klubu Rzymskiego, wyraźnie przedstawiające oryginalne ujęcie koncepcji zrównoważonego rozwoju⁷². Specyfika ujęcia idei zrównoważonego rozwoju – o charakterze rewolucyjnym według uczonych tego środowiska

⁷⁰ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 37–41.

⁷¹ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 56.

⁷² Por. J. Randers, *Rok 2052. Globalna prognoza na następne czterdzieści lat. Raport dla Klubu Rzymskiego dla upamiętnienia 40. Rocznicy Granic Wzrostu*, Warszawa 2014, s. 38–81.

naukowego – polega głównie na konieczności szybkich zmian w celu uniknięcia ekstremalnych zjawisk klimatycznych powodowanych wskutek wzrostu średniej temperatury o 2°C⁷³.

Pomimo widocznych w raportach dla Klubu Rzymskiego nurtów, które w okolicznościach powstawania koncepcji zrównoważonego rozwoju nie wyrażały wyraźnego sprzeciwu wobec praktyk antynatalistycznych i wpiły się w idee tzw. nowego humanizmu autorstwa Aurelia Pecceiego⁷⁴, wiele idei zawartych w pracach dla tego naukowego grona zbiega się – w opinii Janusza Mariańskiego – z nauczaniem społecznym Kościoła. Zbieżność ta wyraża się w ujmowaniu człowieka w jego integralności materialno-duchowej, w uszanowaniu rytmów i prawidłowości świata przyrodniczego w tworzeniu koncepcji rozwoju społeczno-gospodarczego, w trosce o jakość życia ludzkiego i zdrowie, odpowiedzialności za pozostawiony przyszłym pokoleniom stan środowiska naturalnego oraz tworzeniu hierarchii wartości i zasad harmonijnego współżycia ludzi na całym świecie⁷⁵.

1.2.2. ROZWÓJ TECHNOLOGICZNY KRAJÓW ZAMOŻNYCH I NIEDOROZWÓJ SPOŁECZNY KRAJÓW BIEDNYCH W PERSPEKTYWIE PROCESÓW GLOBALIZACYJNYCH

Raporty dla Klubu Rzymskiego przyczyniły się w znacznym stopniu do sformułowania koncepcji zrównoważonego rozwoju. Prace dla tego gremium uwydatniły przede wszystkim potrzebę globalnego ujmowania współzależnych problemów występujących w różnych obszarach życia społecznego⁷⁶. Przekonanie o autentycznym powiązaniu ze sobą wielu obszarów życia ludzkiego i natury wybrzmiało w encyklice *Laudato si'*.

W perspektywie nabierających tempa procesów globalizacyjnych istotna jest uwaga Andrew Heywood'a twierdzącego, że w świecie stającym się „globalną wioską” ulega zachwianiu tradycyjny i bardzo klarowny podział na politykę wewnątrzpaństwową i politykę zagraniczną. Chociaż w wyniku procesów globalizacji rozwinęły się znacznie działania związane ze stosunkami międzynarodowymi, to jednak w ujęciu tego autora w kontekście kształtującego się społeczeństwa globalnego uległ osłabieniu klasyczny

⁷³ Por. J. Randers, *Rok 2052*, s. 162.

⁷⁴ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 79, 83.

⁷⁵ Por. J. Mariański, *Klub Rzymski*, k. 163.

⁷⁶ Por. J. Mariański, *Klub Rzymski*, k. 162.

podział na sferę wewnętrzną państwa i jego zewnętrzne otoczenie – podział tak znamienity dla endogenności i egzogenności zrównoważonego rozwoju. Mimo że państwo pozostało pierwszoplanowym aktorem ogólnie rozumianej polityki, to jednak jego znaczenie uległo osłabieniu w perspektywie polityki ogólnoswiatowej. Andrew Heywood politykę globalną ogniskuje w czterech nurtach teoretycznych szkół polityki międzynarodowej, do których zalicza: idealizm, realizm, pluralizm i marksizm⁷⁷. Idea zrównoważonego rozwoju wydaje się mieć korzenie wyrastające z idealizmu, natomiast polityka zrównoważonego rozwoju podkreślająca zbytnio wymiar ekologiczny wydaje się być pochodną ideologii marksistowskiej. Stanowisko personalizmu chrześcijańskiego pozycjonuje się w nurcie realistycznym.

Raporty dla Klubu Rzymskiego uwydatniły globalne zależności, których ukierunkowanie domagało się wspólnego ogólnoswiatowego działania. Nie można przy tym zapomnieć, że dla zrealizowania tej idei konieczne jest urzeczywistnienie wizji globalnej władzy, której załóżki widać już w myśli Immanuela Kanta. Uczony z Królewca wyobrażenie globalnego przewodnictwa wyrażał jednak w nurcie charakterystycznego dla niego idealizmu, a nie tradycyjnego realizmu związanego z filozofią tomistyczną⁷⁸. Rozwój technologii i gospodarek wywołał potrzebę odniesienia do wartości moralnych, których zauważenie wskutek pogłębiających się globalnych dysproporcji stawało się coraz bardziej oczekiwane. Coraz wyraźniejszą oznaką zauważalnych zmian był narastający kryzys ekologiczny, który przejawiał się zarówno w uwarunkowaniach środowiskowych, jak i w wielu procesach gospodarki światowej⁷⁹. Nauczanie społeczne Kościoła, w którym dostrzegano degradację natury, bardziej jednak skupiało się na poszukiwaniu przyczyn dysproporcji rozwojowych wynikających głównie z braku respektowania norm moralnych.

Świat końca lat 80. XX wieku charakteryzował się jeszcze bardziej drastycznymi dysproporcjami pomiędzy rozwiniętymi i zamożnymi krajami północnej części świata i niedopuszczalnym zacofaniem i biedą krajów Południa⁸⁰. W obrębie jednego świata można było wyróżnić: Pierwszy Świat, Drugi Świat, Trzeci Świat, a nawet Czwarty Świat⁸¹. Od drugiej

⁷⁷ Por. A. Heywood, *Politologia*, Warszawa 2006, s. 158–165.

⁷⁸ Por. A. Heywood, *Politologia*, s. 159.

⁷⁹ Por. E. Kośmicki, *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, s. 145.

⁸⁰ Por. SRS 22.

⁸¹ Por. SRS 14.

wojny światowej do lat 70. XX wieku powoli stabilizował się światowy system krajów socjalistycznych. Silna modernizacja dokonywała się wskutek rewolucji nauko-technicznej, którą charakteryzowały: kompleksowa automatyzacja, nowe materiały i nowe źródła energii oraz rozwój chemii i systemów informacyjnych⁸². Do wskaźników niedorozwoju społecznego krajów zacofanych zalicza się: analfabetyzm, trudność zdobycia wyższego poziomu wykształcenia, ograniczoną partycypację w budowaniu własnego narodu, a także różne formy wyzysku o charakterze ekonomicznym, społecznym czy politycznym. Zauważano także ograniczanie praw do inicjatywy gospodarczej⁸³. Z jednej strony postęp techniczny stał się decydującym czynnikiem rozwoju społeczno-gospodarczego, a z drugiej strony nowe technologie intensyfikowały postawy wyrażające chęć dominacji ekonomicznej krajów wysoko rozwiniętych nad krajami zacofanymi gospodarczo.

Postępowi naukowo-technicznemu i tzw. gospodarce rabunkowej, w znaczny sposób eksploatującej zasoby natury i degradującej przy tym otoczenie przyrodnicze, towarzyszyło przeświadczenie o zagrożeniu wyczerpywania się zasobów natury w perspektywie przyszłych pokoleń. Było to wywołane w dużej mierze maksymalizacją zysków i zwiększającymi się potrzebami ludzkimi wynikającymi ze zwiększającej się konsumpcji⁸⁴.

Chociaż podjęto wiele działań mających na celu ograniczenie dysproporcji pomiędzy krajami rozwijającymi się a rozwiniętymi, dystans gospodarczy – w opinii Agnieszki Piekutowskiej – ma charakter stałej tendencji. Niekiedy różnice między krajami bogatymi i biednymi przybierają nawet formę prawdziwej przepaści, zwłaszcza w przypadku państw afrykańskich. Wciąż istotną rolę odgrywa struktura gospodarcza i dostęp do zasobów kapitału na międzynarodowym rynku finansowym, do technologii zwłaszcza w sektorze produkcji. Działania na rzecz przewyciężenia różnic rozwojowych ciągle okazują się nieefektywne⁸⁵, a urzeczywistnienie logiki daru w postaci bezinteresowności w stosunkach rynkowych – dalekie od ideału zawartego w nauczaniu społecznym.

⁸² Por. G. Friedrichs, A. Schaff, *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre i na złe*, przedmowa K. Secomski, Warszawa 1987, s. IX.

⁸³ Por. SRS 15; T. Żeleźnik, *Rozwój*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. 149.

⁸⁴ Por. A. Płachciak, *Geneza idei zrównoważonego rozwoju*, „*Ekonomia. Economics*” 17 (2011) nr 5, s. 246.

⁸⁵ Por. A. Piekutowska, *Różnice rozwojowe w gospodarce światowej*, w: *Rozwój społeczny i gospodarczy. Wybrane zagadnienia*, red. E. Lechman, Gdańsk 2009, s. 11.

1.2.2.1. „Zakłęte kręgi ubóstwa” jako wynik bierności wobec procesów prowadzących do dysproporcji rozwojowych

Przełom lat 70. i 80. XX wieku uwypuklił krystalizację nierówności społecznych w układach stratyfikacyjnych i w systemach klasowych. Henryk Domański stwierdza, że nierówności społeczne – choć wynikają z naturalnych uwarunkowań człowieka – to jednak w aspekcie instytucjonalnym i legitymizacyjnym w ostateczności tworzą system. Systemowość dysproporcji rozwojowych, w której jedni bogacą się kosztem innych, wynika m.in. z uwarunkowań funkcjonowania społeczeństw rynkowych opartych na wolnej konkurencji⁸⁶. Brak granic wolnorynkowych przy wzmagającej się ruchliwości społecznej w szerokim ujęciu zrównoważonego rozwoju doprowadził w rezultacie do ukształtowania się systemów stratyfikacyjnych, które pomagają lepiej zrozumieć specyfikę rozwojową krajów zamożnych i krajów biednych.

Natężenie ruchliwości społecznej prowadzi do wzrostu dysproporcji rozwojowych, a szybki wzrost gospodarczy krajów zamożnych sprzyja rozwarstwieniu struktury społecznej. Wynikiem tych zjawisk są mniejsze szanse rozwojowe w krajach słabiej rozwijających się i tworzenie się obszarów ubóstwa w krajach zamożnych. Od lat 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych publicyści na łamach tygodnika „Time” dostrzegli tworzenie się w wielkich aglomeracjach miejskich nowej kategorii społecznej *underclass* odnoszącej się do ludzi usytuowanych na marginesie hierarchii uwarstwienia społecznego. Dosłownie *under* oznacza bycie pod spodem, pod ziemią, w ukryciu ze względu na skutki wykluczenia społecznego, odosobnienia, ubóstwa. *Underclass* oznacza także brak kwalifikacji do wyjścia z takiego patologicznego stanu degradacji człowieczeństwa. Ludzi biernych, pozostających bez pracy, o wyczonej bezradności skupionych w tej warstwie społecznej nazwano „zakłętym kręgiem”. Wyznacznikami *underclass* są dziedziczne cechy dezorganizacji życia rodzinnego, przestępczości, braku wykształcenia, handel narkotykami i wiele innych⁸⁷. W krajach Trzeciego Świata charakterystyka „zakłętych kręgów” jest jeszcze bardziej drastyczna, a ich przyczyną wydaje się być rozwój nowoczesnych społeczeństw rynkowych krajów zamożnych, które ulegając zbytniemu ekonomizmowi, zatraciły moralną cnotę solidarności w wymiarze międzynarodowym.

⁸⁶ Por. H. Domański, *Nierówności społeczne*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 744.

⁸⁷ Por. H. Domański, *Nierówności społeczne*, s. 745–748.

„Zakłęte kręgi ubóstwa” w krajach wysoko rozwiniętych gospodarczo są odbiciem masowego bezrobocia, które stało się trwałym i strukturalnym zjawiskiem. W dyskusji o ubóstwie nowym zjawiskiem stał się prekariat, kategoria ludzi żyjąca w niepewnych warunkach, charakteryzująca się niestałymi okolicznościami zatrudnienia i niskim wynagrodzeniem, które stwarza niebezpieczeństwo wykluczenia społecznego⁸⁸.

1.2.2.2. W kluczu paradygmatu modernizacji i teorii rozwoju zależnego

Utrwalanie się tych zależności oddawały paradygmaty rozwoju społecznego wyrażające brak równowagi pomiędzy poszczególnymi regionami świata. W perspektywie idei zrównoważonego rozwoju warto – za Tomaszem Dołęgowskim – przywołać koncepcje rozwoju społecznego, które w naukach socjologicznych ukazują orientacje teoretyczne właściwe dla teorii modernizacji i teorii zależności⁸⁹.

Według teorii modernizacji kraje słabiej rozwijające się powtarzają z pewnym opóźnieniem procesy rozwojowe, które występowały w krajach zaможnych. Postęp w teorii modernizacji ma charakter liniowy i w bardzo małym stopniu uwzględnia zmiany regresywne. Dokonuje się w zmianie społeczeństw tradycyjnych, opartych na gospodarce rolniczej i charakteryzujących się silnymi normami religijnymi, na społeczeństwa nowoczesne, które odznaczają się zupełnie odmiennymi cechami. Ich znamioną cechą jest rozwój przemysłu i wysoki poziom wiedzy i edukacji⁹⁰. W okolicznościach zglobalizowanych procesów gospodarczych w opinii Tomasza Dołęgowskiego zgodnie z teorią modernizacji rozwijanie bezpośrednich zagranicznych inwestycji oraz korporacji transnarodowych jest zjawiskiem pozytywnym dla krajów opóźnionych w rozwoju ze względu na fakt, że takie działania są istotnym czynnikiem i warunkiem modernizacji i wspierania procesów konkurencyjności⁹¹.

Nieadekwatność paradygmatu modernizacyjnego jest głównym przedmiotem dyskusji jej zwolenników z przedstawicielami paradygmatu rozwoju

⁸⁸ Por. J. Mazur, *Prekariat jako wyzwanie dla katolickiej nauki społecznej*, „Dissertationes Paulinorum” 2016 t. 25, s. 45–53.

⁸⁹ Por. T. Dołęgowski, A. Czerniak, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, Warszawa 2012, s. 25n.

⁹⁰ Por. A. W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 29.

⁹¹ Por. T. Dołęgowski, A. Czerniak, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, s. 25n.

zależnego, w opinii których zbiegające się w jednym czasie wydarzenia, takie jak sformułowanie koncepcji zrównoważonego rozwoju i ogłoszenie encykliki *Sollicitudo rei socialis* są wynikiem długotrwanie dokonującego się podziału świata na poszczególne regiony, do których zalicza się: najbardziej rozwinięte centrum (rdzeń) i zależne od niego peryferia. Jest to podział ukształtowany wskutek procesów modernizacyjnych rozpoczynających się po zakończeniu drugiej wojny światowej i kontynuowanych w dalszych dziesięcioleciach zgodnie z orientacją teoretyczną rozwoju zależnego i systemu światowego.

Należy tutaj zaznaczyć, że Tomasz Dołęgowski nie rozróżnia teorii rozwoju zależnego od teorii systemu światowego Immanuela Wallersteina, w którym najistotniejszą rolę pełnią semiperyferia znajdujące się w stosunkach zależności między centrum a peryferiami. To rozróżnienie wydaje się ważne i pojawia się w podręczniku Adama Jelonka i Krzysztofa Tyszki pt. *Koncepcje rozwoju społecznego*, w którym autorzy wyliczają cztery paradygmaty zmiany społecznej: modernizację, rozwój zależny, rozwój endogeny (populizm i neopopulizm) oraz system światowy Immanuela Wallersteina⁹².

W opinii zwolenników paradygmatu teorii rozwoju zależnego polityka gospodarcza państw rozwiniętych oraz korporacji transnarodowych nie eliminuje podziałów i występujących dysproporcji rozwojowych między krajami najzamożniejszymi i najbiedniejszymi, lecz na ogół utrwała występujące podziały i zależność gospodarek słabiej rozwiniętych od tzw. centrum⁹³. Podobne stanowisko prezentuje Piotr Kownacki, twierdząc, że w usytuowaniu peryferii nie zachodziły przeobrażenia, które prowadziłyby do zmiany warunków technologicznych gospodarek w celu ich uniezależnienia się od centrum. Zdaniem tego autora w krajach peryferyjnych nie dokonała się rewolucja przemysłowa, która prowadziłyby do technologicznego usprawnienia zacofanych gospodarek w zakresie organizacji pracy. W krajach zacofanych uzależnionych od krajów zamożnych dokonywały się zmiany modernizacyjne w przemyśle wydobywczym i uprawach, których celem był eksport artykułów rolnych i surowców naturalnych do krajów centrum. W takim sensie przez układ zależności centrum–peryferie bardziej ujawniają się prawidłowości gospodarki rabunkowej, której przejawem było maksymalne wykorzystanie zasobów środowiska naturalnego w celu maksymalnego zysku krajów centrum⁹⁴. W krajach peryferyjnych

⁹² Por. A. W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 29–32.

⁹³ Por. T. Dołęgowski, A. Czerniak, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, s. 26.

⁹⁴ Por. P. Kownacki, *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej*, s. 73–75.

nie dokonywały się procesy uniezależniania gospodarczego, które prowadziłyby do większej autonomii gospodarczej i samostanowienia krajów biednych.

Należy przy tym dodać, że gospodarki centrów charakteryzowały się najwyższą wartością dodaną, tworzącą się w procesach produkcji i świadczenia usług. Silna pozycja centrów wynikała z wdrażanych tam najnowszych technologii w procesach produkcji, w których wykorzystywano zaawansowane rozwiązania techniczne – nowe technologie wymagające zasobów mniej znanych lub całkowicie nieznanymi w krajach zacofanych. Co więcej, w krajach zamożnych uznanie zyskały nie tylko technologie, lecz także procesy organizacji pracy. Kraje peryferyjne, których gospodarki były w mniejszym stopniu oparte na wiedzy, najczęściej dostarczały niesprawiedliwie opłacaną siłę roboczą dla krajów centrum.

1.2.2.3. Makrospołeczny paradygmat systemu światowego Immanuela Wallersteina

Uwarunkowaniom rodzącej się koncepcji ogólnoświatowego rozwoju przyświecał ukształtowany w latach 70. XX wieku paradygmat zmiany społecznej, nazwany w socjologii paradygmatem systemu światowego. Według niego próbowano wówczas interpretować procesy rozwoju gospodarek i towarzyszące im wydarzenia, których konsekwencje miały zasięg globalny. Globalizacja, oznaczająca bowiem coraz większą integrację narodów i regionów, zaczęła bardzo dynamicznie zmieniać struktury gospodarcze, które w sieci ekonomicznych powiązań, wielkich rynków oraz zdobywających coraz większą popularność nowoczesnych sposobów komunikowania się, doprowadziły do przełomu w gospodarce światowej. Pojawiły się nowe struktury i centra władzy, w których organizuje się gospodarkę za pomocą produktów rewolucji informacyjno-naukowej: komputera, internetu czy telefonu komórkowego. Globalizacja zyskała także charakter ekologiczny, oznaczający, że zanieczyszczeń ziemi, wody czy powietrza nie można usunąć w ramach działań jednego państwa⁹⁵.

Wskutek upowszechnienia teorii modernizacji w latach 50. i 60. XX wieku i w perspektywie dyskusji nt. krajów Trzeciego Świata grupa badaczy skupiona przy amerykańskim socjologu Immanuelu Wallersteinie twierdziła, że procesów globalnych lat 70. i 80. XX wieku i towarzyszących im zjawisk nie można już tłumaczyć według paradygmatu modernizacji. Nie mogą być one

⁹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 168n.

także wyjaśniane w obrębie paradygmatu rozwoju zależnego⁹⁶, choć wydaje się, że w rozumieniu tych paradygmatów lepiej można pojąć zarysowaną przez Jana Pawła II panoramę świata końca lat 80. XX wieku przedstawioną w *Sollicitudo rei socialis*⁹⁷, zwłaszcza w krajach bloku socjalistycznego. Te orientacje teoretyczne nie znikły, a ich przejawy wydają się wciąż obecne zwłaszcza w postkolonialnych zależnościach gospodarczych. Stąd w roku ukazania się *Sollicitudo rei socialis* papież z racji Światowego Dnia Pokoju zaznaczył, że drogami wiodącymi do pokoju w globalizującym się świecie są: rozwój i solidarność. Tę encyklikę społeczną przenika idea dobra wspólnego, którego oznaką jest wielka rodzina ludzka cechująca się wielością ras, kultur, języków i dziejów⁹⁸.

Perspektywa teoretyczna systemu światowego wydaje się stanowić najbardziej odpowiednią płaszczyznę paradygmatyczną rozumienia uwarunkowań zrodzonej w końcu lat 80. XX wieku idei zrównoważonego rozwoju w wymiarze makrosocjalnym. Wybór paradygmatu rozumienia uwarunkowań społeczno-gospodarczych idei zrównoważonego rozwoju jest trudnym przedsięwzięciem, jednak wydaje się, że najbliższą socjologiczną orientacją teoretyczną pomagającą przedstawić rosnące od czasu *Populorum progressio* globalne dysproporcje społeczne jest perspektywa Immanuela Wallersteina. Jest to teoria zmiany społecznej proveniencji materialistycznej. Jak twierdzi Piotr Sztompka, za jej pomocą Immanuel Wallerstein próbował poszukiwać historycznych korzeni nowoczesności, której początki odnajdywał aż w XVI wieku⁹⁹. Amerykański socjolog twierdził, że już w XV wieku należy szukać początków kapitalizmu, natomiast jego bezwzględna dominacja nastąpiła po rozpadzie Związku Radzieckiego.

Najbardziej znaczącą rolę w teorii systemu światowego pełnią półperyferia, które funkcjonują jako pewnego rodzaju czynnik stabilizujący relację pomiędzy rdzeniem a peryferiami. Adam Jelonek i Krzysztof Tyszka przyrównują półperyferia do klasy średniej stabilizującej system społeczny¹⁰⁰. Wydaje się, że wciąż wyróżnia się kraje najbardziej zagrożone, które stanowią peryferia obecnego globalnego świata. To względem tych zacofanych i opóźnionych w rozwoju krajów w katolickiej nauce społecznej pojawiły się postulaty doty-

⁹⁶ Por. A. W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 169.

⁹⁷ Por. SRS 11–26.

⁹⁸ Por. Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju*. Oredzie na Światowy Dzień Pokoju 1987, <https://papiez.wiara.pl/doc/378714.Rozwoj-i-solidarnosc-dwie-drogi-wiodace-do-pokoju-1987>.

⁹⁹ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 616, 653.

¹⁰⁰ Por. A. W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 177.

czące globalizacji solidarności, najbardziej widoczne najpierw w *Sollicitudo rei socialis*, a potem w *Caritas in veritate*. Jan Paweł II postulat globalizacji solidarności łączył z warunkiem tworzenia więzi w relacjach międzynarodowych na podstawie – związanych z solidarnością – wartości: równości, sprawiedliwości i wolności. Kontynentem odpowiedzialnym w pierwszej kolejności za promowanie i uskutecznianie globalizacji solidarności była w przekonaniu Jana Pawła II Europa¹⁰¹.

Orientacja teoretyczna systemu światowego Immanuela Wallersteina jest wynikiem długookresowej analizy historycznej, według której w historii ludzkości przed obecnie ukształtowaną globalną gospodarką światową występowały jeszcze dwie inne formy systemów historycznych: 1. minisystemy – homogeniczne kulturowo o prostych strukturach zarządzających, charakterystyczne dla społeczeństw myśliwskich i zbierackich; 2. światowe imperia (8000 p.n.e. – 1500 n.e.) – wielkie struktury polityczne utrzymywane z podatków i danin, zachowywane w wyniku rozpowszechnionych zasad i wzorców kulturowych¹⁰². Globalną gospodarkę światową poprzedziła ukształtowana ok. 1500 roku kapitalistyczna gospodarka światowa, która wchłonęła minisystemy i światowe imperia. Jej rozwój Immanuel Wallerstein podzielił na dwa etapy: 1. pierwszy (1600–1945) – w tym okresie dokonał się rozwój technologii, zwłaszcza w dobie rewolucji przemysłowej, nastąpił wzrost poziomu dobrobytu i zwiększyła się koncentracja kapitału w wyniku powstałych kryzysów w kapitalistycznej gospodarce światowej; 2. drugi (1945 – lata 70. XX wieku) – charakteryzujący się ukształtowaniem trzypoziomowego porządku światowego: rdzeń, półperyferie i peryferie. Na ten drugi okres w ujęciu Krzysztofa Wieleckiego przypadła trzecia faza industrializmu, natomiast początek lat 70. XX wieku stanowi początek trzeciej rewolucji przemysłowej, tzw. rewolucji naukowo-technicznej.

W zglobalizowanym świecie w paradygmacie systemu światowego Immanuela Wallersteina występują procesy ukazujące dynamikę poszczególnych państw zabiegających o zmianę statusu kraju peryferyjnego na kraj półperyferyjny, kraju półperyferyjnego aspirującego do stania się krajem z przestrzeni centrum. W wyniku globalnych zależności gospodarczych istnieje również niebezpieczeństwo utraty pozycji kraju rdzenia i spadku do kategorii państwa półperyferyjnego. W tej dynamice zmian modernizacyjnych jedne

¹⁰¹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 112, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html.

¹⁰² Por. A. W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 172n.

społeczeństwa osiągnęły wysoki stopień dobrobytu i rozwoju gospodarczego, inne natomiast wciąż borykają się z niedorozwojem społecznym. Zdaniem Urlicha Becka kraje najbiedniejsze stają się „proletariatem światowego ryzyka”, to znaczy, że najbardziej ryzykowne gałęzie przemysłu zostały przeniesione do krajów z taną siłą roboczą, w których udział w ryzyku jest zależny od występujących nierówności¹⁰³.

Przedłożone orientacje teoretyczne pomagają opisać procesy powstawania niedorozwoju społecznego krajów biednych, które są skutkiem niesprawiedliwego dzielenia bogactw. Janusz Mariański, wyjaśniając przyczyny dysproporcji rozwojowych stwierdza, że „nadkonsumpcja krajów bogatych, które trwonią i marnotrawią zasoby naturalne, jest przyczyną zubożonej konsumpcji krajów biednych”¹⁰⁴. W ten sposób utrwala się strukturalne formy ubóstwa występującego w świecie¹⁰⁵. Nadmierna konsumpcja odsłania egoistyczne postawy będące przejawem całościowej postawy moralnej społeczeństwa. W konsekwencji odwrócenia hierarchii wartości i odstąpienia od fundamentalnych zasad moralności chrześcijańskiej dokonuje się szybkie zatracenie wrażliwości względem drugiego człowieka, a także postępujący proces degradacji natury. Skutkiem niewłaściwej hierarchii wartości są różnorodne systemy aksjonormatywne, niekiedy wzajemnie się wykluczające. Swoistemu przewartościowaniu uległo znaczenie środowiska naturalnego, które z jednej strony jest degradowane w wyniku nadmiernej działalności gospodarczej człowieka, z drugiej strony upodmiotowione, dzięki uzyskaniu statusu równego człowiekowi, a nawet przewyższającego go.

1.3. PRZEJAWY RELATYWIZMU MORALNEGO

Niedorozwój społeczno-gospodarczy będący następstwem niesprawiedliwego podziału dóbr oraz niesprawiedliwe warunki wymiary gospodarczej prowadzą pośrednio do osłabienia szacunku dla wartości życia ludzkiego. W kontekście sytuacji życiowej milionów istot ludzkich cierpiących wskutek niedożywienia i głodu Jan Paweł II w *Evangelium vitae* stwierdził, że takie okoliczności życia ludzkiego mają miejsce m.in. przez „bezmyślne naruszenie

¹⁰³ Por. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, s. 55.

¹⁰⁴ J. Mariański, *Mieć czy być? Konsumizm jako styl życia – wyzwaniem dla Kościoła*, Kraków 1996, s. 53–44.

¹⁰⁵ Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 122.

równowagi ekologicznej”. Kryzys moralny wyrażający się m.in. w handlu bronią i narkotykami, w nagannych moralnie wzorcach zachowań w dziedzinie życia pćciowego objawia się degradacją nie tylko życia ludzkiego, ale i jego naturalnego otoczenia, jakim jest środowisko przyrodnicze¹⁰⁶. Aspekty ekologiczne podkreślane w polityce zrównoważonego rozwoju Jan Paweł II połączył z utrwalającą się sytuacją kulturową, w której znaczna część społeczeństwa usprawiedliwia przestępstwa przeciw życiu prawem do indywidualnej wolności. Kryzys moralny, którego przejawem było oddalanie się wielu prawodawstw państw od najbardziej podstawowych zasad moralności chrześcijańskiej, uwidocznili się także na płaszczyźnie postaw przyjmowanych w odniesieniu do życia ludzkiego. Następtwem i wskaźnikiem kryzysu moralnego było również zniszczenie środowiska naturalnego¹⁰⁷. Degradacja natury ściśle wiąże się z kulturą i całościową postawą moralną społeczeństwa¹⁰⁸.

Encyklika *Evangelium vitae*, ujmowana jako najważniejszy głos Jana Pawła II w dziedzinie ochrony życia ludzkiego, wspominając o prawie do indywidualnej wolności, odnosi się do tych koncepcji wolności, których początek Leon XIII odnajdywał w XVI wieku¹⁰⁹. Wówczas postępt myśli ludzkiej stał się załącznikiem wielu projektów realizacji wolności, które z jednej strony doprowadziły do udoskonalenia życia ludzkiego przez rozwój nauki i techniki, z drugiej strony podcięły korzenie systemu najbardziej podstawowych wartości i cnót, wyrastających z przekonania, że człowiek jest bytem uczynionym na obraz i podobieństwo Boże. Jak zauważa Piotr Sztompka, socjologia stała się projektem powstałym wskutek tworzenia się nowego ładu społecznego opartego na intelektualnej analizie rzeczywistości otaczającej człowieka¹¹⁰.

¹⁰⁶ Por. EV 10.

¹⁰⁷ Por. J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 52n.

¹⁰⁸ Por. CV 51.

¹⁰⁹ „Ale zgubna ona i oplakana gonitwa za nowościami, jaka wszczęła się w XVI wieku, kiedy najprzód zamieszanie sprawiła w chrześcijańskiej wierze, naturalnym biegiem rzeczy dostała się do filozofii, a z filozofii do wszystkich ustaw ludzkiego społeczeństwa. Z tego to źródła wynikły co głównejsze zasady nowoczesne owej wyuzdanej wolności, wśród niesłychanych zaburzeń przeszłego wieku wymyślone i światu ogłoszone, jako zasady i podwaliny nowego prawo, dawniej nieznanego, a sprzecznego w niejedynej rzeczy nie tylko z prawem chrześcijańskim, ale i przyrodzonym. Z tych zasad ta najważniejsza, jakoby wszyscy ludzie, jak widocznie są do siebie podobni rodzajem i przyrodą, tak też byli w sposobie życia rzeczywiście sobie równi; jakoby każdy taką miał wolność i niezawisłość, że niczyjej zgoła nie podlega powadze: więc wolno myśleć o każdej rzeczy, co kto chce; robić, co się podoba; nie zaś nikt prawa drugiemu nakazywać” (Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei*. *O państwie chrześcijańskim*, nr 23, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/immortale_dei_01111885.html).

¹¹⁰ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 615.

Socjologia – wyrosła z idei oświeceniowych – jako nauka miała zastąpić teologiczne argumentacje koncepcji człowieka, dając podwaliny nowego porządku społecznego, który w ujęciu Macieja Gurtowskiego był oświeceniowym projektem reformatorsko-utopijnym¹¹¹.

Wobec dynamicznie postępujących zmian życia społecznego, w których współcześnie zauważa się procesy przebudowy, transformacji i dekonstrukcji występujących wartości, dostrzega się w aksjologicznej perspektywie międzypokoleniowej odejście od trwałych wartości podstawowych na różnych płaszczynach życia społecznego. Zauważalne zmiany dokonują się w kluczu teorii modernizacyjnej wyrastającej z teorii ewolucjonistycznej, opisującej rozwój od społeczeństw tradycyjnych do społeczeństw nowoczesnych i ponowoczesnych. Janusz Mariański stwierdza, że „tendencje relatywistyczne i permissywne nasilają się w przejściu od nowoczesności do ponowoczesności”¹¹². W opinii postmodernistycznych filozofów i socjologów mało istotne dla kształtowania porządku społecznego są kodeksy etyczne¹¹³. Janusz Mariański wzmacnia swoje stanowisko w oparciu o odnośnienie się papieża Franciszka do opinii stwierdzających, że obecne społeczeństwa są płynne. Oznacza to, że wytrącone z równowagi nie posiadają stałych punktów odniesienia ze względu na upowszechnioną kulturę ponowoczesną „jednorazowego użytku”¹¹⁴.

Z jednej strony dokonujące się zmiany można rozpatrywać w perspektywie rozpadu systemu aksjonormatywnego, z drugiej strony, Piotr Sztompka zauważa, że systemy aksjonormatywne rzadko cechują się spójnością, spójnością czy koherencją. Tylko niektóre ludy pierwotne badane przez antropologów charakteryzowały się spójnością aksjonormatywną i przejawiały koherencję występujących norm i wartości. W miarę postępu cywilizacyjnego nowoczesne społeczeństwa cechują się mnogością zwyczajów, zachowań, interakcji, grup społecznych i instytucji. Postęp cywilizacyjny przyniósł ze sobą pluralizm wartości, który wywołał niespójność w obrębie systemu aksjonormatywnego¹¹⁵. Jest on wynikiem kontaktu i wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur.

¹¹¹ Por. M. Gurtowski, *Wizja natury ludzkiej w filozofii Oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej*, w: *Samobójstwo Oświecenia?*, red. A. Zybortowicz, Kraków 2015, s. 187.

¹¹² J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Toruń 2014, s. 229.

¹¹³ Por. J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności*, s. 229.

¹¹⁴ J. Mariański, *Godność ludzka – wartość ocalona?*, *Studium socjopedagogiczne*, Płock 2017, s. 97.

¹¹⁵ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 332.

1.3.1. DEGRADACJA WARTOŚCI „BYĆ”

Ewolucja społeczeństw zachodnich stopniowo wydaje się przekształcać kulturę wyrosłą z paradygmatu mocno osadzonego na wartościach chrześcijańskich w kulturę ubogą w relacyjność personalistyczną. Coraz większa funkcjonalność społeczeństw osłabiła prymat osoby ludzkiej nad innymi bytami stworzonymi. Wpisana w naturę ludzką wartość człowieka zaczęła tracić na znaczeniu, a człowiek zaczął pełnić coraz więcej różnorodnych funkcji społecznych, nakładających się na siebie, niekiedy nawet wzajemnie się wykluczających. W zróżnicowanych funkcjonalnie społeczeństwach, w których jednostka przynależy jednocześnie do wielu grup społecznych różniących się odrębnymi kodami moralnymi, zaczęło słabnąć znaczenie człowieka z jego specyficzną wartością¹¹⁶. Rodzący się kryzys etyczny, charakteryzujący się coraz większym brakiem relacji międzyludzkich, przyczynił się do zdystansowania człowieka wobec trwałych, podstawowych wartości życia społecznego, wartości „być”, mocno i trwale zakotwiczonej dotychczas w kulturze chrześcijańskiej. Zaczął zanikać etos oparty na uniwersalnych wartościach, które komplementarnie związane były z praktykami społecznymi poprzednich pokoleń¹¹⁷. Zachwianie hierarchii między wartościami „być” i „mieć” stało się centralnym zagadnieniem encykliki *Sollicitudo rei socialis*, w której ujęto je w kontekście niedorozwoju społecznego, opisanego za pomocą panoramy świata przedstawionej w roku zdefiniowania koncepcji zrównoważonego rozwoju w Raplocie Brundtland¹¹⁸. Jan Paweł II upatrywał wówczas przyczyny niedorozwoju społecznego i nadrozwoju społecznego w odwróceniu hierarchii wartości i poddaniu się trendom cywilizacji „spożycia” i konsumizmu. W kulturze relatywizmu moralnego naczelnym kryterium stało się pragmatyczne „ja”¹¹⁹.

Encyklika *Centesimus annus* przedstawia propozycję kształtowania porządku demokratycznego opartego na systemie wartości i zasad, które prowadzą do rekonstrukcji wartości, zagubionych w wyniku upowszechniania koncepcji rozwoju o błędnych założeniach antropologicznych. Te błędne założenia przejawiają się także w stylach życia, których wyznacznikiem staje się coraz częściej ukierunkowanie poczynań ludzkich na doznanie

¹¹⁶ Por. I. Borowik, I. Koralewska, J. Mleczko, *Pluralizm moralności*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Kraków 2015, s. 577.

¹¹⁷ Por. J. Królikowski, *Przyszłość społeczności ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *Tryptyk społeczny*, Kraków 2011, s. 7–12.

¹¹⁸ Por. SRS 28–30.

¹¹⁹ Por. J. Mariański, *Godność ludzka – wartość ocalona?*, s. 120.

w życiu jak największej przyjemności. To dążenie realizuje się w stylu życia ukierunkowanego na konsumpcjonizm, którego efektem jest nieuporządkowane użytkowanie zasobów związane z kwestią ekologiczną¹²⁰. Relatywizacja wartości moralnych o uniwersalnym charakterze stała się faktem stwierdzonym przez socjologów, niemniej jednak dla katolickiej nauki społecznej istotniejsze jest działanie mające na celu rekonfigurację wartości w otoczeniu społecznym oraz rekonstruowanie wartości istotnych dla integralnego rozwoju każdego człowieka.

Początki przemiany wartości Ronald Inglehart datuje już na czas lat 60. XX wieku i nazywa ten proces cichą rewolucją (*Silent Revolution*). Wówczas uznaniem zaczęły się cieszyć wartości materialne, skupiające się głównie wokół wartości postępu¹²¹. Większe znaczenie zaczęto przypisywać wartościom z zakresu tzw. jakości życia, wśród których znalazło się także czyste środowisko naturalne.

Współcześnie coraz bardziej dostrzega się i analizuje procesy indywidualizacji życia, które ograniczają solidarne współdziałanie, kulturę spotkania, a nawet dialogu. Dominację uzyskują wartości skupione wokół indywidualnego stylu życia. Zmniejsza się znaczenie wartości powstających w wyniku wspólnie spędzanego czasu wolnego. Indywidualizacja życia jednostki sprzyja tworzeniu systemów wartości odpowiadających przede wszystkim realizacji potrzeb ludzkich, satysfakcji z życia i egoistycznej przyjemności alienującej człowieka z jego otoczenia społecznego. W społeczeństwach materialistycznych czy już postmaterialistycznych duże znaczenie odgrywają wartości konsumpcyjne. Są one wyrazem nie tylko uznania wartości bogactwa, lecz także skupienia uwagi na przyjemnej użyteczności, wysokim standardzie życia i jego komforcie.

Wartości materialne „mieć” charakteryzujące społeczeństwa zmodernizowane skupiają się na potrzebie uczestnictwa, samorealizacji, używania, rozwoju kulturalnego i możliwości wyboru różnych stylów życia. Są to wartości, które w wymiarze kultury odchodzą od charakteru zakazującego i hamującego, opartego na samodyscyplinie, konformizmie i podporządkowaniu, a bardziej skupiają się wokół światopoglądowej postawy libertynizmu, opartej na pluralizmie, tolerancji, swobodzie i wyzwoleniu z narzuconych człowiekowi norm moralnych. Marek Ziółkowski w nurcie

¹²⁰ Por. CA 36n.

¹²¹ Por. B. Schäfers, *Einführung in die Soziologie*, Wiesbaden 2013, s. 64.

wartości libertariańskich wymienia wartości o charakterze użytkowym, a także wyższą wartość środowiska naturalnego¹²².

Cywilizacja o zwiększonej ruchliwości, którą opisuje Pitirim Sorokin, charakteryzuje się powierzchwną relacyjnością. Jest to rzeczywistość bezosobowa nie tylko w wymiarze społecznym, ale i gospodarczym. W dawnych społeczeństwach rzemieślnik pozostawiał swoją osobowość i „intymność” w rzeczach, które wytwarzał. Tymczasem procesy modernizacyjne automatyzowały procesy pracy, umasowiły produkcję, czego skutkiem jest materialistyczna cywilizacja nacechowana bezosobowością. Obszary wielkomiejskie, przedsiębiorstwa, fabryki noszą znamiona anonimowości, a relacje ludzkie stały się bardziej powierzchowne. Wytwory pracy ludzkiej straciły swoją „duszę”¹²³, stąd w opinii obserwatorów życia społecznego „duszę” tę można bardziej dostrzec w naturalnym otoczeniu przyrodniczym, zwłaszcza w perspektywie społeczeństw silnie zindywidualizowanych. Współcześnie w społeczeństwach dobrobytu zauważane są trendy, w których człowiek spełnia się w sferze doznań bardziej poprzez kontakt z przyrodą, aniżeli poprzez relacje z drugim człowiekiem. W hierarchii wartości świat przyrody niekiedy spycha na dalszą pozycję wartość drugiego człowieka. W perspektywie cywilizacji bezosobowości i powierzchownych relacji większym uznaniem cieszą się wartości przyjemnościowe, wysoki standard życia, w tym czyste środowisko naturalne. Nowe wartości związane z dobrą jakością życia wpływają w ostateczności na propagowane style życia, czy nawet modele rodziny¹²⁴. Odchodzenie od stabilnego układu aksjonormatywnego Janusz Mariański wiąże z modyfikacją, a nawet odrzuceniem dotychczasowego systemu kontroli społecznej. Takiej prawidłowości towarzyszy poszukiwanie wciąż nowych wartości, charakteryzujące społeczeństwa zmierzające od nowoczesności po ponowoczesność¹²⁵.

1.3.2. OSŁABIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO SYSTEMU HIERARCHII WARTOŚCI

Transformacja społeczeństw nowoczesnych dokonała się według paradygmatu „wyzwolenia” polegającego na odrzuceniu klasycznych rozróżnień

¹²² Por. M. Ziółkowski, *Zmiany systemu wartości*, w: J. Wasilewski, *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa 2006, s. 157n.

¹²³ Por. P. Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, Warszawa 2009, s. 503–505.

¹²⁴ Por. A. Kwak, *Współczesne związki heteroseksualne: małżeństwa (dobrowolnie bezdzietne), kohabitacje, LAT*, Warszawa 2014, s. 216–223.

¹²⁵ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 20.

kategorii filozoficznych i aksjologicznych, takich jak: prawda, dobro, natura, istota czy obiektywizm¹²⁶. Zmiany te są oznaką rewolucji kulturowej obejmującej wszelkie aspekty życia społecznego epoki procesów modernizacyjnych, w których zagubieniu ulega tradycja religijna i związany z nią uporządkowany system wartości i zasad wpisanych w prawo naturalne¹²⁷.

Paweł Prüfer przyczyn niestabilności systemów aksjonormatywnych, charakteryzujących się nietrwałością, niespójnością i sprzecznością, dopatruje się w: 1. ich komplikacji i zróżnicowaniu w przekształcających się społeczeństwach, 2. otwieraniu się na wzajemne oddziaływanie i przemieszczanie, 3. zmianach stylu życia w nowoczesności¹²⁸.

Procesy modernizacyjne spotęgowały ruchliwość społeczną, zwiększając dynamikę społeczeństw i tym samym znacznie utrudniły internalizację sztywnych, absolutnych zasad etycznych i trwałych postaw moralnych. Stabilność zachowań moralnych została naruszona, a obyczaje wpajane przez wielowiekową tradycję chrześcijańską podważane. Przejawem tych demoralizujących procesów są zjawiska korupcyjnego, które Jan Paweł II opisał, przedstawiając ich kontekst za pomocą pojęcia „struktur grzechu”¹²⁹.

Anomia moralna wynikająca z odwróconej hierarchii wartości wyraża się w formach kultu wartości „mieć”: pieniądza i technologii. Wraz z brakiem jasnych kryteriów moralnych zjawiska wyrażające kulturę materialistyczną są przejawem tworzenia się klasowości i ideologii¹³⁰. Destabilizacja systemu wartości chrześcijańskich zrekonfigurowała hierarchię trwałych wartości, czego następstwem są reperkusje widoczne w życiu społecznym, zwłaszcza w powolnej zmianie podstaw antropologicznych tradycyjnego modelu rodziny. Przewaga wartości „mieć” nad wartościami „być” staje się ogólnie zauważalna poprzez procesy konsumpcyjne, dynamikę gospodarek i dysproporcje rozwojowe w skali globalnej. Janusz Mariański nowoczesne społeczeństwa nazywa zdechrystianizowanymi, uważając, że tendencje materialistyczne doprowadziły do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego. W wyniku wyraźnego kryzysu moralnego zniszczeniu uległy fundamentalne wartości etyczne, a podstawowe zasady moralności chrześcijańskiej zostały zdegradowane¹³¹. W opi-

¹²⁶ Por. R. A. Podgórski, „*Homo sociologicus*” w strukturze wartości, Rzeszów 2008, s. 82.

¹²⁷ Por. R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia. Studium socjologiczne*, Toruń 2012, s. 169.

¹²⁸ Por. P. Prüfer, *Socjologia moralności a katolicka nauka społeczna*, w: *Leksykon socjologii moralności*, s. 746.

¹²⁹ SRS 36.

¹³⁰ Por. SRS 37.

¹³¹ Por. J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 23.

nii Stanisława Kowalczyka dominacja wartości „mieć” przy marginalizacji wartości „być” prowadzi do praktycznego materializmu i konsumpcjonizmu, uwarunkowań ideologicznych zagrażających integralnemu rozwojowi człowieka. Następstwem tych trendów są różne formy nierówności społecznych i w ich konsekwencji źle funkcjonująca społeczność alienująca człowieka¹³².

Społeczeństwo pozbawiane odniesienia do prawa moralnego traci trwałą fundament wartości i norm, staje się niestabilne, a nawet może ewoluować w stronę anomii społecznej. Brak trwałych zasad moralnych i subiektywna ocena doznań ugruntowuje relatywizm moralny, którego przejawem jest brak ostrych granic pomiędzy dobrem i złem¹³³.

1.3.3. INDYWIDUALISTYCZNY STYL ŻYCIA

W zretylizowanej kulturze wartości niewymierne ustępują wartościom wymiernym, a objawem takiego zjawiska jest większe uznanie wartości „mieć” niż wartości „być”. Przejawem kultury materialistycznej stało się kolekcjonowanie przyjemności i doznań tak jak dóbr materialnych. W wyniku mnożenia się przejawów tzw. materializmu praktycznego dokonuje się materializacja wartości i marginalizacja, a nawet wyparcie wartości głębszych, prowadzących do odkrycia relacji z drugim człowiekiem. Wypiera się również wartości duchowe, które czynią człowieka skłonny do odkrycia relacji z Bogiem¹³⁴. Te procesy charakteryzujące działanie *homo consumens* ujawniają jego rezygnację z wartości „być”, egoizm i dążność do samozadowolenia¹³⁵. Stefan Kozłowski takie przewartościowanie tłumaczy konsumpcją na pokaz¹³⁶. Kultura konsumizmu wycisza głębsze pytania dotyczące egzystencji życia ludzkiego i zamyka człowieka w samym sobie, w swoim indywidualnym egoistycznym świecie. W najgłębszych założeniach teorii indywidualistyczne sprzeciwiają się społecznej naturze człowieka, w samolubnej izolacji mogą prowadzić do jego wynaturzenia, czyniąc go „samotną wyspą”, którą ze swej natury nie jest, bowiem do realizacji wielu celów potrzebuje solidarnego współdziałania¹³⁷.

¹³² Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 436–440.

¹³³ Por. J. Mariański, *Godność ludzka – wartość ocalona?*, s. 169.

¹³⁴ Por. EV 23.

¹³⁵ Por. J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 32–34.

¹³⁶ Por. S. Kozłowski, *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Warszawa 1998, s. 128.

¹³⁷ Por. A. Dębiński, *W trosce o dobro wspólne*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji Świąt Wielkanocnych 2017, s. 2, https://diecezja.kielce.pl/sites/default/files/slowo_rektora_kul-wielkanoc_2017.pdf (27.12.2020).

Wraz z nasilającymi się procesami modernizacyjnymi wzrosła ruchliwość jednostek, które mogą mocniej wywierać wpływ na warunki życia społecznego¹³⁸. Jednostki społeczne samodzielnie określają swoje konsumpcyjne preferencje życiowe, dostosowując do nich normy społeczne, które w ten sposób tracą obiektywny charakter. Przez to jednostki stają się instancją legitymizującą wartości społeczne wskutek kalkulacji zysków i strat. W życiu społecznym, w którym występuje wielość i różnorodność indywidualistycznych jednostek, zauważa się powolną transformację społeczeństw pluralistycznych w społeczeństwa silnie zindywidualizowane. Składają się one z odosobnionych jednostek o słabych więziach społecznych, prezentujących konsumpcyjny styl życia, odznaczających się bardziej chęcią samostanowienia i niezależności niż uznaniem autorytetów czy akceptacją dotychczas akceptowanego przymusu społecznego, zwłaszcza w sferze moralności.

Pluralizm postaw moralnych charakteryzuje się występowaniem w społeczeństwie wielu równouprawnionych, często rozbieżnych ze sobą i konkurencyjnych względem siebie wartości i norm. Przy tym coraz częściej żadna z nich nie jest uznawana za nadrzędną ze względu na istnienie jakiejś uprzywilejowanej instancji¹³⁹. W społeczeństwach zindywidualizowanych kształtowanie się wartości i norm wywołuje pluralizm zindywidualizowanych opcji i większą konieczność wyboru, czego skutkiem jest dezorientacja jednostek i w konsekwencji nawet ich wyobcowanie w społeczeństwie¹⁴⁰. Wskutek pluralizacji uznawanych wartości kształtują się subiektywistyczne style życia, odmienne od wzorów postępowania powszechnie występujących w społeczeństwach tradycyjnych, charakteryzujących się w miarę jednolitymi systemami wartości, nastawionymi na relacyjność cechującą wartości „być”.

Konsumpcyjny styl egoistycznie nastawionego człowieka łączy się z paradygmatem człowieka nieograniczonego w odniesieniu do zasobów, z których korzysta. Konsumpcja i natychmiastowa chęć zaspokojenia potrzeb nie pozwala człowiekowi zobaczyć perspektywy kolejnych pokoleń, które również będą miały potrzebę korzystania z dóbr ziemi. Konsumpcjonizm nie pozwala również dostrzec problemów ludzi żyjących w ubóstwie, oddala mentalnie od poczucia solidarności z mieszkańcami krajów zacofanych, wolniej rozwijających się. Brak moralnej odpowiedzialności każdego człowieka

¹³⁸ Por. U. Beck, *Wewnętrzny rozpad i wewnętrzne zagubienie społeczeństwa przemysłowego: co to znaczy?*, w: *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, red. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Warszawa 2009, s. 222; J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 52.

¹³⁹ Por. I. Borowik, I. Koralewska, J. Mleczo, *Pluralizm moralności*, s. 576.

¹⁴⁰ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 52n.

w konsumpcyjnie realizowanym stylu życia prowadzi do dehumanizacji relacji międzyludzkich i erozji moralności w społeczeństwie. W dalszej kolejności, z jednej strony podkreśla się ekologiczne style życia i wysoką wartość środowiska naturalnego, jednak z drugiej strony wciąż zauważa się brak troski o środowisko naturalne, co jest jednym ze wskaźników relatywizmu moralnego.

1.3.4. KONSUMPCYJNA CYWILIZACJA UŻYCIA I PRZYJEMNOŚCI

Rozwój gospodarczy charakteryzujący się wzrostem techniczno-ekonomicznym upowszechnił trendy konsumpcyjne, które oprócz zaspokajania potrzeb służących rozwojowi człowieka koncentrują się na zaspokajaniu niekiedy nieracjonalnych, sztucznych potrzeb. Zmodernizowane społeczeństwa materialistyczne, w których produkcja ukierunkowana jest na wartość posiadania i użytkowania, degraduje wartości o charakterze „być”. W społeczeństwach konsumpcyjnych przewaga realizowanych potrzeb drugorzędnych prowadzi do kształtowania się wartości typu „być bardziej” rozumianego w sensie „mieć bardziej” lub „użyć bardziej”¹⁴¹. To zjawisko stoi w opozycji do kultury personalistycznej, afirmującej godność osoby ludzkiej. Zaspokajanie zbędnych potrzeb życiowych skupia się na maksymalizacji użycia wartości materialnych w celu osiągnięcia natychmiastowej satysfakcji i przyjemności, którą próbuje się zachować na dłuższy czas. Benedykt XVI takie zjawiska nazywa „rozrzutnym, konsumpcyjnym nadrozwojem”¹⁴². W ten sposób w społeczeństwach konsumpcyjnych postawy jednostek społecznych nazwanych *homo consumens* ukierunkowane są na konsumpcję, produkcję i użycie. Niekiedy to konsumpcyjne użycie objawia się destrukcyjną antycywilizacją, o czym nauczał Jan Paweł II, twierdząc, że jej konsekwencje przejawiają się w duchu mentalności antynatalistycznej, w trendach proaborcyjnych¹⁴³. Z punktu widzenia socjologicznego cywilizację śmierci charakteryzuje mentalność maltuzjańska ukierunkowana na ograniczanie przyrostu naturalnego.

Rozwój medycyny przyczynił się, z jednej strony, do nieocenionego dobra służącego zachowaniu życia ludzkiego, czego przejawem jest wydłużenie przeciętnej długości życia. Z drugiej strony, przez odkrycie hormonów:

¹⁴¹ RH 16.

¹⁴² CV 22.

¹⁴³ Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 13, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/gratissimam.html (19.11.2020).

progesteronu i estrogenu posłużył ludzkości do wypracowania i rozpowszechnienia pigułek antykoncepcyjnych, które trafiły na rynek już w latach 60. XX wieku. Był to okres, kiedy encykliki *Populorum progressio* i *Mater et magistra* w analizie społecznej podjęły się krytyki nieetycznych propozycji rozwiązań problemu wzrostu demograficznego. Z punktu widzenia teologii moralnej sprzeciw wobec kultury antynatalistycznej wyraził Paweł VI w *Humane vitae*.

Braki w zakresie obyczajowości chrześcijańskiej i kultury humanistycznej pokazują na erozję chrześcijańskich wartości moralnych. Klasycznym przykładem stał się amerykański styl życia, który – jak zauważa Stefan Kozłowski – przeniknięty został konsumpcją, indywidualnym i zbiorowym hedonizmem¹⁴⁴. Chciwość na poziomie motywacji i permisywizm na poziomie działania Leonard Józef Pełka uznał za dwa ważne wymiary życia *homo ecologicus*¹⁴⁵. Hedonizm odnajdujący motywację w trendach konsumpcyjnych, utożsamiający szczęście z przyjemnością bez odniesienia do realizacji obiektywnych wartości degradowuje człowieka do poziomu życia biologiczno-zmysłowego¹⁴⁶.

Wizja człowieka panującego w świecie widzialnym, zaistniałym dzięki Bogu-Stwórcy, na którego wzór i podobieństwo został uczyniony sam człowiek, uległa przewartościowaniu wraz z odebraniem pierwszeństwa etyce, oderwaniem jej od procesu technicyzacji społeczeństwa. Pierwszeństwo etyki przed techniką, prymat osoby nad rzeczą, górowanie ducha nad materią, ulegały stopniowej zmianie. W konsekwencji erozja etyki wskutek postępu technicznego zdestabilizowała trwałą od wieków antropocentryczną hierarchię wartości. Temu procesowi towarzyszyło ukształtowanie się porządku aksjologicznego, w którym została odwrócona hierarchia wartości „być” nad wartościami „mieć”. Początków tych zmian Artur Pawłowski upatruje w warunkach gospodarek wolnorynkowych i liberalizmie, kiedy działania ludzkie zostały podporządkowane pogoni za zyskiem¹⁴⁷. Antropocentryczna hierarchia wartości poddana powolnym procesom dowartościowującym środowisko naturalne prowadzi w konsekwencji do kultury posthumanistycznej,

¹⁴⁴ Por. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 288.

¹⁴⁵ Por. L. J. Pełka, „*Homo ecologicus*” na progu XXI wieku, w: *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, red. J. Dąbrowski, Olsztyn 1998, s. 204–211.

¹⁴⁶ Por. S. Kowalczyk, *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, „*Collectanea Theologica*” 46 (1976) f. III, s. 70.

¹⁴⁷ Por. A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, „*Problemy Ekorozwoju*” 1 (2006) nr 1, s. 23.

której błędna antropologia społeczna degraduje człowieka w świecie bytów stworzonych.

Konsekwencją naruszenia hierarchii wartości chrześcijańskich jest większa realizacja nieracjonalnych potrzeb drugorzędnych, a niekiedy wręcz sztucznych, których człowiek w rzeczywistości nie musiałby zaspokajać. Zachwiana hierarchia wartości sprzyja pogłębianiu dysproporcji między krajami zamożnymi nastawionymi bardziej na konsumpcję a krajami zacofanymi, w których brakuje podstawowych środków do godnego życia. Koncentracja na wartościach materialnych, użytkowych i przyjemnościowych spowalnia, a nawet blokuje proces globalnego działania na rzecz polepszenia warunków życia ludzi biednych przez rozwój gospodarczy w krajach, w których żyją¹⁴⁸.

Wraz ze zwiększoną konsumpcją i upowszechnieniem kultury użycia człowiek przestał panować nad samym sobą, co więcej nadkonsumpcja wysokorozwiniętych społeczeństw negatywnie może wpłynąć na uwarunkowania życia kolejnych pokoleń. Wyrazem zagubienia prymatu człowieka w świecie stworzonym jest również ograniczanie niekiedy realizacji praw człowieka, które wynika z przerostu konsumpcji i produkcji. Mentalności konsumpcyjnej, spożycia i użycia zostało podporządkowane przeżywanie człowieczeństwa. Człowiek stał się przedmiotowym elementem, którym – w oderwaniu od jego podmiotowości – można łatwo manipulować, wzbudzając w nim sztuczne potrzeby konsumpcyjne. Permanentne oszukiwanie człowieka w społeczeństwie konsumpcyjnym skupia się na podkreślanii konieczności realizacji zbędnych potrzeb życiowych, które redukuje całościowy, integralny rozwój człowieka ukierunkowanego na realizację swojego życia we wszystkich wymiarach: fizycznym, emocjonalnym, intelektualnym, a także duchowym.

Zaspokajanie zbędnych potrzeb w cywilizacji konsumpcyjnej ma swoje źródło m.in. w nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka i całych społeczeństw. Trendy konsumpcyjne, dostrzegalne w społeczeństwach zamożnych i wysoko rozwiniętych, są też oznaką braku sprawiedliwości społecznej wobec społeczeństw opóźnionych w rozwoju, w których żyją głodujący ludzie, niemający środków na zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych. W parze z takimi zjawiskami idzie błędne rozumienie wolności, które wraz z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną ogranicza wolność innych, odczuwających dotkliwe braki z powodu ubóstwa, marginalizacji czy wykluczenia społecznego¹⁴⁹. Takie dysproporcje społeczne są wynikiem

¹⁴⁸ Por. EV 27.

¹⁴⁹ Por. RH 16.

dehumanizacji, oznaką egoizmu, jak i przyczyną pogłębiających się różnic rozwojowych o globalnym charakterze. W połączeniu z brakiem realizacji sprawiedliwości rozdzielczej użytkowanych dóbr niekontrolowana etycznie postawa konsumpcyjna prowadzi do nadużywania nie tylko zasobów przyrody, ale wielu innych, także takich jak energia¹⁵⁰. Coraz bardziej nieograniczone trendy konsumpcyjne, związane z nimi procesy produkcyjne i zapotrzebowanie energetyczne w ostateczności wpływają na sposoby pozyskiwania energii, które uzależnione są od dostępnych zasobów. W latach 70. XX wieku wyrazem kryzysu moralnego stała się postępująca degradacja środowiska naturalnego, będąca tym samym odzwierciedleniem wskaźnika stanu kondycji moralnej człowieka.

Janusz Mariański procesy konsumpcyjne interpretuje w nurcie postępującej sekularyzacji. Jej etykietą stały się postawy konsumpcyjne połączone z permisywizmem, odległe od wartości moralnych, które w kulturze chrześcijańskiej były od wieków punktem odniesienia i stałym fundamentem rozwoju ludzkiego. Społeczeństwa konsumpcyjne są wyrazem trendów zysku za wszelką cenę, a społeczeństwo z etykietą „konsumpcyjne” zyskało taki charakter w wyniku bezrefleksyjnego przyjmowania wzorców kultury zachodniej, pozbawionej właściwego rozumienia wolności¹⁵¹.

W tej perspektywie konsumpcyjne społeczeństwo dobrobytu jest wynikiem braku integralnego ujęcia koncepcji człowieka i wszystkich jego sfer dotyczących rozwoju. Wykreowane społeczeństwa użycia i przyjemności wynikły z pominięcia wartości duchowych i redukcji człowieka głównie do sfery ekonomicznej – *homo oeconomicus*. Aspektowe rozumienie człowieka charakterystyczne dla społeczeństw konsumpcyjnych stało się przyczyną zauważalnego kryzysu ekologicznego i przesłanką idei ekologicznych, których wynikiem jest kolejna redukcja człowieka do wymiaru ekologicznego – *homo oecologicus*. Ten redukcjonizm odbiera człowiekowi jego centralne miejsce w świecie stworzonym, a przejawem takiej redukcji jest przypisywanie przyrodzie i bytom zwierzęcym wartości wyższej od ludzkiej godności, zauważalne w nurtach środowiskowych etyk nieantropocentrycznych. Taka tendencja staje się załączkiem ideologii ekologizmu, która zaprzecza „panowaniu człowieka nad stworzeniem”, „uprawianiem przez niego ogrodu”, jego nadrzędnej pozycji w świecie stworzonym (Rdz 1, 26–30; 2, 15–16; Mdr 9, 2–3), wyrażonym w *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*. Zachwianie hierarchii

¹⁵⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, s. 401.

¹⁵¹ Por. J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 10n.

wartości odsłania jeszcze jedno zaburzenie – odwrócenie porządku hierarchii środków i celów. Oznacza to, że w praktyce działania społecznego człowiek niekiedy staje się środkiem do osiągnięcia celów. Jan Paweł II wobec postaw tzw. czystego konsumpcjonizmu przestrzegał, że bunt człowieka względem wartości moralnych kończy się z buntem przyrody względem samego człowieka¹⁵².

¹⁵² Por. SRS 30.

ROZDZIAŁ 2

TROSKA EKOLOGICZNA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA I W IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Narastające w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku procesy globalizacyjne odsłoniły nie tylko dysproporcje społeczno-gospodarcze, ale także nasilający się globalny kryzys ekologiczny, który wymusił nieznaną dotychczas współpracę międzynarodową wszystkich państw¹⁵³. Zdaniem Zbigniewa Hulla różne aspekty kryzysu ekologicznego ukazują się w kontekście globalnych problemów współczesności, traktując je jako istotny i ważny element całościowego kryzysu współczesnej cywilizacji zachodniej. W tym kontekście poszukuje się dróg rozwiązania kwestii ekologicznej i tworzy się wizje życia społecznego, w którym człowiek harmonijnie eksploatowałby dostępne dla niego zasoby środowiska naturalnego.

W badaniach nad powstaniem idei zrównoważonego rozwoju podejmowano próbę ukazywania uwarunkowań ideologicznych uzasadnień interakcji między człowiekiem a biosferą. Postępujący kryzys ekologiczny doprowadził do wygenerowania koncepcji i programów politycznych, w których zaczęto rozpatrywać wartość środowiska naturalnego w kontekście mechanizmów typowych dla gospodarki rynkowej. Rynek oparty na mechanizmach wymuszających efektywność ekonomiczną nie sprzyjał realizacji celów ekologicznych, a wręcz drastycznie obciążał otoczenie społeczno-przyrodnicze człowieka¹⁵⁴. Generowane wówczas ryzyko stawało się poważnym zagrożeniem dla zachowania równowagi ekologicznej.

¹⁵³ Por. E. Kośmicki, *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, s. 145.

¹⁵⁴ Por. Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, s. 72n.

Rozumienie działań proekologicznych mających na celu przywrócenie harmonii w środowisku przyrodniczym staje się klarowne przy ukazaniu zależności między ekonomią a środowiskiem naturalnym. Analizując tę współzależność na płaszczyźnie naukowej, Wilhelm Korff zwrócił uwagę na fakt, że ekologia jest przyporządkowana naukom przyrodniczym z tego powodu, że ekosystem wspiera się głównie na aktywności istot żyjących. Chociaż ekologia bada także świat bytów nieożywionych, to jednak zdaniem Wilhelma Korffa ta dyscyplina naukowa powinna bardziej podkreślać gatunek ludzki (*Art Mensch*). Przy tym w ujęciu tego autora kategoria gatunku ludzkiego jest pojęciem nieostrym – potrzebuje odpowiednika wydobytego z odniesienia do nauk o człowieku jako istoty żyjącej, m.in. do antropologii i nauk społecznych. Ten sam autor podkreśla znaczenie wyjątkowego zakresu badań ekologii, które ukierunkowują człowieka na realizowane przez niego cele. Wymienia w tym obszarze: 1. ochronę natury (ochrona natury przed działaniem człowieka), 2. ochronę środowiska naturalnego (ochrona natury dla człowieka) i 3. ekonomię stosowaną (użytkowanie natury dla człowieka)¹⁵⁵.

W kontekście tych wymiarów w nauczaniu społecznym Kościoła została sformułowana przez Jana Pawła II kategoria „troski ekologicznej”, która wydaje się znaczącym impulsem w procesie przemiany stylu życia w społeczeństwach konsumpcyjnych. Styl życia potwierdzony nieuporządkowanymi nawykami konsumpcyjnymi szkodzi bowiem zdrowiu fizycznemu i duchowemu człowieka¹⁵⁶. Sformułowaniu pojęcia troski ekologicznej towarzyszy potrzeba wypracowania nowego paradygmatu użytkowania nie tylko dóbr Ziemi, ale ogólnie rozumianej własności. Wskutek propagowania nieograniczonego panowania człowieka nad naturą i kosmosem, troska ekologiczna odnosi się do wezwania do zmiany mentalności i stylu życia uwzględniającego szacunek do przyrody. W wyniku troski o dobra stworzone człowiek bardziej dostrzega konieczność roztropnego korzystania z zasobów naturalnych, które wcześniej eksploatował w nieograniczony sposób. Model współzystencji człowieka z jego przyrodniczym otoczeniem opiera się na odpowiedzialności za przyszłe pokolenia ludzi. Odpowiedzialność za ludzi, którzy jeszcze nie zaistnieli, i troska o zasoby dla nich wynika z przyspieszonej industrializacji, zwiększającej się liczby ludności i niebezpieczeństwa ograniczenia zasobów naturalnych¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Por. *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Hrsg. W. Korff, Bd. 1, Gütersloh 1999, s. 136n.

¹⁵⁶ Por. CA 36.

¹⁵⁷ Por. P. Lewandowski, *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce*, Lublin 2015, s. 10.

Sformułowanie idei troski ekologicznej poprzedziło wydanie w 1981 roku encykliki *Laborem exercens*. Zawiera ona wskazanie prymatu pracy przed kapitałem, przez co stoi na straży ochrony podmiotowego wymiaru pracy ludzkiej. Wszystkie dobra dostępne dla zaspokojenia potrzeb ludzkich traktuje się jako środki służące realizacji celów rozwojowych człowieka. Wśród tych dóbr znajduje się również środowisko przyrodnicze. Odpowiedzialna postawa człowieka względem środowiska naturalnego wynika z moralnego charakteru rozwoju społecznego, który domaga się także poszanowania przyrody. Człowiek zagospodarowujący swoje otoczenie przyrodnicze jest zobowiązany do roztropnego użytkowania zasobów środowiska naturalnego głównie ze względu na wzrastającą świadomość ich ograniczoności regeneracyjnej i zanieczyszczenie tego środowiska¹⁵⁸.

Natomiast w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II potrzebę ochrony przyrody uzasadnił trzema względami:

1. wzajemną zależnością bytów występujących w środowisku naturalnym, tworzących uporządkowany system;
2. niebezpieczeństwem wyczerpania się ograniczonych, nieodnawialnych zasobów naturalnych, których brak mógłby być problematyczny dla przyszłych pokoleń ludzi,
3. szkodliwym wpływem skutków uprzemysłowienia na jakość życia ludzkiego, zwłaszcza na zdrowie¹⁵⁹.

Zapis dotyczący aspektów ekologicznych w dokumencie o randze encykliki jest oznaką zainteresowania Kościoła – wyrażanego w nauczaniu społecznym – zagadnieniami z obszaru ekologii i jednocześnie wskazuje na cel działań ekologicznych – dobro człowieka w perspektywie przyszłości i zapewnienie szans rozwojowych przyszłym pokoleniom. W *Sollicitudo rei socialis* papież podkreślił, że pozytywnym znakiem w działaniach na rzecz środowiska naturalnego jest:

1. rosnąca świadomość ograniczoności dostępnych zasobów,
2. potrzeba poszanowania integralności i rytmów natury oraz
3. uwzględnianie wartości środowiska naturalnego przy programowaniu rozwoju¹⁶⁰. Tym trzem wymiarom odpowiadają kolejno przedstawione już przez Wilhelma Korffa w podręczniku etyki gospodarki ujęcia ekologii: ochrona natury przed działaniem człowieka, ochrona natury dla człowieka i użytkowanie środowiska naturalnego dla człowieka. Dostęp do zasobów

¹⁵⁸ Por. LE 1.

¹⁵⁹ Por. SRS 34.

¹⁶⁰ Por. SRS 26.

naturalnych warunkuje rozwój społeczeństw i ich dobrobyt, natomiast ich odpowiedzialne użytkowanie jest gwarancją warunków godnych człowieka w perspektywie następnych pokoleń.

2.1. WZROST ŚWIADOMOŚCI EKOLOGICZNEJ

Wskutek gospodarczego działania człowieka m.in. poprzez ekspansję obszarów podmiejskich w strefach metropolitarnych dotychczas poddanych prawom środowiskowym dochodzi do zaburzenia w wielu rejonach świata równowagi ekosystemów. W wyniku tych zjawisk występują lokalne katastrofy ekologiczne. W opinii Stefana Kozłowskiego bezwzględne dążenie do wzrostu gospodarczego zglobalizowanego świata przybliży ludzkość do katastrofy społeczno-ekologicznej¹⁶¹. Ulrich Beck twierdzi, że ryzyko modernizacyjne ma immanentną tendencję do globalizacji. Modernizacja generująca ryzyko ponad granicami państw dotyka wszystkich, także tych, którzy je produkują i czerpią z niego korzyści. Ulrich Beck łączy globalizację z efektem bumerangowym, który pokazuje wpływ na przestrzeń społeczną kryzysu ekologicznego wywołanego wskutek działalności gospodarczej człowieka¹⁶². Zdaniem Piotra Sztompki wzrost uznania wartości środowiska naturalnego ma swoje źródła w krytyce postępującej nowoczesności, która przez postęp technologiczny zmierza do opanowywania świata przyrody, a nawet do jego podboju¹⁶³. Zdaniem Józefiny Hrynkiewicz współczesny model globalnej gospodarki neoliberalnej ukierunkowanej na zysk jest przyczyną drastycznych nierówności społecznych wynikłych z dysocjacji wartości ekonomicznych i moralnych¹⁶⁴. Rozejście się modeli gospodarowania z wartościami moralnymi objawia się kryzysem ekologicznym. Z jednej strony kryzys ekologiczny jest faktem coraz bardziej bezdyskusyjnym ze względu na skutki nieodpowiedzialnej polityki gospodarczej. Z drugiej strony zwiększona świadomość ekologiczna staje się jednym z głównych czynników wpływających na proces dyfuzji kultur. Większa dbałość o jakość środowiska przyrodniczego prowadzi do upowszechniania się innowacji w gospodarce, co rzutuje na życie społeczne, codzienne praktyki jednostek

¹⁶¹ Por. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 156.

¹⁶² Por. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, s. 48n.

¹⁶³ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 627n.

¹⁶⁴ Por. J. Hrynkiewicz, *Fenomen prekariatu jako wyzwanie dla współczesnej polityki społecznej*, w: *Prekariat – perspektywa katolickiej nauki społecznej*, red. J. Mazur, Ł. Marczak, Kraków 2017, s. 93–95.

i całych grup społecznych. Wdrażanie nowych rozwiązań, innowacyjnych sposobów działania, wynalazków czy wzorów postępowania świadczy o zmianach społeczno-kulturowych określanych przez Jana Turowskiego dyfuzją kultury¹⁶⁵. Jakość środowiska naturalnego odgrywa w tych procesach coraz większe znaczenie, determinując procesy społeczno-gospodarcze.

Stefan Kozłowski przyczynę pogarszającej się sytuacji środowiska naturalnego na początku XXI wieku upatrywał we wzmacniających się postawach konsumpcyjnych występujących głównie w krajach wysoko uprzemysłowionych, którym towarzyszyły procesy agresywnego wzrostu gospodarczego kosztem światowych zasobów przyrody. Na przeciwległym krańcu znajdowały się zacofane kraje rozwijające się, borykające się z trudnością zapewnienia podstawowych zasobów żywności i wody¹⁶⁶. Przejawy obecnego kryzysu ekologicznego wiążą się zatem z różnicami społeczno-cywilizacyjnymi i rozwojowymi pomiędzy krajami zamożnymi i krajami biednymi. Sam kryzys ekologiczny stał się nie tylko faktem przyrodniczym, ale faktem społecznym. Degradacja środowiska naturalnego prowadzi również do zmian w systemie społecznym. Zbigniew Hull twierdzi, że brak starań o sprawiedliwą redystrybucję dóbr i zasobów przyrody będzie przyczyniał się do pogłębiania dysproporcji rozwojowych, narastania sprzeczności interesów i konfliktów społecznych¹⁶⁷. W takim sensie adekwatną definicją kryzysu ekologicznego jest sformułowanie Grzegorza Dobrzańskiego, że kryzys ekologiczny to „stan powiązań i zależności między człowiekiem (cywilizacją ludzką) a przyrodą, który powoduje zmiany w środowisku mogące prowadzić do zahamowania rozwoju społeczno-gospodarczego i niezaspokojenia niektórych potrzeb ludzkich”¹⁶⁸.

Andrzej Papuziński przełamanie kryzysu ekologicznego zauważa w łączeniu procesów rozwoju społecznego ze wzbudzaniem stanu świadomości ekologicznej, która prowadziłaby do działań wychodzących naprzeciw degradacji środowiska naturalnego. Świadomość ekologiczna wchodzi w zakres szeroko rozumianej świadomości społecznej, którą rozumie się jako „zespół idei, wartości, postaw, poglądów i przekonań wspólnych dla całych grup społecznych określających sposób myślenia danego społeczeństwa, zinstytucjonalizowanych i utrwalonych w historycznie ukształtowanych formach

¹⁶⁵ Por. J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 2000, s. 99.

¹⁶⁶ Por. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 288, 304.

¹⁶⁷ Por. Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, s. 57.

¹⁶⁸ G. Dobrzański, *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, w: *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kielczewski, Warszawa 2010, s. 82; por. M. Kierzek, *Istota kryzysu ekologicznego*, „Społeczeństwo” 2017 nr 1, s. 93.

życia zbiorowego¹⁶⁹. Działania budujące świadomość ekologiczną powinny być wyrazem przyjmowanych postaw ludzkich, ale także wynikiem aktywności instytucji publicznych, grup społecznych odnajdujących przestrzeń artykulacji poglądów w społeczeństwie obywatelskim. Zadaniem państwa jest również wspieranie inicjatyw mających na celu upowszechnienie wartości ekologicznych w społeczeństwie, zwłaszcza w procesach edukacyjnych¹⁷⁰. Nie można zapomnieć, że większe uznanie wartości ekologicznych powinno wchodzić w zakres dobra wspólnego, ukazując wartości ekologiczne jako środki służące realizacji rozwoju osobowego każdego człowieka.

Badania przywołane przez Piotra Glińskiego, przeprowadzone w społeczeństwie polskim już w latach 70. XX wieku, potwierdziły wyraźny wzrost świadomości zagrożeń ekologicznych, których oznaką były zauważalne negatywne zmiany zachodzące w otoczeniu przyrodniczym. Ukształtowany wówczas status wartości ekologicznych pokazuje, że weszły one w zakres społecznej świadomości zbiorowej¹⁷¹. W latach 80. XX wieku ogromną rolę w kształtowaniu świadomości ekologicznej odegrała katastrofa czarnobylska, a późniejsza katastrofa w Fukushima wywołała nawet reorientację polityki energetycznej wielu krajów. Badania potwierdzają dosyć powszechną świadomość zagrożeń dla zdrowia ze strony składników chemicznych obecnych w środowisku przyrodniczym, do których zalicza się: pestycydy, nawozy czy chemię domową. Stosowanie tych środków zostało upowszechnione już w latach 60. XX wieku, o czym była mowa przy opisie *Silent spring* Rachel Carson.

2.1.1. WZROST UZNANIA WARTOŚCI ŚRODOWISKA NATURALNEGO I POWSTANIE SOCJOLOGII ŚRODOWISKA

Wartość środowiska naturalnego występuje wśród wielu wartości. Janusz Mariański zauważa, że uznanie tej wartości w perspektywie kwestii ekologicznej i ochrony środowiska naturalnego znacznie wzrasta¹⁷². Jednak, jak podaje Piotr Gliński, wartości ekologiczne są istotne dla społeczeństwa

¹⁶⁹ K. Górka, B. Podskrobko, W. Radecki, *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 1995, s. 34; por. D. Kielczewski, *Ekologia społeczna*, Białystok 2001, s. 168.

¹⁷⁰ Por. A. Papuziński, *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki (Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej)*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006) nr 1, s. 39.

¹⁷¹ Por. P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996, s. 144.

¹⁷² Por. J. Mariański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość*, Toruń 2016, s. 219.

bardziej ze względu na ich rolę zaspokojenia wielu podstawowych potrzeb. Należy przy tym zaznaczyć za Piotrem Glińskim, że wartości ekologiczne uległy erozji w porównaniu z ważnymi tradycyjnymi potrzebami społecznymi, wśród których są m.in.: zatrudnienie, mieszkanie, zdrowie, komunikacja czy potrzeba zachowania pokoju na świecie¹⁷³. Tendencje te potwierdzają badania społeczne pokazujące, że w społeczeństwie polskim bardziej cennie są wartości z zakresu zdrowia, pracy, rodziny, wykształcenia aniżeli ochrony środowiska¹⁷⁴. Nie oznacza to, że uznanie wartości środowiska naturalnego nie wzrosło. Wyrazem uznania wartości środowiska naturalnego w życiu społecznym było sformułowanie przez Franciszka Janusza Mazurka praw człowieka do czystego (zdrowego) i zrównoważonego środowiska naturalnego.

Coraz większą popularność zdobywa pojęcie sprawiedliwości środowiska naturalnego (*Umweltgerechtigkeit*), które w opinii Horsta-Dietricha Elversa nie jest ani konceptem gospodarczym, ani tym bardziej programem politycznym, lecz niedookreślonym jeszcze fachowym terminem występującym w nauce¹⁷⁵. W opinii Matthiasa Großa kategoria sprawiedliwości środowiska naturalnego funkcjonuje w socjologii jako zbiorowe pojęcie odnoszące się do różnorodności badań wskazujących na współzależność między człowiekiem a jego otoczeniem przyrodniczym¹⁷⁶.

Zarówno socjologia, jak i ekologia przedstawiają wyniki badań dotyczących związku człowieka ze środowiskiem naturalnym¹⁷⁷. Oprócz ekologii społecznej badającej przyrodnicze podstawy życia ludzkiego badaniem tych zależności z punktu widzenia nauk społecznych zajmuje się socjologia. Subdyscyplina socjologii badająca środowisko naturalne zrodziła się na przełomie lat 60. i 70. XX wieku, kiedy socjologowie Riley Dunlap i William Catton zaczęli zajmować się badaniem współzależności: zaludnienia, organizacji życia społecznego, środowiska naturalnego i stosowanych technologii¹⁷⁸. Chociaż środowisko naturalne pojawiło się w kręgu tych wartości

¹⁷³ Por. P. Gliński, *Polscy Zieloni*, s. 144.

¹⁷⁴ Por. TNS Polska, *Raport dla Ministerstwa Środowiska. Badanie świadomości i zachowań ekologicznych mieszkańców Polski*, listopad 2014, s. 20, <https://www.gov.pl/web/srodowisko/badania-swiadomosci-ekologicznej> (20.11.2020).

¹⁷⁵ Por. H.-D. Elvers, *Umweltgerechtigkeit*, w: *Handbuch Umweltsoziologie*, Hrsg. M. Groß, Wiesbaden 2011, s. 464.

¹⁷⁶ Por. M. Groß, *Natur*, Bielefeld 2006.

¹⁷⁷ Por. *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Hrsg. E. Becker, T. Jahn, Frankfurt–New York 2006, s. 78n.

¹⁷⁸ Por. *Handbuch Umweltsoziologie*, s. 10.

także w raportach dla Klubu Rzymskiego i w socjologii Ronalda Ingleharta, to jednak za prekursorów nowej subdyscypliny socjologicznej zajmującej się otoczeniem przyrodniczym człowieka uznano Riley'a Dunlapa, Williama Cattona oraz Fredericka Howarda Buttela. Oprócz tych socjologów znaczny wkład w powstanie socjologii środowiska mieli Karl Heinz Hillmann i Joseph Huber¹⁷⁹ oraz po katastrofie elektrowni atomowej w Czarnobylu twórca socjologii ryzyka Ulrich Beck.

W Niemczech grupa robocza Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego zajmująca się zagadnieniami środowiska rozpoczęła prace w 1993 roku, tworząc w 1996 roku sekcję pod nazwą „Socjologia i ekologia”. W 2007 roku w celu dostosowania się do międzynarodowego ujęcia *Environmental Sociology* sekcja ta przekształciła się w socjologię środowiska naturalnego (*Sektion Umweltsoziologie*)¹⁸⁰. W Polsce grupa robocza Polskiego Towarzystwa Socjologicznego w ramach sekcji socjologii środowiska została powołana w marcu 2017 roku. Europejskie Towarzystwo Socjologiczne (ESA) w sieci tematycznej *Environment and Society* wyróżnia zakresy tematyczne, które ukazują związek koncepcji zrównoważonego rozwoju z socjologią środowiska. Powiązania te ujmowane są w ramach: *Social Theory and the Environment* i *New Trends in Environmental Sociology*. W zakresie szczegółowym socjologii środowiska przedmiotem zainteresowania stały się następujące zagadnienia: *Renewable Energy Systems; Natural Disasters and the Role of Technologies; Sustainability, Mobility and Environmental Conflicts; Sociology and Climate Change; Chemicals in the Environment; Social and Environmental Sustainability; (Un)Sustainable Consumption; Social Movements and the Environment; Growth, Degrowth and Ecological Alternatives; Migration and the Environmental Crisis; Science, Technology, and Innovation; Environmental Management and Democratic Governance; Environmental Justice; Environmental Behaviour, Values, and Attitudes*. Wzrost znaczenia środowiska przyrodniczego zdeterminował niektóre obszary życia społecznego i skutecznie doprowadził do wyłonienia się nowej subdyscypliny socjologicznej, której przedmiotem zainteresowania stały się zjawiska społeczne determinowane zmianami zauważalnymi w środowisku przyrodniczym.

¹⁷⁹ Por. K. H. Hillmann, *Umweltkrise und Wertwandel: die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens*, Frankfurt a. M. 1981; J. Huber, *Die verlorene Unschuld der Ökologie: neue Technologien und superindustrielle Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1982.

¹⁸⁰ Por. *Handbuch Umweltsoziologie*, s. 12.

2.1.2. WARTOŚCI EKOLOGICZNE – AUTOTELICZNE I INSTRUMENTALNE

W życiu społecznym zauważa się zróżnicowany stosunek do wartości ekologicznych. Wysokie znaczenie zyskują wartości ekologiczne typu instrumentalnego, związane bezpośrednio z warunkami bytowymi ludności. Piotr Gliński zauważa, że sama przyroda stanowi wartość autoteliczną, która nie jest wliczana do wartości powszechnie cenionych i uznanych przez wszystkich. Wśród tych wartości badania wykonane przed 1990 roku pokazują, że uznanie respondentów skierowane jest najbardziej ku wartości czystej wody do picia i czystego powietrza. Najbardziej wybiera się wartości typu autotelicznego, wśród których są: piękno krajobrazu czy zanikające gatunki roślin i zwierząt. Nieświadomie jednak człowiek zaspokaja swoją potrzebę kontaktu z przyrodą, czego przykładem są miejsca zieleni przy domach lub tradycyjne umieszczanie kwiatów w domu¹⁸¹.

Jak już wspomniano, problemy ekologiczne są m.in. wynikiem nieograniczonej konsumpcji będącej przyczyną nadmiernego zużywania bogactw ziemi. Tę problematykę wyjaśniał Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* i w *Centesimus annus*¹⁸². Działanie gospodarcze człowieka powinno skupiać się na zaspokajaniu potrzeb ludzkich w taki sposób, aby następowało samourzeczywistnienie się człowieka, który musi pozostać pierwszym i najważniejszym celem życia społecznego. Działalność gospodarcza nie może zmierzać jedynie do maksymalizacji zysku, lecz do zaspokojenia potrzeb ludzkich szerokich warstw społecznych i każdego człowieka. Gospodarowanie oparte na maksymalizacji zysku prowadzi do wyobcowania człowieka i nie służy jego integralnemu rozwojowi.

Zróżnicowany stan świadomości ekologicznej wywołuje różnorodne konsekwencje. Wśród nich Aniela Dylus wymienia m.in. zjawisko dumpingu o charakterze ekologicznym, które odnosi się do przedsiębiorstw sprzedających swoje produkty za granicą w związku z różnicami w standardach ochrony środowiska naturalnego. Wraz z większym uznaniem wartości środowiska naturalnego, do którego odnoszą się normy ekologiczne, oferty cenowe towarów różnią się w zależności od skali uświadomienia w społeczeństwie celu ochrony środowiska naturalnego¹⁸³. Pomimo zróżnicowanej skali świa-

¹⁸¹ Por. P. Gliński, *Społeczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce*, s. 18.

¹⁸² Por. T. H. Feszczyn, *Zagrożenia środowiskowe współczesnego świata według Raportu Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” i teologii ekologicznej*, s. 7.

¹⁸³ Por. A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016, s. 152–154.

domości ekologicznej wszystkie działania proekologiczne – niezależnie od różnorodnego rozumienia wartości środowiska naturalnego – powinny pozostać w służbie dobra każdego człowieka. Jego wszechstronny rozwój powinien być traktowany jako przewodni cel życia społecznego¹⁸⁴.

2.1.3. OSŁABIENIE WIĘZI SYMBIOTYCZNEJ

Dynamika kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju koreluje z rozwojem techniki i upowszechnianiem innowacji. To głównie umiejętność wykorzystania zasobów naturalnych decydowała o rozwoju gospodarczym i przyczyniła się do poprawy warunków życia ludzkiego. Z jednej strony, dzięki rozwojowi nauki i techniki człowiek upowszechnił sposoby zagospodarowywania środowiska naturalnego, z drugiej strony chęć maksymalnego zysku zatarła nieprzekraczalne granice eksploatacji przyrody i doprowadziła do zachwiania równowagi biologicznej. Początkowo wyraźnie było widać ujarzmianie przyrody przez człowieka w celu poprawy warunków życia, zaś we współczesnych czasach zdegradowana natura wydaje się oddziaływać negatywnie na kondycję człowieka. Do momentu większego zainteresowania się problemami środowiska przyrodniczego nie zauważono sprzężonego oddziaływania zwrotnego przyrody na człowieka. Tymczasem współczesne badania problematyki środowiskowej pokazują, że to człowiek w procesach modernizacyjnych wciąż przejawia postawę antagonistyczną wobec przyrody poprzez nadmierną eksploatację jej zasobów¹⁸⁵. Do takich procesów dochodziło, ponieważ dotychczasowe modele wzrostu gospodarczego marginalizowały kwestię środowiska przyrodniczego. Fakt ten podkreśliła Komisja „Iustitia ex Pax” Episkopatu Francji, stwierdzając całkowity rozdział pomiędzy człowiekiem a przyrodą ujmowaną jako cała reszta poza światem ludzkim¹⁸⁶. Tymczasem powszechność odniesień środowiskowych w kulturze europejskiej jest widoczna, niekiedy tylko mało uświadomiona w stechnicyzowanych społeczeństwach.

Badaniem postaw ludzkich względem środowiska naturalnego i interakcji społeczno-środowiskowych zajmuje się socjologia środowiska, która opisuje procesy interakcji człowiek–środowisko dotychczas niebędące przedmiotem

¹⁸⁴ Por. P. Matczak, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Poznań 2000, s. 131.

¹⁸⁵ Por. P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, s. 268n.

¹⁸⁶ Por. Episkopat Francji, Komisja „Iustitia et Pax”, *O właściwym kształcie mundializacji*, Paryż 1999, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego*, red. S. Fel, J. Kupny, Lublin 2002, s. 307–327.

analizy na gruncie nauk socjologicznych. O ile człowiek do czasów rewolucji przemysłowej w działaniu gospodarczym wykorzystywał dobra przyrodnicze bez ograniczeń, o tyle wskutek gospodarki rabunkowej spostrzeżono, że zasoby natury są ograniczone. Znikły wówczas „wolne dobra” do tego stopnia, że czyste powietrze, woda i wiele innych zasobów zyskały większą wartość ze względu na ich deficytowość. Bernhard Sutor zauważa, że podobnie jak ramy socjalne wyznaczyły rynkowi granice, tak również ramy ekologiczne ograniczyły działalność rynkową. Co więcej, nieuwzględniane dotychczas uboczne skutki produkcji w postaci odpadów, zanieczyszczonych wód czy powietrza, hałas czy destabilizacja klimatu stały się kosztownymi następstwami procesów produkcji¹⁸⁷. W takim kontekście warto ponownie przywołać użyte przez Pawła Prüfera pojęcie więzi symbiotycznej, która została naruszona w wyniku przeciwstawienia człowieka przyrodzie i przyrody człowiekowi. Badaniem społecznego wymiaru odbudowy tej więzi, wzmocnienia jej spójności i łagodzenia skutków degradacji środowiska przyrodniczego zajmuje się subdyscyplina socjologiczna nazwana sozologią społeczną¹⁸⁸. Problematykę związku człowieka ze środowiskiem naturalnym i społecznym z perspektywy etycznej porusza także ekologia ludzka i ekologia społeczna. Zakłócenie, a nawet zerwanie pierwotnej więzi człowieka z jego otoczeniem przyrodniczym – choć nietraktowanym podmiotowo, lecz bardziej jako podstawę zabezpieczenia życiowego – ilustruje degradację świata przyrodniczego i kryzys, który określa się kwestią ekologiczną¹⁸⁹.

2.2. SFORMUŁOWANIE I INTERPRETACJA KONCEPCJI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Oznaki kryzysu ekologicznego dostrzegane w kontekście paradygmatu modernizacji, rozwoju zależnego i systemu światowego oraz występujące dysproporcje rozwojowe i problematyka nadkonsumpcji stały się przedmiotem refleksji Jana Pawła II w latach 80. XX wieku w *Sollicitudo rei socialis*. Wówczas w Raporcie Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju została sformułowana koncepcja zrównoważonego rozwoju, która stała się wiodącą

¹⁸⁷ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 346n.

¹⁸⁸ Por. P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, s. 268n.

¹⁸⁹ Por. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, s. 307.

ideą rozwoju i podstawą globalnej polityki przełomu XX i XXI wieku. Ta koncepcja wyrosła wskutek braku zauważalnych tendencji, programów i polityk, które oferowałyby realną nadzieję na zniwelowanie wciąż powiększającego się dystansu między krajami o wysokim stopniu dobrobytu a krajami Trzeciego i Czwartego Świata.

Koncepcja zrównoważonego rozwoju została sformułowana w kontekście ukazanych w nauczaniu społecznym Kościoła globalnych dysproporcji społeczno-gospodarczych, a zwłaszcza ubóstwa. Kategoria ubóstwa jest jedną z naczelných kwestii wpisujących się w cele sformułowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju dotyczącej tworzenia warunków, w których zostałyby zrealizowane potrzeby obecnych pokoleń, bez pozbawiania szans rozwojowych przyszłych pokoleń¹⁹⁰. Pokolenie ludzi żyjących w czasie ogłoszenia *Sollicitudo rei socialis* można rozumieć jako przyszłe pokolenia z perspektywy pokolenia *Populorum progressio*. Stwierdzony przez Jana Pawła II brak poprawy warunków bytowych ludzi żyjących w biednych krajach Trzeciego Świata nie rokował trwałości rozwojowej społeczeństw. Niedorozwój społeczny końca lat 80. XX wieku nie przybrał jedynie wymiaru ekonomicznego, lecz dotyczył całości rozwoju ludzkiego, również w wymiarze kultury i polityki¹⁹¹. W nieintegralnie realizowanej koncepcji rozwoju ludzkiego z większą siłą powrócił problem okoliczności, które stały się już w latach 60. XX wieku powodem ogłoszenia encykliki *Populorum progressio*. Dlatego w kwestii upowszechniania się procesów globalizacyjnych Benedykt XVI nazwał *Populorum progressio* encykliką o takiej randze, jak *Rerum novarum* w odniesieniu do rewolucji przemysłowej i powstałej kwestii robotniczej.

Ideologiczne sprzeczności między blokami kapitalizmu liberalnego i kolektywizmu marksistowskiego wynikały z odmiennych koncepcji człowieka i wpływały na całość relacji na arenie międzynarodowej. Widoczna współzależność w dokonujących się procesach globalizacyjnych uwydatniała się w zadłużeniu międzynarodowym i w braku podstawowych środków do życia. Oznaki niesprawiedliwości społecznej wyrażały się w bezrobociu, niepełnym zatrudnieniu i niedostatku mieszkań. Taka perspektywa społeczno-gospodarcza wskazywała na błędną koncepcję pracy ludzkiej i błędy w polityce zatrudnienia¹⁹².

¹⁹⁰ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future. Report*, nr 27.

¹⁹¹ Por. SRS 15.

¹⁹² Por. SRS 18.

Kryzys społeczny końca lat 80. XX wieku w wymiarze moralnym potęgowały dodatkowo kampanie wymierzone przeciw przyrostowi naturalnemu w krajach biednych, wymuszane i finansowane przez kapitały zagraniczne. Były to działania podejmowane wbrew założeniom integralnego rozwoju ludzkiego. Równocześnie władze krajów zamożnych niepokoiły zjawiska spadku przyrostu naturalnego i starzenia się ludności, które z demograficznego punktu widzenia utrudniają realizację koncepcji rozwoju integralnego¹⁹³.

Idea zrównoważonego rozwoju została sformułowana jednak przede wszystkim wskutek coraz bardziej zauważalnego kryzysu ekologicznego¹⁹⁴. Esencjalny i najbardziej rozpowszechniony element ukształtowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju stanowi perspektywa pogłębiającej się degradacji natury, pozwalającej wyodrębnić obok systemu społeczeństwa i gospodarki trzeci system: ekologię. Istotę koncepcji zrównoważonego rozwoju stanowi wzajemna zależność trzech systemów regulowana racjonalnym zarządzaniem człowieka¹⁹⁵. Nie można pominąć żadnego z trzech systemów ani żadnego z nich wyróżnić, bo będzie to skutkowało brakiem wzajemnej równowagi. Współczesna kwestia społeczna o charakterze ekologicznym odznacza się szczególną charakterystyką. Jej oznaką jest, z jednej strony, brak podstawowych środków do życia w najuboższych krajach świata, z drugiej strony, nadkonsumpcja i nadprodukcja w zamożnych krajach, wynikająca z potrzeby zaspokajania niekiedy sztucznie wygenerowanych potrzeb. Takie ujęcie kwestii społecznej pozwala zrozumieć Benedykta XVI twierdzącego, że kwestia dysproporcji rozwojowych dorównuje randze kwestii robotniczej końca XIX wieku. Jednym z przejawów dysproporcji rozwojowych wzrastających od czasów *Populorum progressio* jest m.in. dynamiczny rozwój sektora turystyki. Badania Światowej Organizacji Turystyki wskazują, że dochody z kapitału inwestowane w krajach ubogich zglobalizowanego świata, z jednej strony pogłębiają istniejące od lat 60. XX wieku nierówności społeczne, z drugiej strony są szansą pomocy krajom opóźnionym w rozwoju¹⁹⁶.

Kryzys ekologiczny dostrzeżony początkowo jako problem krajów bogatych stał się ważnym problemem decydującym o życiu ludności krajów

¹⁹³ Por. SRS 25.

¹⁹⁴ Por. *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, s. 10.

¹⁹⁵ Por. E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Lublin 2005, s. 211.

¹⁹⁶ Por. World Tourism Organization (UNWTO), *Annual Report 2016*, Madrid 2017, s. 11; Dicasterio per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, P. Turkson, *Messaggio per al Giornata Mondiale del Turismo 2017*, nr 0503, Vatican, 01.08.2017, s. 1.

ubogich i zacofanych gospodarczo¹⁹⁷. Zauważalna w latach 60. i 70. XX wieku degradacja środowiska naturalnego dokonująca się w tle globalnych dysproporcji społecznych została uznana za ważną kwestię społeczną, która ogranicza możliwości rozwojowe człowieka. Wymogi ekologiczne stały się według Raportu Brundtland istotnym czynnikiem decyzji politycznych, które z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej powinny prowadzić nie tylko do rozwoju ekonomicznego uwzględniającego wartość środowiska naturalnego, lecz także rozwoju integralnego.

W przypadku procesów globalizacji łączy się kategorię zrównoważonego rozwoju z żądaniem ponadnarodowej solidarności. Z jednej strony, przy braku *global governance*, idea *sustainability* wydaje się być szlachetną utopią, ponieważ brakuje jej podstawowego podmiotu działania, jakim jest rząd globalny¹⁹⁸. Jednak z drugiej strony, w opinii wielu uczonych, m.in. Karla Mannheim, utopijne idee były podłożem i impulsem do formułowania nowych koncepcji rozwoju¹⁹⁹. W globalnym zakresie idei zrównoważonego rozwoju należy mieć na uwadze, że bez aparatu władzy w zakresie międzynarodowym ta idea zatracza swój silny potencjał organizacyjny, a odpowiedzialność za szkody wynikłe z nadmiernej eksploatacji środowiska naturalnego rozmywa się. Stąd z uwagi na utopijną ideę *global governance*, raczej nierealną – ze względu na zdecydowanie większe dbanie każdego państwa o własne interesy – najpierw w koncepcji zrównoważonego rozwoju kładzie się akcent na rolę państwa i ochronę jego interesu narodowego. Przemawia za tym również zwykle odmienny dla każdej społeczności narodowej system wartości podstawowych. W tym sensie koncepcja zrównoważonego rozwoju jest bardziej realistyczna i w pierwszej kolejności powinna odnosić się do lokalnego wymiaru kwestii społecznej, nie odchodząc od celów w wymiarze globalnym. Takiemu porządkowi odpowiada powszechnie przypisywane zrównoważonemu rozwojowi hasło: myśl globalnie, działaj lokalnie (*think global, act local*). Należy przy tym pamiętać, że wspomniana odmienność systemów wartości i dbałość o własny interes narodowy nie zwalniają poszczególnych państw z solidarnego działania na rzecz międzynarodowego dobra wspólnego. W wielokulturowych społeczeństwach najbardziej pożądanym jest spójny system wartości i zasad, który gwarantowałby nie tylko

¹⁹⁷ Por. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 244–246.

¹⁹⁸ Por. P. Sztompka, *Kolejna socjologiczna utopia*, Instytut Slawistyki PAN, 2014/2015, SAGE Publications, s. 11–13, https://www.researchgate.net/publication/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia/fulltext/56410daa08aec448fa604b97/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia.pdf (27.12.2017).

¹⁹⁹ Por. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a. M. 1985, s. 176nn.

stabilizację i pokój, ale przede wszystkim sprawiedliwe warunki współpracy gospodarczej, która w perspektywie zrównoważonego rozwoju ujmuje w celach także ochronę zasobów naturalnych i możliwie największy dostęp do nich przez wszystkie państwa.

2.2.1. NIEMIECKA GOSPODARKA LEŚNA I POCZĄTKI POJĘCIA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU (XVIII WIEK)

Zanim zostanie wyjaśniona istota koncepcji zrównoważonego rozwoju, należy przywołać etymologię pojęcia „zrównoważony rozwój”, która najpełniej wyraża sens i znaczenie długotrwałego utrzymania kapitału społecznego, gospodarczego i ekologicznego²⁰⁰.

Za twórcę terminu „zrównoważony rozwój” uznaje się Hansa Carla von Carlowitz, który w 1713 roku w rozprawie *Sylvicultura Oeconomica* przedstawił ideę trwałego, niezmiennego użytkowania obszarów leśnych²⁰¹. Werner Veith zauważa, że przymiotnik „zrównoważony” (*nachhaltig*) pojawił się w XVIII wieku w języku niemieckim na oznaczenie długofalowego i silnego działania (*nachwirkend, stark*). Przymiotnik „zrównoważony” jest powiązany także z czasownikami „nie ustawać” (*andauern*) i „działać” (*wirken*). Pojęcie „zrównoważonego rozwoju” przyjęło się w XVIII wieku niemieckiej gospodarce leśnej i od tamtego czasu odnosi się do modelu gospodarowania, w którym wyznacza się cele zabezpieczenia i zapewnienia równomiernego dochodu wynikającego z długoterminowego utrzymaniu lasów²⁰². W języku potocznym kategoria zrównoważonego rozwoju przybrała znaczenie dłużej utrzymującego się działania²⁰³. Przymiotnik *nachhaltig* odnosi się do perspektywy przyszłości i zdaniem Markusa Vogta Hans Carl von Carlowitz używał go jako przeciwieństwa do przymiotnika „niechlujny” (*nachlässig*). Zrównoważony, trwały rozwój nie był więc biernym działaniem ograniczającym, lecz aktywnością ukierunkowaną na konkretną realizację optymalnej, długoterminowej gospodarki

²⁰⁰ Etymologia i wieloznaczność kategorii „zrównoważony rozwój” została wyjaśniona w artykule: Ł. Marczak, *Problem wieloznaczności pojęcia „zrównoważony rozwój”*, „Studia Gdańskie” 2015 t. 36, s. 167–180.

²⁰¹ Por. B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl. Eine conjont- und kausalanalytische ökonomische Untersuchung*, Stuttgart 2013, s. 8.

²⁰² Por. W. Veith, *Nachhaltigkeit*, w: *Christliche Sozialethik*, Hrsg. M. Heimbach-Steins, Regensburg 2004, s. 302.

²⁰³ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, s. 189.

leśnej, której istotą było utrzymanie w dobrej kondycji odpowiedniej ilości drzewostanów²⁰⁴.

Prosta reguła długoterminowego utrzymania drzewostanów dobrze rozjaśnia rozumienie znaczenia terminu *sustainability*. W gospodarce leśnej termin ten wyraża takie działanie, aby „nie wycinać więcej drzew niż zdąży urosnąć”, lub odwołując się do ogólniejszego gospodarowania zasobami, by nie zużywać większej ilości zasobów niż procesy środowiska naturalnego zdołają zrekomensować (zregenerować) w danym czasie. Tę regułę Markus Vogt przenosi na wiele innych obszarów, twierdząc, że w dziedzinie gospodarki finansowej logika *sustainability* przekłada się na zdolność dysponowania środkami kapitałowymi, aby „żyć z procentów, nie naruszając kapitału”²⁰⁵. Znaczenie pojęcia „zrównoważony rozwój” zaczęło być przemawiane stopniowo przez środowiska naukowe – początkowo pojawiało się zwłaszcza w gospodarce leśnej, a także w organizacji pracy ludzkiej²⁰⁶.

2.2.2. WIELOZNACZNOŚĆ KATEGORII „ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ”

Zrównoważony rozwój nie jest jednak jednoznacznie, jasno i bezdyskusyjnie zdefiniowaną kategorią²⁰⁷. Wieloznaczność kategorii „zrównoważony rozwój” wynika z wielowymiarowości płaszczyzn ludzkiego działania, do których ona się odnosi. Artur Pawłowski zaznacza, że w kategorii zrównoważonego rozwoju chodzi o integrację płaszczyzn moralnej, ekologicznej, technicznej, ekonomicznej, prawnej, społecznej i politycznej²⁰⁸. Poza tym zrównoważony rozwój, chociaż inspirowany przez filozofów, nie jest koncepcją sformułowaną przez nich. W związku z tym Dariusz Liszewski zauważa w koncepcji zrównoważonego rozwoju nieostre definicje i nieprecyzyjny język, czego wynikiem jest mnogość interpretacyjna²⁰⁹.

²⁰⁴ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit. Hoffnung – Handlung – Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*, wykład wygłoszony w Monachium (Amerikanhaus) 29.11.2011, s. 2, http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrestuehle/christl_sozialethik/personen/1vogt/texte_vogt/vogt_nachhaltigkeit_2011.pdf (23.10.2016).

²⁰⁵ M. Vogt, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle*, Hrsg. A. Rauscher, Berlin 2008, s. 411.

²⁰⁶ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 189.

²⁰⁷ Por. G. Tichy, *Nachhaltiges Wachstum? „Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär – Nachhaltiges Wachstum?”* 13 (2005), s. 4.

²⁰⁸ Por. A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, s. 23.

²⁰⁹ Por. D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorojoju” 2 (2007) nr 1, s. 28.

Najczęściej używaną definicją zrównoważonego rozwoju jest określenie sformułowane podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w 1987 roku w tzw. Raporcie Gro Harlem Brundtland²¹⁰. Koncepcja zrównoważonego rozwoju została skonceptualizowana w następującym zapisie: „Humanity has the ability to make development sustainable – to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs”²¹¹. W tym określeniu zrównoważony rozwój rozumie się jako model rozwoju, według którego zaspokajają się potrzeby współczesnego pokolenia bez odbierania szans rozwojowych przyszłym pokoleniom. Ta najczęściej przywoływana definicja *sustainable development* trafia w samo sedno zrównoważonego rozwoju, jakim jest trwałe zachowanie kapitału społecznego i naturalnego. Wydaje się, że można to urzeczywistnić w rozsądnym gospodarowaniu kapitałem w systemie ekonomicznym, w organizacji pracy, a przede wszystkim w stworzeniu właściwej koncepcji pracy. Katolicka nauka społeczna wniosła w rozumienie gospodarczego obszaru zrównoważonego rozwoju znaczny wkład, bowiem w *Laborem exercens* można spotkać wiele objaśnień zagadnienia pracy ludzkiej. Nie mniejszy wkład miała encyklika *Centesimus annus* z fundamentalnymi założeniami dla rozwoju koncepcji społecznej gospodarki rynkowej.

Wychodząc od definicji z Raportu Gro Harlem Brundtland, stwierdza się, że zrównoważony rozwój ma dwa centralne wymiary sprawiedliwości: dymensję międzygeneracyjną, która odnosi się do słusznego rozdziału zasobów w perspektywie międzypokoleniowej, oraz dymensję wewnątrzgeneracyjną, skierowaną ku sprawiedliwemu rozdziałowi zasobów w ramach obecnych pokoleń. Chodzi więc o stworzenie warunków sprawiedliwości społecznej dla współczesnego pokolenia, jak i zabezpieczenie kapitału naturalnego i społecznego, bez których niemożliwe jest zaspokojenie potrzeb przyszłych pokoleń²¹². Propozycję pojęciowego sprecyzowania sprawiedliwości pokoleniowej w zrównoważonym rozwoju przedstawił Jörg C. Tremmel. Jego zdaniem zrównoważony rozwój może zostać zdefiniowany jako koncept,

²¹⁰ Kategoria zrównoważonego rozwoju po raz pierwszy w słownictwie międzynarodowym pojawiła się na konferencji ONZ w Sztokholmie w 1972 roku. Skonkretyzowano ją w 1975 roku na III Sekcji Zarządzającej Programu Ochrony Środowiska Narodów Zjednoczonych (UNEP). Por. E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym*, s. 211.

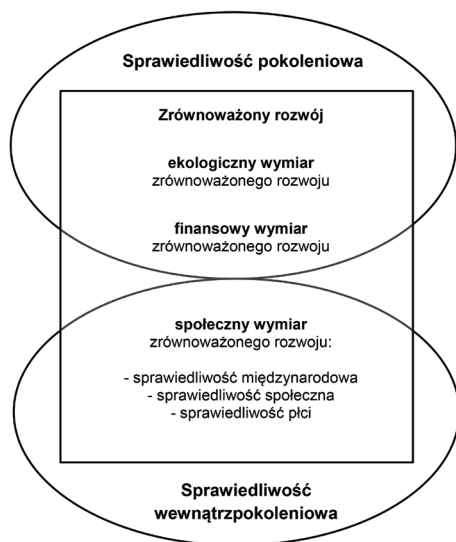
²¹¹ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future. Report*, nr 27; A. Hardtke, M. Prehn, *Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie*, Wiesbaden 2001, s. 58.

²¹² Por. K. Kraemer, *Die soziale Konstitution der Umwelt*, Wiesbaden 2008, s. 211n; A. Grunwald, J. Kopfmüller, *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2012, s. 31n.

który obejmuje wewnątrzpokoleniową i międzypokoleniową sprawiedliwość społeczną na równorzędnej płaszczyźnie. Roszczenie międzypokoleniowej sprawiedliwości wg Jörga C. Tremmela dotyczy dwóch obszarów zrównoważonego rozwoju: pola aktywności ekologicznej i działalności finansowej. W ramach sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej koncept zrównoważonego rozwoju ma na uwadze przede wszystkim²¹³:

1. sprawiedliwość międzynarodową, która dotyczy zrównania proporcji życiowych pomiędzy krajami Północy i Południa świata,
2. sprawiedliwość społeczną, która ujmuje sprawiedliwość pomiędzy biednymi i bogatymi wewnątrz kraju,
3. sprawiedliwość pomiędzy mężczyznami i kobietami – sprawiedliwość płci (*Geschlechtergerechtigkeit*)

Te związki przedstawia schemat²¹⁴:



Schemat nr 1. Jörga C. Tremmela analityczna definicja zrównoważonego rozwoju

W analizie definicji zrównoważonego rozwoju Jörg C. Tremmel w przestrzeni sprawiedliwości międzypokoleniowej zestawia obszar gospodarki ze środowiskiem naturalnym w celu takiego wyważenia działalności gospodarczej, aby przyszłe pokolenia ludzi posiadały szanse korzystania z zasobów

²¹³ Por. J. C. Tremmel, *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, Münster 2012, s. 26n.

²¹⁴ Por. J. C. Tremmel, *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, s. 26–28.

niezbędnych do zaspokojenia potrzeb ludzkich w stopniu zbliżonym do ludzi obecnie żyjących. Odpowiedzialność obecnych pokoleń sprowadza się do wymiaru społecznego ujętego w ramach sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej. Wymiar społeczny dotyczy tworzenia wartości wspólnych, których spójność gwarantuje długotrwałe istnienie społeczeństw.

Podział sprawiedliwości społecznej pod względem wymiaru wewnątrzpokoleniowego i międzypokoleniowego otwiera przestrzeń do dyskusji. Stąd dla kategorii zrównoważonego rozwoju istnieje wiele ram interpretacyjnych w zależności od celów, jakie w danym obszarze naukowym chce się osiągnąć. Wielość podejść do nauk ekonomicznych i niewielki ich związek ze zróżnicowanymi punktami widzenia katolickiej nauki społecznej odsłonił brak związku między postępem technologicznym a etyką. Zauważono także odseparowanie etyki personalistycznej od części dyscyplin szczegółowych²¹⁵. W związku z wielością dyscyplin naukowych i odpowiadających im interpretacji to zagadnienie doczekało się ogromnej liczby definicji, które obejmują wiele różnorodnych aspektów²¹⁶. Wciąż powstają definicje zrównoważonego rozwoju, różniące się ze względu na kontrastujące ze sobą wyobrażenia, których podstaw należy szukać na drodze realizacji celów, między innymi w formułowaniu kryteriów dotyczących obszaru społeczeństwa, ekonomii i ekologii²¹⁷.

Popularności i zróżnicowaniu interpretacji idei zrównoważonego rozwoju towarzyszy także wiele prób jej klasyfikacji na gruncie różnych dyscyplin naukowych. Wielość stanowisk odnoszących się już do multi-, inter- i transdyscyplinarnej koncepcji zrównoważonego rozwoju wymaga przyjęcia specyficznych kryteriów uzasadniania, rozumienia i urzeczywistniania idei *sustainable development*²¹⁸. Piotr Jeżowski w 2012 roku stwierdził występowanie co najmniej 100 różnych interpretacji pojęcia „zrównoważony rozwój”, począwszy od koncepcji „skoncentrowanych na rozwoju

²¹⁵ Por. CV 2; A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, w: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, s. 226. Do tej problematyki nawiązuje komentarz do encykliki *Laudato si'*. Treści te zostały zawarte w artykule: Ł. Marczak, *Idea zrównoważonego rozwoju w encyklice Laudato si'*, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, s. 167–184.

²¹⁶ Por. A. Hardtke, M. Prehn, *Perspektiven der Nachhaltigkeit*, s. 58.

²¹⁷ Por. E. Mazur-Wierzbicka, *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, w: *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy*, Zeszyt nr 8 Katedry Ekonomii Uniwersytetu Rzeszowskiego, red. M. G. Woźniak, Rzeszów 2006, s. 317.

²¹⁸ Por. J. Bremer, *Nauka o zrównoważeniu – w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 207 (2016) nr 1, s. 16.

społeczno-ekonomicznym, a pomniejszających problemy ekologiczne, do definicji ogniskujących nacisk na problemy ekologiczne, a ignorujących aspekty rozwoju społecznego i gospodarczego²¹⁹. W 2016 roku Józef Bremer, odnosząc się do Johna R. Ehrenfelda, stwierdza występowanie już ok. 300 definicji kategorii *sustainability*. Ujmowanej w umowach międzynarodowych i w programach naukowych kategorii zrównoważonego rozwoju już 10 lat temu poświęcono 8 mln stron internetowych, na których zamieszczono ponad 21 mln dokumentów o tej tematyce²²⁰. Idea zrównoważonego rozwoju kształtowała się na przestrzeni wielu lat na gruncie wielu płaszczyzn naukowych i przez to jest dzisiaj niejednoznacznie rozumiana²²¹. Zróżnicowanie definicyjne jest problemowe nie tylko od strony teoretycznej i poznawczej, lecz przede wszystkim od strony interpretacyjnej i praktycznej²²². Rozpiętość interpretacji zrównoważonego rozwoju prowadzi nawet do powstawania wzajemnie wykluczających się definicji²²³. Do takiego wniosku doszedł Andrzej Papuziński, analizując teksty Wiesława Sztumskiego i Leszka Gawora. Wiesław Sztumski, akcentując bardziej wewnątrzpokoleniowy wymiar sprawiedliwości międzypokoleniowej, skupił się na antropocentrycznej interpretacji zrównoważonego rozwoju, w przeciwieństwie do Leszka Gawora, który skłania się ku wizji biocentrycznej²²⁴.

W związku z takim stanem rzeczy jednym z punktów wyjścia dla katolickiej nauki społecznej w objaśnianiu zrównoważonego rozwoju jest zawężenie interpretacyjne tej idei do antropocentrycznego nurtu etyki środowiskowej²²⁵. W literaturze dotyczącej etyki środowiska naturalnego zostały opracowane liczne teorie w celu rozróżnienia i uporządkowania rozumienia zrównoważonego rozwoju. Wśród nich, obok antropocentrycznego

²¹⁹ P. Jeżowski, *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” 2 (2012), s. 101.

²²⁰ Por. J. Bremer, *Nauka o zrównoważeniu – w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, s. 16n; J. R. Ehrenfeld, *Sustainability needs to be attained, not managed*, „Sustainability: Science, Practice, & Policy” 2008 no. 2/4, s. 1–3.

²²¹ Por. G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002, s. 46–53.

²²² Por. P. Jeżowski, *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, s. 101.

²²³ Por. M. R. Redclift, *Rozwój zrównoważony (1987–2005) – oksymoron czasu dorastania*, „Problemy Ekorozwoju” 4 (2009) nr 1, s. 33–35.

²²⁴ Por. W. Sztumski, *Refleksja na temat rozwoju zrównoważonego (czy rozwój zrównoważony jest fikcją, utopią, iluzją czy oszustwem?)*, „Problemy Ekorozwoju” 2 (2008), vol. 3, s. 133n; L. Gawor, *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006) nr 2, s. 65.

²²⁵ Por. A. Papuziński, *Realizacja zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 6 (2001) nr 1, s. 109.

nurtu, wyróżnia się nurt: biocentryczny, fizjocentryczny i patocentryczny²²⁶. W dalszej części książki zostaną one wyjaśnione z uwzględnieniem nurtu ekocentrycznego, nazywanego również holistycznym, którego nie podają przywołane klasyfikacje Reinharda Marxa i Helge Wulsdorfa oraz Rolfa Kramera.

Zrównoważony rozwój a ekorozwój

Przy analizie wieloznaczności kategorii zrównoważonego rozwoju należy wspomnieć o ekorozwoju, który w zestawieniu ze zrównoważonym rozwojem otrzymuje osobliwe interpretacje. Stefan Kozłowski uważał, że pojęcie zrównoważonego rozwoju jest pojęciem szerszym niż ekorozwój, który rozumiał jako rozwój oparty na kryteriach ekologicznych, realizowany w zgodzie z uwarunkowaniami środowiska naturalnego. Ekorozwój tłumaczył także jako urzeczywistnianie rozwoju społeczno-gospodarczego bez destrukcji zasobów przyrody²²⁷. Wedle innych interpretacji z kolei to ekorozwój jest pojęciem o szerszym zakresie, ponieważ dopiero synergiczne osiągnięcie ładów: ekologicznego, ekonomicznego, społecznego i przestrzennego w efekcie urzeczywistnia zrównoważony rozwój i może prowadzić do ekorozwoju²²⁸.

Dynamika definicyjna – dążenie do równowagi

W literaturze zauważa się także stanowiska, które wskazują na niemożliwość ostatecznego zdefiniowania zrównoważonego rozwoju. Taki pogląd prezentuje m.in. Helge Wulsdorf. W jego opinii ta koncepcja wyraża normatywne ukierunkowanie ciągłego procesu poszukiwania najlepszych rozwiązań, sprzężonego z procesami kształcenia. W rozumieniu zrównoważonego rozwoju wyraźnie można zauważyć ciągłe rozważanie, ustanawianie priorytetów i kryteriów dalszego, długotrwałego rozwoju, który dotyczy społecznego, ekonomicznego i ekologicznego obszaru życia ludzkiego²²⁹. Poszukiwanie

²²⁶ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 334–339; R. Kramer, *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Berlin 2002, s. 69.

²²⁷ Por. S. Kozłowski, *Ekorozwój. Wyzwanie XXI wieku*, Warszawa 2000, s. 83; M. Kistowski, *Koncepcja ekorozwoju profesora Stefana Kozłowskiego, w: Od koncepcji ekorozwoju do ekonomii zrównoważonego rozwoju*, red. D. Kielczewski, Białystok 2009, s. 24.

²²⁸ Por. M. Kistowski, *Koncepcja ekorozwoju profesora Stefana Kozłowskiego*, s. 23.

²²⁹ Por. H. Wulsdorf, *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005, s. 25; C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur*, Marburg 2014, s. 151.

warunków długotrwałości społeczeństw w paradygmacie zrównoważonego rozwoju jest pewnym otwartym procesem – w ujęciu autorów niemieckich – procesem deliberacyjnym ukierunkowanym na komunikację. Dla katolickiej nauki społecznej ważna jest w tym względzie opinia Reinharda Marxa, który długotrwałość społeczeństw sprowadza do budowania zaufania w perspektywie działania jednostek społecznych. Społeczeństwa są długotrwałe, gdy kultywowane są w nich wartości etyczne²³⁰. Zrównoważony rozwój zatem można rozumieć jako proces poszukiwania i uznawania wartości etycznych, które będą umacniać tkankę społeczną wzajemnych relacji rodzinnych, zawodowych i w przestrzeni życia publicznego.

Również w opinii Petera Carnaua w koncepcie zrównoważonego rozwoju w mniejszym stopniu chodzi o opracowanie ścisłej definicji, a bardziej o określenie tego, co powinno zaistnieć w celu połączenia czasowych i przestrzennych płaszczyzn, które zostały uwzględnione przez politykę zrównoważonego rozwoju. Podstawowa idea bazuje więc na opinii, że system jest wtedy zrównoważony, kiedy trwa samodzielnie i ma długoterminowe istnienie. W odosobnionych wypadkach potrzebuje on szczegółowego wyjaśnienia ze względu na priorytetowe cele, które odnoszą się do społeczeństwa, gospodarki i ekologii²³¹.

Wieloznaczność rozumienia zrównoważonego rozwoju jest złożonym problemem. Wydaje się, że wynika on głównie ze zróżnicowanego akcentowania celów przez nauki specjalistyczne w wymienionych obszarach zrównoważonego rozwoju. Chociaż idea zrównoważonego rozwoju jest trudna do jednoznacznego zdefiniowania i coraz bardziej jej charakter staje się porównywalny do takich idei, jak: wolność, demokracja czy sprawiedliwość, to trzeba się zgodzić z opinią Joanny Kielin-Maziarz, że trudność definicyjna nie oznacza nieosiągalności stanu równowagi systemowej. Wieloznaczność zrównoważonego rozwoju i trudność pojęciowa nie stanowią przeszkody w zmierzaniu ku równowadze opartej na zasadach demokracji, sprawiedliwości i wolności. Co więcej, w zakresie nauk prawnych – w opinii przywołanej autorki – zasada zrównoważonego rozwoju ma powszechnie akceptowalny i coraz bardziej zrozumiały charakter²³².

²³⁰ Por. R. Marx, *Kapitał. Mowa o obronie człowieka*, Kraków 2009, s. 91n.

²³¹ Por. P. Carnau, *Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis*, München 2011, s. 14.

²³² Por. J. Kielin-Maziarz, *Rozumienie zasady zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2012 nr 1, s. 11n.

2.2.3. TRZY DYMENSJE ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Najpopularniejszą interpretacją politycznego dyskursu o zrównoważonym rozwoju jest koncept równoważenia trzech obszarów: społeczeństwa, ekonomii i ekologii, który obrazowo – za pomocą trzech filarów lub trzech kolumn (*three pillars of sustainable development, Drei-Säulen-Model*) – wyraża istotę trwałego rozwoju. W opinii wielu teoretyków idei zrównoważonego rozwoju ten model dotyczy równoczesnego, harmonijnego i równouprawnionego uwzględniania trzech wymienionych wymiarów systemowych. Według tego modelu każdy system osobno odzwierciedla ważne interesy, które powinny się realizować przy pomocy odpowiadających im kryteriów. O zrównoważonym rozwoju można więc mówić tylko wtedy, gdy działanie polityczne konsekwentnie będzie zmierzać do całkowitej realizacji celów w wymiarze zarówno lokalnym, jak i globalnym w odniesieniu do każdego z trzech obszarów systemowych²³³. Kamieniem milowym w tym działaniu była *Agenda 21*, dokument uchwalony podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w Rio de Janeiro w 1992 roku, który szczegółowo uwzględnił cele wymienionych trzech obszarów za pomocą modelu trzech kolumn.

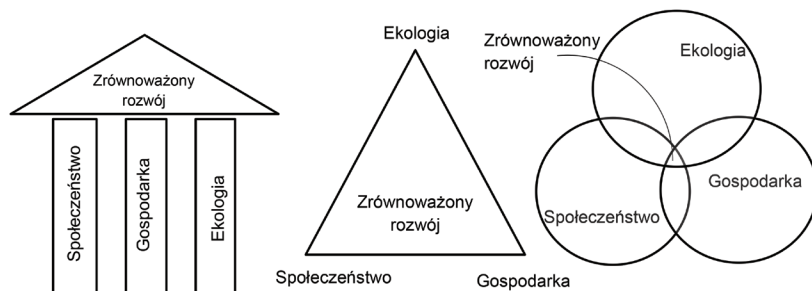
Integracja celów ze wszystkich wymiarów zrównoważonego rozwoju jest skomplikowanym przedsięwzięciem, którego trudność wynika z konieczności integracji różnych celów, często bardzo odmiennych, a niekiedy wręcz wykluczających się. Pomimo trudności słusznie zauważa się, że wobec występujących komplikacji integracyjnych żadna teoria o międzynarodowym zakresie nie połączyła lepiej dotychczas wspomnianych trzech obszarów, niż koncepcja zrównoważonego rozwoju²³⁴.

Obok modelu trzech odosobnionych filarów w literaturze przedmiotu znajduje się jeszcze wiele innych interpretacji wskazujących na zależność trzech systemów zrównoważonego rozwoju. W parze z różnorodnością definicyjną idzie także różnorodność sposobów ich integracji. Obok modelu trzech kolumn występuje model równobocznego trójkąta, który także objaśnia równą rangę lub tzw. równe znaczenie trzech systemów. Z taką samą popularnością zrównoważony rozwój przedstawia się za pomocą części wspólnej trzech wymienionych systemów. Te idealne modele zakładają, że

²³³ Por. N. Paech, R. Pfrieder, *Wie kommt das Soziale in die Nachhaltigkeit, Soziale Nachhaltigkeit*, Hrsg. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 99–103 (Jahrbuch Ökologische Ökonomik, 5).

²³⁴ Por. J. Kopfmüller i in., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Berlin 2001, s. 45–48; H. Majer, *Nachhaltige Entwicklung – Leitbild für Zukunftsfähigkeit*, „Das Wirtschaftsstudium” 2003 Nr. 7, s. 939–943.

zrównoważony rozwój można osiągnąć tylko przy równoważeniu uwzględnieniu systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego.



Schemat nr 2. Trzy wymiary zrównoważonego rozwoju²³⁵.

Od lewej: model trzech filarów (kolumn), model trójkąta równobocznego i model trzech okręgów

Istota długotrwałości zrównoważonego rozwoju jest wyjaśniana przez rozmaite szczegółowe dyscypliny naukowe, w których niejednakowo rozgranicza się systemy: społeczeństwa, ekonomii i ekologii. Różne zestawienia tych wymiarów prowadzą do odmiennego rozumienia tej samej kategorii.

Według Klaus Michaela Meyera-Abicha główną rolę odgrywają konkurujące ze sobą cele, które nadają trwałości rozwoju specyficzną postać w zależności od rozróżnienia pomiędzy trwałością środowiska naturalnego, wydajnością ekonomiczną i odpowiedzialnością społeczną. Zatem w ujęciu tego autora cele należy dobierać ze względu na pilność występujących problemów. W związku z tym Klaus Michael Meyer-Abich opowiada się za jeszcze inną interpretacją, za tzw. modelem pierwszeństwa (*Vorrangmodell der Nachhaltigkeit*). Według tego modelu natura jest całością, społeczeństwo częścią tej całości, natomiast gospodarka jeszcze mniejszą częścią przynależącą do społeczeństwa. Dewizą takiego rozumienia zrównoważonego rozwoju jest hasło: Nie ma ekonomii bez społeczeństwa i społeczeństwa bez ekologii. Klaus Michael Meyer-Abich sądzi, że gospodarka jest podporządkowana

²³⁵ Por. K. Fichter, *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen. Anforderungen und strategische Ansatzpunkte*, w: *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen. Zukunftsweisende Praxiskonzepte des Umweltmanagemets*, Hrsg. K. Fichter, J. Clausen, Berlin 1998, s. 14; M. Hauff, A. Kleine, *Nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und Umsetzung*, München 2009, s. 117–119, cyt. za: B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl*, s. 13.

wymiarowi ekologicznemu i społecznemu, zatem priorytetem zrównoważonego rozwoju powinno być działanie na rzecz ekologii²³⁶.



Schemat nr 3. Klaus Michaela Meyera-Abicha model pierwszeństwa zrównoważonego rozwoju (*Vorrangmodell der Nachhaltigkeit*) [opracowanie własne]

Realizacja celów zrównoważonego rozwoju według takiego modelu interpretacyjnego sprawia, że zdecydowanie bardziej zwraca się uwagę na aspekty ekologiczne niż społeczne. We współczesnym dyskursie o zrównoważonym rozwoju wciąż akcentuje się głównie wymiar ochrony środowiska naturalnego, co w szczególności daje się zauważyć w literaturze akademickiej, a przede wszystkim w polityce krajów najbardziej uprzemysłowionych. W przestrzeni akademickiej oprócz ujęć akcentujących ekologię występuje wiele innych stanowisk dotyczących zrównoważonego rozwoju w zależności od specyfiki badań poszczególnych dyscyplin naukowych i stosowanych przez nie metod. O jednym z nowych ujęć koncepcji zrównoważonego rozwoju na gruncie nauk społecznych świadczy powstałe w 2015 roku na Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster czasopismo naukowe „Soziologie und Nachhaltigkeit”. Do dzisiaj zrównoważony rozwój w zachodnim świecie jest rozumiany niewłaściwie – jako rozwój uwzględniający głównie czynniki ekologiczne²³⁷. Pomimo nadmiernego akcentowania aspektów ekologicznych

²³⁶ Por. B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl*, s. 14.

²³⁷ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, Frankfurt a. M. – New York 2013, s. 11–14; B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl*, s. 15; W. Florczak, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w naukach społeczno-ekonomicznych*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2007 t. 75, s. 126; M. Moldaschl, *Polychrome Nachhaltigkeit*, „Ökologisches Wirtschaften” 2007 Nr. 1, s. 30–32; J. Jonker, M. de Witte, *Finally in Business. Organising Cor-*

i pomijania innych obszarów czynniki środowiskowe wciąż przeważają w realizacji działań na rzecz zrównoważonego rozwoju. Zdaniem Benjamina Görgena i Bröjna Wendta w dyskursie o zrównoważonym rozwoju zdecydowanie brakuje miejsca na analizę problemów zmian społecznych oraz procesów reprodukcji społeczeństwa²³⁸.

Przy tym należy zauważyć tzw. elastyczne rozumienie kategorii „zrównoważony” w ujęciu przywołanego Klaus Michaela Meyera-Abicha. Elastyczność oznacza możliwość zmiany pierwszeństwa systemu ekologicznego na społeczny. Benedikt Schmidt wyraża niekiedy proces równoważenia trzech wymiarów zrównoważonego rozwoju kategorią równej ważności celów systemowych (*gleichgewichtig*), co bardziej akcentuje równe znaczenie systemów aniżeli długofalowość ich rozwoju²³⁹. Wydaje się, że wraz z pilnością realizacji celów społecznych można uczynić pierwszorzędnym cel rozwoju systemu społecznego, tak aby rozwiązywać najpierw problemy życia społecznego, a dopiero później gospodarczego i środowiskowego. Nie oznacza to, że w pilnej konieczności ukierunkowania systemu gospodarczego nie można w hierarchii celów podporządkować czynników systemu społecznego i ekologicznego celom systemu gospodarczego. Hierarchia ważności systemów konstytuujących zrównoważony rozwój wynika z różnorodnych uwarunkowań kulturowych, jest złożona i trudna w realizacji. Sprzyja temu wieloznaczne interpretowanie koncepcji zrównoważonego rozwoju.

Wydaje się, że wobec niejednoznacznie rozumianej koncepcji zrównoważonego rozwoju najistotniejszą kwestią jest współpraca naukowa przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, która mogłaby zaowocować – po treściowym rozgraniczeniu trzech obszarów i ich zasadnej interpretacji – wzajemnym powiązaniem współistniejącego z nimi kapitału. Interdyscyplinarny charakter katolickiej nauki społecznej sprzyja takiej współpracy, której wyrazem jest choćby międzynarodowy program „Science and Technology for Sustainability” finansowany przez National Academies w USA²⁴⁰.

W analizie naukowej zrównoważonego rozwoju ważne jest uwydatnienie złożoności form kapitału. Michael von Hauff i Alexandro Kleine w swoich analizach zauważają, że w literaturze zostało znacznie zaniedbane znaczenie

porate Social Responsibility in Five, w: *Management Models for Corporate Social Responsibility*, eds. J. Jonker, M. de Witte, Berlin 2006, s. 1–3.

²³⁸ Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 1 (2015), s. 7.

²³⁹ Por. B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl*, s. 9, 14.

²⁴⁰ Por. J. Bremer, *Nauka o zrównoważeniu – w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, s. 16.

kapitału społecznego kosztem kapitału ekonomicznego i ekologicznego. We współczesnym dyskursie powinno się ukazywać większą rolę kapitału społecznego w zachowaniu, akumulacji i produktywności pozostałych form kapitału. We wzajemnej zależności pomnożenie kapitału społecznego może przynieść skutek większej świadomości konieczności zachowania środowiska naturalnego. Uwzględnienie kapitału społecznego jest tym bardziej zasadne ze względu na jego powiązanie z kapitałem moralnym w perspektywie kryzysu moralnego, którego przejawem – obok wielu innych zjawisk życia społecznego – jest degradacja środowiska naturalnego. Tło tzw. społeczeństwa użycia, przyjemności i doznań ogniskowanego na indywidualistycznym i konsumpcyjnym stylu życia zostało już przedstawione w aspekcie kryzysu moralnego w uwarunkowaniach społeczno-gospodarczych kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju²⁴¹.

2.2.4. SILNY I SŁABY ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ

Wśród wielu prób systematyzacji zrównoważonego rozwoju, pomimo wieloznaczności tej kategorii, jedną z najważniejszych kategoryzacji tej koncepcji jest rozróżnienie pomiędzy koncepcją silnego (*strong*) i słabego (*weak*) zrównoważonego rozwoju²⁴². Silny zrównoważony rozwój ukierunkowany jest na zachowanie dotychczasowego stanu środowiska naturalnego wraz w jego zasobami i w skrajnej wizji odnosi się nawet do zupełnego zaniechania ingerencji w ekosystemach²⁴³. Odrzuca więc substytucję zasobów naturalnych z uwagi na radykalne postulaty ochrony kapitału przyrodniczego. Nurt ten odnajduje swoje początki w koncepcji tzw. wzrostu zerowego, który wybrzmiał mocno w pierwszym raporcie dla Klubu Rzymskiego. Wówczas w celu zmniejszenia konsumpcji i ograniczenia zmian w środowisku naturalnym postulowano zaniechanie działalności gospodarczej mocno degradującej środowisko przyrodnicze. Jednym z propagatorów tego nurtu był Herman Daly, który w swoich postulatach głosił utrzymanie wskaźnika urodzeń na niskim poziomie tak, aby utrzymać odpowiedni stosunek do wskaźnika zgonów. Koncepcja silnego zrównoważonego rozwoju ma swoje źródła w próbie równoważenia relacji między kapitałem przyrodniczym a liczbą ludności²⁴⁴.

²⁴¹ Por. M. Hauff, A. Kleine, *Nachhaltige Entwicklung*, s. 22–24.

²⁴² Por. K. Ott, R. Döring, *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*, Marburg 2008, s. 103–178.

²⁴³ Por. R. Czekalski, *Implikacje etyczne teologii stworzenia*, Warszawa 2012, s. 60.

²⁴⁴ Por. G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, s. 18n.

Z kolei zwolennicy słabego nurtu zrównoważonego rozwoju stoją na stanowisku, że wiele zasobów można zastąpić wkładem ludzkim lub substytutami. W celu zarysowania istoty słabego zrównoważonego rozwoju ważne jest ukazanie zestawienia systemu ekologicznego z systemem ekonomicznym²⁴⁵. Istotne jest, by zauważyć kluczowy dla słabego zrównoważonego rozwoju proces recyklingu polegający na ograniczeniu zużycia surowców naturalnych oraz ograniczeniu ilości odpadów poprzez możliwość ich ponownego wykorzystania. Recykling wynika z prawidłowości charakteryzującej system ekologiczny, w którym dokonuje się naturalna (biologiczna) destrukcja bez ingerencji człowieka. System ekonomiczny, w którym pojawia się proces recyklingu, opiera się na wykorzystaniu w produkcji materiałów – substytutów, które w możliwie maksymalnym stopniu po zużyciu będą gotowe do ponownego wykorzystania²⁴⁶. Substytucja zasobów jest więc kluczowym procesem charakteryzującym słaby nurt zrównoważonego rozwoju.

Między silnym a słabym zrównoważonym rozwojem niektórzy autorzy sytuują jeszcze pośrednią formę przedstawionych typów, traktowanych jako idealne.

2.2.5. BŁĄD MAKSYMALISTYCZNY I SIECIOWA ZWROTNOŚĆ RELACYJNA

W debacie o zrównoważonym rozwoju monachijski etyk społeczny Markus Vogt wymienia siedem najczęściej popełnianych błędów, wśród których znajduje się błąd maksymalistyczny dotyczący trzech obszarów niezintegrowanych ze sobą wzajemnością połączeń.

Błąd maksymalistyczny dotyczy konceptu trzech odosobnionych filarów zrównoważonego rozwoju (*three pillars of sustainable development, Drei-Säulen-Model*), który jest modelem idealnym niepozostającym bez krytyki. Monachijski etyk społeczny model ten określa jako „cudowną broń” skonstruowaną w celu rozwiązywania problemów społecznych, kiedy wszyscy wszystkim składają obietnice, wypowiadając swoje oczekiwania²⁴⁷. Tak rozumianą koncepcję Konrad Ott i Ralf Döring nazywają listą życzeń niemożliwą do

²⁴⁵ Por. *Handbuch der Wirtschaftsethik*, s. 137.

²⁴⁶ Por. *Handbuch der Wirtschaftsethik*, s. 137.

²⁴⁷ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium 9.07.2015, maszynopis, s. 2 [prywatne archiwum autora].

zrealizowania²⁴⁸, a Markus Vogt konkluduje, że nieudolność w realizacji wytyczonych celów wynika z błędnej przesłanki o charakterze maksymalistycznym.

W realizacji zrównoważonego rozwoju ważna jest integracja celów przynależących do systemu społecznego, gospodarczego i środowiskowego, a niekonieczne równowartościowe traktowanie wymienionych systemów. Błąd maksymalistyczny polega na rzekomej równoważności celów społecznych, gospodarczych i ekologicznych. Tymczasem cele ekonomiczne i ekologiczne stają się decydującymi środkami do osiągnięcia celów społecznych! Człowiek stanowi wciąż centralną wartość współzależności środowisko-gospodarczej, choć mogłoby się wydawać, że w dobie skrajnego antropocentryzmu dominuje narracja zmierzająca ku ograniczeniu naczelnej pozycji człowieka w otaczających go współzależnościach środowiskowo-ekonomicznych. Przy równoważnym traktowaniu celów systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego zachodzi ryzyko sumowania czynników społecznych, ekonomicznych i ekologicznych. Tymczasem w realizacji celów zrównoważonego rozwoju bardziej chodzi nie o sumę czynników, lecz o ich wzajemne oddziaływanie, relacyjność, współzależność.

Niekiedy zrównoważonemu rozwojowi, rozumianemu w sensie trzykolumnowej koncepcji równoważnych czynników, wskaźników lub celów, przypisuje się wiele określeń. W wyniku braku odpowiedniego rozgraniczenia niewiele udaje się zdefiniować, a kategoria zrównoważonego rozwoju może zostać użyta jako dowolna etykieta dla oznaczenia wielu możliwości. Markus Vogt zauważa, że w takim rozumieniu zrównoważony rozwój staje się terminem rozciągliwym (*Gummibegriff*), maksymalnie elastycznym, z ogromną dowolnością interpretacyjną²⁴⁹. Nieostre pojęcia są nieprecyzyjne i przez to posiadają wiele znaczeń. Wówczas stają się oklepanymi zwrotami, pustymi pojęciami lub frazesami²⁵⁰ i – jak obrazowo zauważa Andreas Missbach – „kontenerem” (*Containerbegriff*), do którego można wszystko wrzucić²⁵¹.

Wydaje się, że błędu maksymalistycznego można uniknąć, przyjmując sieciowy model zrównoważonego rozwoju Markusa Vogta, który łączy w sobie

²⁴⁸ Por. K. Ott, R. Döring, *Soziale Nachhaltigkeit. Suffizienz zwischen Lebensstilen und politischer Ökonomie*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, s. 36–39.

²⁴⁹ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, s. 2.

²⁵⁰ Por. P. Finke, *Das Nachhaltigkeitsgeschwätz. Die erstaunliche Karriere eines Begriffs*, 2012, s. 22–29, http://www.voee.de/wp-content/uploads/2012/01/agora_012012_finke.pdf (10.08.2015); B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2015 Nr. 1, s. 4.

²⁵¹ Por. A. Missbach, *Das Klima zwischen Nord und Süd. Eine regulationstheoretische Untersuchung des Nord-Süd-Konflikts in der Klimapolitik der Vereinten Nationen*, Münster 1999.

zarówno logikę modelu trzech filarów, jak i sens modelu pierwszeństwa. Monachijski etyk społeczny wychodzi z założenia, że czynniki ekologiczne, społeczne i ekonomiczne nie mogą mieć równej rangi. Etyczna waga czynników ekonomicznych wynika jednakże z tego, że są one często decydującymi środkami pozwalającymi osiągać cele społeczne. Czynniki ekologiczne uzyskują swoje znaczenie właśnie z tego powodu, że uspołecniają się i przy tym jednocześnie podnoszą rangę czynników rozwoju społecznego. Zatem w sieciowej koncepcji Markusa Vogta chodziłoby o równoważenie celów występujących w obszarach zrównoważonego rozwoju ze względu na występującą problematykę dotyczącą systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego. Złożoności i wzajemnej zależności problemów powinna odpowiadać kompleksowa sieciowa koncepcja zrównoważonego rozwoju, harmonijna pod względem celów i ludzkich potrzeb. Raz jeszcze należy zaznaczyć, że zrównoważony rozwój nie jest sumą czynników rozwojowych o charakterze ekologicznym, społecznym i gospodarczym, lecz jest wynikiem wzajemnego oddziaływania różnorodnych czynników wyłaniających się z trzech przedstawionych systemów. Społeczeństwa nie można rozumieć tylko jako sumy struktur społecznych i systemów, które ujmują człowieka od strony przedmiotowej. Zdaniem Petera Bergera i Thomasa Luckmanna społeczeństwo jest rozumiane jako proces i pewien wytwór społeczny, który trwale reprodukuje się w wyniku działania poszczególnych aktorów społecznych²⁵². W ten sposób tworzą się warunki społeczne służące sposobom postępowania jednostek społecznych i kształtowania się ich postaw. Takie okoliczności wymagają zrównoważonego rozwoju społeczeństwa, a więc stworzenia strukturalnych warunków jego długotrwałego istnienia. Nie jest to możliwe bez ujęcia wymiaru immanentno-esencjalnego, czyli ogółu okoliczności zakorzenionych w kulturze całego dobra wspólnego. Przede wszystkim przez te warunki społeczne rozumie się umożliwienie jednostkom nabycia kwalifikacji i ukształtowania życia i relacji społecznych w taki sposób, żeby przyszłym pokoleniom stworzyć możliwości i zasoby do praktycznego działania²⁵³.

W opinii Markusa Vogta chodzi więc o zarys polityki stworzony na podstawie systemu interdyscyplinarnych analiz, a nie o maksymalizację wszystkich

²⁵² Por. P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2009.

²⁵³ Por. M. Grundmann i in., *Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen*, Münster 2006; I. Kunze, *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*, Münster 2009; cyt. za: B. Görjen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, s. 7.

bezkonfliktowych syntez²⁵⁴. Taki system sprzężony z ideą zrównoważonego rozwoju miałby być w jego opinii osadzony na etycznej koncepcji usieciowienia²⁵⁵ (*Retinität*), której celem jest próba zaadaptowania zaniedbanych subsystemów społecznych, tzw. ślepych miejsc nieuwzględnionych w strategiach politycznych, a dotyczących ważnych obszarów życia ludzkiego. Kluczem interpretacyjnym zrównoważonego rozwoju musi stać się zatem w opinii Markusa Vogta idea usieciowienia²⁵⁶, która szczegółowo zostanie opisana w dalszej części rozprawy. Monachijski etyk społeczny przejął tę ideę od Hansa Münka, który traktował usieciowienie jako wzór przewodni zakotwiczony w zasadzie personalizmu²⁵⁷. Sieciowy system przeciwdziałający wykluczeniu zróżnicowanych funkcjonalnie systemów częściowych miałby prowadzić do nowego lub ponownego ich połączenia w celu doprowadzenia do odpowiedniego rezonansu między wieloma systemami częściowymi²⁵⁸. Dzięki takiemu założeniu sieciowy system zrównoważonego rozwoju służyłby celowej reprodukcji częściowych systemów społecznych²⁵⁹, nie tylko po to, aby je zachować, ale także by umożliwić ich dalszy rozwój, a przede wszystkim długotrwałą żywotność. Usieciowienie systemowe wymiary zrównoważonego rozwoju nie opiera się na drastycznej rewolucji, lecz na procesie ciągłego poszukiwania innowacji i równoważenia celów służących podniesieniu jakości życia ludzkiego przy zachowaniu troski o środowisko naturalne²⁶⁰.

Tak rozumiany system sieciowy zrównoważonego rozwoju, w przeciwieństwie do interpretacji ekocentrycznych, opiera się na teorii antropocentrycznej, która podnosi wartość środowiska naturalnego rozumianego w sensie naturalnych podstaw życia ludzkiego. W sieciowym systemie zrównoważonego rozwoju wypracowanym przez monachijską szkołę etyków

²⁵⁴ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, s. 2.

²⁵⁵ Por. M. Vogt, *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: *Komplexe adaptive Systeme*, Hrsg. S. Bornhold, P. H. Feindt Roll, Dettelbach 1996, s. 159–197.

²⁵⁶ Por. H. J. Münk, *Bewahrung der Schöpfung als Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre*, w: *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, Hrsg. K. Hilpert, G. Hasenhüttl, Paderborn 1999, s. 233, cyt. za: M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 349.

²⁵⁷ H. J. Münk, *Retinität als Sozialprinzip?*, w: *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, Hrsg. W. Schreer, G. Steins, München 1999, s. 546.

²⁵⁸ Por. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, s. 633–635.

²⁵⁹ Por. O. Reis, *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2003, s. 25–27.

²⁶⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 354–356.

społecznych centralne miejsce zostało zarezerwowane dla osoby ludzkiej. Niemniej jednak oprócz najważniejszej wartości osoby ludzkiej zauważa się zyskującą coraz większe uznanie wartość środowiska naturalnego lub człowieka nieoddzielonego od otoczenia środowiskowego, lecz tworzącego z nim współzależność, nazywaną niekiedy biologicznym terminem symbiozy.

2.3. REDUKCJONISTYCZNE UJĘCIA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Chociaż Ulrich Beck i Niklas Luhmann umiejscowili zagrożenie ekologiczne w systemowej koncepcji ryzyka, to jednak w opinii Anny Henkel socjologowie w debacie o zrównoważonym rozwoju dotychczas w niewielkim stopniu wyrazili swoje stanowisko na temat tej kategorii²⁶¹. Zainteresowanie tematyką zrównoważonego rozwoju w socjologii wzrasta, o czym świadczy wspomniane już czasopismo „Soziologie und Nachhaltigkeit”, publikowane od 2015 roku w Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster, w którym z perspektywy socjologicznej przedstawia się wyniki badań nad kategorią zrównoważonego rozwoju. Założenie nowego czasopisma naukowego potwierdza fakt dostrzeżenia idei *sustainability* w socjologii i uznania jej za obszar wymagający badań nie tylko z uwzględnieniem dymensji ekologicznej.

2.3.1. PARADYGMAT SPOŁECZNO-PRZYRODNICZY

Wiele interpretacji kategorii „zrównoważony rozwój” marginalizuje opis jej naczelnego znaczenia, jakim jest równoważenie rozwoju poprzez maksymalnie harmonijną synchronizację systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego. Zdaniem Benjaminą Görgena i Bröjna Wendta w dyskursie o zrównoważonym rozwoju dominuje narracja o charakterze ekologicznym, która marginalizuje wymiar społeczny tej idei.

2.3.1.1. Dominacja narracji ekologicznej

W społeczeństwach zachodnich w dyskursie na temat zrównoważonego rozwoju zauważa się dominację stanowisk interpretacyjnych o charakterze ekologicznym i ekonomicznym, które odpowiednio dotyczą zachowania

²⁶¹ Por. A. Henkel, *Natur, Wandel, Wissen. Beiträge der Soziologie zur Debatte um nachhaltige Entwicklung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2016 Nr. 3, s. 4.

kapitału naturalnego oraz wzrostu gospodarczego. Taki wniosek można wyciągnąć m.in. z badań Reinharda Steuera²⁶², Karla Wernera Branda i Volkera Fürsta²⁶³. Nadmierną dominację interpretacji ekologicznych prezentuje także Bianca Baerlocher, która – badając wpływ zjawisk przyrodniczych na przebieg działania ludzkiego – stwierdza, że wydarzenia o charakterze ekologicznym determinują zdarzenia społeczne. Takie przekonanie znajduje swoje uzasadnienie w katastrofach ekologicznych z końca lat 80. XX wieku, w wyniku których niemieccy socjologowie Niklas Luhmann i Ulrich Beck zajęli się badaniem wpływu działania ludzkiego na stan środowiska naturalnego²⁶⁴. Zwłaszcza po katastrofie elektrowni atomowej w Fukushima rozgorzała debata dotycząca ryzyka związanego ze sposobami pozyskiwania energii i możliwości wykorzystania alternatywnych źródeł energii niwelujących potencjalną degradację natury²⁶⁵. Bianca Baerlocher twierdzi, że zauważalna nadinterpretacja ekologiczna i dominacja badań z zakresu nauk przyrodniczych jest związana z niedoreprezentowaniem nauk społecznych w badaniach dotyczących zrównoważonego rozwoju. Bianca Baerlocher dąży więc w swoich analizach do umocnienia pozycji nauk społecznych wewnątrz nauk o zrównoważonym rozwoju²⁶⁶.

2.3.1.2. Marginalizacja dymensji społecznej

W społecznym wymiarze zrównoważonego rozwoju Benjamin Görgen i Bröjn Wendt wyróżniają dwie płaszczyzny. Pierwsza z nich dotyczy rozwoju ludzkiego uwarunkowanego granicami natury, w klasycznych teoriach i dyskursie o sprawiedliwości społecznej, w perspektywie nierówności w strukturach społecznych i konfliktów w nich występujących.

²⁶² Por. R. Steurer, *Paradigmen der Nachhaltigkeit*, „Zeitschrift für Umweltpolitik & Umweltrecht. Beiträge zur Rechts- wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Umweltforschung” 2001 Nr. 4, s. 537–566; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, s. 3.

²⁶³ Por. K. W. Brand, V. Fürst, *Sondierungsstudie. Voraussetzungen und Probleme einer Politik der Nachhaltigkeit. Eine Exploration des Forschungsfelds*, w: *Politik der Nachhaltigkeit. Voraussetzungen, Probleme, Chancen - eine kritische Diskussion*, Hrsg. K. W. Brand, Berlin 2002, s. 15–109; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” (2015) Nr. 1, s. 7.

²⁶⁴ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 11n.

²⁶⁵ Por. M. Vogt, *Der unterschätzte Risikofaktor Mensch Ethische Debatten zur Atomenergie nach Fukushima*, w: *Das christliche Menschenbild*, Hrsg. J. D. Gauger, H. J. Küsters, R. Uertz, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 307–332.

²⁶⁶ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 14.

Marginalizacja społecznej dymensji zrównoważonego rozwoju na tej płaszczyźnie wiąże się z doraźnymi działaniami bez długofalowych perspektyw, powierzchownie dotyczącymi klasycznych problemów nierówności społecznych, ujmujących głównie zagadnienia: biedy i bogactwa, władzy i emancypacji, a także wojny i pokoju. Uproszczenie społecznej dymensji zrównoważonego rozwoju ogranicza się do postulatu tworzenia dla wszystkich ludzi maksymalnie równych szans rozwoju, które zapewniałyby zaspokojenie potrzeb i godziwe życie²⁶⁷.

Druga płaszczyzna wskazuje na procesy w mikrostrukturach i makrostrukturach społecznych, które stanowią fundament zarówno dla reprodukcji społeczeństwa, jak i jego zrównoważonego rozwoju. W takim rozumieniu uproszczenie społecznej dymensji omawianej koncepcji rozwoju polega na traktowaniu społeczeństwa jako sumy struktur społecznych i systemów, które odnoszą się do ludzi, tak jakby przynależeli do rzeczywistości przedmiotowej. Marginalizacja społecznej dymensji zrównoważonego rozwoju wyraża się uproszczonej wizji społeczeństwa, które rozumie się jako proces i wytwór społeczny, trwale reprodukujący się w działaniach jednostek społecznych²⁶⁸.

Po zarysowaniu dwóch płaszczyzn dymensji społecznej zrównoważonego rozwoju przedstawione zostaną uproszczone koncepcje rozwoju społeczno-ekologicznego.

2.3.2. BENJAMINA GÖRGENA I BJÖRN A WENDTA UPROSZCZONE UJĘCIA ROZWOJU SPOŁECZNO-EKOLOGICZNEGO

Benjamin Görgen i Bröjn Wendt wyróżniają pięć głównych ograniczeń społecznych procesów transformacyjnych w zrównoważonym rozwoju. Do uproszczonych ujęć rozwoju społeczno-ekologicznego zalicza się: niekompletne rozumienie społeczeństwa i niedoceny potencjału zmiany społecznej, ograniczenie znaczenia rozwoju społecznego wskutek pojawienia się dyscyplin specjalistycznych, odchodzenie od perspektywy globalnej, brak odniesienia do perspektywy historycznej oraz brak integralnego rozumienia ruchów społecznych²⁶⁹.

²⁶⁷ Por. M. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1998; A. Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2007; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 7.

²⁶⁸ Por. P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2009; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 7.

²⁶⁹ Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8–11.

2.3.2.1. Niekompletne rozumienie społeczeństwa i niedocenienie potencjału zmiany społecznej

Odpowiedzialność za pożądane procesy społeczne, włączające wysoką wartość środowiska naturalnego, z jednej strony zrzuca się na barki jednostek społecznych, które w proekologicznym stylu życia powinny zacząć je urzeczywistniać, z drugiej strony na barki elit politycznych, sektor gospodarki lub środowiska naukowe. Są to podmioty życia społecznego, na które – w zastępstwie ogółu społeczeństwa – przenosi się odpowiedzialność za zapoczątkowanie pożądanych procesów społeczno-ekonomicznych, służących ochronie środowiska naturalnego²⁷⁰. Takie wyobrażenia przekształceń społecznych mogą doprowadzić do postawienia nadmiernych wymagań wymienionym podmiotom. Aktorzy społeczni wówczas ulegną rezygnacji, a w działaniu polityczno-administracyjnym i w systemie ekonomicznym pojawi się opór przeciw pożądanym zmianom. Bardziej właściwym kierunkiem zmiany społecznej byłoby zaaranżowanie procesów pomiędzy jednostkami a społeczeństwem we wspólnotach, ruchach społecznych czy np. w dyskursie w przestrzeni publicznej. Ten postulat tłumaczy się prawidłowością natury społecznej człowieka. Jednostka nie żyje poza społeczeństwem, lecz – poddana procesowi socjalizacji – przez całe życie uspołecznia się. Wyraża swoją aktywność w grupach społecznych, które wywierają na nią wpływ, ale jednocześnie są przez nią współtworzone²⁷¹. W rezultacie powstają w tych zależnościach specyficzne struktury połączeń pomiędzy jednostkami integrującymi się ze sobą, które w procesie instytucjonalizacji tworzą grupy, organizacje i ruchy społeczne. W tych środowiskach, powstałych na skutek połączenia ruchów społecznych i lokalnych inicjatyw obywatelskich, znajduje się znaczny potencjał zmiany społecznej, który w niewielkim stopniu został zauważony w debacie o zrównoważonym rozwoju w jego wymiarze społecznej²⁷². W celu stworzenia struktur połączeń pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi nie można zapomnieć o aplikacji zasady pomocniczości, która sprzyja organizmom pośrednim umacniającym podmiotowość społeczną.

²⁷⁰ Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8.

²⁷¹ Por. K. Hurrelmann, M. Grundmann, S. Walper, *Zum Stand der Sozialisationsforschung*, w: *Handbuch Sozialisationsforschung*, Hrsg. K. Hurrelmann, M. Grundmann, S. Walper, Weinheim 2008, s. 14–31; M. Grundmann, I. Kunze, *Systematische Sozialraumforschung: Urie Bronfenbrenners Ökologie der menschlichen Entwicklung und die Modellierung mikrosozialer Raumgestaltung*, w: *Schlüsselwerke der Sozialraumforschung. Traditionslinien in Text und Kontexten*, Hrsg. F. Kessel, Ch. Reutlinger, Wiesbaden 2008, s. 172–188; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8.

²⁷² Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8.

2.3.2.2. Zawężenie dyscyplin specjalistycznych

Historia kształtowania się nauk pokazuje, że socjologia była zogniskowana na procesie wyjaśniania społeczności przez społeczność – społeczeństwo wykształciło się w wyniku wspólnego życia i działań ludzkich. W takim ujęciu w socjologii pominięto paradygmat biologiczny²⁷³. Zdaniem Bianki Baerlocher, Benjamina Görgena i Bröjna Wendta separacja nauk społecznych i przyrodniczych nie może zostać dłużej utrzymana. Człowiek jest nie tylko istotą społeczną, ale także istotą biologiczną, która – według Bianki Baerlocher – nie tylko żyje w swojej drugiej naturze – społeczeństwie, lecz żyje także w relacji do środowiska przyrodniczego, ekosystemu i ma świadomość własnej złożoności psychofizycznej. Człowiek jest zatem społeczną i biologiczną istotą żyjącą, zawsze pozostającą w zależności od uwarunkowań swojego środowiska społecznego i przyrodniczego, niejako doświadczanego w sobie²⁷⁴. Człowiek jako psychosomatyczna całość żyje w otaczających go ekosystemach, toteż dynamika jego działania wpływa na ich stan, z kolei oddziaływanie ekosystemów ma znaczenie dla jego kondycji i rozwoju.

Pojęcie kwestii społecznej o charakterze ekologicznym pokazuje przy tym na szeroko akcentowane połączenie problemowych zagadnień z zakresu socjologii i ekologii, które zestawia się ze sobą w koncepcji zrównoważonego rozwoju. Współczesna złożona kwestia społeczna nie może być całościowo rozwiązana bez uwzględnienia zagadnień przyrodniczych, podobnie jak na kwestię ekologiczną nie można się już zaopatrywać bez uwzględnienia zagadnień społecznych, a nawet gospodarczych, wyrażających się w zmianie modelu gospodarowania zasobami z linearnego na cyrkularny. Zagadnienia społeczne i ekologiczne pozostają we wzajemnych zależnościach²⁷⁵. W badaniach tych zagadnień należałoby zwrócić uwagę na trzy główne sfery świadomości ekologicznej, którą w naukach społecznych wyraża się w: 1. informacji, czyli w stanie wiedzy o zanieczyszczeniu środowiska naturalnego, 2. ocenie, z którą łączy się zaangażowanie emocjonalne jednostek w ochronę środowiska naturalnego, 3. postawie, od której zależy motywacja do działań²⁷⁶.

²⁷³ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 30–37.

²⁷⁴ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 30–37; B. Wendt, *Rezension „Bianca Baerlocher (2013): Natur und soziales Handeln. Ein sozialtheoretischer Beitrag für die Nachhaltigkeitsforschung“*, „Soziologische Revue“ 2014 Nr. 3, s. 360–362.

²⁷⁵ Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 9.

²⁷⁶ Por. W. Mirowski, *Świadomość ekologiczna współczesnego społeczeństwa polskiego w świetle badań naukowych*, w: *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „zielonych” w Polsce*, red. W. Mirowski, P. Gliński, Warszawa 1999, s. 15.

Nie tylko separacja nauk społecznych i przyrodniczych staje się problematycznym zagadnieniem w sytuacji coraz większej złożoności kwestii społecznej. Rozwojowi narodów szkodzi nie tylko wycinkowość wiedzy, lecz także zamykanie się nauk humanistycznych na metafizykę i na dialog z ujęciami z zakresu teologii²⁷⁷. Historia nauk pokazuje, że ich specjalizacja odseparowała część dyscyplin szczegółowych od etyki, zwłaszcza tej o charakterze personalistycznym²⁷⁸. Fragmentaryzacja wiedzy i specjalizacja charakterystyczne dla najnowszych technologii doprowadziły do utraty dostrzegania sensu holistycznego ujmowania problemów współczesnego świata²⁷⁹.

2.3.2.3. Odchodzenie od perspektywy globalnej

Trzecim elementem redukcjonistycznym w socjologicznej semantyce zrównoważonego rozwoju wg Benjamina Görgena i Bröjna Wendta jest tzw. ucieczka w lokalność, czyli odchodzenie od uniwersalnej i globalnej perspektywy, z której wyrosła idea *sustainable development*. W dyskursie o tej kategorii zauważa się mnożenie procesów, których efektem jest stanie się tzw. samotnymi wyspami. Występuje wówczas niedostateczna ilość koniecznych dla zrównoważonego rozwoju odniesień do globalnej perspektywy społecznej²⁸⁰.

Nieuwzględnienie globalnej perspektywy przez wspólnoty lokalne negatywnie wpływa na realizację idei globalnej solidarności. W realizacji zrównoważonego rozwoju należy brać pod uwagę zarówno perspektywę globalną, jak i lokalną²⁸¹. Należy przy tym zaznaczyć, że globalny charakter zrównoważonego rozwoju stanowi meritum tej idei. Niemniej jednak działania na rzecz zrównoważonego realizuje się także na płaszczyźnie lokalnej, przy uwzględnieniu globalnego wymiaru.

²⁷⁷ Por. CV 31.

²⁷⁸ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 226; CV 2.

²⁷⁹ Por. LSi 110.

²⁸⁰ Por. R. Hopkins, *Energiewende. Das Handbuch. Anleitung für zukunftsfähige Lebensweisen*, Frankfurt a. M. 2010; S. Andreae, M. Grundmann, *Gemeinsam! Eine reale Utopie, Wenningen 2025*, Osnabrück 2012; N. Paech, *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München 2012; G. Notz, *Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt*, Stuttgart 2011; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 9n.

²⁸¹ Por. LSi 176–181.

2.3.2.4. Niepamięć historyczna

Publikacja pierwszego raportu Klubu Rzymskiego *Limits to Growth* była momentem przełomowym, w którym zostały zauważone w środowisku naturalnym konsekwencje stosowania kapitalistycznych środków produkcji²⁸². Historycy badający zagadnienie degradacji środowiska naturalnego stwierdzają, że przed tzw. czasem rewolucji ekologicznej w latach 70. XX wieku brakowało świadomości o działaniach, które negatywnie wpływały na stan środowiska naturalnego²⁸³.

Jednak granice wzrostu w deficycie kopalnych nośników energii wyznaczono już w 1940 roku²⁸⁴. Zdaniem Benjamina Görgena i Bröjna Wendta proces transformacji społeczno-ekologicznej nie jest rozumiany w kategorii priorytetu obowiązującego w ostatnim ćwierćwieczu czy nawet od czasów drugiej wojny światowej. Przemiany społeczno-ekologiczne zostały zapoczątkowane znacznie wcześniej, wraz z początkiem procesów industrializacji, w odległych czasach dziewiętnastowiecznego kapitalizmu i ogłoszenia teorii materializmu dialektycznego Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. To oznacza, że ruch ekologiczny nie jest tylko zjawiskiem, które zostało rozpoznane w zachodnich społeczeństwach industrialnych dopiero w latach 70. XX wieku. Transformacja społeczno-ekologiczna rozpoczęła się dużo wcześniej, a z końcem XX wieku przybrała tylko na sile, zyskując nowe, bardziej złożone oblicze²⁸⁵.

Niektóre typy działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego wydają się mieć niekiedy charakter ideologiczny, o czym przekonuje Jonah Goldberg, ukazując już w nazizmie programy nadzwyczajnego promowania zdrowia ludzkiego i działań uświęcających wręcz materię nieożywioną²⁸⁶. Kwestia ekologiczna jest złożona i wymaga wnikliwych badań. Zdaniem Marguerite A. Peeters należy ją skonfrontować z działalnością szkoły frankfurckiej i skutkami globalnej rewolucji kulturowej, w świetle których działania eko-

²⁸² Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 10n.

²⁸³ Por. J. Radkau, *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, München 2011; B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*; U. Linse, *Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland*, München 1986; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 15.

²⁸⁴ Por. M. K. Hubbert, *Energy from Fossil Fuels*, „Science” 1949 vol. 109, s. 103–109, <http://files.meetup.com/189080/Hubbert%25201949.pdf> (13.02.2016).

²⁸⁵ Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 11.

²⁸⁶ Por. J. Goldberg, *Lewicowy faszyzm. Tajemna historia amerykańskiej lewicy od Mussoliniego do polityki zmiany*, Poznań 2003, s. 40n.

logiczne w koncepcie zrównoważonego rozwoju – ukazanego jako wytwór postmodernizmu – zyskały interpretacje umniejszające status osoby ludzkiej. Wyrażają się one m.in. w akceptacji podmiotowości prawnej zwierząt i w próbie przeforsowania tzw. praw na rzecz zdrowia reprodukcyjnego²⁸⁷.

2.3.2.5. Brak integralnego rozumienia ruchów społecznych

Kolejna redukcja społecznego ujęcia kategorii „zrównoważony rozwój” w opinii Benjamina Görgena i Bröjna Wendta wynika z braku integralnego ujęcia ruchu społeczno-ekologicznego. Zaczęto w nim wyróżniać partykularne kwestie dotyczące m.in.: kobiet, środowiska naturalnego, krytyki globalizacji, pokoju światowego, praw człowieka czy wielu innych perspektyw. Tymczasem w opinii cytowanych autorów ruch społeczno-ekologiczny należałoby rozumieć jako całość, w której zawiera się szereg partykularnych ruchów wyzwalających, wyrażających modernistyczny prąd kulturowy. W związku z kryzysem społeczno-ekologicznym ruch o charakterze społeczno-ekologicznym nie powinien sprowadzać się tylko do poszczególnych ruchów pokrywających się ze sobą ze względu na treść, lecz powinien prezentować porównywalne funkcje społeczne, które poszczególne ruchy społeczne miałyby spełniać odnośnie do socjalizacji jednostek²⁸⁸.

Zdaniem Piotra Sztompki całościowo rozumiany ruch społeczno-ekologiczny, zaliczany do „nowych ruchów społecznych”, ma charakter uniwersalistyczny. Tworzą go jednostki o zróżnicowanym statusie społecznym, posiadające wspólną ideę, np. wysokiej jakości życia w czystym środowisku naturalnym. Przedstawicielami nowych ruchów społecznych stają się jednostki znajdujące się niejako poza ustalonymi podziałami klasowymi, warstwowymi i zawodowymi. Poprzez przynależność do tych grup wzrasta ich uznanie społeczne²⁸⁹. Barbara Szacka zaznacza, że „nowe ruchy społeczne” mają podłoże kulturowe. Ich uczestników nie łączy interes ekonomiczny, lecz wspólna reakcja na występujące problemy społeczne, wśród których coraz częściej znajduje się zanieczyszczone środowisko naturalne. Ruchy te nie są dobrze zorganizowane, stanowią raczej siatkę luźnych powiązań²⁹⁰.

²⁸⁷ Por. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 43–46, 77–83.

²⁸⁸ Por. B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 11.

²⁸⁹ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 216n.

²⁹⁰ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, s. 115.

Z jednej strony wydaje się, że w przestrzeni ruchów społecznych realizacja rozwoju zrównoważonego będzie bardziej skuteczna wraz ze współdziałaniem jednostek społecznych, z drugiej strony, całościowo rozumiany wielki ruch społeczno-ekologiczny wydaje się wyrażać pewne idealistyczne cele, które trudno zrealizować ze względu na odmienność interesów poszczególnych ruchów partykularnych. W opinii Agnieszki Waleckiej-Rynduch holiistyczne ujęcie ruchu społeczno-ekologicznego ma swoje korzenie w ideologii Nowej Lewicy, która na przełomie lat 60. i 70. XX wieku na fali coraz większej popularności haseł ekologicznych wyrażała bunt nie tylko przeciwko uprzemysłowionej cywilizacji, ale przede wszystkim przeciw ówczesnemu tradycyjnemu porządkowi społeczno-kulturowemu²⁹¹.

Zrównoważony rozwój o tyle jest możliwy do upowszechnienia, o ile w realizację tej koncepcji są zaangażowane ruchy społeczne. W ujęciu Jana Turowskiego ruchy społeczne są jednym z najskuteczniejszych czynników przemian społecznych i rozwoju społecznego. Jako rodzaj działań zbiorowych bezpośrednio zmierzają do zmiany struktury społecznej w kluczu założeń ideologicznych i przekonań spajających zwolenników tworzonego ruchu społecznego. Jan Turowski, wyszczególniając ruchy rewolucyjne, reformatorskie i ekspresywne, zalicza ruchy ekologiczne do kategorii ruchów reformatorskich. Wywierają one wpływ na władze w demokratycznym państwie, za pomocą legalnych środków prowadząc do reform i zmiany postrzegania problemów społecznych²⁹².

2.4. PERSPEKTYWY TEORETYCZNE WSPÓŁZALEŻNOŚCI CZŁOWIEKA Z NATURĄ

Społeczna dymensja koncepcji zrównoważonego rozwoju wskazuje na związek człowieka z naturą, wykorzystując przy tym różne perspektywy teoretyczne. Ulf Liebe i Peter Preisendörfer omawiają cztery teorie socjologiczne, dzięki którym można wytłumaczyć skutki oddziaływania zdegradowanej natury na jakość życia ludzkiego²⁹³.

²⁹¹ Por. A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke i Axel-Sprienger-Strasse. Nowa Lewica w Niemczech*, Kraków 2010, s. 148.

²⁹² Por. J. Turowski, *Socjologia*, s. 102n.

²⁹³ Por. U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, w: *Handbuch Umweltsoziologie*, s. 221.

Teorie o proveniencji marksistowskiej i neomarksistowskiej uwypuklają kapitalistyczną produkcję, akcentując wzrost gospodarczy oraz coraz szybszy cykl produkcyjno-konsumpcyjny prowadzący do nadmiernej eksploatacji zasobów naturalnych, bogacenia się krajów zamożnych i ubożenia krajów biednych oraz zniszczenia przyrodniczych podstaw życia²⁹⁴. W ten nurt wpisuje się także teoria systemu światowego Immanuela Wallersteina.

Teorie te skupione są wokół orientacji systemowych zróżnicowanych pod względem funkcjonalnym. Idee systemowe akcentują specyficzną logikę różnicujących się systemów częściowych posiadających specyficzne kody znaczeniowe. Przyczyną tych trudności w ujęciu teorii systemów jest różnorodność subsystemów. Głównym przedstawicielem tego podejścia teoretycznego jest Niklas Luhmann – socjolog zrywający z tradycyjnym nurtem filozofii arystotelesowskiej, nazywanej filozofią praktyczną²⁹⁵. Do teorii systemów autopoietycznych Niklasa Luhmanna nawiązują ujęcia Rolfa Petera Sieferlego oraz Mariny Fischer-Kowalski.

Z kolei interakcyjne warianty teoretyczne w debacie o ochronie środowiska naturalnego charakteryzują się przede wszystkim konstruktywistyczną argumentacją. Skupiają się one na problemach ekologicznych i związanych z nimi ryzykach, przenosząc dyskurs o tych zagadnieniach w obszar społeczny, nieustannie podlegający konstruowaniu²⁹⁶.

Przedstawiciele teorii racjonalnego wyboru (*Rational-Choice-Theorie*, *RCT*), będącej czwartą teorią socjologiczną wymienioną przez Ulfa Liebe i Petera Preisendörfera, twierdzą, że w problemach związanych z degradacją natury chodzi o niezamierzone skutki działania. Powstają one w wyniku krzyżowania się interesów aktorów społecznych – nierzadko jako nieprzewidziane skutki uboczne działania tych podmiotów – przekonanych o słuszności własnego postępowania²⁹⁷.

2.4.1. ROLFA PETERA SIEFERLEGO KONCEPCJA EWOLUCJI KULTUROWEJ I POSTULAT TRANSFORMACJI SPOŁECZEŃSTWA

Koncepcja „społecznej przemiany materii” cieszy się we współczesnej socjologii dużym zainteresowaniem, co wiąże się z uwzględnieniem w niej

²⁹⁴ Por. U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, s. 221.

²⁹⁵ Por. U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, s. 221; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001, s. 22.

²⁹⁶ Por. U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, s. 221.

²⁹⁷ Por. U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, s. 221.

zagadnień ekologicznych. Społeczna przemiana materii (*gesellschaftlicher Stoffwechsel*) jest konceptem ujmowanym nieco metaforycznie, przedstawiającym społeczeństwo jako jednostkowy organizm, który do utrzymania żywotności i dynamiki potrzebuje zasobów materialnych. W metabolizmie społecznym społeczeństwo, podobnie jak organizm biologiczny, potrzebuje środków do regeneracji swoich komórek. Podczas wkładu (*Input*) pożywienie, jako pożądana przez organizm materia, wzmacnia go, dając mu siły żywotne. Odwrotnym procesem jest wydalanie odpadów (*Output*), które – będąc szkodliwymi i niepożytecznymi – są usuwane z organizmu²⁹⁸. W tej metaforze została oddana prawidłowość funkcjonowania przyrody ze współzależnym z nią społeczeństwem. Popularny w debacie ekologicznej paradygmat metabolizmu społecznego bliski jest ujęciom Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. W *Kapitale* Karol Marks opisuje pracę ludzką jako proces regulacji i kontrolowania wymiany materii z przyrodą²⁹⁹. Poprzez oddziaływanie człowieka na przyrodę człowiek przemienia swoją własną naturę, a praca – rozumiana jako jego oddziaływanie w świecie materialnym – czyni go człowiekiem. W ujęciu materialistycznym człowiek jest częścią przyrody, a jego relacja do natury stawia go w opozycji do świata materialnego ukazując go jako zagrożenie dla środowiska przyrodniczego³⁰⁰. Ideologia marksistowska w ostateczności prowadzi do alienacji i wyobcowania człowieka – zawiera w sobie także teorię emancypacji i walki o przysługujące człowiekowi prawa.

Teoria metabolizmu społecznego (*gesellschaftlicher Stoffwechsel*) jest zatem powrotem do myśli Karola Marksa, który przyjmował wymianę materii między człowiekiem a naturą (*Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur*) jako konieczny proces komunikowania człowieka z jego otoczeniem przyrodniczym. Reprodukacja społeczna w tym ujęciu teoretycznym dokonuje się w działaniu ludzi, którzy korzystają z zasobów natury do utrzymania swojej egzystencji, do produkcji, a następnie zwracają do środowiska przetworzoną, niepotrzebną już materię powtórnie w formie odpadów. Te materialne i energetyczne związki wymiany między społeczeństwem a przyrodą określa się metabolizmem społecznym³⁰¹. Nauki ekonomiczne zajmują się przepływem energii między systemem gospodarczym a środowiskiem przy-

²⁹⁸ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, w: *Handbuch Umweltsoziologie*, s. 97.

²⁹⁹ Por. K. Marks, *Kapitał*, Warszawa 1970.

³⁰⁰ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 105.

³⁰¹ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 97n.

rodniczym, dokonując pomiarów przepływów materii. Z punktu widzenia nauk ekonomicznych metabometria mierzy i analizuje w sposób ilościowy zachodzące procesy gospodarczo-przyrodnicze³⁰².

Kwestię ekologiczną za pomocą paradygmatu metabolizmu społecznego i kolonizacji środowiska naturalnego tłumaczy Edward Kośmicki, odwołując się w wymiarze makrosocjalnym do teorii systemów Immanuela Wallersteina. O ile paradygmat teorii systemów posłużył w tej pracy już jako teoria społeczna wyjaśniająca powstanie idei zrównoważonego rozwoju, o tyle wydaje się, że współzależność człowiek–przyroda w literaturze ekologicznej najczęściej tłumaczy się za pomocą koncepcji metabolizmu społecznego i kolonizacji przyrody – teorii rozwiniętych w wiedeńskim ośrodku ekologii społecznej³⁰³. Do metabolizmu społecznego w różnych socjologicznych ujęciach teoretycznych nawiązywali: Herbert Spencer (1862), Patrick Geddes (1884), Frederick Soddy (1912, 1922) oraz Leslie White (1949), który uznawany jest za jedną z kluczowych postaci w dziedzinie antropologii ekologicznej. W nurcie tym wyróżniania jest praca Freda Cottrellsa *Energy and Society* (1955), pisma Rolfa Petera Sieferlega (1982) oraz prace antropologa kulturowego Maurice'a Godeliera (1984)³⁰⁴.

Na szczególną uwagę z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego zasługuje ujęcie Rolfa Petera Sieferlega. Autor ten ujmuje metabolizm społeczny jako koncepcję wywodzącą się z nauk biochemicznych, traktującą społeczeństwo i przyrodę jako organizmy wzajemnie na siebie oddziałujące. Przemiana materii i metabolizm to pojęcia, którymi ekologia posługuje się do opisu biochemicznych procesów konwersji (*Konvertierung*) materii organicznej w energię uzdalniającą organizmy do wzrostu. Metabolizm opisuje więc specyficzne procesy regulacyjne w ramach materialno-energetycznych procesów wymiany. Z tego ujęcia teoretycznego szczególnie znany jest Eugene Odum³⁰⁵.

Rozwój społeczny i przemiany energii zostały rozpoznane w relatywnie długim okresie – zostały także ujęte w teoriach nauk społecznych. Jednak

³⁰² Por. W. Ostasiewicz, *Metabometria*, „Śląski Przegląd Ekonomiczny” 20 (2016) nr 14, s. 145–183.

³⁰³ Por. E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 1999 nr 5, s. 152–156.

³⁰⁴ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 98.

³⁰⁵ Por. R. P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997; R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, Köln 2006, s. 3.

dopiero w latach 70. XX wieku, wraz ze wzrostem odpowiedzialności za naruszenie naturalnych podstaw życia nastąpiło włączenie tej kwestii w świadomość społeczną. Najpierw uwaga skupiła się na substancjach szkodliwych. W latach 90. XX wieku, jednocześnie ze zmianą paradygmatu w dyskursie o ochronie środowiska naturalnego w kontekście koncepcji zrównoważonego rozwoju, wzrosło zainteresowanie fizycznym wymiarem nauk ekonomicznych. Rezultatem tego zainteresowania w opinii Rolfa Petera Sieferlego były metodologiczne i koncepcyjne prace na rzecz procesów metabolicznych w społeczeństwach przemysłowych. Należy podkreślić, że problematyka badania metabolizmu społecznego wymaga długookresowych perspektyw³⁰⁶.

W procesie ewolucji kulturowej tworzy się system kultury, który różni się na wiele odmiennych subsystemów, podlegających – właściwej dla swojej natury – logice rozwojowej. Zdaniem Rolfa Petera Sieferlego kultura całościowo rozumiana jako system w świetle tradycji socjologicznej może zostać podzielona na trzy subsystemy:

1. Subsystem kognitywny, który obejmuje wiedzę i normy, sens (*Sinn*), religię, styl życia i wyraz artystyczny;
2. Subsystem ekonomiczny, który składa się z techniki i produkcji na własne potrzeby (*Subsistenz*), wymiany i pracy;
3. Subsystem polityczny, który obejmuje struktury społeczne, władzę, prawo, siły zbrojne i administrację³⁰⁷.

Te trzy subsystemy tworzą jedną strukturalną całość w takim sensie, że zakrojone na szeroką skalę zasady organizacyjne (*Organisationsprinzipien*) – odzwierciedlając autopoietyczne pola symboliczne (*symbolische Felder*) – mają jednopostaciową, podstawową sensowność i racjonalność. Nie są one skonstruowane jako pierwotne w odniesieniu do wypełniania funkcji adaptacyjnych w stosunku do otoczenia, lecz wymagają wewnętrznych imperatywów. Ich funkcją jest wypełnienie społeczno-metabolicznego minimum, które zakłada autopoietyczna ewolucja kulturowa³⁰⁸. Według Rolfa Petera Sieferlego autopoietyczna możliwość swobodnego rozwoju kultury (*Freiraum der Kultur*) ma obiektywne granice tam, gdzie fizyczna populacja – tworzona przez materialne nośniki informacji – jest zagrożona

³⁰⁶ Por. R. P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997; R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, Köln 2006, s. 3n.

³⁰⁷ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 11.

³⁰⁸ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 11.

wyginieciem. Ewolucyjna perspektywa populacji ludzkiej jest jednością fizycznej populacji z symboliczną kulturą³⁰⁹. W takiej perspektywie widać dokładniej istotę koncepcji metabolizmu społecznego. Chodzi w niej o dosłowny sens fizycznej wymiany materii pomiędzy ludzkim społeczeństwem i jego naturalnym środowiskiem (*natürliche Umwelt*). Społeczeństwo jest rozumiane jako system symbolicznej komunikacji, właściwie – jak podkreśla Rolf Peter Sieferle – w mniejszym stopniu posiada charakter przemiany materialnej³¹⁰.

Historycznie metabolizm społeczny jest uwarunkowany koewolucją dwóch autopoietycznych systemów, mianowicie natury i kultury, przy czym system kultury bardziej fizycznie oddziałuje na naturę. W takim działaniu, zdaniem Rolfa Petera Sieferlega, kultura kolonizuje (*koloniesieren, affie-zieren*) naturę, czyniąc ją częścią systemu społecznego, który z fizycznej perspektywy składa się tylko z ludzi zredukowanych do jednostek o charakterze relacyjnym do środowiskowego otoczenia. Taka antropologia, silnie redukująca człowieka, wpisuje się w nurt antropologii marksistowskiej, prowadzącej do depersonalizacji człowieka, jego alienacji, pozbawienia osobowości i podmiotowości³¹¹. Metabolizm społeczny sprowadza się do otwartego, ewolucyjnego, ślepego (*blind*) procesu, niczym niewarunkowanego, wykluczającego celowe działanie ludzkie. Przekreśla on autonomię człowieka i zniewala go, uzależniając od prawidłowości świata przyrody, której on sam jest tylko częstką materialną, elementem przyrodniczego kolektywu³¹². W teoretycznym ujęciu metabolizmu społecznego człowiek to tylko komunikowanie, nieprowadzące do ukierunkowanego kształtowania procesów relacyjnych między społeczeństwem a środowiskiem³¹³. Stanowi on jedynie organiczny produkt ewolucji kulturowej – produkt rozumiany jako artefakt działający komunikacyjnie. Człowiek zatem jest przedmiotem lub zdarzeniem komunikującym, poddanym samoistnie zachodzącym procesom jego otoczenia. System społeczny w nurcie ewolucji kulturowej

³⁰⁹ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 12.

³¹⁰ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 11.

³¹¹ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 250.

³¹² Por. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 250.

³¹³ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 12n; R. P. Sieferle, *Cultural evolution and social metabolism*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 93 (2011) no. 4, s. 322.

poddany jest procesom przemiany materii – człowiek jako artefakt nie ma decydującego wpływu na te zjawiska³¹⁴.

Podobną wizją człowieka ujmowanego w nurcie koncepcji monistyczno-materialistycznej rzeczywistości charakteryzował się marksizm, który propagował determinizm przyrodniczy i społeczny. Konsekwencją determinizmu społecznego jest błędna koncepcja życia społecznego w aspekcie etyki, jak i polityki czy kultury³¹⁵.

Społeczno-metaboliczne zarządzanie (*sozialmetabolische Regimes*) w perspektywie historycznej, zdaniem Rolfa Petera Sieferlego, można podzielić na trzy okresy:

1. Pierwszy okres charakteryzowały społeczeństwa zbieracko-myśliwskie (*Jäger- und Sammlergesellschaften*), cechujące się niekontrolowanym wpływem energii słonecznej. Wówczas zaczęto systematycznie używać ognia, który stał się bardziej cenionym zasobem niż energia słoneczna. Używanie ognia nie było jednak aktywną kolonizacją przyrody, chociaż wniosło trwałe zmiany w otoczeniu przyrodniczym.

2. Drugi okres charakteryzowały społeczeństwa agrarne (*Agrargesellschaften*), w których energię słoneczną można było kontrolować. Okres ten cechował się długą fazą przejściową, rozpoczętą zdaniem Rolfa Petera Sieferlego już 10 tys. lat przed transformacją społeczeństw zbieracko-myśliwskich w społeczeństwa agrarne. Był to okres tzw. rewolucji neolitycznej, który w ujęciu cytowanego autora trwał aż do czasu pojawienia się społeczeństw przemysłowych. Zanim nastąpiła tzw. rewolucja przemysłowa, cywilizacja ludzka była skupiona wokół rolnictwa (*bäuerliche Gesellschaften*).

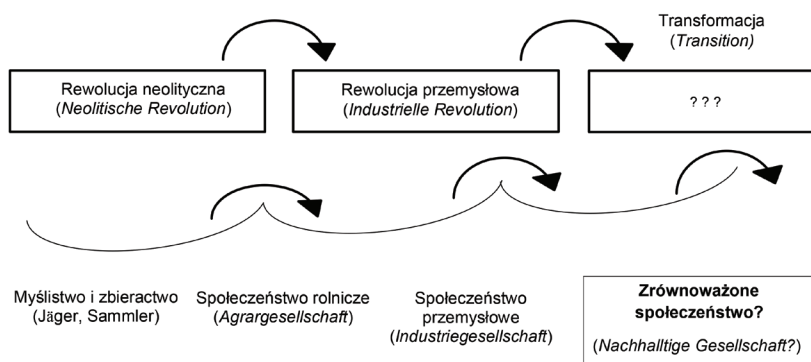
3. Trzeci okres rozpoczął się przed dwustu laty i trwa do dziś – określały jest mianem społeczeństw przemysłowych. Transformacja społeczno-metabolicznych procesów polegała na zmianie zasobów energetycznych – zasobem energetycznym stały się paliwa kopalne. Dzięki tym nośnikom energii nastąpiła rewolucja przemysłowa. Ta transformacja zdaniem Rolfa Petera Sieferlego jeszcze się nie zakończyła. Zarządzanie społeczno-metaboliczne w epoce przemysłowej w fizyczno-energetycznych przemianach nie ma długotrwałego charakteru – w opinii niemieckiego historyka jest wciąż niezrównoważone (*nicht nachhaltig*)³¹⁶.

³¹⁴ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 13.

³¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 138–141.

³¹⁶ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 15n.

Na kanwie metabolizmu społecznego na gruncie socjologii środowiska powstają koncepcje zrównoważonych społeczeństw, w których za rewolucyjne zmiany przyjmuje się sposoby pozyskiwania energii. Nowymi zasobami, dotychczas wykorzystywanymi w niewielkim stopniu, są źródła energii odnawialnej, konkurujące z rozpowszechnionymi od czasów rewolucji przemysłowej złożami kopalnymi.



Schemat nr 4. Rewolucyjna transformacja w zrównoważone społeczeństwa oparte na społeczno-metabolicznym zarządzaniu³¹⁷.

2.4.2. EPISTEMOLOGICZNE PODSTAWY METABOLIZMU SPOŁECZNEGO

Modele metabolizmu społecznego w opinii autorów zajmujących się tymi podejściami teoretycznymi na gruncie socjologii środowiska wymagają epistemologicznych założeń, realistycznej ontologii, nieredukcjonistycznych związków z procesami przyrodniczymi i społecznymi, zastosowania metateoretycznej struktury i spójnej teorii socjologicznej. Marina Fischer-Kowalski, Andreas Mayer, Anke Schaffartzik ujmują społeczeństwo jako komunikacyjnie zamknięty, a materialnie i energetycznie otwarty system. Metabolizm społeczny zakłada, że strukturalnie społeczeństwo jest połączeniem kulturowego systemu z biofizycznymi elementami. Wewnątrz tych społecznych form organizacyjnych reprodukuje się populacja ludzka – kulturowo i biofizycznie. Te

³¹⁷ Por. R. P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 15n; M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 114.

dwa systemy: kulturowy i przyrodniczy, rozwijają się oddzielnie jeden od drugiego, pozostając we współzależności. W perspektywie metabolizmu społecznego ukształtowało się pojęcie kolonizacji przyrody oznaczające ingerencję społeczeństwa w system przyrodniczy³¹⁸. Niemniej jednak połączenie społeczeństwa z naturą determinuje procesy społeczne, które rozumiane w nurcie symbiotycznym redukują status człowieka tylko do istoty biologicznej.

Perspektywa metabolizmu społecznego wpisuje się w antropologię marksistowską, która głosi, że życie biologiczne zaistniało samoistnie w materialnym świecie przyrody, a wraz z nim wymiar zmysłowo-instynktowny i umysłowo-duchowy. Stanisław Kowalczyk, dokonując krytyki ideologii marksistowskiej z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego, uznaje marksizm za nurt sprzeczny z nurtem filozofii realistycznej. Marksizm nie znajduje uzasadnienia w naukach empirycznych – aktualnie istniejący świat nie jest dowodem na konieczność jego istnienia. W opinii Stanisława Kowalczyka pozaempiryczny nurt reprezentuje także teza o „wiecznym obiegu przyrody”, głosząca deterministyczne zakotwiczenie życia ludzkiego w świecie przyrody materialnej. Kołowy, cykliczny obieg materii zakłada poddanie świata materialnego – wraz z człowiekiem jako tylko jego częścią – wiecznej przemianie. W obiegu tym człowiek jest jedynie świadkiem materii poruszającej się według niezmiennych praw przyrody, na które nie ma on wpływu i którym sam, jako częśćka materii, musi się podporządkować. W ten sposób ogranicza się wolność człowieka, determinowaną przez procesy przyrodnicze, które w ideologii marksistowskiej wykluczają bytowe transcendowanie osoby w stosunku do świata materii. Praca ludzka w takim ujęciu staje się środkiem wyobcowującym integralnie rozumianego człowieka. Wartość osoby ulega wówczas erozji, a człowiek sprowadzony jest do bycia tylko częściąka materii. Metabolizm społeczny zatem w rozumieniu nieskończonego splotu cykli rozwoju i regresu jest wytlumaczeniem obecności człowieka w procesach powstawania ciał niebieskich, planet, życia biologicznego czy kręgów cywilizacyjnych³¹⁹. Takie ujęcie bliskie jest nurtom ewolucjonistycznym Charlesa Darwina i twórcy pojęcia „ekologia” Ernsta Haeckela.

Marina Fischer-Kowalski, Andreas Mayer, Anke Schaffartzik twierdzą, że metabolizmowi społecznemu najbardziej odpowiada metateoria bliska ujęciom Humberta Maturany i Francisca Vareli. W ich mniemaniu system nie jest rozumiany jako zbiór elementów, lecz jako operacyjnie zwarty bieg

³¹⁸ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 114.

³¹⁹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 112.

samoreprodukujących się wydarzeń (*Geschehen der Selbstreproduktion*). Proces ten Humberto Maturana i Francisco Varela nazwali autopoieżą, a system autopoietycznym. System taki jest samoreprodukującą się całością, której granice utrzymywane są ze względu na bodźce pochodzące z otoczenia środowiskowego. Takie oddziaływanie w niektórych ujęciach systemów autopoietycznych jednocześnie oznacza, że system przez ingerencję z zewnątrz nie jest w pełni możliwy do sterowania i kontrolowania – jest on trudny do podporządkowania³²⁰.

Na podstawie koncepcji interakcji społeczeństwa (*Gesellschaft*) ze środowiskiem (*Natur*) osobiwą teorię systemów stworzył Niklas Luhmann. Teoria autopoietycznych systemów stała się teoretycznym gruntem dla koncepcji metabolizmu społecznego Mariny Fischer-Kowalski.

2.4.3. NIKLASA LUHMANN A INTERAKCJA SPOŁECZEŃSTWA ZE ŚRODOWISKIEM W PERSPEKTYWIE TEORII SYSTEMÓW AUTOPOIETYCZNYCH

Wśród czterech perspektyw teoretycznych przedstawionych przez Ulfa Liebe i Petera Preisendörfera do opisanego zależności człowiek–środowisko przyrodnicze dużą popularnością w literaturze socjologii środowiska cieszy się teoria systemów. Choć w podręczniku do socjologii środowiska Karl-Heinz Simon stwierdza, że socjologia środowiska jest zbyt młodą subdyscypliną socjologiczną, aby można było wskazać jednoznacznie powszechnie uznaną teorię socjologiczną³²¹, to jednak w literaturze socjologicznej z zakresu tworzącej się nowej subdyscypliny socjologicznej najbardziej rozpowszechniony jest paradygmat systemowy. Tę orientację socjologiczną przywołuje także Markus Vogt. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej teoria systemowa jest interesującym polem badawczym ze względu na fakt powszechnego uznania w socjologii środowiska, w ekologii i etyce środowiska³²². Należy przy tym zauważyć, że personalistyczny paradygmat systemu zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej stanowi interesującą propozycję teoretyczną dla rodzącej się subdyscypliny socjologicznej, która wymaga interdyscyplinarnego podejścia badawczego³²³.

³²⁰ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 99.

³²¹ Por. K. H. Simon, *Systemtheorie und Umweltsysteme*, w: *Handbuch Umweltsociologie*, s. 136.

³²² Por. C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 160–167.

³²³ Por. K. H. Simon, *Systemtheorie und Umweltsysteme*, s. 136.

W koncepcji Niklasa Luhmanna jednostki ludzkie nie są elementami systemów społecznych, definiowanych przez niego jako systemy aktów komunikowania się. Zdaniem niemieckiego socjologa funkcją systemów społecznych jest redukcja złożoności znaczeń³²⁴. Autor ten w swojej koncepcji systemów za „podmiot” uznaje „system”, natomiast za „przedmiot” „otoczenie”. Tym sposobem dokonuje się redukcja złożoności otoczenia. Systemowość zakłada, że podmiot jest zdolny poznawać przedmioty i operować nimi. Nie jest to jednak osobowe działanie³²⁵. Kluczową rolę w teorii systemów odgrywa kategoria systemów, bowiem systemy są oparte na komunikacji, a nie na działaniu. System wyróżnia jego oddzielenie się od środowiska, nie cechuje go integracja, lecz różnica. Luhmannowska całość systemowa różnicuje się więc na subsystemy komunikujące się ze sobą, tworzące złożoną, autopoietyczną całość. Jerzy Szacki zauważa, że pojęcie *autopoiesis* zostało zapożyczony z biologii. Samoreferencyjność systemu sprawia, że jest on zamknięty, czyli pozbawiony wszelkich związków ze środowiskiem, rozumianym jako świat zewnętrzny. Jak zauważa Jerzy Szacki, jednostki ludzkie ze swoim życiem psychicznym z samej definicji systemu zostają z niego wykluczone. W teorii komunikacyjnej Niklasa Luhmanna jednostki ludzkie są tylko nadawcami i odbiorcami informacji, komunikującymi się ze sobą przy wykorzystaniu kodów binarnych: prawda/fałsz. Chociaż jednostki ludzkie są koniecznym warunkiem istnienia społeczeństwa, to jednak dla niemieckiego socjologa człowiek – jak zauważa Jerzy Szacki – jest pojęciem anachronicznym, niestanowiącym w perspektywie komunikacyjnej teorii systemowej fenomenu, którym warto byłoby się zainteresować³²⁶.

System społeczny jest bowiem traktowany jako nieosobowy system komunikacyjny, z którego zostało wykluczone właściwe tylko dla człowieka odpowiedzialne działanie³²⁷. Człowiek w teorii Niklasa Luhmanna nie jest ujmowany całościowo. Chociaż uznawany jest przez niego za istotę moralną wchodzącą w relację ze światem, to jednak relacje społeczne odnoszą się do jednostki ludzkiej częściowo. Osoba ludzka w tej teorii została zredukowana tylko do pewnych wymiarów nieintegralnie rozumianych, pozostaje uczestnikiem procesów komunikacyjnych, konfrontując się z powstałym rezonansem. Cezary Kostro zauważa, że w procesach komunikacyjnych

³²⁴ Por. G. Marshall, *Teoria systemów, analiza systemów* (tłum. A. Zawadzka), w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, Warszawa 2006, s. 393.

³²⁵ Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999, s. 645.

³²⁶ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 938n.

³²⁷ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Kraków 2010, s. 117.

dochodzi albo do nadmiernego komunikowania (nadrezonans), albo do deficytu komunikacyjnego. W kwestiach ekologicznych nadrezonans sprzyja realizacji retoryki strachu. Pojęcie strachu jest ujmowane jako moralna instancja, a w ekologii strach stał się czołowym tematem komunikowania nadającym sens i znaczenie. W relacji do przyrody moralność strachu, zdaniem Cezarego Kostra, powinna zostać zastąpiona komunikowaniem szacunku i moralnością szacunku³²⁸.

Marina Fischer-Kowalski, Andreas Mayer, Anke Schaffartzik, komentując Luhmannowską teorię systemów, zauważają, że nie wyjaśnia ona sposobów realnego, wzajemnego oddziaływania systemów społecznego i przyrodniczego. Systemy w teorii Niklasa Luhmanna są systemami symbolicznymi, ukierunkowanymi na znaczenie. Stąd powstaje pytanie: w jaki sposób symboliczne systemy mogą przeobrażać materialną rzeczywistość? Aby na nie odpowiedzieć, konieczne jest znalezienie ogniwa łączącego komunikacyjny system znaczeniowy z przyrodniczą rzeczywistością. Zdaniem Bruna Latoura takim ogniwem jest człowiek rozumiany jako istota hybrydowa (*Hybridwesen*), z kulturowo ukształtowaną świadomością, podległa naturalnym prawidłowościom ciała („der Mensch als Hybridwesen eines kultural geprägten Bewusstseins und eines naturalen Gesetzmäßigkeiten unterliegenden Körpers”)³²⁹. Rolf Peter Sieferle objaśnia tak rozumianego człowieka jako istotę z jednej strony komunikującą i rozumiejącą symboliczne znaczenie komunikacyjne, z drugiej strony, funkcjonalną istotę energetyczno-materialną, zdolną zmieniać rzeczywistość przestrzenno-czasową³³⁰. Oprócz tak ujmowanej wizji człowieka w tej orientacji teoretycznej ogniwami łączącymi mogą być zwierzęta, a nawet urządzenia elektroniczne³³¹. Dla cybernetyki połączenia organizmów żywych z narzędziami komunikacyjnymi stają się interesującym przedmiotem badań, a systemowa teoria Niklasa Luhmanna pozwala tłumaczyć współzależność i relacyjność zwrotną układów społecznych z organizmami żywymi, a nawet maszynami³³². Teoria ta odchodzi od

³²⁸ Por. C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 164–166.

³²⁹ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.

³³⁰ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100; R. P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*.

³³¹ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.

³³² Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków 2012, s. 9–18; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 183.

wzoru kształtowania modelu społeczeństwa uwzględniającego klasyczną koncepcję człowieka w nurcie personalistycznym, skierowując się raczej ku budowie nowego, systemowo ujmowanego świata.

W takiej relacyjności zwrotnej widać cień Luhmannowskiego odrzucenia tradycji humanistycznej – socjolog ten zrywa z tradycyjnym rozumieniem społeczeństwa jako zbiorowości ludzkiej. Człowiek zatem przestał być centrum życia społecznego, jego bezdyskusyjną zasadą. Logika Luhmannowskiego myślenia o człowieku wydaje się wpisywać w optykę posthumanistyczną. Cezary Kostro nazywa takie ujęcie odcięciem pępownicy humanizmu, co oznacza, że człowiek przestał być ujmowany jako istota wyposażona w naturę społeczną. Natura człowieka bardziej została ukierunkowana na wymiar biologiczny i fizyczny. Według Niklasa Luhmanna społeczeństwo jest systemem komunikacyjnym, a nie zbiorowością jednostek o charakterze społecznym. Bardziej istotne dla Luhmannowskich systemów jest to, co dzieje się między podmiotami życia społecznego, aniżeli to, co dzieje się w człowieku. Człowiek bowiem w teorii systemów stał się częścią samego społeczeństwa – jednostką, która w głównej mierze komunikuje – odbiera i nadaje informację, mając przy tym niewielką zdolność refleksyjną³³³.

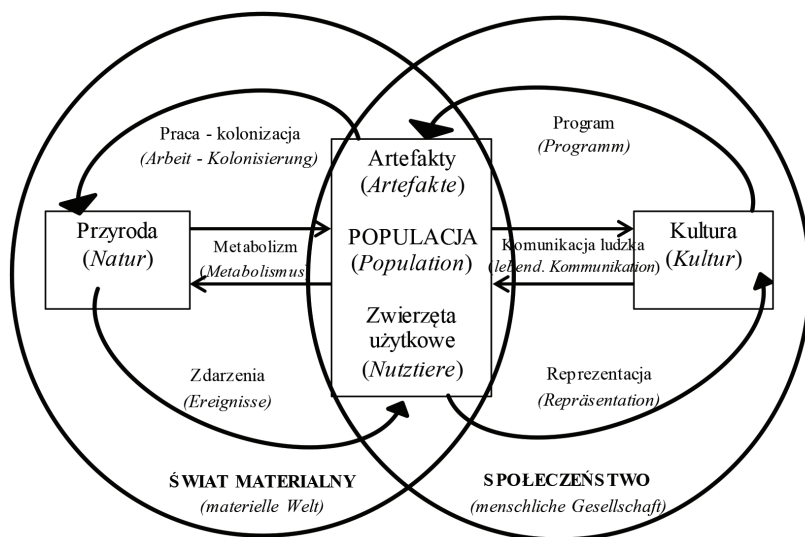
Marina Fischer-Kowalski, Andreas Mayer, Anke Schaffartzik proponują model wyjściowy, przedstawiający procesy interakcyjne między społeczeństwem a systemem przyrodniczym³³⁴. Takie ujęcie odbiega od rozumienia człowieka jako istoty społecznej w nurcie personalizmu – wymienionych autorów bardziej interesuje interakcja systemowa. Populacja ludzka staje się wówczas artefaktem rozumianym jako sztuczny wytwór zależności pomiędzy systemem natury i kultury, co przedstawia schemat nr 5.

Kultura i natura są w tym modelu dwoma kontekstami działania funkcjonującymi według właściwych sobie prawidłowości. Fenomeny wewnątrz kontekstów przyrodniczych są przestrzennie i czasowo ustrukturalizowane, oddziałują także na reguły, które zostały opisane przez nauki przyrodnicze. Fenomeny kulturowych związków działania wymagają innej normalizacji. Te dwa konteksty ulegają przy tym mechanizmom ewolucyjnym³³⁵.

³³³ Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne*, s. 197–199; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 33.

³³⁴ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.

³³⁵ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101.



Schemat nr 5. Epistemologiczny model interakcji społeczeństwa i natury w paradygmacie metabolizmu społecznego³³⁶.

Istotą koncepcji systemów funkcjonalnych w przedstawionym powyżej teoretycznym modelu interakcji społeczeństwa i środowiska Niklasa Luhmana jest łączenie systemu społecznego z biofizycznymi strukturami. U podstaw systemów społecznych nie stoi człowiek rozumiany jako osoba-podmiot, lecz środowisko. Kluczowe dla tego ujęcia teoretycznego jest badanie dynamiki metabolizmu społecznego i jego zmian. Nie byłoby to możliwe bez procesów komunikacyjnych między ludźmi oddziałującymi na siebie nawzajem. Bezpośrednie połączenie ludzkiego świata ze światem materii zauważa się w procesach biologicznych, w których dokonuje się wymiana energii. W ten sposób tworzą się przejawy obecności i funkcjonowania kultury nazwane przez Marinę Fischer-Kowalski, Andreea Mayera i Anke Schaffartzik artefaktami kulturowymi. Niklas Luhmann rozciąga zakres ludzkiego działania także na procesy rynkowe, rozstrzygnięcia polityczne i stosunki prawne. Komunikacja jest warunkiem zaistnienia związków międzyludzkich i wyznacza koherentną, kulturową orientację dla

³³⁶ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100 [tłumaczenie własne].

działania ludzkiego. Brak komunikacji w Luhmannowskiej teorii prowadzi do niezaistnienia procesów samoreprodukcyjnych³³⁷.

W takiej złożoności systemowej Hans Joas zauważa prawidłowość coraz bardziej powszechnego podkreślania dynamiki środowiska przyrodniczego, która wpływa na zmianę działania instytucji społecznych bardziej dostrzegających ingerencję człowieka w środowisku przyrodniczym³³⁸. Zatem z jednej strony komunikacja prowadzi do wykazania istnienia hybrydowych biofizycznych struktur, posiadających specyficzne kody znaczeniowe w procesach gospodarczych, znajdujących obiektywny zmysł zrozumienia w wymiarze społecznym. Z drugiej strony kultura tworzona w procesach komunikacyjnych prowadzi do sformułowania programu oddziaływania, zarówno instrumentalno-analitycznego, jak i normatywnego³³⁹. Na bazie takiego ujęcia procesów komunikacyjnych Marina Fischer-Kowalski, Andreas Mayer i Anke Schaffartzik konstruują swój społeczno-ekologiczny program badawczy, którego rdzeniem są połączone systemy społeczne z biofizycznymi strukturami, posiadającymi swoistą specyficzną dynamikę. Biofizyczne struktury społeczeństwa (*biophysischen Strukturen von Gesellschaft*) – w terminologii Bruna Latoura tzw. hybryda (*Hybride*) – oparte są na bezpośrednich interakcjach z systemem naturalnym (*naturale Systeme*), nazywanym inaczej środowiskiem naturalnym (*natürliche Umwelt*) lub przyrodniczym. Dla socjologii środowiska w wydaniu Mariny Fischer-Kowalski, Andreeasa Mayer i Anke Schaffartzik ważną kwestią jest badanie procesów metabolizmu społecznego oddziałujących na system społeczny wraz z ich dynamiką. Niemniej istotne jest przeanalizowanie głównych procesów komunikacyjnych w systemie gospodarki, wpływających na środowisko przyrodnicze. Wśród impulsów decydujących o dynamice procesów komunikacyjnych – oddziałujących na system gospodarki – wymienieni autorzy wyliczają m.in. kategorie: własności, przepisów prawnych, ruchów społecznych, a także mediów³⁴⁰.

³³⁷ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101.

³³⁸ Por. *Lehrbuch der Soziologie*, Hrsg. H. Joas, Frankfurt–New York 2001, s. 658n.

³³⁹ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101.

³⁴⁰ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101n.

2.4.4. METABOLIZM SPOŁECZNY JAKO REWOLUCYJNY SYSTEM ZARZĄDZANIA ZRÓWNOWAŻONYM SPOŁECZEŃSTWEM

We współczesnych czasach gospodarki wielu krajów opierają się nadal na rolnictwie, co jest charakterystyczne dla społeczeństw agrarnych. W miarę postępu cywilizacyjnego dokonuje się proces transformacji w społeczeństwa przemysłowe.

Wymiana materii i energii między społeczeństwem a otoczeniem przyrodniczym uwarunkowana jest stylem życia i wykorzystywanymi technologiami. W przypadku systemów społecznych rozumianych hybrydowo kategoria „system społeczno-gospodarczy” zawiera także biofizyczne elementy strukturalne służące systemowi do tego, aby dokonywały się procesy reprodukcji populacji ludzkiej na danym obszarze. Do kategorii systemu społecznego zalicza się zarówno wspólnoty myśliwskie, jak i zbierackie, a także ludność wiejską i miejską, gospodarstwa domowe i całe narody³⁴¹.

W hybrydowym systemie społeczno-gospodarczym wraz ze wzrostem zaludnienia wzrasta globalne zużycie materii, a tym samym dokonuje się proporcjonalny wzrost zużycia energii. Dla systemów społecznych ujmowanych hybrydowo istotnym wskaźnikiem jest także zależność pomiędzy statusem rozwojowym społeczeństwa a gęstością zaludnienia i zapotrzebowaniem w zasoby materialne. Funkcjonowanie zgodne z założeniami metabolizmu społecznego w krajach silnie uprzemysłowionych przynosi znacznie większe zużycie zasobów przyrodniczych w przeliczeniu na jednego mieszkańca³⁴². Innym wskaźnikiem współzależności systemowej jest czas. Rozłożenie w czasie procesów współoddziaływania systemu społecznego i przyrodniczego w nurcie metabolizmu społecznego zmierza do rozumienia systemu gospodarczego jako złożoności ukierunkowanej na pomnażanie zysku (*Maschine zur Gelderzeugung*). Koncepcja ta dotyczy głównie podporządkowania funkcjonalności gospodarstw domowych kontekstowi zarządzania czasowego, które ukierunkowane jest na zysk osiąganym m.in. przez upowszechnianie oszczędnego stylu życia. Odpowiednio do tego założenia koncepcja pracy ludzkiej powinna ujmować nie tylko funkcjonalne, fizyczne oddziaływanie na przyrodę, lecz w równej mierze wzrost gospodarczy wyznaczany wskaźnikami przekształcania zasobów natury w celu wypra-

³⁴¹ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 103.

³⁴² Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 106.

cowania zysku w jednostce czasu³⁴³. Przy tym istotnym kryterium w dobie transformacji energetycznej ukierunkowanej na pozyskiwanie energii ze źródeł odnawialnych jest postulat zmniejszenia emisji dwutlenku węgla do atmosfery oraz zaopatrzenie wielu sektorów gospodarki w odnawialne źródła energii. Nie mniejszą rolę odgrywa uwrażliwienie na ilość energii zużywanej w prywatnych gospodarstwach domowych, które korzystając z technologii pozyskujących energię ze źródeł odnawialnych, same mogą odprowadzać energię do sieci, wykorzystując do produkcji energii niedoocnione dotychczas zasoby natury: energię słoneczną, geotermiczną czy wiatr. Taki model gospodarstwa domowego samowystarczalnego energetycznie, oszczędnego, a nawet produkującego energię do przystosowanej na ten cel sieciowej instalacji, jest kluczowym ogniwem *Energierwende* i programu *Industrie 4.0*. Te działania w Niemczech zostały okrzyknięte czwartą rewolucją przemysłową; jej kluczowym ogniwem jest postęp technologiczny. Zasobami nowej epoki są źródła energii odnawialnej oraz nieskrępowany dostęp do sieci internetowej, stąd rozbudowa infrastruktury, przystosowana do przesyłania energii pozyskiwanej z dotychczas niewykorzystanych zasobów, stała się w Niemczech zadaniem narodowym postrzeganym nie tylko jako element polityki środowiskowej, lecz jako jeden z głównych wymiarów polityki gospodarczej i społecznej państwa.

Zrównoważony rozwój zyskuje więc interpretacje na polu społeczno-gospodarczym, ściśle dotycząc zasobów natury, ponieważ transformacja energetyczna nie tylko ma być przyjazna dla środowiska, lecz ma także zmierzać do skonsolidowania społeczeństwa niemieckiego wokół idei całościowego zarządzania, nadającego sens polityce, będącego motorem innowacyjności, kołem zamachowym niemieckiej gospodarki wykorzystującej w organizacji produkty rozwoju technologicznego. Zrównoważony rozwój politycznie realizowany coraz bardziej odnosi się do trendów społecznych i przyjmowanych postaw wobec transformacji energetycznej, wymagającej regulacji prawnych. Współzależność między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym i narracja o charakterze ekologicznym znajduje swój wydźwięk w apelach o możliwie najbardziej oszczędne zużywanie energii w gospodarstwach domowych. Sprowadza się to do działania ludzkiego skupionego na wykorzystaniu systemów grzewczych, zużyciu prądu elektrycznego czy nawet mobilności w sektorze transportu. Czynnikiem motywacyjnym jest oszczędność energii w domowym rozliczeniu ekonomicznym – zysk,

³⁴³ Por. M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 111.

który wynika z optymalnego użytkowania energii, a nawet jej produkcji w związku z użytkowaniem odnawialnych źródeł pozyskiwania energii. Zaangażowanie we współtworzenie, czyli prosumpcja, w ostateczności jednak ukierunkowane jest na produkcję i konsumpcję.

W ujęciu Marca Sonnbergera i Michaela M. Zwicka zużycie energii w prywatnych gospodarstwach domowych zależy od czynników znajdujących się w trzech obszarach:

1. mikrospołecznym, uwzględniającym: indywidualne potrzeby, motywacje i cele wraz z sytuacją życiową i wyposażeniem gospodarstw domowych, wpływającym na decyzje i działanie ludzkie;

2. społecznym, ujmującym czynnik zużycia energii w rozporządzeniach administracyjnych, których konsekwencją są normy i wartości ograniczające zużycie energii;

3. makrospołecznym, uwzględniającym społeczny poziom dobrobytu oraz połączoną z nim ofertę konsumencką, która stwarza dostęp do korzystania z szerokiej infrastruktury technologicznej.

Zatem przestrzeń gospodarstw domowych badana przez pryzmat zużycia energii w wymiarze mikrospołecznym, jak i makrospołecznym charakteryzuje się specyficznymi stylami życia, normami kulturowymi, jak również realizacją trendów upowszechnianych w wymiarze globalnym³⁴⁴. Przetwarzanie zasobów i gospodarowanie nimi w celu zaspokojenia potrzeb energetycznych wpisuje się w tzw. ewolucję kulturową w ujęciu Rolfa Petera Sieferlego, według której można kształtować tzw. kulturę ekologiczną. Ewolucja kulturowa podkreślająca znaczenie wartości ekologicznych (środowisko naturalne) w ujęciu tego autora cechuje się ograniczeniem działania ludzkiego ze względu na procesy społeczno-metaboliczne: wydolność natury i jej procesy reprodukcyjne. We współzależności metabolicznej człowiek jest tylko subsystemem podporządkowanym kulturze ekologicznej, ujmowanej jako system autopoietyczny rządzący się własnymi imperatywami i siłami integrującymi. Niemiecki historyk systemowej kultury podporządkowuje także podsystem symboliczno-poznawczy, podsystem gospodarczy i podsystem polityczny. Kultura ekologiczna ewoluująca cyklicznie jest systemem autopoietycznym: otwartym, ślepym. Ewolucja systemu kultury ekologicznej jest nieortogenetyczna, czyli pozbawiona celu, poddana trudnym do ujarznienia siłom przyrody³⁴⁵. Przy takich założeniach w ostateczności jest

³⁴⁴ Por. M. Sonnberger, M. M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2 (2016) Nr. 2, s. 20n.

³⁴⁵ Por. R. P. Sieferle, *Cultural evolution and social metabolism*, s. 315–324.

to kultura uderzająca w wolność człowieka, bowiem człowiek rozumiany jako komunikujący element systemu staje się środkiem do osiągnięcia ekonomicznego zysku (cel) w zarządzaniu energetycznym. Niemniej jednak przy odpowiedniej koncepcji człowieka, w której stanowi on podmiot działania posługujący się nowymi technologiami jako środkami prowadzącymi do jego rozwoju, rodząca się nowa kultura gospodarowania zasobami natury może stać się przyjazna człowiekowi. Status człowieka w złożoności integralnie rozumianego świata zależy od przyjmowanej antropologii społecznej.

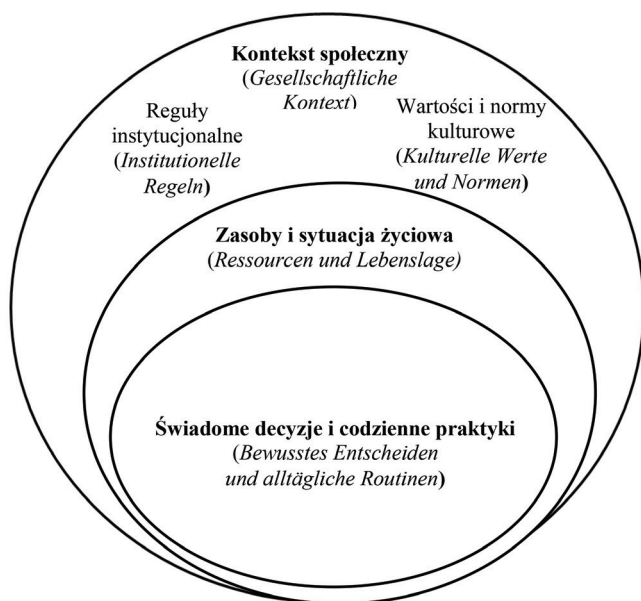
Współzależność między przestrzenią społeczną a środowiskiem przyrodniczym w perspektywie zużycia energii w gospodarstwach domowych w opinii Marca Sonnbergera i Michaela M. Zwicka w ostateczności sprowadza się do świadomości podejmowanych decyzji i codziennego, rutynowego działania. Na działanie ludzkie wpływa kontekst społeczny składający się z wartości i norm kulturowych, z tego, co jest uznane społecznie i tym samym pożądane przez jednostki. Wraz z lansowanymi trendami ekologicznymi pojawiają się w życiu społecznym normy związane z oszczędnością energii, zrównoważonym rozwojem i przyjazną postawą wobec natury. Są one wyznacznikami indywidualnego działania i mogą nawet kształtować style życia, w zależności od palety dóbr i usług oferowanych przez system gospodarczy³⁴⁶.

Współzależność czynników decydujących o zużyciu energii w gospodarstwach domowych w perspektywie mikro- i makrospołecznej Marco Sonnberger i Michael M. Zwick przedstawiają za pomocą schematu nr 6 na trzy przestrzenie³⁴⁷.

Zarysowany kontekst społeczno-ekologiczny należy interpretować w perspektywie transformacji energetycznej i zauważalnej zmiany infrastruktury kształtowanej przez procesy produkcyjne, regulacyjne, ale także przez zmianę stylu życia. Kontekst ten tworzy się w wyniku indywidualnych decyzji konsumenckich i licznych usług związanych z codziennymi praktykami, które wymagają eksploatacji energii, a przede wszystkim jej oszczędności po to, by ograniczyć nadmierne pozyskiwanie zasobów w miarę większego zapotrzebowania energetycznego.

³⁴⁶ Por. M. Sonnberger, M. M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 23.

³⁴⁷ Por. M. Sonnberger, M. M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 24.



Schemat nr 6. Zużycie energii w gospodarstwach domowych w perspektywie współzależności między płaszczyzną mikrospołeczną a makrospołeczną³⁴⁸.

Wraz z trendami ekologicznymi wzrasta zainteresowanie tzw. zrównoważonymi produktami, wytwarzanymi w celu ochrony natury. Niemniej jednak Marco Sonnberger i Michael M. Zwick zauważają, że system gospodarczy nie jest regulowany w binarnym kluczu zrównoważony/niezrównoważony czy przyjazny przyrodzie/nieprzyjazny jej, lecz w kluczu dochodowy/niedochodowy lub rentowny/nierentowny. Taka argumentacja i organizacja systemu gospodarczego w ujęciu cytowanych autorów wpisuje się w rozumienie gospodarki jako systemu w paradygmacie teorii systemów Niklasa Luhmanna – teorii, dla której charakterystyczne są binarne kody, autopoietyczna regeneracja w relacji z otoczeniem i daleka od ujęcia personalistycznego hybrydowa koncepcja człowieka i społeczeństwa, akcentująca aspekty komunikacji³⁴⁹.

³⁴⁸ Por. M. Sonnberger, M. M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 24.

³⁴⁹ Por. M. Sonnberger, M. M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 23.

2.4.5. ENERGETYCZNIE SAMOWYSTARCZALNE ZRÓWNOWAŻONE SPOŁECZEŃSTWA – CZWARTA REWOLUCJA PRZEMYSŁOWA

Centralną kwestią koncepcji zrównoważonego rozwoju ujmowanego z punktu widzenia nauk społecznych jest pozycja człowieka w jego zestawieniu z naturą. Markus Vogt stwierdza, że w personalizmie chrześcijańskim status człowieka jest oczywisty i zobowiązuje do rozwinięcia i gruntownego uzasadnienia tak, by ujęcie umiarkowanego antropocentryzmu nadało etyczne rozumienie koncepcji *sustainability*³⁵⁰. Dużą rolę odgrywa przy tym silna pozycja chrześcijańskiej społecznej myśli etycznej kształtująca postawy moralne jednostek, także w odniesieniu do natury. Bogata tradycja chrześcijańska zawierająca dorobek św. Tomasza z Akwinu i jego koncepcje etyki rozwijanej w nurcie prawnonaturalnym stanowi fundament dla współczesnych nauk przyrodniczych³⁵¹. Niemniej jednak w teoretycznych założeniach koncepcji zrównoważonego rozwoju etyczna propozycja katolickiej nauki społecznej powinna być głęboko związana z tradycją biblijną, tak by etos personalistycznie ujmowanej ekologii był możliwy do zaakceptowania także w ekumenicznych ujęciach w dialogu z innymi religiami.

Metabolizm społeczny wraz z funkcjonalnym użytkowaniem gospodarstw domowych ukierunkowanych na pozyskiwanie energii ze źródeł odnawialnych nie jest jedynym polem, w którym znajdują się odniesienia do zrównoważonego rozwoju. Na gruncie Luhmannowskiej teorii systemów i zrównoważonego rozwoju pojawiają się sprzężone z zagadnieniami ekologicznymi koncepcje cyber-fizycznych systemów zarządzania energetyczno-informacyjnego. Prezentują one usieciowione systemy wzajemnie na siebie oddziałujące, pozostające w nieustannej, permanentnej komunikacji. Systemy te oparte na sprzężeniu zwrotnym mają za zadanie odpowiadać także za funkcjonowanie gospodarstw domowych, sterując nimi tak, by optymalnie wykorzystywać dostępne zasoby natury pod względem zasilania energetycznego. Wspomaganie zaopatrzenia w energię ze źródeł odnawialnych w zamierzeniach koncepcji zrównoważonego rozwoju i programu Przemysł 4.0 (*Industrie 4.0*) ma na celu uczynić gospodarstwa domowe inteligentnymi fabrykami (*intelligente Fabrik*), maksymalnie samodzielnymi energetycznie, ukierunkowanymi na efektywną produkcję energii przy uwzględnieniu nieregularnej zmienności nasilenia zjawisk środowiskowych wpływających na produkcję energii ze źródeł alternatywnych. Zgodnie z koncepcją

³⁵⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 486.

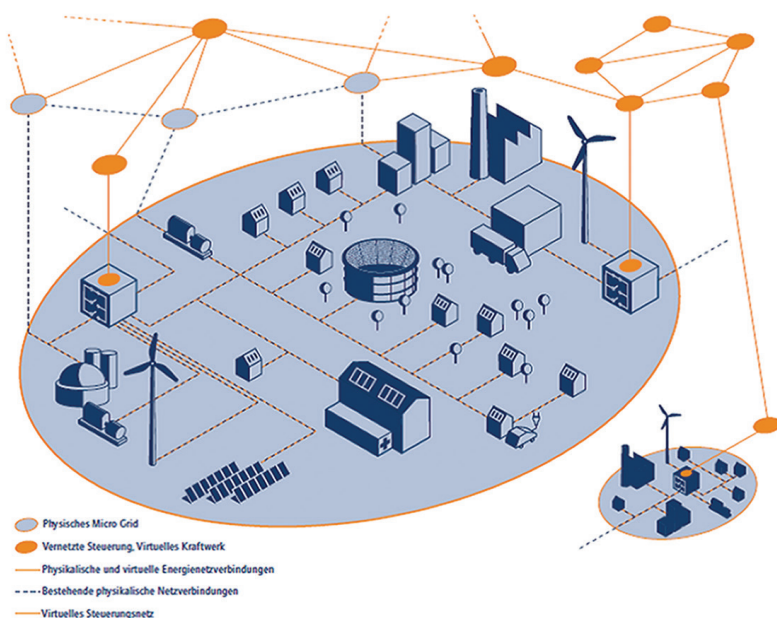
³⁵¹ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 488.

mikrosieci (*Micro Grid*) zaopatrzenie w energię i stabilizacja energetyczna odbywa się w przestrzeni lokalnej: gospodarstw domowych, przedsiębiorstw, miast i gmin³⁵². Produkcja energii w połączonych systemach inteligentnych domostw i przedsiębiorstw, wspomaganych pozyskiwaniem jej ze źródeł odnawialnych, jest zdecentralizowana – za energetyczną dynamikę konsumpcyjno-produkcyjną odpowiadają konsumenci będący jednocześnie prosumentami. Projekt Przemysł 4.0 prezentuje wzorcowe miasta oparte na działaniu mikrosieci (*Musterstadt Micro Grid, Smart City*), których dynamika energetyczna regulowana jest za pomocą inteligentnych systemów pomiarowych, pozostających w nieustannej sieciowej komunikacji, ustalających zapotrzebowanie energii w miejscach użytkowanych przez ludzi. Sieciowy system zarządzania energetyczno-informacyjnego przy wykorzystaniu inteligentnych narzędzi pomiarowych (*Smart Meter, intelligenter Zähler*) zdolny jest obsługiwać automatycznie gospodarstwa domowe, a także miejsca pracy w zależności od potrzeb użytkowych. Użyteczność energetyczna w odniesieniu do potrzeb ludzkich staje się w takim ujęciu centralną miarą realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju. W systemowy zakres społeczno-gospodarczo-ekologiczny włącza się wiele projektów mających na celu dostosowanie codziennych praktyk i stylów życia do możliwie najbardziej efektywnego zużycia energii w całości produkowanej przy wykorzystaniu technologii pozyskujących ją z odnawialnych źródeł³⁵³. Czwarta rewolucja przemysłowa (*Fourth Industrial Revolution*) oznacza nie tylko obraz decentralizacji produkcji energii, której sposobów pozyskiwania poszukuje się w alternatywnych źródłach energii odnawialnej, ale także schyłek epoki ukształtowanej przez wielkie koncerny, które zgromadziły kapitał wskutek eksploatacji nieodnawialnych zasobów środowiskowych³⁵⁴.

³⁵² Wiele projektów pilotażowych może posłużyć za przykład rozwoju technologii mających na celu wspomaganie zaopatrzenia w energię pozyskiwaną ze źródeł odnawialnych. Jednym z nich jest Desigo CC firmy Siemens zastosowany w Siemens City w Wiedniu. Jest to system centralnie zarządzany, którego zadaniem jest inteligentne optymalizowanie zużycia energii przy jednoczesnym zapewnieniu komfortu pracy. System reguluje zużycie energii połączonych systemów ogrzewania, wentylacji, klimatyzacji pomieszczeń i oświetlenia. System Desigo CC został włączony także w program Internetu Energii (*Internet of Energy, IoE*), mającego na celu budowę floty samochodów elektrycznych zasilanych w Smart Buildings (*Sustainable Buildings*). Nadzrędnym celem infrastruktury opartej na mikrosieciach jest maksymalna samowystarczalność energetyczna uzyskiwana ze źródeł energii odnawialnej.

³⁵³ Por. *Integrierte Forschungsagenda Cyber-Physical Systems*, Hrsg. E. Geisberger, M. Broy, Berlin 2012, s. 49–52.

³⁵⁴ Por. U. Schneidewind, *Umwelt und Nachhaltigkeit als Transformationsriemen für die Arbeit der Zukunft*, w: *Arbeit der Zukunft. Möglichkeiten nutzen – Grenzen setzen*, Hrsg. R. Hoffmann, C. Bogedan, Frankfurt–New York 2015, s. 201, 204.



Schemat nr 7. Smart Grid w sieciowym zaopatrzeniu energetycznym (*Micro Grid in der vernetzten Energieversorgung*)³⁵⁵.

Rysunek przedstawia okręgiem zaznaczony fizyczny system energetyczno-informacyjny Mikro Grid (*physisches Micro Grid*) wraz z sieciowo zarządzającą wirtualną elektrownią (*Vernetzte Steuerung, Virtuelles Kraftwerk*). Pomarańczowe linie ciągłe z węzłami oznaczają fizyczne i wirtualne połączenia energetyczne (*physikalische und virtuelle Energienetzverbindungen*) – te połączenia odpowiadają za wirtualną sieć sterowania-zarządzania, niebieskie linie przerywane oznaczają tradycyjne fizyczne (stacjonarne) połączenia sieciowe.

Zasobem tak organizowanej infrastruktury zgodnie z koncepcją zrównoważonego rozwoju jest przeniesienie ciężaru produkcji energii na technologie wykorzystujące odnawialne źródła energii i dostęp do infrastruktury teleinformatycznej. Gospodarstwa domowe w tak organizowanych społecznościach stają się inteligentnymi fabrykami sieciowo połączonymi z całością systemową, ukierunkowaną na produkcję i wykorzystanie energii w czasie rzeczywistym. Dla czwartej rewolucji przemysłowej w zakres głównych zasobów wpisują się uwarunkowania środowiskowe – energie: wiatrowa, promieniowania słonecznego, geotermalna, pływów morskich. Równie istotnymi zasobami pozostają nieodnawialne źródła energii takie

³⁵⁵ Por. *Integrierte Forschungsagenda Cyber-Physical Systems*, s. 50.

jak: ropa naftowa, węgiel czy gaz ziemny, stanowiące dotychczasowe źródła zapotrzebowania energetycznego, na podstawie których została stworzona infrastruktura transportu energii. Efektem realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju jest kreacja tzw. zrównoważonego społeczeństwa (*sustainable society*), w perspektywie którego w związku z celami zrównoważonego rozwoju (*Sustainable Development Goals*) przymiotnik „zrównoważony” został złączony z wieloma kategoriami życia społeczno-gospodarczego (m.in. *sustainable consumption and production, sustainable transport, sustainable tourism, sustainable work, sustainable city, sustainable lifestyle, sustainable meaning*).

W kontekście postępu technologicznego i konsekwencji społeczno-gospodarczych zrodziła się nauka społeczna Kościoła ze swoją sztandarową encykliką *Rerum novarum* (1891) i ideą solidaryzmu społecznego. Zapotrzebowaniem społeczeństw czasów końca XIX wieku były etyczne-społeczne zasady dobra wspólnego i solidarności. Zrozumienie ich natury nie jest możliwe bez analizy na polu nauk socjologicznych, zwłaszcza w perspektywie złożoności świata społecznego. Czasy pierwszej połowy XX wieku przyniosły wpisana w nurt personalizmu chrześcijańskiego zasadę pomocniczości – projekt autorstwa Oswalda von Nell-Breuninga uznany przez Piusa XI w *Quadragesimo anno* (1931). Kolejnym przełomem była koncepcja praw człowieka Jana XXIII, a następnie myśl społeczna Jana Pawła II zawierająca załączki myśli zrównoważonego rozwoju w tryptyku społecznym ukazującym zagadnienia pracy ludzkiej – *Laborem exercens* (1981), dysproporcji rozwojowych wraz z potrzebą solidarności globalnej – *Sollicitudo rei socialis* (1987) i społecznej gospodarki rynkowej – *Centesimus annus* (1991). Współzależność człowieka i środowiska, a także teoretyczne koncepcje rozwoju społecznego w wymiarze globalnym przedstawił Benedykt XVI w nurcie praw i obowiązków – *Caritas in veritate* (2009). Ta encyklika stanowi propozycję etyki społecznej, której podstawowym odniesieniem jest koncepcja integralnego rozwoju ludzkiego Pawła VI – *Populorum progressio* (1961). W drugiej połowie XX wieku aż do początku XXI wieku ukształtował się porządek świata silnie zróżnicowanego pod względem rozwoju. Przewodnym konceptem jest projekt zrównoważonego rozwoju, w którym najważniejszą wartością musi pozostać integralnie rozumiany człowiek. Jego status w otaczającym go świecie przyrodniczym czy cybernetycznym określa godność ludzka.

W ujęciu Markusa Vogta perspektywa nowego porządku światowego wpisuje się w sprawiedliwość międzypokoleniową, której istotnym przesłaniem pozostaje troska o dobro wspólne. Jego wymiarem dostrzeżonym przez ludz-

kość jest także klimat³⁵⁶. Zmiany klimatyczne jako problem globalny o konsekwencjach wpływających na systemy społeczne, ekonomiczne, ekologiczne czy decyzje polityczne są impulsem do budowania koncepcji mających na celu troskę o przyszłe pokolenia w duchu solidarności międzypokoleniowej.

Zrównoważony rozwój jako koncepcja organizacji życia społeczno-gospodarczego stał się także polem badawczym dla katolickiej nauki społecznej, której ewolucję wydaje się coraz bardziej wyznaczać systematyka zasad etyczno-społecznych. Ewolucja nauczania społecznego Kościoła katolickiego, której przedmiotem badania jest kwestia społeczna o sieciowej, złożonej problematyce: ekologicznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej i politycznej, następuje równoległe z postępowaniem technologicznym, choć niekiedy w zależności od złożoności świata widać odstępstwa od tej reguły. Środowisko etyków społecznych w Niemczech reprezentowane przez Markusa Vogta poddaje refleksji etycznej przejawy czwartej rewolucji przemysłowej³⁵⁷. Są nimi programy polityczne narzucające normy organizacji gospodarek ukierunkowanych na technologie przyjazne środowisku naturalnemu, których celem jest ochrona klimatu, w tym działania na rzecz obniżenia emisji dwutlenku węgla do atmosfery. Aby ukształtować porządek życia społeczno-gospodarczego uwzględniający aspekty problemów związanych ze środowiskiem przyrodniczym, niezbędne są długofalowe regulacje. W perspektywie międzygeneracyjnej potrzebne jest ustawodawstwo uwzględniające roztropne wykorzystywanie dostępnych zasobów. W jego zakres powinny wchodzić: planowanie, kontrolowanie, monitorowanie i sankcjonowanie normatywne, głównie w ramach poszczególnych państw³⁵⁸. Realizacja globalnych celów zrównoważonego rozwoju sprowadza się w głównej mierze do lokalnego kontekstu demokratycznie organizowanych państw z ich specyficznymi modelami gospodarek, opartych głównie na modelach społecznej gospodarki rynkowej. Ramą etyczną społecznej gospodarki rynkowej pozostaje system zasad etyczno-społecznych z jego potencjałem rozwojowym, wyrażanym w nowych zasadach organizacji życia społecznego. Aktualność organizacyjnych principów społecznych, ich komplementarne usieciwienie z podstawowymi zasadami etyczno-społecznymi, stanowi także etyczną ramę dla koncepcji zrównoważonego rozwoju. Punktem wyjścia dla tak realizowanej polityki jest etyka społeczna

³⁵⁶ Por. LSi 23–25.

³⁵⁷ Por. M. Vogt, *Klimagerechtigkeit. Perspektiven für einen neuen Weltvertrag*, w: *Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung*, Hrsg. P. Klasvogt, A. Fisch, Paderborn 2010, s. 290–293.

³⁵⁸ Por. LSi 177.

podkreślająca indywidualną odpowiedzialność poszczególnych podmiotów życia społecznego³⁵⁹. Założeniem tak rozumianego systemu zasad etyczno-społecznych jest objęcie nim globalnej polityki – nie umniejszając przy tym rangi realizacji polityk poszczególnych państw autonomicznie gospodarujących swoimi zasobami.

Postęp technologiczny towarzyszący tzw. czwartej rewolucji przemysłowej wymaga także uwzględnienia faktu współzależności między człowiekiem a jego otoczeniem społeczno-przyrodniczym. Tym bardziej jest to zasadne ze względu na występowanie koncepcji organizacji gospodarek ujmujących człowieka w kompleksowej kooperacji systemów cyber-fizycznych (*Cyber-Physical Systems*). W takich ujęciach człowiek poddany jest wpływowi wirtualnego świata zarządzanego przez systemy cybernetyczne złożone z maszyn wyposażonych w sensory, drobiazgowo i bardzo dokładnie wyliczające uwarunkowania i możliwe zapotrzebowanie ludzi w ich codziennym życiu. Realny świat społeczny sprzężony zostaje w cybernetyce ze światem wirtualnym. Całościowo ujmowana kwestia społeczna nie tylko zyskuje wymiar społeczno-gospodarczy, lecz także wchodzi na pogranicze psychologii badającej procesy poznawcze zachodzące w człowieku wskutek oddziaływania wirtualnej sieci, do której ma on dostęp. Socjologia zatem, najbardziej zainteresowana działaniem ludzkim, otwiera się na interakcje człowiek–otoczenie, na komunikację zachodzącą pomiędzy światem realnym i wirtualnym.

2.5. KLASYFIKACJA NURTÓW ETYK ŚRODOWISKOWYCH ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Stopniowe rozpoznawanie kryzysu ekologicznego w latach 60. i 70. XX wieku doprowadziło do powstania nowej dyscypliny etycznej – etyki środowiskowej (etyka ekologiczna, ekoetyka). Modele etyki środowiskowej ukształtowały się wraz z zaistnieniem nowych nurtów filozofii o charakterze ekologicznym. Człowiek, który zakłócił naturalny porządek środowiska swoją działalnością gospodarczą, zauważył, że jego podejście do przyrody wpływa destrukcyjnie na życie istot ludzkich nie tylko obecnego pokolenia, ale także przyszłych pokoleń. Aby działalność ekonomiczna ukierunkowana na odpowiedzialne wykorzystanie zasobów naturalnych przynosiła korzyść każdemu człowiekowi we wszystkich jego wymiarach, instytucje ekonomiczne – dla ich poprawnego funkcjonowania – wymagają etyki

³⁵⁹ Por. M. Vogt, *Klimarechtigkeit. Perspektiven für einen neuen Weltvertrag*, s. 292.

społecznej przyjaznej osobie³⁶⁰. Aby organizacja procesów gospodarczych sprzyjała uwarunkowaniom rozwoju człowieka, przyroda nie może być ważniejsza od osoby ludzkiej. Przedkładanie przyrody nad dobro osoby ludzkiej lub uzależnianie człowieka od procesów środowiskowych prowadzi bowiem do postaw neopogańskich lub nowego panteizmu³⁶¹. W ujęciach neopogańskich byt ludzki traktowany jest jako element materialnego świata, z pominięciem duchowego wymiaru. Ignacy Dec zalicza takie wizje człowieka do personalizmów horyzontalnych, które – będąc w ścisłym sensie bardziej humanizmem niż personalizmem – są odzwierciedleniem nurtów ateistycznych. Niektóre nurty naturalistyczne i apersonalistyczne utożsamiają człowieka z bytami zwierzęcymi, negując jego transcendentny wymiar³⁶². Stąd wielu uczonych zajmujących się chrześcijańską etyką społeczną w etyce ekologicznej przestrzega przed rozmywaniem tzw. zasady personalistycznej, co w opinii Arno Anzenbachera zostało uczynione przez Jürgena Moltmanna, Franza Alta, Eugena Drewermanna, Güntera Altnera czy Klaus Michaela Meyer-Abicha³⁶³.

Dla nauk społecznych i ujmowanego w ich zakresie zrównoważonego rozwoju niniejsza część publikacji stanowi ważny wkład, bowiem przedstawia rozróżnienie etyk środowiskowych, w których odmiennie postrzega się status osoby ludzkiej w jej relacji do otoczenia środowiskowego. Na tym etapie rozważań przedstawia się ewolucję etyk środowiskowych od czasów *Populorum progressio* i *Octogesima adveniens*. Pojawienie się tych dokumentów społecznych zbiega się z zainteresowaniem Stolicy Apostolskiej tematyką ekologiczną. Kształtowanie się etyk środowiskowych klarownie ukazała Anita Ganowicz-Bączyk, zarysowując rozwój stanowisk etycznych w polityce uwzględniającej ochronę środowiska przyrodniczego. W dalszej części publikacji zmierza się do uzasadnienia, że narracja polityczna ochrony natury w nurcie zrównoważonego rozwoju jest często nieantropocentryczna³⁶⁴. To ważne stwierdzenie dla niniejszej publikacji i opisywanego w niej systemu zasad etyczno-społecznych, ponieważ personalizm chrześcijański jednoznacznie odrzuca uzasadnienia etyki ekologicznej w nurcie: patocentrycznym, fizjocentrycznym, biocentrycznym i ekocentrycznym,

³⁶⁰ Por. CV 45.

³⁶¹ Por. CV 48.

³⁶² Por. I. Dec, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 303n.

³⁶³ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 215.

³⁶⁴ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, w: *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2016, s. 201.

opowiadając się konsekwentnie za ujęciami antropocentrycznymi. To stanowisko ujawnia się w nauczaniu społecznym Kościoła i w refleksji etyków społecznych proveniencji chrześcijańskiej³⁶⁵. Należy przy tym zauważyć, że nauczanie społeczne Kościoła zdecydowanie odrzuca skrajny antropocentryzm nazywany antropocentrycznym szowinizmem gatunkowym. Według nauczania społecznego człowiek jest odpowiedzialnym stróżem, a nie bezwzględny panem ignorującym dynamikę procesów zachodzących w środowisku przyrodniczym³⁶⁶.

Ekocentryczne i biocentryczne nurty etyki środowiskowej bardziej ukierunkowane są na koncepcję silnego zrównoważonego rozwoju, natomiast argumentacje w nurcie antropocentrycznej etyki środowiskowej bliższe są tzw. słabemu zrównoważonemu rozwojowi.

2.5.1. ORIENTACJE ANTROPOCENTRYCZNE

Wraz z rewolucją przemysłową, która doprowadziła do rozdziału kapitału od pracy i przeciwstawienia ich sobie, zaczęła kształtować się orientacja nazwana przez Anitę Ganowicz-Bączyk stanowiskiem utylitarystycznym i konserwacjonistycznym, skupiającym się na ochronie i zachowaniu środowiska naturalnego³⁶⁷. W ujęciu Tadeusza Ślipki tę orientację sprowadza się do „dominacji człowieka nad przyrodą”³⁶⁸. Ten nurt określany jest także antropocentrycznym szowinizmem gatunkowym, w którym człowiek stanowi pierwszorzędny cel rozwoju, natomiast przyroda jest tylko środkiem służącym mu do zaspokojenia jego potrzeb. Tadeusz Ślipko łączy tę orientację z władczą i nieskrępowaną wolnością, która jest dynamiczną, twórczą siłą jednocześnie pokazującą na pewne egoistyczne zaspokajanie potrzeb człowieka. Człowiek w tym nurcie ma nieograniczone prawo do wszechstronnej eksploatacji zasobów środowiskowych³⁶⁹.

Anita Ganowicz-Bączyk rozróżnia w orientacji antropocentrycznej nurt mocny (bezwzględny) i słaby (względny). Antropocentryzm mocny, nazywany także homocentryzmem, prezentuje najwyższą wartość człowieka, natomiast pozostałe byty mają wartość utylitarystyczną. W orientacji antropocentryzmu słabego, nazywanego przez autorkę umiarkowanym, wartość

³⁶⁵ Por. B. Sutor, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, „Stimmen der Zeit” 9 (2012), s. 622.

³⁶⁶ Por. J. Mariański, *Godność ludzka – wartość ocalona?*, s. 104.

³⁶⁷ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 183.

³⁶⁸ T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167.

³⁶⁹ Por. T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167n.

człowieka została osłabiona wobec istot żywych występujących w przyrodzie nieożywionej. Bezwzględna wartość człowieka została tu jednak osłabiona ze względu na inne byty przyrody ożywionej, jednak bezdyskusyjnie człowiek zachowuje swoją nadrzędną pozycję w świecie stworzonym. Umiarkowany antropocentryzm wyraża bardziej zależność człowieka od jego otoczenia naturalnego, o które z etycznego punktu widzenia powinien zadbać ze względu na czerpane z niego korzyści. Anita Ganowicz-Bączyk konkluduje, że orientacja antropocentryczna skupia się na obronie interesów człowieka, jego dobra i pozostałych wartości, które są głównym punktem odniesienia wartościowań moralnych. Potrzeby człowieka w tej orientacji są ważniejsze niż analogiczne potrzeby istot pozaludzkich³⁷⁰. Orientacja antropocentryczna wyłania się z chrześcijańsko-biblijnej perspektywy, według której człowiek zajmuje szczególne miejsce jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 27). Człowiek w opisie biblijnym, z jednej strony, panuje nad całą ziemią, bowiem jemu na pożywienie zostały dane rośliny i zwierzęta. Z drugiej strony, władza panowania nie jest despotyczna, lecz polega na „uprawianiu i doglądaniu” (Rdz 2, 15) tak, by powierzone człowiekowi dobra w duchu odpowiedzialności zostały przekazane przyszłemu pokoleniom. Człowiek jest więc powiernikiem dóbr³⁷¹.

W orientację antropocentryczną wpisuje się etyka „władzowania przyrodą przez człowieka” w ujęciu Tadeusza Ślipki. Utylitarystyczną „dominację człowieka nad przyrodą” ogranicza tu perspektywa moralna, natomiast biocentryczne i tym bardziej ekocentryczne ujęcia są odrzucane ze względu na negowanie moralnej podmiotowości człowieka jako osoby ludzkiej. Osobowy charakter człowieka umieszcza go na szczycie całej drabiny bytów i przesądza o transcendentálním charakterze wynikającym z podobieństwa do Boga. Utylitaryzm środowiska przyrodniczego jest ograniczony sferą moralności człowieka, który – ukierunkowany na wartości dobra, prawdy i piękna – jest odpowiedzialny za wszelkie byty stworzone. Etyka „władzowania przyrodą przez człowieka” wyklucza jego partnerską równość z innymi bytami i poczucie jego tożsamości z nimi³⁷².

Etyka zrównująca człowieka z innymi bytami wykluczyłaby aspekt podobieństwa człowieka do Boga i czyniłaby rozwój zrównoważony humanizmem nieludzkim. Nauczanie społeczne Kościoła stoi na stanowisku, że „największą siłą w służbie rozwoju jest humanizm chrześcijański” ukazujący człowieka

³⁷⁰ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 183.

³⁷¹ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 214.

³⁷² Por. T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167–170.

jako najdoskonalsze stworzenie spośród wszystkich bytów³⁷³. Wydaje się, że antropocentryzm w nurcie umiarkowanym nie odbiera człowiekowi jego wyjątkowego statusu wśród wszystkich stworzeń, lecz bardziej ogranicza utylitarystyczne traktowanie przyrody. Od czasów rewolucji przemysłowej zapoczątkowanej w XVIII wieku utylitaryzm zasobów środowiska opiera się na pozytywistycznym światopoglądzie naukowo-technicznym charakteryzującym się nawet wiarą w czysto empiryczny sposób pojmowania świata i jego opisu. Marcin Kierzek zauważa, że mechanistyczna interpretacja świata doprowadziła do sukcesów w sferze techniki, jednak sprawiła, że świat stał się uboższy w sferze aksjologicznej³⁷⁴.

2.5.2. ORIENTACJE BIOCENTRYCZNE

Przeciwwagą dla wyodrębniających człowieka ze świata przyrody stanowisk antropocentrycznych są ujęcia biocentryczne. Anita Ganowicz-Bączyk przedstawia je w ujęciu prezerwacjonistycznym, w którym przyroda posiada wartość wewnętrzną. W związku z tym człowiek nie ma bezwzględnego prawa ingerowania w ekosystemy samoregulujące się, w ich różnorodność, a istotna wartość przyrody powinna ograniczać ludzkie potrzeby, zaspokajane bez namysłu³⁷⁵. Orientacje biocentryczne Tadeusz Ślipko wiąże z kultem każdego życia i przyrody, twierdząc, że wywodzą się one z laickich, materialistycznych bądź panteistycznych wizji rzeczywistości³⁷⁶.

Aniata Ganowicz-Bączyk, podobnie jak w przypadku ujęć antropocentrycznych, dzieli orientacje biocentryczne na mocne (egalitarne) i słabe (hierarchiczne). Biocentryzm mocny nazywany niekiedy szowinizmem biocentrycznym traktuje wszystkie gatunki na równi, nie rozstrzygając o ich hierarchii. Zachowanie gatunków w środowisku przyrodniczym wiąże się także z możliwością ograniczenia populacji ludzkiej, ponieważ człowiek w tym ujęciu jest najbardziej szkodliwym osobnikiem niszczącym inne gatunki. Uznawany jest również za pewnego rodzaju pasożyta, którego należy zniszczyć. Mocny nurt biocentryczny prezentują Arne Naess w koncepcji ekologii głębokiej³⁷⁷, Paul

³⁷³ Por. CV 78; L. Roos, *Zasady katolickiej nauki społecznej*, w: *Społeczeństwo. Gospodarka. Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*, red. S. Fel, M. Hulas, S. G. Raabe, Lublin 2010, s. 53.

³⁷⁴ Por. M. Kierzek, *Istota kryzysu ekologicznego*, „Społeczeństwo” 2017 nr 1, s. 90n.

³⁷⁵ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 201.

³⁷⁶ Por. T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167.

³⁷⁷ Por. A. Naess, *Rozmowy*, Bielsko-Biała 1992 (*Zeszyty Edukacji Ekologicznej Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot*, 2).

Taylor w etyce szacunku dla przyrody³⁷⁸ oraz James E. Lovelock i Edward Goldsmith w tzw. ekologii Gai. Początki tych nurtów datuje się na czas popularyzacji *Silent spring* (*Milczącej wiosny*) Rachel Carson. Biocentryzm słaby nazywany inaczej hierarchicznym charakteryzuje się przekonaniem o zróżnicowanej wartości istot żywych, które posiadają odmienny zakres świadomości własnego dobra, celów czy interesów. W tym poglądzie istotne są interesy wszystkich istot żywych, jednak w razie konfliktu interesów dobro człowieka jest najwyższą wartością³⁷⁹. Do przedstawicieli biocentryzmu słabego zalicza się Robina Attfielda z indywidualistyczną etyką środowiskową. W Polsce najbardziej znaną przedstawicielką tego nurtu jest Zdzisława Piątek³⁸⁰.

W analizie nurtów biocentrycznych w perspektywie zrównoważonego rozwoju nie można pominąć najpopularniejszej koncepcji metabolizmu społecznego i kolonizacji przyrody, które opisują interakcje między społeczeństwem i przyrodą. Te koncepcje – traktujące społeczeństwo jako materialny podsystem biosfery – wpisują się w biocentryczny nurt etyki ochrony środowiska przyrodniczego i dotyczą zależności materialno-energetycznych między człowiekiem a przyrodą. Te ujęcia już wcześniej objaśnione przy analizie paradygmatów współzależności między człowiekiem a środowiskiem przyrodniczym wpisują się w ujęcia materialistyczne, lewicowe. Edward Kośmicki zauważa, że ingerencja człowieka w środowisko naturalne zwiększyła się wraz z postępem technologiczno-naukowym. Koncepcja kolonizacji odnosi się głównie do ekosystemów, organizmów i komórek, i wyraża ingerencje człowieka w procesy przyrody dokonujące się np. w rolnictwie³⁸¹.

Według koncepcji metabolizmu społecznego wzajemna zależność bytów występujących w środowisku naturalnym, tworzących uporządkowany system, została naruszona wraz z nadmiernym oddziaływaniem człowieka na przyrodę, co w ujęciu Edwarda Kośmickiego przyczyniło się do rozwoju kultury materialistycznej. Przełom naukowo-technologiczny, określanej jako trzecia rewolucja przemysłowa, przyspieszył procesy degradacji środowiska przyrodniczego³⁸².

³⁷⁸ Por. W. Taylor, *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, w: *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 2009, s. 111–143.

³⁷⁹ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 184.

³⁸⁰ Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998.

³⁸¹ Por. E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, s. 152–156.

³⁸² Por. E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, s. 152–156.

Krytyka nurtu patocentrycznego i fizjocentrycznego

Chociaż Anita Ganowicz-Bączyk w prezentowanej klasyfikacji nurtów etyki środowiskowej pomija wyraźne wyakcentowanie nurtu patocentrycznego i fizjocentrycznego, to jednak wśród koncepcji etycznych zrównoważonego rozwoju wielu autorów wymienia te dwa nurty, uznając je za istotne ze względu na ich zakres występowania. W opinii Hansa Michaela Baumgartnera nurt patocentryczny etyki środowiskowej opiera się na przekonaniu, że każde życie jest ze sobą spokrewnione gatunkowo (*alles Leben verwandt ist*), stąd ludzie, jak i zwierzęta przeżywają ból, cierpienie czy radość w podobny sposób. Ta teoria zyskuje zastosowanie w kwestii ochrony zwierząt i skutkuje przekonaniem, że zwierząt nie tylko nie można zabijać, ale absolutnie nie można im nawet zadawać bólu³⁸³. W opinii Rolfa Kramera w argumentacji patocentrycznej człowiek nie posiada szczególnej pozycji wśród istot żywych, stąd z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła katolickiego ten nurt jest nie do przyjęcia³⁸⁴.

Hans Michael Baumgartner wykazuje, że przedłużeniem patocentrycznej i biocentrycznej narracji jest argumentacja fizjocentryczna, która w pewnym sensie uniwersalizuje i absolutyzuje związek człowieka z naturą (*das Naturverhältnis des Menschen universalisiert und absolut setzt*). W opinii tego autora w nurcie fizjocentrycznym zakłada się hipostazę przyrody, bowiem próbuje się ją spersonalizować. Hipostaza jest tu zatem rozumiana jako personifikacja natury. Zdaniem Hansa Michaela Baumgartnera umniejsza się tu status człowieka rozumianego jako osoba ludzka, ponieważ zrównuje się go ze światem przyrody. Także Rolf Kramer identyfikuje nurt fizjocentryczny jako wprowadzający człowieka w świat przyrody i próbujący go z nim zrównać, odbierając mu naczelną pozycję pośród bytów stworzonych³⁸⁵. Nurt fizjocentryczny bliski jest nurtowi biocentrycznemu i czyni jednością świat życia ludzkiego i pozaludzkiego.

Krytyka bioetycznego nurtu eugenicznego i darwinistycznego

Na gruncie bioetyki u schyłku XX wieku została zauważona zmiana w postrzeganiu człowieka i natury ludzkiej. Pojawiło się przekonanie, że rozwój

³⁸³ Por. H. M. Baumgartner, *Probleme einer ökologischen Ethik*, w: *Umweltkrise: Eine Herausforderung an die Forschung*, Hrsg. M. G. Huber, Darmstadt 1991, s. 206.

³⁸⁴ Por. R. Kramer, *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit*, s. 70.

³⁸⁵ Por. R. Kramer, *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit*, s. 70.

człowieka jest zdeterminowany wpływem jego struktury genetycznej. Rozpoznanie genów dzięki postępowi w medycynie pozwoliło je selekcjonować w uposażeniu genetycznym człowieka. Wraz z przekonaniem, że rodzice mają czynne prawo do decydowania o uposażeniu genetycznym swojego potomstwa pojawiły się argumentacje etyczne uzasadniające takie przekonania. Są one oznaką odnowienia trendów w etyce opartych na postulatach eugenicznych. Trendy te, reprezentowane przez m.in. Petera Singera, Jonathana Glovera, Philipa Kitchera czy Roberta Nozicka, cechują się przekonaniem, że większy wpływ na kształtowanie ludzkiego charakteru czy norm moralnych mają uwarunkowania genetyczne aniżeli procesy socjalizacyjne i wychowawcze. Dywagacje te jednak przekraczają ramę tematyczną nauk socjologicznych, bardziej bowiem dotyczą zagadnień związanych z bioetyką. Niemniej jednak etyka społeczna w ujęciu przywołanych autorów wpisuje się w rozległe zagadnienia etyk środowiskowych, do których odnosi się koncepcja zrównoważonego rozwoju i kwestie związane z reprodukcją ludności.

Trendy eugeniczne redukują rozumienie natury ludzkiej, ograniczając ją do jej sfery biologicznej. W takim ujęciu złożoność natury ludzkiej wraz z jej komponentami społecznymi czy moralnymi uwarunkowana jest głównie czynnikami środowiskowymi i dobozem naturalnym. Człowiek jest bytem przypadkowym, oderwanym od wymiaru teleologicznego, jednym z wielu organizmów świata przyrody, osobnikiem ukształtowanym w wyniku ewolucyjnych procesów biologicznych. Redukcja człowieka wyrażająca się w pomijaniu jego życia nadprzyrodzonego, stawiającego go ponad wszelkimi bytami świata przyrody, jest powrotem do teorii doboru naturalnego Charlesa Darwina. Odradzaniu się koncepcji ewolucjonistycznych sprzyjają ujęcia neomaltuzjańskie, w których odrzuca się nadprzyrodzony status człowieka, eliminując go w wyniku realizacji polityk depopulacyjnych. Wówczas pierwszeństwo realizacji postulatów ograniczania populacji uzasadnia się prognozami dotyczącymi wyczerpania się zasobów naturalnych³⁸⁶.

2.5.3. ORIENTACJE EKOCENTRYCZNE

Obok wyżej opisanych podejść nurtów środowiskowych występują także ujęcia ekocentryczne, nazywane inaczej holistycznymi, według których cała przyroda – ożywiona i nieożywiona wraz z bytami ludzkimi – ma równie

³⁸⁶ Por. F. Bardziński, *Czwarta rewolucja. Transformacja pojmowania natury ludzkiej w etyce schyłku XX wieku*, „Numaniora. Czasopismo internetowe” 5 (2014) nr 1, s. 103–120.

wysoką wartość. Pogląd ten bliski jest biocentryzmowi słabemu, chociaż różni się od niego brakiem hierarchizacji. Do przedstawicieli orientacji holistycznych zdaniem Anity Ganowicz-Bączyk należą: Albert Schweitzer reprezentujący kult życia i przyrody³⁸⁷, Aldo Leopold kojarzony z etyką ziemi, John Baird Callicott przedstawiający etykę wspólnot oraz Holmes Rolston III kojarzony z ekocentryczną etyką środowiskową. W Polsce najbardziej znanym ekocentrystą jest Henryk Skolimowski³⁸⁸. Nurt ten prezentuje również Konrad Waloszczyk i Włodzimierz Tyburski.

Wśród przedstawicieli orientacji ekocentrycznej (holistycznej) szczególną uwagę należy zwrócić na Alberta Schweitzera, który swoją działalnością odcisnął piętno w etyce środowiskowej. Jako lekarz, a zarazem badacz procesów środowiskowych i filozof, sformułował tzw. zasadę czci dla życia, postulującą etykę z bezgranicznie poszerzoną odpowiedzialnością za każde życie, które chce żyć. W tym nurcie etyki ekocentrycznej naczelną wartością jest życie, którym zostało obdarzone każde stworzenie. Człowiek w perspektywie niszczycielskiego i niepohamowanego użytkowania zasobów natury został ujęty jako największy niszczyciel przyrody, poprzez swoje działanie realnie przyczyniający się do kryzysu ekologicznego, a nawet wywołujący zagrożenie wojną atomową. Z jednej strony, w ujęciu Alberta Schweitzera, człowiek jako istota żyjąca swoim istnieniem nie odróżnia się od pozostałych bytów żyjących – zarówno tych zwierzęcych, jak i roślinnych, z drugiej strony stanowi zagrożenie dla rozwoju życia, niekiedy bezmyślnie je niszcząc³⁸⁹. Tak rozumiane życie ludzkie, chociaż klasyfikowane w orientacji ekocentrycznej czy holistycznej, bardziej bliskie jest biocentryzmowi słabemu różniącemu się zdecydowanie od antropocentryzmu.

Zdaniem Anity Ganowicz-Bączyk zrównoważony rozwój obecnie interpretuje się według stanowiska nieantropocentrycznego, według którego zarówno ludzie, jak i istoty nieludzkie mają równie wysoką wartość. W ujęciach nieantropocentrycznych kwestionuje się szczególną wartość człowieka, co niekiedy prowadzi do ograniczania jego praw, wraz z najbardziej podstawowym prawem do życia. Zrównoważoność obejmuje troskę o wszystkie ekosystemy i włącza przyrodę w krąg moralności³⁹⁰. Z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego możliwe jest przyjęcie tylko orientacji an-

³⁸⁷ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 184–185; H. Gaertner, *Albert Schweitzer. Życie, myśl i dzieło*, Kraków 2007.

³⁸⁸ Por. R. Czekalski, *Paradygmat ekologiczny Henryka Skolimowskiego*, Warszawa 2014.

³⁸⁹ Por. H. Gaertner, *Albert Schweitzer*, s. 67–75.

³⁹⁰ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 201–203.

tropocentrycznej wpisującej się w nurt etyki środowiskowej Tadeusza Ślipki, etyki włodarzowania przyrodą przez człowieka.

Socjologii środowiska upowszechnionej w społeczeństwach zachodnich nieobce są ujęcia neomaltuzjańskie, którym towarzyszy narracja wyrastająca z teorii strukturalnego funkcjonalizmu, teorii konfliktu i interakcjonizmu symbolicznego. Wszystkie te ujęcia dalekie są od nauczania społecznego Kościoła, ale zagadnienia subdyscypliny socjologicznej *environmental sociology* i *social and environmental sustainability* stanowią jeden z najbardziej aktualnych nurtów ekologicznej kwestii społecznej, którą analizuje z punktu widzenia nauk socjologicznych katolicka nauka społeczna. Obok wymienionych paradygmatów teoretycznych personalistyczne ujęcie interdyscyplinarnie ujmowanej katolickiej nauki społecznej stanowi dla *environmental sociology* interesującą interdyscyplinarną propozycję koncepcji rozwoju, obejmującą również tematy społeczno-środowiskowe. Społeczne ujęcie zrównoważonego rozwoju rozpatrywane przez pryzmat personalizmu chrześcijańskiego może nadać socjologii środowiska nowe personalistyczne oblicze, zwłaszcza na gruncie polskim, na którym to socjologiczne ujęcie nie zostało jeszcze rozwinięte.

2.5.4. ODPOWIEDZIALNOŚĆ MIĘDZYPOKOLENIOWA

Dla koncepcji zrównoważonego rozwoju istotnym zagadnieniem jest perspektywa sprawiedliwości międzypokoleniowej, która w kontekście kwestii ekologicznej stała się naczelną kategorią, według której interpretuje się ochronę środowiska naturalnego i postawę człowieka względem przyrody w tzw. epoce antropocenu.

W encyklice *Laudato si'* papież Franciszek wyraża przekonanie, że współczesny kryzys ekologiczny jest wyrazem nadmiernego antropocentryzmu. Wśród komentatorów pierwszej encykliki społecznej dotyczącej kwestii ekologicznej nie brakuje opinii, że stanowisko papieża Franciszka jest na pograniczu ujęć biocentrycznych, dominujących pośród uzasadnień dotyczących ekologii. Jedną z propozycji opisu wpływu działalności człowieka na przyrodę jest ogłoszenie przez naukowców z Londyńskiego Towarzystwa Geologicznego nowej ery geologicznej – antropocenu. W przekonaniu tego gremium naukowego nowa era człowieka zaistniała w wyniku jego bezsprzecznej dominacji nad przyrodą, a charakteryzuje się nieodwracalnymi zmianami w zdegradowanej naturze. Jako przykład geolodzy podają wiele zjawisk, m.in. występowanie plastiglomeratów – materii powstałej w wyniku mieszania się stopionego plastiku i lawy spływającej z wulkanów,

pokrywającej ogromne obszary wybrzeży wysp na Pacyfiku³⁹¹. W te narracje wpisują się bardzo mocno zagadnienia związane z ochroną klimatu. Choć idea antropocenu w naukach humanistycznych staje się coraz bardziej powszechna, to jednak stratygrafowie twierdzą, że wciąż brakuje przesłanek naukowych do jej akceptacji³⁹². W niemieckich środowiskach naukowych idea ta spotkała się z szerokim przyjęciem³⁹³.

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia wynika z solidarności i sprawiedliwości międzygeneracyjnej i wpisuje się w kontekst globalnego kryzysu ekologicznego³⁹⁴. W dyskusji nad teorią sprawiedliwości powraca pytanie o uprawnienia przyszłych pokoleń. Zdaniem Tima Mulgana teoria sprawiedliwości pokoleniowej ma swoje uzasadnienie nawet bez odwoływania się do przyszłych pokoleń³⁹⁵. Prawa człowieka nie są jedynym punktem wyjścia dla teorii etycznych, w tym teorii sprawiedliwości. Według Jörga C. Tremmela w dyskusji o teorii sprawiedliwości ważniejsze są uwarunkowania dotyczące zasobów i dóbr, które powinny stanowić warunek rozwoju następnych pokoleń. Powstaje zatem pytanie, co obecne pokolenie powinno pozostawić dla przyszłych pokoleń? Jak wiele dóbr jest winne przyszłym pokoleniom?³⁹⁶

Wraz z podkreślaniami znaczenia sprawiedliwości międzygeneracyjnej wyrażającej się w trosce o środowisko naturalne jako przestrzeń życia przyszłych pokoleń wymaga się zarysowania granic odpowiedzialności. W związku z tym wymogi Markus Vogt stawia pytania dotyczące praktycznych kwestii związanych z potencjalnym statusem przyszłych generacji ludzi. Czy normę sprawiedliwości, odnoszącą się do związków międzyludzkich, można stosować wobec potencjalnych istnień (które realnie jeszcze nie zaistniały)? W jaki sposób należy realizować normę sprawiedliwości międzygeneracyjnej, skoro obecne pokolenia nie znają potrzeb przyszłych pokoleń lub prognozy ich potrzeb są niepewne? W jaki sposób zmotywować obecne pokolenia do

³⁹¹ Por. P. Corcoran, M.C. Biesinger, M. Grifi, *Plastics and beaches: A degrading relationship*, „Marine Pollution Bulletin” 58 (2009) no. 1, s. 80–84.

³⁹² Por. M. Davis, *Wer baut uns jetzt die Arche? Ein utopischer Blick auf unser Zeitalter der Katastrophe*, w: M. Vogt, F. Uekötter, M. Davis, *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, München 2009, s. 47.

³⁹³ Por. *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, Hrsg. W. Haber, M. Held, M. Vogt, München 2016.

³⁹⁴ Por. CV 50.

³⁹⁵ Por. T. Mulgan, *Future People. A Moderate Consequentialist Account of Our Obligations to Future Generations*, Oxford 2006.

³⁹⁶ Por. J. C. Tremmel, *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, s. 117n.

odpowiedzialności za potomków w obliczu faktu, że przyszłe pokolenia nie odwdzięczą się obecnie żyjącym ludziom podejmującym wysiłki i wyrzeczenia w celu zapewniania dobrobytu potomnym?³⁹⁷

Dariusz Liszewski, nawiązując do etycznych podstaw rozwoju zrównoważonego, opowiada się za słabszą wersją solidarności międzypokoleniowej, która ogranicza się do bliskich „przyszłych pokoleń” dzieci i wnuków³⁹⁸. Dieter Birnbacher przyjmuje, że kategoria „pokolenie” odnosi się do grupy osób urodzonych w określonym przedziale czasu, którego interwał jest równy przeciętnemu okresowi, w którym dzieci stają się rodzicami, a rodzice dziadkami³⁹⁹. Pokoleniowy horyzont czasowy jest zdecydowanie innym ujęciem rozwoju niż zaistniałe przed zrównoważonym rozwojem perspektywy manifestów politycznych, których zasięg czasowy Piotr Matczak zakreśla na okres od 4 do 10 lat⁴⁰⁰.

Rozwój kwestii ekologicznej i etyk środowiskowych wywołuje wciąż pytania o konieczność sformułowania radykalnie „nowej etyki”. Wiele propozycji odpowiadających na zapotrzebowanie etyki środowiskowej pojawiło się już w latach 60. i 70. XX wieku. Za „nowym humanizmem” opowiadał się współzałożyciel Klubu Rzymskiego Aurelio Peccei⁴⁰¹. Zdaniem Dariusza Liszewskiego koncepcja zrównoważonego rozwoju nie wymaga budowania zupełnie nowej etyki. Autor w tej opinii powołuje się na stanowisko Dietera Birnbachera, który stwierdza, że nie można odrzucić zobowiązania odpowiedzialności względem przyszłych pokoleń w obliczu zwiększających się możliwości ingerencji w ich jeszcze niezainicjowane życie. Aby tę odpowiedzialność ugruntować etycznie, nie ma konieczności tworzenia „nowej etyki”, chociaż zdaniem Hansa Jonasa postęp technologiczny wywołał problemy moralne, których dawne etyki poruszające kwestie bezpośrednich relacji międzyludzkich z lokalnym horyzontem czasu i przestrzeni nie są w stanie wytłumaczyć⁴⁰². Jeszcze trudniej wyobrazić sobie realizację globalnych celów w czasie rzeczywistym wraz z konsekwencjami w lokalnych kontekstach całego świata, który stał się globalną wioską pod względem komunikacyjnym.

Zdaniem Dietera Birnbachera niezbędne jest w tej sytuacji zaktualizowanie ogólnych zasad moralności, które obowiązują w szerokim zakresie we

³⁹⁷ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 386n.

³⁹⁸ D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, s. 27–33.

³⁹⁹ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999, s. 17.

⁴⁰⁰ Por. P. Matczak, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, s. 131.

⁴⁰¹ Por. A. Walesiak, *Ekologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 77.

⁴⁰² Por. A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, s. 24.

współczesnej etyce środowiskowej. Aktualizacja ta wymaga operacjonalizacji, nowych norm odwołujących się do praktyki życia społeczno-gospodarczego, odwołania się do najbardziej podstawowych cnót etycznych, reformy instytucji życia społecznego i tworzenia nowych⁴⁰³. Zanim to przekonanie zostanie potwierdzone w aktualizacji komplementarnego systemu zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej i w nowej zasadzie zrównoważonego rozwoju, warto zarysować popularny w literaturze niemieckojęzycznej zakres etyki odpowiedzialności Dietera Birnbachera.

Takie stanowisko wydaje się wpisywać w postulat zawarty w *Caritas in veritate* dotyczący sformułowania nowej syntezy humanistycznej, odwołującej się do przyjęcia nowej odpowiedzialności, zinternalizowania nowych reguł wyzwalających w podmiotach życia społecznego odpowiedzialną wolność⁴⁰⁴. Kategoria odpowiedzialności i sprawiedliwości społecznej w wymiarze międzypokoleniowym stała się tematem encykliki *Laudato si'*, uwrażliwiającej na obowiązek przejęcia dobra wspólnego, jakim jest natura, i oddania jej w takim stanie, by służyła kolejnym pokoleniom. Odpowiedzialność jako przejaw nowych reguł etyki wpisanej w prawo moralne nie umniejsza pilności realizacji solidarności wewnątrzpokoleniowej. Pozwala przy tym bardziej przenosić akcent formułowania norm moralnych na kategorię sprawiedliwości międzypokoleniowej⁴⁰⁵.

2.5.5. ZAKRES ETYKI ODPOWIEDZIALNOŚCI DIETERA BIRNBACHERA

W perspektywie sporu dotyczącego granic odpowiedzialności obecnych pokoleń wobec jeszcze niezastniałych Dieter Birnbacher – etyk odbiegający jednak od podejścia antropocentrycznego – w ujęciu teorii reprezentacji interesów przyszłych pokoleń określa cztery główne zakresy etyki odpowiedzialności: czasowy, ontologiczny, treściowy i motywacyjny⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Por. D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, s. 32.

⁴⁰⁴ Por. CV 17, 21.

⁴⁰⁵ Por. CV 159–162. Opis problematyki sprawiedliwości międzypokoleniowej w zakresie inkluzji przyszłych pokoleń z uwydatnieniem wymiaru wewnątrzgeneracyjnego sprawiedliwości społecznej stanowi artykuł: Ł. Marczak, *Inclusion of future generations from the perspective of intergenerational justice*, w: I. Niewiadomska, W. Augustynowicz, *Inclusion – psychosocial aspects*, Lublin 2016, s. 28–35.

⁴⁰⁶ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7 (2009) nr 1, s. 91–93.

2.5.5.1. Zakres czasowy

Kategoria przyszłych pokoleń dotyczy ludzi, których zaistnienie jesteśmy w stanie prognostycznie przewidzieć. Jednocześnie Dieter Birnbacher zaznacza, że ludzie przyszłości będą musieli pogodzić się z faktem, że pewne zasoby będą dla nich niedostępne z powodu ich wyczerpania się⁴⁰⁷. Jest to zjawisko nieuniknione, które jednocześnie wskazuje na pewną zdolność potencjału intelektualnego człowieka. Jako istota rozumna jest on w stanie podczas swojej egzystencji stworzyć technologie pozwalające wykorzystać do przeżycia zasoby dostępne w czasie jego życia. W takim sensie zdaniem Markusa Vogta historia jest nauczycielką, która uczy obecne pokolenia, że innowacje techniczne miały często decydujący wpływ na sposoby wykorzystania zasobów⁴⁰⁸. Rozpatrując czasowy zakres etyki odpowiedzialności, zauważa się jedną z podstawowych funkcji społecznych zobowiązań moralnych, którą jest poszerzenie odpowiedzialności na ludzi spoza kręgu bliskości emocjonalnej⁴⁰⁹.

2.5.5.2. Zakres ontologiczny

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia rozpatrywana z ontologicznego punktu widzenia odnosi się do nurtu antropocentrycznego, który wskazuje na odpowiedzialność wobec przyszłych potomków rodzaju ludzkiego. W tym sensie w antropocentrycznym zakresie ontologicznym umniejsza się znaczenie interpretacji patocentrycznych, fizjocentrycznych, biocentrycznych i ekocentrycznych⁴¹⁰, wskazując, że przyszłe byty nieludzkie mają jedynie wartość instrumentalną, która służy dobru przyszłych pokoleń ludzi⁴¹¹.

2.5.5.3. Zakres treściowy

Zakres treściowy odpowiedzialności łączy się bardziej ze stworzeniem warunków dobrobytu i zaspokojenia potencjalnych potrzeb przyszłych pokoleń aniżeli z obowiązkiem zabezpieczenia ich przetrwania. Poza tym zakres treściowy odnoszący się do poprawy dobrobytu przyszłych pokoleń wskazuje

⁴⁰⁷ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 96.

⁴⁰⁸ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, s. 1.

⁴⁰⁹ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 97.

⁴¹⁰ Por. S. Fel, *Katolicka nauka społeczna w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 43 (2015) nr 2, s. 190n.

⁴¹¹ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 97.

na utylitarystyczny model sprawiedliwości międzypokoleniowej. Polega on na dystrybucji dobrobytu, którego wielkość w perspektywie odmiennych historycznie pokoleń jest nierówna. W związku z tym obecne pokolenia, które z różnych przyczyn zdążają do zaspokojenia podstawowych potrzeb i zapewnienia dobrobytu, są w mniejszym stopniu zobowiązane do zabezpieczenia przyszłości następnych pokoleń⁴¹².

Przy tym należy pamiętać, że odpowiedzialność za przyszłe pokolenia w zakresie treściowym nie może być opcją minimalistyczną, która polega na zabezpieczeniu dla przyszłych pokoleń zapasu zasobów otrzymanych od przodków. Każde pokolenie jest zobowiązane do wykorzystania dostępnych zasobów w taki sposób, by pozostawić po sobie odpowiednią ilość i jakość zasobów dla potomnych⁴¹³. Zdaniem Markusa Vogta efektem realizacji sprawiedliwości międzygeneracyjnej powinien być tzw. świat pozostawiony, w którym podtrzymuje się zdolność innowacyjną i zmierza się do zapewnienia podobnych szans dobrobytu i rozwoju⁴¹⁴.

2.5.5.4. Zakres motywacyjny

Zakres motywacyjny odpowiedzialności za przyszłe pokolenia sprowadza się do wykształcenia poczucia więzi pokoleniowej. Zdaniem Dietera Birnbachera powinno się to dokonać wskutek wdzięczności wobec przodków⁴¹⁵. Wojciech Lewandowski w tym zobowiązaniu wymienia dwie reguły: międzypokoleniową złotą regułę i zasadę pośredniej wdzięczności⁴¹⁶.

Przedstawione zakresy etyki odpowiedzialności przywołuje się ze względu na ich występowanie w literaturze odnoszącej się do zrównoważonego rozwoju.

2.6. KONCEPTUALIZACJA KATEGORII „ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ”

W związku z różnorodnością definicji zrównoważonego rozwoju w ukazaniu nowej zasady etyczno-społecznej na gruncie katolickiej nauki społecznej

⁴¹² Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 98–100.

⁴¹³ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 100.

⁴¹⁴ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 389.

⁴¹⁵ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 104.

⁴¹⁶ Por. W. Lewandowski, *Przyszłość i odpowiedzialność*, s. 125–126.

ugruntowanej w personalizmie chrześcijańskim niezbędna jest konceptualizacja kategorii „zrównoważony rozwój” z punktu widzenia nauk socjologicznych. Wieloznaczność tej kategorii została potwierdzona przez etyków społecznych w Niemczech, którzy skłaniają się ku opinii, że w obecnych czasach pojęcie „zrównoważony rozwój” stało się bardziej sloganem⁴¹⁷.

Konceptualizację socjologiczną kategorii „zrównoważony rozwój” na gruncie katolickiej nauki społecznej podejmuje się, pamiętając o:

1. priorytecie tworzenia warunków rozwojowych całego człowieka i każdego człowieka zgodnie z koncepcją rozwoju integralnego,
2. współzależności systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego, w których człowiek jako całość psychosomatyczna transcenduje świat materialny,
3. zachowaniu troski o przyrodę ujmowanej jako środek służący człowiekowi do zaspokajania jego potrzeb w realizacji celów rozwojowych.

Badania kategorii „zrównoważony rozwój” z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego prowadzone są w sytuacji dominacji interpretacji ekologiczno-ekonomicznych, w których bardziej akcentuje się:

1. zachowanie kapitału naturalnego zgodnie z ujęciem silnego zrównoważonego rozwoju oraz słabego zrównoważonego: koncepcji interpretowanych pod względem etycznym z biocentrycznymi argumentacjami odpowiedzialności za przyrodę,
2. warunki wzrostu gospodarczego sprzyjającego tylko pewnym kategoriom społecznym.

Na gruncie katolickiej nauki społecznej kategoria „zrównoważony rozwój” nie została jednoznacznie i całościowo zdefiniowana w odniesieniu do zasad etyczno-społecznych. W nawiązaniu do praw człowieka zrównoważonym rozwojem zajmował się Franciszek Janusz Mazurek, który sformułował prawo człowieka do zdrowego i zrównoważonego środowiska⁴¹⁸. To prawo przywołał znawca dorobku naukowego Franciszka Janusza Mazurka Marek Wódka, który ekologię lubelskiego uczonego osadza w kontekście kształtowania uwarunkowań rozwoju człowieka, a przede wszystkim ochrony niezbywalnej godności i promowania jej⁴¹⁹. Tematyka ochrony środowiska przyrodniczego jest jednym z wielu zagadnień, które Franciszek Janusz

⁴¹⁷ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 189.

⁴¹⁸ Por. F. J. Mazurek, *Prawo człowieka do zdrowego (czystego) i zrównoważonego środowiska*, w: *Zamojszczyzna. Dzieje gospodarcze. Współczesność. Prace ofiarowane Profesorowi Ryszardowi Orłowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. W. Ćwik, Z. Szymański, Zamość 2002, s. 245–271.

⁴¹⁹ Por. M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka*, s. 217.

Mazurek łączył z integralnym obrazem osoby ludzkiej i jej rozwojem jako psychosomatycznej całości.

Stanisław Fel podkreśla w zrównoważonym rozwoju znaczenie zagadnień związanych z obszarem społecznym w aspekcie ich odniesienia do natury. Wyróżnia także fundamentalny postulat integralnego traktowania ekologii, ekonomii i społeczeństwa⁴²⁰ oraz osiągnięcia równowagi i harmonii między rozwojem gospodarczym, społecznym i ekologicznym⁴²¹. Autor rdzeniem zrównoważonego rozwoju czyni rozumienie systemu gospodarczego, który bardziej powinien uwzględniać organizację pracy w perspektywie przyszłych pokoleń w oparciu o możliwości wykorzystania zasobów naturalnych i życie w nieskażonym środowisku naturalnym. Taki porządek Stanisław Fel przyjmuje za Oswaldem von Nell-Breuningiem uznanym na gruncie katolickiej nauki społecznej za prekursora szeroko upowszechnionej współcześnie koncepcji *sustainable development*⁴²².

Wspólną cechą wielu definicji zrównoważonego rozwoju jest charakterystyka wielowymiarowego złożonego systemu, który w działaniu gospodarczym powinien wykazywać długotrwałą zdolność zachowania kapitału społecznego i naturalnego z uwzględnieniem przyszłych pokoleń. Wynika to z większej świadomości społecznej dotyczącej roztropnego użytkowania zasobów natury⁴²³. Istotą zrównoważonego rozwoju stanowi długoterminowe i silne działanie ekonomiczne i społeczne, które zapewni teraźniejszym i przyszłym pokoleniom takie warunki życia, aby mogły być zaspokojone wszystkie ich potrzeby. W tych działaniach powinno odnajdywać się i odpowiednio zabezpieczać konieczne środki służące kształtowaniu stylów życia, które będą uwzględniać przede wszystkim najważniejszą wartość życia ludzkiego i wysoki priorytet działań na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, nie pomijając wartości środowiska przyrodniczego jako naturalnego otoczenia ludzkiej egzystencji wpływającej na kondycję człowieka. Nie można zapomnieć, że w centrum zrównoważonego rozwoju powinien zawsze znajdować się człowiek w swoim otoczeniu społecznym, gospodarczym i ekologicznym, które jest systemem wzajemnie oddziałujących na

⁴²⁰ Por. S. Fel, *Katolicka nauka społeczna w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego*, s. 194.

⁴²¹ Por. S. Fel, *Katedra katolickiej nauki społecznej i etyki społeczno-gospodarczej*, w: *Tradycja i współczesność. 90 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. S. Fel, J. P. Gałkowski, J. M. Zabielska, Lublin 2009, s. 219.

⁴²² Por. S. Fel, *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego*, Lublin 2007, s. 131.

⁴²³ Por. A. Płachciak, *Geneza idei zrównoważonego rozwoju*, s. 246.

siebie czynników. Uwzględnianie etyczno-społecznej perspektywy powinno prowadzić do zmiany trendów nadmiernej konsumpcji w krajach zamożnych i większej solidarności z ludźmi ubogimi.

Istotną rolę w realizacji zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia socjologicznego odgrywa więc działanie ekonomiczne i stworzenie modelu gospodarki, który byłby ukierunkowany na innowacyjne rozwiązania wyrażające troskę o zasoby natury, mające na celu likwidację obszarów ubóstwa i harmonijny rozwój każdego człowieka. Konieczna jest przy tym rekonstrukcja wartości, które będą decydować o trwałości społeczeństw. Nie jest to możliwe bez odniesienia do ładu moralnego, który jest płaszczyzną wartości wspólnych, zakotwiczonych w prawie naturalnym. Rekonstrukcja wartości w perspektywie zrównoważonego rozwoju jest długotrwałym procesem odnoszenia porządku społeczno-gospodarczego do ładu moralnego. Koncepcja zrównoważonego rozwoju wymaga zatem modelu społecznej gospodarki rynkowej, która uwzględni międzypokoleniowy wymiar sprawiedliwości społecznej i wartość natury.

Kategoria zrównoważonego rozwoju w swojej wielowymiarowości dotyczy różnorodnych pól ludzkiej aktywności, na co wskazuje jej wieloznaczna interpretacja. Również katolicka nauka społeczna z punktu widzenia socjologicznego jako samodzielna dyscyplina naukowa tworzy swoistą konceptualizację kategorii „zrównoważony rozwój”. Ta koncepcja na gruncie interdyscyplinarnie uprawianej katolickiej nauki społecznej wchodzi w zakres filozofii społecznej, w obrębie której dokonuje się rozpoznanie istoty człowieka w odniesieniu do integralnie rozumianych płaszczyzn jego egzystencji. Następnie zrównoważony rozwój rozumie się w kategorii spożytywizowanych norm prawa, które stanowią spisana regulację życia ludzkiego, będącą punktem odniesienia dla wszystkich uczestników życia społeczno-gospodarczego. Realizację zrównoważonego rozwoju w postaci działania ludzkiego zauważa się na płaszczyźnie ekonomii, która rozwija się m.in. poprzez pozyskiwanie i przetwarzanie zasobów natury pozwalających człowiekowi zaspokajać jego potrzeby. Świadomość zależności od otoczenia przyrodniczego w perspektywie zrównoważonego rozwoju kształtuje się w wyniku socjalizacji, która dokonuje się w wymiarze edukacyjnym. Pełnię zrównoważonego rozwoju widać w społeczeństwie, które za pomocą różnorodnych narzędzi badają nauki społeczne – wśród nich znajduje się również socjologia. Katolicka nauka społeczna w badaniu zrównoważonego rozwoju w swojej interdyscyplinarności bardziej odnosi się do założeń filozofii społecznej, aniżeli do teologii. Niniejsza publikacja interdyscyplinarności katolickiej nauki społecznej wyraża w teoriach wyjaśnianych z punktu widzenia nauk socjologicznych.

Zrównoważony rozwój na gruncie katolickiej nauki społecznej jest koncepcją integralnego rozwoju ludzkiego, która zamyka się w wymiarze synchroniczno-diachronicznym. Synchronia ma wymiar horyzontalny i obejmuje współzależność procesów zachodzących w sieciowym systemie łączącym cele społeczeństwa, gospodarki i ekologii. Najważniejszą wartością tego systemu i jednocześnie pierwszorzędym celem jest integralnie rozumiany człowiek. Jako podmiotowa złożoność psychosomatyczna człowiek rozwija się dzięki działaniu w złożoności systemowej: społeczeństwa, gospodarki i ekologii. Realizacja celów osobowych człowieka urzeczywistnia się w wykorzystywaniu możliwości, jakie rozpoznaje dzięki swojej rozumnej i społecznej naturze. Człowiek w procesie pracy podtrzymuje trwanie wytworzonych przez poprzednie pokolenia wartości wspólnych, które przy zachowaniu zasad sprawiedliwości wewnątrzgeneracyjnej tworzą instytucjonalne struktury dobra wspólnego.

Zrównoważony rozwój zmierza do trwałości aksjonormatywnej, czyli do jak najściślejszej spójności przekonań społeczno-moralnych społeczeństwa z porządkiem aksjonormatywnym ustroju państwa. Trwałość aksjonormatywna jest wynikiem stabilnego, trwałego i uniwersalnego systemu wartości, umocowanego w prawie naturalnym. Podstawą takiego ładu normatywnego jest godność osoby ludzkiej, która jest impulsem dynamicznego rozwoju osobowości. Rozwój zrównoważony bez autentycznego wzrostu społecznego i moralnego w ostateczności obróci się przeciw człowiekowi.

Synchroniczne ujęcie zrównoważonego rozwoju dopełnia diachronia, która ma wymiar wertrykalny, czasowy, dotyczy zdarzeń po sobie następujących w perspektywie pokoleniowej. Realizacja sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej tworzy szanse do zaspokojenia potrzeb przyszłych pokoleń i tę perspektywę obejmuje sprawiedliwość międzypokoleniowa, która jest jednym z kluczowych elementów zrównoważonego rozwoju. Zachowanie kapitału naturalnego zależy od przyjętej koncepcji pracy ludzkiej i jest możliwe przy trwałości kapitału moralnego ujmowanego jako element kapitału społecznego. Generuje się on głównie w otwartej przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego w zachowaniach ukierunkowanych na zysk w warunkach nierówności społeczno-kulturowych.

Tak rozumiany rozwój ludzki został normatywnie utrwalony w definicji zrównoważonego rozwoju, która po raz pierwszy w prawie polskim pojawiła się w 2001 roku. Niemniej jednak wzmianki o pojęciu zrównoważonego rozwoju zauważa się już w latach 90. XX wieku. Szczegółowy opis kształtowania się zasady zrównoważonego rozwoju przedstawiła Ewa Olejarczyk, podkreślając, że najbardziej doniosłą enuncjacją zasady zrównoważonego

rozwoju w prawodawstwie polskim był artykuł 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku⁴²⁴. W świetle tego dokumentu „Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, zapewnia wolność, prawa człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju”⁴²⁵. W tak przywołanej regulacji z perspektywy czasu zauważa się ograniczenie zasady zrównoważonego rozwoju tylko do problematyki ochrony środowiska. W opinii Bartosza Rakoczego i Ewy Olejarczyk zasada zrównoważonego rozwoju powinna być interpretowana także w aspektach życia ludzkiego w wymiarze gospodarczym, społecznym i kulturowym⁴²⁶. Takie stanowisko prezentuje również interdyscyplinarnie ujmowana katolicka nauka społeczna. W niniejszej publikacji spośród wielu definicji *sustainable development* za definicję najbardziej sprzyjającą katolickiej nauce społecznej uznana tę zapisaną w Ustawie z dnia 27 kwietnia 2001 roku – *Prawo ochrony środowiska*. Ustawa ta określa zasady ochrony środowiska oraz warunki korzystania z jego zasobów z uwzględnieniem wymagań rozwoju zrównoważonego. W artykule 3, pkt 50 przez zrównoważony rozwój rozumie się

rozwój społeczno-gospodarczy, w którym następuje proces integrowania działań politycznych, gospodarczych i społecznych, z zachowaniem równowagi przyrodniczej oraz trwałości podstawowych procesów przyrodniczych, w celu zagwarantowania możliwości zaspokajania podstawowych potrzeb poszczególnych społeczności lub obywateli zarówno współczesnego pokolenia, jak i przyszłych pokoleń⁴²⁷.

W celu osiągnięcia równowagi i harmonii między rozwojem gospodarczym, społecznym i ekologicznym należy integralnie ująć: koncepcję pracy ludzkiej (system gospodarczy), kapitału moralnego (system społeczny) i etykę odpowiedzialności (system ekologiczny). Powodzenie koncepcji zrównoważonego rozwoju zależy od odniesienia jej do założeń antropologicznych, które stanowią fundament każdej koncepcji rozwoju. Całość tych procesów

⁴²⁴ Por. E. Olejarczyk, *Zasada zrównoważonego rozwoju w systemie prawa polskiego – wybrane zagadnienia*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska” 2016 nr 2, s. 119–140.

⁴²⁵ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. z 1997 r. nr 78 poz. 483, art. 5.

⁴²⁶ Por. E. Olejarczyk, *Zasada zrównoważonego rozwoju w systemie prawa polskiego*, s. 130.

⁴²⁷ Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. *Prawo ochrony środowiska*, Dz.U. z 2001 r. nr 62 poz. 627, art. 3 pkt 50.

jest ukierunkowywana w działaniu politycznym, które sprowadza się na gruncie katolickiej nauki społecznej z punktu widzenia socjologicznego do troski o struktury dobra wspólnego. Celem zrównoważonego rozwoju jest człowiek, natura zaś środkiem służącym do zaspokojenia potrzeb ludzkich w wymiarze pokoleniowym.

Tak rozumianej kategorii zrównoważonego rozwoju odpowiada zasada etyczno-społeczna zrównoważonego rozwoju, która w aspekcie ontycznym, moralnym i normatywnym nadaje działaniom związanym z koncepcją zrównoważonego rozwoju charakter personalistyczny. Ujęcie socjologiczne jest niezbędne do tego, by nowe principium społeczne nie pozostało tylko powinnością, lecz stało się narzędziem zmiany społecznej.

ROZDZIAŁ 3

ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ JAKO NOWA ZASADA ETYCZNO-SPOŁECZNA

Koncept zasady etyczno-społecznej, podejmującej próbę oceny etycznej działań związanych z wdrażaniem koncepcji zrównoważonego rozwoju, pojawił się w monachijskiej szkole chrześcijańskiej etyki społecznej. W podręczniku do etyki gospodarki, wydanym pod redakcją Wilhelma Korffa w 1999 roku, nowa zasada etyczno-społeczna odnosząca się do kwestii ekologicznej została nazwana przez Markusa Vogta zasadą zrównoważonego rozwoju (*Prinzip Nachhaltigkeit*). W środowisku etyków niemieckich tę zasadę w rozumieniu idei przewodniej (*Leitprinzip*) wymieniał także Wilfried Lochbühler⁴²⁸. Zasadę zrównoważonego rozwoju przywołali także w 2002 roku Reinhard Marx i Helge Wulsdorf w podręczniku do chrześcijańskiej etyki społecznej, ukazując jej antropocentryczny charakter w powiązaniu w etyką odpowiedzialności. Natomiast w podręczniku do chrześcijańskiej etyki społecznej autorstwa Marianne Heimbach-Steins z 2004 roku zrównoważony rozwój wymienia się razem z: personalizmem, dobrem wspólnym, solidarnością, subsydiarnością i sprawiedliwością społeczną, jako jedną z wielu normatywnych orientacji. Zasada zrównoważonego rozwoju wraz z odpowiedzialnością za dobro wspólne pojawia się także w raporcie Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej COMECE⁴²⁹.

⁴²⁸ Por. W. Lochbühler, „*Nachhaltige Entwicklung*”: Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik, „Theologie der Gegenwart” 41 (1998) H. 2, s. 138–149.

⁴²⁹ Por. Bischöfe der COMECE, *Eine christliche Sicht auf den Klimawandel. Auswirkungen des Klimawandels auf Lebensstile und auf die EU-Politik*, 2011, [http://www.comece.eu/dl/OMkkJKJOllN\]qx4KJK/20081013PUBCLI_DE.pdf](http://www.comece.eu/dl/OMkkJKJOllN]qx4KJK/20081013PUBCLI_DE.pdf), [http://www.comece.eu/dl/OMkkJKJOllN\]qx4KJK/20081013PUBCLI_DE.pdf](http://www.comece.eu/dl/OMkkJKJOllN]qx4KJK/20081013PUBCLI_DE.pdf) (7.12.2016), s. 24–27.

Aby objaśnić w pełni zasadę zrównoważonego rozwoju, należy po ukazaniu rozwoju uwarunkowań degradacji przyrody przedstawić okoliczności, w których dokonała się aktualizacja systemu zasad etyczno-społecznych.

3.1. AKTUALIZACJA KOMPLEMENTARNEGO SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH

W ponowoczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych w punktu widzenia nauk socjologicznych bada się hierarchię wartości, która koresponduje z podstawowymi zasadami moralności chrześcijańskiej. Ma to miejsce w epoce współczesnego antropocentryzmu⁴³⁰, którą charakteryzuje konsumizm bez etyki, bez zmysłu społecznego i ekologicznego⁴³¹. Kryzys moralny przejawia się w mentalności antynatalistycznej i w postawach kulturowych negujących godność osoby ludzkiej⁴³². Rozwój technologiczny oderwany od etyki osłabia znaczenie i sens życia ludzkiego – wówczas wzrost materialny coraz bardziej dominuje nad innymi wymiarami rozwoju ludzkiego⁴³³. Człowiek w wyniku oderwania ekonomii od moralności stał się faktem kulturowym, jako konsekwencja podporządkowania jego natury kulturze. Wydaje się także, że dokonuje się proces, w wyniku którego żąda się akceptacji praw niewynikających z podstawowych wartości zakotwiczonych w prawie naturalnym, lecz będących odzwierciedleniem nasilającej się antychrześcijańskiej i antypersonalistycznej kultury. Wzrost trendów ekologicznych i wartości otoczenia środowiskowego wydaje się wprowadzać świat społeczny w nowe nurty o charakterze posthumanistycznym, decentralizującym bezdyskusyjną dotychczas pozycję człowieka w synergetycznie z nim współdziałającymi istotami żywymi, a nawet maszynami.

Odwrócony w stosunku do minionych stuleci porządek wartości i prawidłowości naturalnych procesów domaga się pogłębionej analizy aksjologicznej, zwłaszcza w ekonomii i życiu instytucjonalnym. Te płaszczyzny mogą zostać ukierunkowane na dobro osoby ludzkiej poprzez akceptację zaktualizowanego systemu zasad etyczno-społecznych. Nierówności społeczne będące odzwierciedleniem szans rozwojowych oraz silne trendy

⁴³⁰ Por. LSi 115–136.

⁴³¹ Por. LSi 219; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, „Die Neue Ordnung” Nr. 3, s. 172.

⁴³² Por. CV 28, 75.

⁴³³ Por. CV 76.

konsumpcyjne, niekiedy nawet hedonistyczne, wzmagają potrzebę odniesienia stylu życia do chrześcijańskich wartości moralnych⁴³⁴. Powszechne prawo moralne powinno stać się regulatorem życia społecznego, ukierunkowując je na wartości zakotwiczone w godności osoby ludzkiej. Przy tym ważna jest uwaga Bernharda Sutora, który w komentarzu do *Caritas in veritate* rozważa kierunek głównej linii uprawiania i rozwoju katolickiej nauki społecznej. Przywołuje przy tym wskazanie Benedykta XVI sięgającego myślą do *Quadragesimo anno* (nr 137), kiedy kierunek ewolucji nauczania społecznego Kościoła katolickiego dokonuje się w oparciu o sprawiedliwość społeczną, bowiem „sprawiedliwość jest pierwszą drogą miłości”, co już zaznaczył Paweł VI w *Populorum progressio* (nr 22)⁴³⁵. Benedykt XVI wyrażał potrzebę nowej syntezy humanistycznej, która polegałaby na rehabilitacji tradycyjnych zasad etyki społecznej opartej na przejrzystości, uczciwości i odpowiedzialności⁴³⁶. Jest to wskazane tym bardziej wobec problemów pojawiających się w skali globalnej, których w opinii Reinharda Marxa nie można rozwiązać bez właściwej hierarchii wartości i zasad etycznych⁴³⁷. Także papież Franciszek apeluje, żeby zasady społeczne nie pozostawały ogólnikowymi wskazaniem, lecz wielkościami odnoszącymi się do konkretnej rzeczywistości⁴³⁸. Z jednej strony, Jan XXIII w *Mater et magistra* zaznacza, że poprzez ogólny charakter zasad etyczno-społecznych principia te mogą uznać wszyscy ludzie niezależnie od wyznawanej religii, z drugiej strony, zasady etyczno-społeczne broniące uniwersalnej godności osoby ludzkiej domagają się sprecyzowania w kontekście różnorodnych uwarunkowań danej epoki. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zadanie aplikacji zasad etyczno-społecznych do życia społeczno-gospodarczego wpisuje się w obszar pracy etyków społecznych, którym nauczanie społeczne wyznacza kierunki działania i obszary analizy etycznej. Celem encyklik społecznych nie jest precyzyjne rozwijanie rozważań naukowych – zadanie to Urząd Nauczycielski Kościoła pozostawia dla specjalistycznych środowisk naukowych, w tym dla etyków społecznych.

Próbie aktualizacji systemu zasad etyczno-społecznych podjął Benedykt XVI w *Caritas in veritate*. Analizując objawy zaistniałego kryzysu ekonomicznego, nakreślił potrzebę ustanowienia norm odnoszących się

⁴³⁴ Por. CV 51.

⁴³⁵ Por. B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite*, Paderborn 2013, s. 227.

⁴³⁶ Por. CV 36; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 118.

⁴³⁷ Por. R. Marx, *Kapitał*, s. 15.

⁴³⁸ Por. EG 182; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 118.

do globalnej sprawiedliwości społecznej. Procesy ekonomiczne na każdym etapie działania powinny być włożone w ramy zasad moralności chrześcijańskiej⁴³⁹. Trudno jednak kształtować moralność wśród ludzi, którzy pozostają zmarginalizowani i nie przejawiają chęci aktywnego zaistnienia w wymiarze życia społecznego. Tym bardziej żmudny wydaje się wysiłek budzenia świadomości ekologicznej, wrażliwości wobec natury wśród ludzi, którzy pozbawieni są szans zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Długotrwały proces globalizacji i pogłębiająca się asymetria w różnych wymiarach życia społeczno-gospodarczego wymagają długo-trwałego i zdecydowanego działania zmierzającego do utrwalenia wartości moralnych i włączenia w życie społeczne ludzi wykluczanych z niego przez niesprawiedliwe okoliczności życia gospodarczego. Wraz z procesami ukierunkowanymi na niwelowanie dysproporcji rozwojowych nie można zapominać o celach służących budzeniu świadomości ochrony przyrodniczego otoczenia życia ludzkiego.

W ciągłości nauczania społecznego Kościoła i jego zmienności względem różnorodnych kwestii społecznych zauważa się stopniowy wzrost zainteresowania przestrzenią społeczeństwa obywatelskiego. Szczególnie jest to widoczne w postulatach Franciszka o „zbawiennej decentralizacji”⁴⁴⁰. Benedykt XVI wraz z postulatami stworzenia politycznej władzy światowej widział potencjał wyjścia z kryzysu w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego, które byłoby kształtowane wskutek zaistnienia „nowej syntezy humanistycznej”⁴⁴¹. W przestrzeni społeczno-gospodarczej odkrycie humanizmu powinno oddalać od myślenia ekonomistycznego opartego na „logice krótkoterminowości”, a bardziej przybliżać do realizacji „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich” i solidarności międzypokoleniowej. Nie jest to możliwe bez fundamentu zasad moralnych i przemiany postaw ludzkich. Aniela Dylus zauważa, że w nauczaniu Franciszka miernikiem przezwyciężenia kryzysu będzie „wzrost równowagi”. Niemniej jednak w rozłożeniu akcentów sprawiedliwie regulujących rzeczywistość społeczno-gospodarczą pojawia się szereg pytań, wśród których wciąż ważna jest kwestia rozdziału wypracowanych dóbr, ich redystrybucji⁴⁴². Wraz z ewolucją procesów globalizacyjnych na uwagę zasługuje odpowiednia koncepcja rozwojowa społecznej gospodarki rynkowej. System zasad etyczno-społecznych stanowi dla tej

⁴³⁹ Por. CV 57–59.

⁴⁴⁰ EG 16; por. A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 127.

⁴⁴¹ CV 21; por. A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 127.

⁴⁴² Por. A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 128n.

koncepcji solidną ramę etyczną⁴⁴³. Ujęcie nauk socjologicznych pozwala dokonać analizy zjawisk społecznych, które wskazywałyby na konieczność zastosowania nowej zasady etyczno-społecznej.

Społeczeństwa konsumpcyjne charakteryzuje zbyt wielki popyt w stosunku do występujących zasobów. Umiarkowany styl życia, prostota i odpowiedzialność są punktem wyjścia w drodze do sprawiedliwego podziału bogactw⁴⁴⁴. Janusz Mariański w celu zmiany trendów prowadzących do degradacji natury postuluje przebudowanie świadomości ekologicznej w społeczeństwie⁴⁴⁵. Encyklika *Laudato si'* ukazująca coraz wyraźniej istotę rozwoju zrównoważonego w nauczaniu społecznym Kościoła wskazuje oznaki zmiany mentalności, które ukierunkowują tę ideę w stronę personalizmu chrześcijańskiego.

3.1.1. ANTROPOLOGIA NIEOGRANICZONA I SEMANTYCZNA ZMIANA KATEGORII SPOŁECZNYCH

Dynamiczne przemiany społeczno-gospodarcze i kulturowe przełomu XX i XXI wieku w krajach zamożnego Zachodu wskazują na tworzenie się nowych uwarunkowań kulturowych, które Zygmunt Bauman, Janusz Mariański i wielu innych socjologów określają mianem „społeczeństw ponowoczesnych”⁴⁴⁶. Założenia antropologiczne świata cywilizacji zachodniej opierają się na tzw. płynności człowieczeństwa, wyrażającej założenia zbadanej przez Michała Gierycza antropologii nieograniczonej.

Nieograniczoność antropologiczna oznacza brak granic nie tylko w sensie praktycznym i deklaratywnym, lecz także ontologicznym. Człowiek w wizji nieograniczonej nie respektuje granic zapisanych w naturze ludzkiej, którą uważa za produkt historii i relacji społecznych. Wizja nieograniczona określa istnienie obiektywnych, uniwersalnych zasad etycznych. Zdaniem Michała Gierycza jest to mocne normatywne stanowisko antropologiczne prowadzące do zmiany rzeczywistości społecznej. Przekonanie o braku granic w naturze ludzkiej, możliwość jej modelowania w dowolny sposób według potrzeb kulturowo-społecznych wyraża moralność w kategoriach praw i obowiązków. Prawo znajduje się poza człowiekiem i jest dla niego

⁴⁴³ Por. M. Vogt, *Renesans społecznej gospodarki rynkowej*, w: *Społeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Postulat czy rzeczywistość?*, red. S. Fel, Lublin 2015, s. 91–115.

⁴⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim. Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju*, 1993, nr 5.

⁴⁴⁵ Por. J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 87.

⁴⁴⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, w: *Słownik społeczny*, s. 902.

przymusem. Wypełniające się w ponowoczesności założenia nihilizmu prowadzą do stanowisk etycznych bez stałych, obiektywnych i pozaracjonalnych wartości. Ponowoczesna rzeczywistość kreowana według założeń antropologii nieograniczonej nie odznacza się już naczelnym systemem moralnym⁴⁴⁷. Zdaniem Władysława Zuziaka wartości w obecnych modelach społecznych nie służą naprawianiu świata, ponieważ zmieniła się ich zawartość znaczeń i kontekst. Często służą realizacji ideologicznych i propagandowych celów⁴⁴⁸. Ekologiczne uzasadnienie działań społecznych są w niektórych ujęciach mocno naznaczone idealizmem, nierealnym do spełnienia, mimo to warunkują organizację życia społecznego.

Michał Gierycz charakteryzuje antropologię nieograniczoną z jednej strony jako redukcję człowieka do zwierzęcia, z drugiej – jako jego absolutyzację. Zwolennicy nieograniczonej wizji człowieka wierzą w możliwość sformułowania odpowiedzi na wszystkie wyzwania współczesności, stąd antropologia nieograniczona w ujęciu jej zwolenników może prowadzić do sformułowania polityki będącej próbą realizacji doskonałej formy ładu społecznego. Centralną ideą nieograniczonej wizji człowieka jest wiara w rozum, umniejszająca rolę religii i tradycji. Prawo w nurcie antropologii nieograniczonej jest tworem plastycznym, możliwym do modyfikacji według pożądaných społecznie rezultatów. Apogeum elastyczności prawa Michał Gierycz zauważa w marksistowskiej teorii prawa, które broni interesów klasy panującej i wszystkich jednostek będących na ich usługach. Interes klasowy znosi kategorie moralne, wymazując ograniczenia natury ludzkiej, której nieograniczony potencjał uzdalnia człowieka do samowyzwolenia się⁴⁴⁹. Antropologia nieograniczona przedstawia obraz doskonałości człowieka, w którym to obrazie kreowany świat jest utopią w perspektywie realnie postrzeganej rzeczywistości. Najwyższą istotą jest człowiek ujmowany jako autokreator – organizator świata według logiki „tak, jakby Bóg nie istniał” („etsi Deus non daretur”).

W tej logice dostrzega się zanik norm, wartości i zasad organizacji współistnienia społecznego, które wynikały z klasycznej moralności chrześcijańskiej. Wskutek jej deformacji wiele tradycyjnych kategorii chrześcijańskich zanikło, a w ich miejsce pojawiły się nowe, których semantyka została odcięta

⁴⁴⁷ Por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017, s. 274–277.

⁴⁴⁸ Por. W. Zuziak, *Etyka społeczna*, w: *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, s. 113.

⁴⁴⁹ Por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 165–168.

od korzeni filozofii chrześcijańskiej i wprowadzona w porządek stanowionego prawa. Wraz z tym procesem zanikają jasne granice między dobrem a złem, pojawia się chaos aksjologiczny, w wyniku którego trudniej osiągnąć konsensus społeczny odnośnie do wartości. Główną przyczyną takiego stanu rzeczy pozostają założenia antropologiczne dotyczące rozumienia wolności człowieka, jego pochodzenia i przeznaczenia. W życiu społecznym dostrzega się redukcjonistyczne koncepcje człowieka, wolność sprowadza się do samowoli, którą cechuje brak odpowiedzialności. Zaburzona zdolność odróżnienia dobra od zła i zamazywanie granic między tymi podstawowymi kategoriami eliminuje prawdę, która jest fundamentalną cnotą chrześcijańskiej wizji świata społecznego. Rozumienie cnoty miłości chrześcijańskiej uległo drastycznemu wykrzywieniu, a sprawiedliwości społecznej przypina się ideologiczne łąty w celu utrwalenia nowej kultury ponowoczesnego świata wartości⁴⁵⁰.

W okolicznościach tworzenia się nowej kultury, a także formułowania postulatów budowy tzw. nowej etyki, rodzą się nowe wizje człowieka, według których człowiek organizuje otaczający go świat. Rzeczywista nowość w rozumieniu świata pojawiła się w czasach oświecenia, kiedy człowiek zaczął rozumieć otaczającą go rzeczywistość jako przestrzeń nieograniczającą jego możliwości⁴⁵¹. Człowiek wówczas przekonał się o swojej doskonałości i możliwościach niczym nieograniczonego rozwoju. Załączki idei zrównoważonego rozwoju odnajduje się w takim – odległym od dzisiejszych czasów – przekonaniu, które spotęgowało się wraz z postępowaniem nauki i techniki. Sama specjalizacja nauk (w tym powstanie socjologii) z jednej strony utwierdziła człowieka w przekonaniu, że on sam jest twórcą świata społecznego, z drugiej strony otworzyła przed nim możliwości badania i opisu rzeczywistości społecznej według wykreowanych paradygmatów. W perspektywie zrównoważonego rozwoju są nimi koncepcje zintegrowanego lub inteligentnego rozwoju, zawierające niekiedy elementy neomarksistowskiej wizji tworzenia świata społecznego i odbiegające od realistycznego ujęcia filozofii społecznej.

Opisywana ponowoczesność z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego jest subiektywnym obrazem świata społecznego. Postmodernistyczne paradygmaty socjologiczne są wizją rzeczywistości wykreowanej przez człowieka. Poza takim porządkiem istnieje niezmienna, stała i spójna

⁴⁵⁰ Por. G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013, s. 165–172.

⁴⁵¹ Por. M. Król, *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012, s. 12n; M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 145.

wizja świata wpisana w normy prawa naturalnego, w system niezmiennych wartości i zasad moralności chrześcijańskiej. Dokonująca się zmiana kulturowa nazywana przez wielu wręcz rewolucją kulturową charakteryzuje się dekonstrukcją podstawowych kategorii społecznych, które wynikają z chrześcijańskiej wizji świata⁴⁵². Zdaniem Marguerite A. Peeters od lat 60. XX wieku – czasu, w którym dokonała się rewolucja kulturowa w społeczeństwach zachodnich – buduje się konsens oparty na mechanizmach inżynierii społecznej. Skutkiem tych dążeń ma być zmiana kulturowa zachodząca stopniowo w globalnym społeczeństwie w wyniku narzucanego z zewnątrz programu działania, wyrażającego się w stanowieniu prawa i w procesach edukacyjnych⁴⁵³. Według Marguerite A. Peeters przejawem tej zmiany były propozycje stworzenia nowej zsekularyzowanej etyki usprawiedliwiającej dekonstrukcję wartości chrześcijańskich. Przez dekonstrukcję rozumie się rozwarstwienie semiotyczno-językowej budowy w celu zmiany sensu kategorii powszechnie używanych w życiu społecznym, od norm prawa po język potoczny. Wynikiem zdekonstruowanej rzeczywistości społecznej są nowe paradygmaty życia społeczno-gospodarczego, które mają tworzyć nową kulturę. Do tej przestrzeni badaczka odnosi m.in. kategorie: rodziny, praw człowieka, zdrowia, jakości życia, edukacji, a także zrównoważonego rozwoju⁴⁵⁴. W wyniku dekonstrukcji wartości chrześcijańskich według niej stary paradygmat rozwoju ukazywany jako „wzrost” został zastąpiony nowym paradygmatem „zrównoważonego rozwoju”. Wiele wartości zostało zdekonstruowanych i odniesionych do siebie nawzajem, tworząc holistyczny system nowych postmodernistycznych wartości⁴⁵⁵. W wyniku tej zmiany Marguerite A. Peeters uważa, że oddolny system organizacji jest „sposobem wdrażania zrównoważonego rozwoju, osiąganego poprzez równouprawnienie płci, dla którego wstępnym warunkiem jest powszechny dostęp do zdrowia reprodukcyjnego, opierającego się z kolei na prawie wyboru i bezpiecznej aborcji”⁴⁵⁶.

Konsekwencją rewolucji kulturowej jest ambiwalencja semantyczna kategorii społecznych, w tym kategorii „zrównoważony rozwój”. Niejednoznaczny język czasów ponowoczesności i zatarcie granic między dobrem a złem, prawdą i fałszem wskazują na potrzebę odniesienia tej kategorii rozwoju do

⁴⁵² Por. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 192.

⁴⁵³ Por. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 191.

⁴⁵⁴ Por. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 64–66.

⁴⁵⁵ Por. M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 43–46.

⁴⁵⁶ M. A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 46.

systemu wartości i zasad etyki chrześcijańskiej. Krzysztof Wielecki remedium na problematyczne okoliczności współczesności zauważa w diagnozie istoty współczesnej relacji między indywidualnością a społecznością⁴⁵⁷. Odpowiedzią nauczania społecznego Kościoła katolickiego na propozycje nowej etyki postmodernistycznej i tworzącej się w związku z nią kultury jest uniwersalny system zasad etyczno-społecznych. Prace ONZ, których intensyfikacja w kontekście zrównoważonego rozwoju nastąpiła w Rio de Janeiro (1992), oraz rozwój ekologicznej kwestii globalnej potwierdzony pierwszą encykliką ekologiczną są wydarzeniami wskazującymi na potrzebę ujęcia kategorii „zrównoważony rozwój” w systemie zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej.

Chociaż ujęcie tej kategorii w nomenklaturze zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej może wydawać się kontrowersyjne, bowiem kategoria ta wyraża sekularną koncepcję rozwoju, to jednak polityka zrównoważonego rozwoju stała się powszechnym programem, według którego organizuje się życie społeczno-gospodarcze, a nawet kulturalne. Taką politykę, którą w katolickiej nauce społecznej rozumie się jako roztropną troskę o dobro wspólne, należy ukierunkowywać w odniesieniu do zasad etyczno-społecznych. Ich celem jest integralny rozwój człowieka. Przy tym istotna jest uwaga Czesława Strzeszewskiego, który w kontekście planowania rozwoju stwierdza, że człowiek w konstruowaniu świata nie może zapominać o niezmiennych prawach natury, które rządzą kosmosem, ale także nim samym. Twórczość ludzka powinna przypominać dzieło Boga Architekta, Pana i Stwórcy, który ma na uwadze prawidłowości natury ludzkiej i świata materii. Organizację świata należy ukierunkowywać na logiczną całość złożonych procesów, integralnie obejmujących całość społeczną, w której zaspokaja się zarówno materialne, jak i duchowe potrzeby człowieka⁴⁵⁸.

3.1.2. KULTURA TYMCZASOWOŚCI POSTINDUSTRIALNYCH SPOŁECZEŃSTW DOZNAŃ

Globalna polityka wydaje się mieć u swoich podstaw inne ujęcie koncepcji rozwoju społeczeństw niż to, które wskazał Paweł VI w *Populorum progressio*. Rzeczywistość społeczno-gospodarcza w pierwszym ćwierćwieczu XXI wieku jest na tyle odmienna od czasów lat 60. XX wieku, że temu tłu społeczno-kulturowemu w wymiarze etyki powinna bardziej odpowiadać

⁴⁵⁷ Por. K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu*, s. 250.

⁴⁵⁸ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 707.

koncepcja rozwoju integralnego, zbudowana na podstawie systemu zasad etyczno-społecznych. Uaktualnienie systemu principiów społecznych urealnia się w szczegółowych zasadach o charakterze organizacyjnym. Nowa epoka połączonych cyfrowo społeczeństw o zróżnicowanej dynamice, charakteryzująca się złożonymi i nachodzącymi na siebie globalnymi uwarunkowaniami wielu płaszczyzn życia ludzkiego, wzbudza kontrowersje terminologiczne dotyczące jej nazwania. Anthony Giddens pisze o „późnej nowoczesności”, Ulrich Beck przywołuje termin „drugiej nowoczesności”, u Georgea Balandiera pojawia się „nad-nowoczesność”. Inni autorzy stosują pojęcie „nowoczesność refleksyjna”, Janusz Mariański i Zygmunt Bauman określają te czasy nową epoką „ponowoczesności”. W epoce płynnej ponowoczesności pewne jest, że dokonuje się przeobrażenie środowiska fizycznego i społecznego, dekonstrukcja, a wręcz niszczenie tradycyjnych struktur społecznych, odchodzenie od obyczajów chrześcijańskich, a także uznawanych przez wieki reguł współdziałania społecznego, opartego na stabilnym systemie wartości chrześcijańskich⁴⁵⁹.

Tym procesom towarzyszy przemiana stylu życia jednostek społecznych, która najpełniej wyraża się w nowych modelach małżeństwa i rodziny⁴⁶⁰. Tworzą się one w kontekście kultury indywidualizmu, konsumpcjonizmu, posiadania i zabawy, więzi emocjonalnej wypierającej wierność zobowiązań. Kultura użytecznej chwilowej przyjemności, kształtuje postawy hołdujące materializmowi, lecz czyni to w nowych odsłonach postindustrialnego, ponowoczesnego świata. Kultura tymczasowości i mentalność antynatalistyczna wymierzone są w „kulturę życia” i wartości związane z personalizmem chrześcijańskim⁴⁶¹. Jan Paweł II nazywał te okoliczności kulturowe „cywilizacją śmierci”. Praktycznym przedsięwzięciem potwierdzającym te uwarunkowania struktur zła z punktu widzenia rozwoju zrównoważonego są działania na rzecz zdrowia reprodukcyjnego wpisującego się w neomaltuzjanizm.

Ponowoczesność zdaniem Gerharda Schulzego odsłoniła swoje oblicze w postaci społeczeństwa doznań (*Erlebnisgesellschaft*). Janusz Mariański wysoko rozwinięte społeczeństwa dobrobytu charakteryzuje występowaniem procesów modernizacyjnych skierowanych do wewnątrz jednostek, co skutkuje definiowaniem celów w samym podmiocie. Następstwem takiej prawidłowości jest osiągnięcie przyjemności w sferze przeżyć. Orientacje życiowe jednostek ukierunkowane są według Gerharda Schulzego na doznanie.

⁴⁵⁹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność*, s. 904.

⁴⁶⁰ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 32–38.

⁴⁶¹ Por. Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 39.

Konsumpcja stanowi przestrzeń realizacji przeżyć, a zindywidualizowane jednostki nastawione są na krótkotrwałe doznania, głównie o charakterze konsumpcyjnym. Chęć nowych przeżyć ukierunkowanych na własne zadowolenie odbiera gotowość do solidarnego poświęcenia się i długotrwałego zobowiązania. Utylitarystyczny indywidualizm pozbawia jednostki społeczne długofalowych perspektyw i pomniejsza znaczenie cnoty odpowiedzialności⁴⁶². Bohdan Jałowiecki współczesny kryzys wartości tłumaczy indywidualną konkurencją, zanikiem współpracy, kultem materializmu i indywidualną konsumpcją masowo wytwarzanych nietrwałych produktów, a kolekcjonowanie doznań wskazuje jako jedną z przyczyn współczesnego kryzysu kultury⁴⁶³.

W życiu społecznym jednostki zaczynają funkcjonować jak dawcy i biorcy doznań według reguł partycypacji, dostępu, interakcji i komunikacji. Koncentracja na zaspokajaniu własnych potrzeb nie służy odpowiedzialnej podmiotowości, która skłaniałaby do działania na rzecz instytucji społecznych. Przeciwnie. Tworzą się instytucje służące upowszechnianiu wartości doznaniowych, w których skupiają się ludzie zdolni tworzyć tylko powierzchowne relacje. Indywidualistyczny utylitaryzm zabija solidarność i wiele innych cnót. Janusz Mariański zauważa, że wobec etyki indywidualistycznej traci siłę znaczenie tworzonego solidarnie dobra wspólnego, a większe znaczenie zdobywa subiektywnie kreowana prawda. Zanikowi ulegają drogowskazy moralne. W centrum wartości konsumpcyjnego społeczeństwa doznań znalazły się: ciało ludzkie, zdrowie, osobiste szczęście, a instytucje zabiegające o wzrost bezinteresownie organizowanego dobra wspólnego nazywa się „instytucjami ubogimi w doznania” (*erlebnisarme Institutionem*).

Zdaniem Urlicha Becka procesy modernizacyjne występujące w XIX wieku dokonały się na granicy tradycji i natury, którą człowiek rozpoznał i chciał opanować. Natomiast na przełomie XX wieku i XXI wieku modernizacja i postęp technologiczny w trendach konsumizmu odcięły się od źródeł podkreślających prawidłowości natury ludzkiej, a nawet stanęły w opozycji wobec fundamentalnych kategorii porządkujących świat, odczytywanych przez wieki z prawidłowości natury ludzkiej. Ulrich Beck zauważa, że wraz z końcem XX wieku ludzkość żyjąca w uwarunkowaniach postindustrialnych pożegnała się z ideą klasycznego społeczeństwa przemysłowego, w którym człowiek opierał swoją egzystencję na tradycyjnych formach życia i pracy, modelach rodziny nuklearnej czy typowych wzorcach kobiecości

⁴⁶² Por. J. Mariański, *Społeczeństwo doznań*, w: *Leksykon socjologii moralności*, s. 768–769.

⁴⁶³ Por. *Społeczny wymiar kryzysu*, red. B. Jałowiecki, S. Kaprański, Warszawa 2012, s. 16.

i męskości⁴⁶⁴. Kultura tymczasowości i pragnienie długotrwałej przyjemności oparte na procesach indywidualizacji wyparły wartości związane z posłuszeństwem, przystosowaniem się i uległością wobec tradycyjnych norm i obyczajów⁴⁶⁵. „Wypaczony antropocentryzm stwarza przestrzeń dla wypaczonego stylu życia”⁴⁶⁶. Kultura tymczasowości i konsumpcyjnej użyteczności jest relatywna i odbiega od stałych zasad i norm wpisanych w obiektywną prawdę. Papież Franciszek zauważa, że konsumpcyjna logika kończy się na degradacji podmiotowego rozumienia środowiska społecznego, a w dalszej kolejności także na degradacji przyrody⁴⁶⁷. Podobnie jak industrializm zmienił granice użyteczności zasobów przyrodniczych, prowadząc do degradacji środowiska naturalnego, tak późna ponowoczesność uderza w niekwestionowane dotychczas granice natury ludzkiej. Stałe i niepodlegające dyskusji ograniczenia ciała ludzkiego, sfera psychiki, płciowość czy seksualność ulegają wpływowi tymczasowości i prowadzą do przekonania, że tradycyjne wartości i normy są zapośredniczone w czynnikach kulturowych podlegających zmianie, podobnie jak się to dzieje z historią. Wizja społeczeństwa, oparta na tymczasowych wartościach i normach, z granicami, które można modyfikować według aktualnej potrzeby, jest utopią uderzającą w nienaruszalną ludzką godność. Następstwem takiej logiki jest organizacja świata bez granic moralnych, które w ponowoczesnych społeczeństwach zostały rozmyte. Jak zauważa Michał Gierycz, nawet sama godność ludzka stała się kwestią podlegającą dyskusji, chociaż powszechnie uznaje się ją za najwyższą wartość i podstawową zasadę konstytucyjną. W kulturze tymczasowości status osoby, podobnie jak wartość życia, stają się względne i czasowe⁴⁶⁸. Posthumanizm wydaje się uderzać w najistotniejsze sfery integralności człowieczeństwa, rozbijając jednostkę społeczną i degradując jej status do poziomu innych bytów świata przyrody, których istnienie zyskuje wysoką rangę ze względu na cel przetrwania ludzkości.

Kulturę tymczasowości wykrystalizował sposób funkcjonowania gospodarki, zwłaszcza jej procesy finansjalizacji, które w fundamentalnych odniesieniach są objawem kryzysu o podłożu antropologicznym. Człowiek stał się w społeczeństwach doznań jednowymiarową istotą aspołeczną nastawioną na konsumpcję i użycie, które jest trudne w realizacji bez środków

⁴⁶⁴ Por. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 17.

⁴⁶⁵ Por. J. Mariański, *Spoleczeństwo doznań*, s. 768n.

⁴⁶⁶ LSi 122.

⁴⁶⁷ Por. LSi 122.

⁴⁶⁸ Por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 262–264.

finansowych. Absolutyzacja zysku, utrwalanie struktur marginalizujących ludzi pozbawionych szans rozwoju i brak wrażliwości na dobro wspólne poprzez zachowania korupcyjne zawładnęły człowiekiem. Jego kręgosłup moralny jest naciskany przez amoralną, złożoną rzeczywistość społeczną. Między innymi papież Franciszek wymienia otoczenie środowiskowe jako przestrzeń, która dla człowieka ukierunkowanego na konsumpcyjne użycie nie wiąże się ze szczególną wrażliwością⁴⁶⁹. Jednak środowisko przyrodnicze jest tylko jedną z wielu wartości, które w innym świetle ukazała ponowoczesna zmiana kulturowa. Z jednej strony jest ono bardzo intensywnie eksploatowane, z drugiej – jego znaczenie urasta niekiedy do wartości przewyższającej znaczenie wartości ludzkich. Kultura tymczasowości uprzedmiotowiła pracę, zredefiniowała instytucję rodziny i zmieniła także pozycję troski o środowisko w hierarchii wartości wspólnych.

3.1.3. SYSTEM ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH I EKOLOGIA INTEGRALNA

Hierarchizacja wartości, w tym przebudowa świadomości ekologicznej i kształtowanie umiarkowanych stylów życia wyrażających wrażliwość na życie każdego człowieka, wymaga systemowej propozycji, która – wpisana w moralność chrześcijańską – będzie stanowić ramy dla życia społecznego organizowanego według systemu zasad etyczno-społecznych. Fundamentalne zasady moralności chrześcijańskiej i myślenie długofalowe pozwalają stwierdzić fakt, że w praktyce życia społecznego wciąż „czas jest ważniejszy niż przestrzeń”. Rozwój w perspektywie międzypokoleniowej stał się wartością, na straży której postawiony został kanon zasad etyczno-społecznych. Oparty na naturalnej dynamice równowagi systemu zasad etyczno-społecznych pozwala tak organizować przestrzeń władzy, by odpowiednio realizować wartości najbardziej służące równoważeniu poszczególnych obszarów rozwoju⁴⁷⁰.

Kontekst życia społecznego zwłaszcza w sytuacjach, kiedy powstają się nowe problemy społeczne, w tym degradacja naturalnego otoczenia życia ludzkiego, powinny skłaniać do powrotu do kształtowania życia człowieka zgodnie z prawem moralnym, które jest wpisane w naturę ludzką. „Ekologia człowieka” odnosi się do pierwszego środowiska naturalnego człowieka,

⁴⁶⁹ Por. EG 56; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 120.

⁴⁷⁰ Por. EG 222; LS1 178.

jakim jest sama jego natura⁴⁷¹. Dlatego interpretacja koncepcji zrównoważonego rozwoju przez Stolicę Apostolską sprowadza się do ochrony najbardziej podstawowego prawa – prawa do życia. Człowiek jest pierwszorzędnym organizatorem otaczającego go świata, jego zarządcą, a jego życie i godność ludzka są wartościami podstawowymi, którym nie mogą uwłaczać żadne nurty neomaltuzjańskie⁴⁷².

Prawo naturalne i moralność z nim związana stanowią punkt odniesienia dla jednostek i całego życia społecznego. Interdyscyplinarnie ujmowana katolicka nauka społeczna z punktu widzenia nauk socjologicznych zauważa potrzebę uwypuklenia rdzenia natury systemu zasad etyczno-społecznych, który po analizie kwestii społecznej generowałby konkretne rozwiązania możliwe do realizacji w świecie społecznym. Stolica Apostolska już pod koniec lat 60. XX wieku upatrywała rozwiązania problemów ekologicznych w odwołaniu do moralności chrześcijańskiej i w powrocie do autentycznych zasad etycznych⁴⁷³. Pomimo tak wczesnych postulatów odnośnie do przeciwdziałania degradacji środowiska przyrodniczego dopiero *Laudato si'* stało się pierwszym dokumentem w całości poświęconym kwestii ekologicznej. Zajęcie się tematyką ekologii przez nauczanie społeczne Kościoła nie wzbudziło powszechnego zainteresowania, nawet wywołuje opinie, że nauczanie społeczne powinno zająć się wieloma ważniejszymi problemami życia społecznego. Pierwsza encyklika ekologiczna została przez wiele ośrodków kościelnych przemilczana, a ekologia integralna uznawana jest za niezbyt istotną. Podobne zjawisko wystąpiło w przypadku wskazań społecznych *Rerum novarum*, pierwszej encykliki społecznej, która – jak podaje Czesław Strzeszewski – poruszając kwestie społeczne, spotkała się w Polsce z oporem społeczeństwa katolickiego. Zmiana uwarunkowań społeczno-gospodarczych i kulturowych nadała Kościołowi rangę instytucji, która ma nie tylko istotny głos odnośnie do spraw życia religijnego i duchowego, ale także społecznego dotyczącego relacji pracy, własności i kapitału⁴⁷⁴. Jak podaje Czesław Strzeszewski, dopiero encyklika *Quadragesimo anno* (1931) stała się dokładniejszym objaśnieniem nauki Leona XIII z *Rerum novarum*

⁴⁷¹ Por. LSi 155.

⁴⁷² Por. P. K. A. Turkson, *Ecology, Justice, and Peace – The Perspective of a Global Church*, w: *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Hrsg. G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel, Stuttgart 2013, s. 142.

⁴⁷³ Por. Paweł VI, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka z dn. 01.06.1972 r.*, s. 68–71; J. Podzielny, *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*, s. 9.

⁴⁷⁴ Por. C. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, s. 72n.

i przełomowym dokumentem dla systematyki zasad etyczno-społecznych – encykliką zawierającą *expressis verbis* wyrażoną zasadę pomocniczości⁴⁷⁵.

Nauczanie społeczne Kościoła wskazuje, że zasady działalności gospodarczej należy uzgadniać z nakazami prawa moralnego. Wówczas korzyści osiągnane przez poszczególne jednostki będą harmonizować z dobrem wspólnym i dobrem wszystkich jednostek⁴⁷⁶. W organizacji życia społecznego szczegółowe zasady działania społecznego, mające jednocześnie rys ontyczny i moralny, mają na celu ustalać normy odnoszące się do dopuszczalnych zachowań w świetle dobra wspólnego⁴⁷⁷.

3.1.3.1. Zasada dobra wspólnego

Najbardziej aktualną w nauczaniu społecznym enuncjację systemu zasad etyczno-społecznych przedstawia encyklika *Laudato si'*, która principia społeczne łączy z koncepcją ekologii ludzkiej. Ekologia integralna opiera się na zasadzie dobra wspólnego, którą Franciszek tłumaczy jako „sumę warunków życia społecznego, pozwalającą poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”⁴⁷⁸. Znana z soborowej konstytucji *Gaudium et spes* definicja dobra wspólnego wyraża ciągłość Franciszkowego nauczania dotyczącego zasad etyczno-społecznych. Zasady życia społecznego są bowiem ogólnymi wytycznymi, które obowiązują w konkretnej społeczności⁴⁷⁹. Zasada pomocniczości reguluje mechanizmy dobrobytu i bezpieczeństwa socjalnego, skupiając się na zabezpieczeniu podmiotowości osób i grup pośrednich. Wśród nich pierwsze miejsce zarezerwowane jest dla najważniejszej komórki życia społecznego – rodziny. Budowanie ładu społecznego Franciszek opiera na koncepcji państwa, na którym spoczywa odpowiedzialność za sprawiedliwy rozdział dóbr. Zasadę pomocniczości papież łączy z zasadą solidarności i opcją preferencyjną na rzecz ubogich⁴⁸⁰. Otwierając krótki zarys principiów społecznych przywołaniem dobra wspólnego, Franciszek ukazał fundament drogowskazów etycznych, który jednak w perspektywie etyki społecznej i ekologii bardziej domaga się konkretyzacji w zastosowaniu zasady pomocniczości. Zastosowanie metodologii nauk socjologicznych jest do tego niezbędne. Jak

⁴⁷⁵ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 264.

⁴⁷⁶ Por. MM 37.

⁴⁷⁷ Por. LSi 177.

⁴⁷⁸ LSi 156.

⁴⁷⁹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 254.

⁴⁸⁰ Por. LSi 157.

podkreśla Stanisław Kowalczyk, konkretyzacja zasad etyczno-społecznych domaga się uwzględnienia specyficznego charakteru i celów określonej społeczności, wynikłej sytuacji społecznej i egzystencjalnej jednostek, a także stopnia zaangażowania konkretnego człowieka⁴⁸¹. Konkretyzacja dobra wspólnego może zatem zyskiwać odmienny charakter w zależności od specyfiki określonej społeczności i potrzeb jej członków. Socjologia w sprecyzowaniu specyfiki społeczności pozwala dobrać odpowiednie, adekwatne do zaistniałej problematyki wskaźniki.

Ukazany system zasad etyczno-społecznych w *Laudato si'* odnosi się do porządku sprawiedliwości wewnątrzgeneracyjnej. Dobro wspólne dotyczy także przyszłych pokoleń i w związku z tym Franciszek przechodzi do zarysowania wymiaru międzygeneracyjnego sprawiedliwości społecznej. Koncepcję zrównoważonego rozwoju papież łączy z solidarnością międzypokoleniową. Odległa perspektywa przyszłych pokoleń mieści się w szerokim ujęciu ekologii integralnej⁴⁸².

Zawężeniem koncepcji zrównoważonego rozwoju byłoby ujęcie samego wymiaru międzygeneracyjnego sprawiedliwości społecznej, stąd Franciszek akcentuje pilność moralną solidarności wewnątrzpokoleniowej. Nie można również mówić o ekologii integralnej bez fundamentu położonego przez Jana Pawła II w postaci ekologii ludzkiej i ekologii społecznej. Rozwój nauczania społecznego Kościoła nie może odbiegać od sztandarowego dokumentu o ochronie życia ludzkiego, jakim jest *Humanae vitae* Pawła VI. W rodzącej się koncepcji zrównoważonego rozwoju *Centesimus annus* wraz z *Evangeliium vitae* w tle *Agendy 21* i deklaracji z Rio de Janeiro otwierają nową epokę tworzenia kultury personalistycznej w wymiarze międzynarodowym. W drugiej połowie XX wieku społeczeństwa systematycznie były dekonstruowane: ideologią socjalizmu, mentalnością antynatalistyczną i kulturą materialistyczną, których pierwotną przyczyną jest błąd antropologiczny. Okoliczności ograniczające rozwój integralny według zauważalnych kontekstów społeczno-gospodarczych przedstawiano już w *Mater et magistra* i *Populorum progressio*, a także w *Humanae vitae*. Należy w tym miejscu przypomnieć, że nieantropocentryczne nurty etyk środowiskowych, chociaż sprzyjają zrównoważonemu rozwojowi, to jednak umniejszają wartość osoby ludzkiej w perspektywie interpretacji etycznej funkcjonowania występujących ekosystemów.

⁴⁸¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, s. 254.

⁴⁸² Por. LSi 159.

3.1.3.2. Humanizacja kultury ekologicznej

Problematyka ekologiczna nie stanowi głównego wątku nauczania społecznego Kościoła katolickiego, jednak Kościół – w służbie wartościom skupionym wokół osoby ludzkiej – widzi potrzebę wypowiedzania się także na tematy ekologiczne, ponieważ człowiek – z natury będąc istotą wolną i rozumną, podmiotem praw i obowiązków – jest zależny od jakości środowiska naturalnego⁴⁸³. Jan Paweł II w *Centesimus annus* dobitnie podkreślił personalistyczny kierunek troski o naturę, dostrzegając rozwój ekologicznej kwestii społecznej i dając wskazania do rozwoju koncepcji społecznej gospodarki rynkowej po upadku komunizmu. Myśl socjalistyczna, jakkolwiek osłabiona klęską systemów na niej opartych, nadal pozostaje głęboko zakorzeniona w mentalności społeczeństw długotrwanie doświadczanych praktykowaniem ideologicznego materializmu. Pozostałości marksistowskich postulatów, wyłaniające się z dorobku szkoły frankfurckiej, są aktualizowane w lewicowych poglądach, także w zagadnieniach dotyczących rozwoju i ekologii. Koncepcje rozwoju nadal oscylują wokół odniesienia do rozwoju najnowszych technologii, w których troska o rozwój myśli technicznej wypiera staranie o łączenie tych procesów z etyką personalistyczną.

Włoski fizyk Roberto Cingolani w komentarzu do *Laudato si'* zauważa, że wraz z postępowaniem technologicznym badania dyscyplin specjalistycznych oddaliły się od teologii i filozofii i współcześnie wiele z nich nie uwzględnia etyki personalistycznej⁴⁸⁴. Co więcej, wiele dyscyplin naukowych przeciwstawia się personalizmowi chrześcijańskiemu, który łączy byt osobowy z Bogiem. Wskutek tego wiele nauk przyrodniczych przeakcentowało wartość natury kosztem wartości osoby ludzkiej, a w konsekwencji istotniejszą rolę przypisało argumentacji biocentrycznej i ekocentrycznej, w których przyznaje się większe prawa zwierzętom i przyrodzie nieożywionej niż człowiekowi. Zrównoważony rozwój potrzebuje zatem szerszej oceny etycznej, a przede wszystkim działań edukacyjnych, które będą łączyły obszary problemowe dyscyplin specjalistycznych z etyką personalistyczną⁴⁸⁵. Działania prośrodowiskowe w perspektywie realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju domagają się wyartykułowania praw człowieka wobec wszelkich interpretacji, które ukazują niekiedy niejasny status osoby ludzkiej w odniesieniu do innych bytów.

⁴⁸³ Por. J. Mariański, *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej”*, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1996, s. 328.

⁴⁸⁴ Por. R. Cingolani, *Un'enciclica che dà alto valore alla scienza*, „Avvenire” 144 (2015), s. 6.

⁴⁸⁵ Por. R. Cingolani, *Un'enciclica che dà alto valore alla scienza*, „Avvenire” 144 (2015), s. 6.

Humanizm w ujęciu Władysława Piwowarskiego jest całością „kierunków myślowych i praktycznych postaw koncentrujących się wokół samego człowieka, sensu i celu jego życia, szacunku dla jego godności, troski o jego wolność, szczęście i swobodny rozwój”⁴⁸⁶. Natomiast Franciszek Janusz Mazurek ujmował humanizm jako „solidarną odpowiedzialność wszystkich jednostek, instytucji, grup społecznych i państw za umożliwienie każdej jednostce i wszystkim narodom integralnego rozwoju”⁴⁸⁷. Niepodważalną wartością humanizmu jest osoba ludzka, którą traktuje się jako cel sam w sobie. W ujęciu lubelskich uczonych celem humanizmu jest integralny rozwój ludzki. Przy tym ważna jest uwaga Ignacego Deca, który dokonał klasyfikacji personalizmów w filozofii. Uznaje on, że w sensie ścisłym humanizm, o którym tu mowa, wpisuje się w nurt personalizmu podstawowego, a nie jest personalizmem pozornym. Humanizm ujmowany jako personalizm pozorny, czyli horyzontalny, wyklucza duchowy wymiar człowieka jako osoby stworzonej na „obraz i podobieństwo Boga”, czyniąc personalizm wolnym od wpływów religijnych⁴⁸⁸. Dla uwypuklenia treści naturalnego i społecznego środowiska życia ludzkiego potrzebne jest także personalistyczne objaśnienie zagadnień ekologicznych, które można nazwać humanistycznym ujęciem ekologii lub ekologicznym objaśnieniem personalizmu. Należy zaznaczyć, że ukazanie natury jako niezbędnych podstaw życia ludzkiego, które niektórzy etycy środowiskowi traktują jako część biosfery, nie odbiera osobie ludzkiej należnego jej prymatu ze względu na wrodzoną i niezbywalną godność. Humanizacja kultury ekologicznej wpisuje się w personalizm chrześcijański i prowadzi do ochrony niepodważalnej wartości każdej osoby ludzkiej. Opowiada się za nienaruszalnym charakterem przysługującego jej prawa do życia i związanego z nim obowiązku jego godnego utrzymania i ochrony.

W nauczaniu społecznym Kościoła ukazane w *Centesimus annus* personalistyczne ujęcie ekologii wniosło w interpretację zagadnień ekologicznych ważną treść personalistyczną. Podkreśla się w nim, że człowiek jako osoba ludzka jest ponadczasową i pierwszorzędną wartością⁴⁸⁹. Termin „ekologia” u początków prób jego formułowania przez Ernsta Haeckela nie miał

⁴⁸⁶ W. Piwowarski, *Humanizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. 64.

⁴⁸⁷ F. J. Mazurek, *Problem kultury w konstytucji „Gaudium et spes”*, „Roczniki Nauk Społecznych” 3 (1975), s. 123.

⁴⁸⁸ Por. I. Dec, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, s. 301–303.

⁴⁸⁹ Por. M. Vogt, *Umweltschutz, Naturschutz, Tierschutz*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, s. 430. Zarys personalistycznego objaśnienia kwestii ekologicznej w *Centesimus annus* został przedstawiony w artykule: Ł. Marczak, *Ekologiczny nurt humanizmu w encyklice*

personalistycznego wydzwisku – wręcz przeciwnie odnosił się do badania związków zachodzących w przyrodzie między różnymi gatunkami roślin i zwierząt⁴⁹⁰. Kościół w nauczaniu społecznym konsekwentnie przypomina, że to nie żadne inne stworzenie, lecz jedynie człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże i „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt”⁴⁹¹. Środowisko przyrodnicze należy ujmować jako zespół środków, którymi posługuje się człowiek w zaspokajaniu swoich potrzeb, kreując tym samym wartości uwidaczniające się w dostrzegalnych stylach życia. Człowiek jako osoba ludzka w otaczającym go świecie posiada niepodważalne prawo do życia zarówno w perspektywie obecnych, jak i przyszłych pokoleń. Naznaczona semantycznie nurtami materializmu i ekologizmu kategoria „zrównoważony rozwój” nie może pozostać kategorią niezorientowaną na dobro osoby ludzkiej. Wśród wszystkich bytów stworzonych człowiek odznacza się nienaruszalną i niezbywalną godnością osoby, a w swoim funkcjonowaniu społecznym jest zabezpieczony koherentnym systemem zasad etyczno-społecznych. System ten także wobec kwestii ekologicznej charakteryzuje się potencjałem wyłaniania zasad o charakterze organizacyjnym. W polityce zrównoważonego rozwoju jednym z takich pryncypiów jest zasada zrównoważonego rozwoju, posiadająca mocne fundamenty antropologiczne na gruncie filozofii personalistycznej. W nauczaniu społecznym Kościoła afirmacja osoby ludzkiej w ekologicznym nurcie humanizmu została wyrażona w pojęciach: ekologii ludzkiej, ekologii społecznej i ekologii kulturowej.

3.1.3.2.1. „Ekologia ludzka”

W nauczaniu społecznym Kościoła kategoria „ekologia ludzka” po raz pierwszy została użyta w *Centesimus annus*. Jan Paweł II zaznaczył w tym dokumencie, że „oprócz irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego należy (...) przypomnieć bardziej jeszcze niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego, czemu zresztą bynajmniej nie poświęca się koniecznej uwagi. (...) Zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej». Człowiek (...) musi respektować

„*Centesimus Annus*”, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych” 25-lecie encykliki „Centesimus annus” św. Jana Pawła II*, red. J. Mazur OSPPE, Kraków 2016, s. 345–355.

⁴⁹⁰ Por. T. Ślipko, *Ekologia*, s. 165.

⁴⁹¹ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 12.

naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony⁴⁹². Koncepcja ekologii ludzkiej oznacza „harmonijne zespolenie teorii przyrodniczych i społecznych z zagadnieniami humanistyki i kultury”⁴⁹³. Ekologia ludzka jest centralną dla chrześcijaństwa tezą o roli Boga Stwórcy kierującego procesami ewolucji świata, ujmując życie ludzkie i zdrowie jako najważniejsze wartości, które jednak nie mają charakteru absolutnego. W ekologii ludzkiej godność osoby ludzkiej pozostaje naczelną normą, a ochrona środowiska naturalnego powinna ściśle współgrać z zachowaniem prawa do życia⁴⁹⁴. „Jeśli nie uznaje się w samej rzeczywistości znaczenia człowieka ubożego, ludzkiego embrionu, osoby niepełnosprawnej (...) trudno będzie usłyszeć wołanie samej przyrody. (...) Jeśli człowiek ogłasza siebie jako niezależnego od rzeczywistości i staje się władcą absolutnym, kruszy się sama podstawa jego istnienia, ponieważ zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury”⁴⁹⁵. Gdy chroni się godność osoby ludzkiej, wówczas równocześnie ochrania się środowisko naturalne, które jest częścią środowiska ludzkiego. Według Jana Pawła II środowisko naturalne ulega większej degradacji, gdy człowiek sam zatracą troskę o swoją godność⁴⁹⁶.

Dla Jana Pawła II kryzys ekologiczny w głównej mierze jest problemem moralnym, który ogniskuje się na braku szacunku dla życia. Niepokojące są działania, gdy człowiek bardziej skłania się ku zabezpieczeniu środowiska naturalnego niż ku trosce o odpowiednie warunki swojego integralnego rozwoju⁴⁹⁷. W takim sensie w rozwijanej dziś koncepcji zrównoważonego rozwoju, w której bardziej skupiono się na akcentowaniu aspektów środowiskowych⁴⁹⁸, nie można zapomnieć o wymiarze społeczno-gospodarczym.

3.1.3.2.2. „Ekologia społeczna”

Paralelnie do pojęcia ekologii ludzkiej w *Centesimus annus* pojawia się kategoria ekologii społecznej. Odnosi się ona do problemów związanych

⁴⁹² CA 38; Por. LSi 5, 115.

⁴⁹³ S. Jaromi, *Koncepcja ekologii ludzkiej według Jana Pawła II*, „Fides et Ratio” 9 (2012) nr 2, s. 10.

⁴⁹⁴ Por. S. Jaromi, *Koncepcja ekologii ludzkiej według Jana Pawła II*, s. 10.

⁴⁹⁵ CA 37; LSi 117.

⁴⁹⁶ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 362n.

⁴⁹⁷ Por. R. Czekalski, *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa 2007, s. 71, 152.

⁴⁹⁸ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 11n.

z rozwojem obszarów miejskich, w których będzie się podejmować działania urbanistyczne mające na względzie życie godne osoby, jak również odpowiednie uwarunkowania pracy⁴⁹⁹. Pilna staje się potrzeba humanizmu integrującego różne dziedziny życia, w tym obszar gospodarki zakotwiczonej w społeczeństwie. Niezbędnym działaniem jest umacnianie podmiotowości społeczeństwa poprzez budowanie etosu solidarności wyrażającej się w silnych więziach społecznych⁵⁰⁰. W ekologii społecznej analiza problemów środowiskowych ściśle łączy się z analizą jakości życia człowieka, jego rodziny, środowiska pracy oraz kontekstu urbanistycznego⁵⁰¹.

Ekologia społeczna bardziej wchodzi w zakres systemu społecznego, który współzależny z subsystemem kulturowym tworzy uwarunkowania ekologii kulturowej. Z punktu widzenia nauk socjologicznych należy przy tym odróżnić za Władysławem Piwowarskim system kulturowy od systemu społecznego. System społeczny bardziej obejmuje strukturę i funkcje instytucji społecznych zorientowanych na potrzeby społeczne, poszczególnych jednostek, jak i szerszych społeczności. Kultura natomiast obejmuje zespół wartości wspólnych, które instytucje głoszą, legitymizują, a przede wszystkim bronią i urzeczywistniają. Wzajemne warunkowanie się i uzupełnianie systemu społecznego i kulturowego wpływa znacząco na inne systemy: gospodarcze i środowiskowe, dostarczając im wzorców, które wyznaczają uwarunkowania wszechstronnego rozwoju człowieka we wszystkich jego wymiarach, uwzględniając także wymiar duchowy. System społeczny bardziej ogranicza się do zachowania stabilności i ciągłości instytucji⁵⁰², które mają służyć – zgodnie z założeniami ekologii społecznej – dobru człowieka. Ekologia kulturowa, w odróżnieniu od ekologii społecznej organizowanej instytucjonalnie, zakłada obronę wartości skupionych wokół osoby ludzkiej i urzeczywistnianie ich w obliczu wszelkich zagrożeń kulturowych, które umniejszałyby status osoby ludzkiej.

3.1.3.2.3. „Ekologia kulturowa”

Obok dziedzictwa przyrodniczego ekologia integralna obejmuje przestrzeń kultury, która w ujęciu katolickiej nauki społecznej jest kulturą

⁴⁹⁹ Por. CA 38.

⁵⁰⁰ Por. A. Dylus, *Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna*, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, s. 186–190.

⁵⁰¹ Por. LSi 141, 157.

⁵⁰² Por. W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 393.

personalistyczną, wpisaną w naturę ludzką. Uwarunkowania kulturowe nie mogą podważać naturalnego wymiaru życia ludzkiego. Tak jak oryginalna tożsamość jednostek społecznych decyduje o bogactwie życia społecznego, tak też różnorodność kulturowa jest bogactwem ludzkości. Przede wszystkim państwa na arenie międzynarodowej i podmiotowo zaangażowane wspólnoty lokalne generują trwały kapitał społeczny, który może być długotrwale utrzymany. Trwałość kapitału społecznego zależy od kapitału moralnego, stanowiącego kręgosłup i ramy systemu zasad etyczno-społecznych.

W personalistyczne ujęcie zagadnień ekologicznych wpisuje się zasada zrównoważonego rozwoju, która – upowszechniona w prawodawstwie i działaniach środowiskowych – wymaga w wielu jej aspektach odniesienia do osoby ludzkiej i jej praw. Dobro każdego człowieka i dobro wspólne w wymiarze społecznym, gospodarczym i ekologicznym koresponduje z ideą rozwoju zrównoważonego jako modelem rozwoju długotrwale podtrzymanego. Chociaż idea zrównoważonego rozwoju została upowszechniona pod koniec XX wieku, jej początki idei można dostrzec już w tradycji chrześcijańskiej, opartej na Biblii i prawie moralnym. Porządki te stały się fundamentem organizacji życia społecznego.

3.2. CHRZEŚCIJAŃSKIE INSPIRACJE IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

W opinii Markusa Vogta idea zrównoważonego rozwoju ma swoje źródła w tradycji chrześcijańskiej etyki społecznej, natomiast tradycja wyłaniania się nowych zasad etyczno-społecznych jest charakterystyczna dla Kościoła katolickiego.

Ryszard Sadowski na podstawie badań Dolores Wilson stoi na stanowisku, że początków idei dotyczącej dzisiejszego zrównoważonego rozwoju należy szukać już w gospodarce leśnej XII-wiecznej Anglii⁵⁰³. Były wiceprzewodniczący Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości Christopher Weeramantry uznał zrównoważony rozwój nie tylko za zasadę nowoczesnego prawa międzynarodowego, ale także za jedną z najstarszych koncepcji

⁵⁰³ Por. D. Wilson, *Without which the forests cannot be preserved: Magna Carta, Ecclesiastics, and forest sustainability*, w: European Society for Environmental History, *History and Sustainability: Proceedings of the 3rd International Conference of the European Society for Environmental History*, Florence 2005, s. 55–59; R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 291.

w dziejach ludzkości. Problematyka rozwoju od tysięcy lat łączy się z użytkowaniem zasobów środowiskowych, a nawet ma związek z początkami ludzkości⁵⁰⁴. Rolf Kramer podaje, że formy zrównoważonego rozwoju zostały zauważone także w 1144 roku w gospodarowaniu lasami przez zakonników zamieszkujących klasztor Marmountier (*Mauermünster*) w Alzacji⁵⁰⁵. Natomiast związek idei zrównoważonego rozwoju z niemiecką gospodarką leśną został ukazany w etymologii pojęcia *Nachhaltigkeit* w dziele *Sylvicultura Oeconomica* Hansa Carla Carlowitza. Zachowanie odpowiedniej organizacji gospodarki leśnej było newralgicznym działaniem, które wiązało się ze stanem środowiska przyrodniczego. Szeroki rozwój rolnictwa w pierwszej połowie XIV wieku doprowadził do wylesienia terenów w Europie, co wywołało kryzys ekologiczny objawiający się powodziami, brakiem wody pitnej i trudnością w zaopatrzeniu zwierząt w paszę. Kryzys ekologiczny w tym okresie wywołał klęskę głodu (1309–1321) i epidemię cholery (1348–1351). Wskutek tego kryzysu Europa straciła 1/3 populacji ludzkiej⁵⁰⁶.

Sama idea zrównoważonego rozwoju do czasu początków złożonego kryzysu ekologicznego zapoczątkowanego w drugiej połowie XX wieku nie była sprecyzowana, ponieważ następstwa działalności gospodarczej człowieka nie niosły ze sobą drastycznych skutków widocznych w postaci szkód ekologicznych. Wydaje się, że do czasów rewolucji przemysłowej człowiek harmonijnie współegzystował z naturą, korzystając z jej zasobów. Ryszard Sadowski jest przekonany, że idea zrównoważonego rozwoju jest głęboko zakorzeniona w kulturze europejskiej. Chrześcijańska Europa została zbudowana na fundamencie Biblii, której reguły moralności wpisują się w logikę „złotego środka” i podkreślają cnoty: skromności, powściągliwości, umiarkowania, czyli zachowania właściwej miary w użytkowaniu dostępnych dóbr. Znaczenie umiaru w stosunku do natury i jej zasobów wyrażało odpowiedzialność człowieka za świat stworzony, który jest darem Stwórcy. Trafnie tę odpowiedzialność oddaje *Pieśń słoneczna* św. Franciszka (zawarta w ekumeniczno-ekologicznej encyklice społecznej *Laudato si'*), w której Biedaczyna z Asyżu personalizuje środowisko przyrodnicze bytów nieożywionych: słońca, księżycy i gwiazd, wiatru, wody, ognia, ziemi, nazywając je braćmi i siostrami człowieka. Ten zabieg pokazuje na szczególną

⁵⁰⁴ Por. J. Kielin-Maziarz, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w prawie Unii Europejskiej*, Lublin 2013, s. 96n.

⁵⁰⁵ Por. R. Kramer, *Nachhaltigkeit als Sozialprinzip*, w: *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialetische Überlegungen*, Hrsg. R. Kramer, Berlin 2002, s. 56.

⁵⁰⁶ Por. J. Kielin-Maziarz, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w prawie Unii Europejskiej*, s. 82.

bliskość człowieka wobec natury, która zobowiązuje do szacunku i ochrony ze względu na współzależność materialną. Specyficzny związek człowieka z naturą w nurtach etyki środowiskowej pokazuje na troskę człowieka o przyrodę, którą zagospodarowuje on w celu zdobycia zasobów do życia.

3.2.1. ASCETYCZNY STYL ŻYCIA ŚWIĘTYCH KATOLICKICH

Idea zrównoważonego rozwoju ukształtowała się na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej. W opinii Markusa Vogta i Corneliusa Keppelera ujawnia się w stylu życia świętych znanych z ascezy, co w opinii tych autorów można interpretować jako początki zrównoważonego rozwoju. Cornelius Keppeler wymienia postać św. Benedykta z Nursji (ok. 480–547), który w swojej regule zakonnej zalecał umiarkowany styl życia. Zauważa także św. Hildegardę z Bingen (1098–1179), która rozpoznając prawidłowości sił natury, wykorzystywała je w ziołolecznictwie, co przekładało się na stan życia duchowego. Do postaci, które swoim życiem ukazywały ideał zrównoważonego rozwoju, wspomniani autorzy zaliczają oczywiście św. Franciszka z Asyżu (1181/1182–1226), uznawanego za inicjatora trendów związanych z ochroną środowiska naturalnego, i św. Tomasza z Akwinu (1225–1274), akcentującego prawidłowości prawa natury ludzkiej. Te postaci podkreślały w swoim życiu ascetyczny styl obchodzenia się z dobrami tego świata, głównie poprzez roztropność w użytkowaniu zasobów natury⁵⁰⁷.

Styl życia cechujący się powściągliwością i umiarem oraz dyscypliną wewnętrzną Jan Paweł II przedstawia jako warunek rozwiązania kwestii ekologicznej. Styl życia świętych katolickich pozostaje wzniosłym ideałem kształtowania postaw w stosunku do dóbr materialnych, zwłaszcza postawy odpowiedzialności, która staje się skuteczną profilaktyką wobec współczesnych konsumpcyjnych i hedonistycznych wzorców. Postawy wpisujące się w odpowiedzialność ekologiczną charakteryzują duchowość katolicką, która wcale nie pomija akcentowania estetycznych walorów świata stworzonego. Odpowiedzialność za tworzenie ładu wewnątrz stworzenia opiera się na poszanowaniu Boga Stwórcy, zobowiązując przy tym do respektowania praw, których dynamikę odsłania świat przyrody⁵⁰⁸.

⁵⁰⁷ Por. C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung*, s. 163; M. Vogt, *Religiöse Potenziale für Nachhaltigkeit. Thesen aus der Perspektive katholischer Theologie*, w: *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*, Hrsg. B. Littig, Münster 2004, s. 104n.

⁵⁰⁸ Por. Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie papieskie na XXIII Dzień Pokoju*, 1990, nr 13, 16.

Dla sformułowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju – akcentującej w wielu ujęciach zarówno nieograniczony postęp technologiczny, jak i nieantropocentryczne ujęcia etyki środowiskowej – istotny jest powrót do europejskiej tradycji chrześcijańskiej w celu ukazania struktur myślenia antropologicznego. Szczególnie filozofia tomistyczna oraz reguły zakonne benedyktynów i cystersów, poprzedzające oświecenie, są cenne i kluczowe dla ukazania tradycji europejskiej, która uformowała kulturę chrześcijańską z charakterystyczną dla niej aksjologią i systemem zasad moralnych⁵⁰⁹.

3.2.2. CYSTERSKIE ZAŁĄŻKI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU I INNOWACYJNE SPOSOBY GOSPODAROWANIA

Wyżej wymienione postaci św. Hildegardy z Bingen i św. Franciszka z Asyżu przywołuje także Ryszard Sadowski, zwracając większą uwagę na załączki idei zrównoważonego rozwoju w tradycji monastycznej zakonu benedyktynów, a zwłaszcza cystersów. Reguła zakonna cystersów oparta na benedyktyńskim zawołaniu *ora et labora* wypełniona jest biblijną aksjologią. Normy zawarte w Biblii, pokrywające się z naturalną moralnością ludzką, łączą mądrość cysterskiego życia monastycznego i ideę zrównoważonego rozwoju, opierając się na takich wartościach, jak: sprawiedliwość społeczna, dobro wspólne, solidarność i odpowiedzialność. Cysterski sposób gospodarowania dostępnymi zasobami wynikał z odpowiedzialności za przekazane zakonnikom dobra materialne, najczęściej w formie własności ziemskiej. Zgodnie z regułą zakonną były to przeważnie tereny odosobnione, podmokłe i zalewowe. Dopiero konieczność zagospodarowania nieużytków w celu zaspokojenia podstawowych potrzeb wywierała presję, w wyniku której cystersi wypracowywali innowacyjne sposoby gospodarowania dostępnymi zasobami. Takie uwarunkowania pracy cysterskiej zogniskowanej na zadaniowości czy funkcji nadzorującej sprzyjały wytworzeniu pionierskich wzorców organizowania pracy ludzkiej. Ten średniowieczny zakon, charakteryzujący się głębokim życiem kontemplacyjnym – zwłaszcza za życia św. Bernarda z Clairvaux – stworzył w zachodniej Europie zespół współzależnych klasztorów, strukturalnie przypominających pajęczynę, organizm czy sieć samowystarczalnych jednostek gospodarczych, w miarę potrzeby współpracujących ze sobą. Cystersi w opinii Franciszka Wolnika stali się prekursorami ekologii, a także pionierskimi budowniczymi szlaków

⁵⁰⁹ Por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 145.

komunikacyjnych, przypominających sieć dróg rozchodzących się w różnych kierunkach, łączących ze sobą posiadłości klasztorne i opactwa⁵¹⁰.

Miejsca życia cystersów były ośrodkami kształtowania kultury chrześcijańskiej, która upowszechniła się w całej Europie. Samowystarczalność opactw cysterskich organizowanych tak, aby zabezpieczyć całkowicie byt klasztoru z dostępnych w okolicy zasobów, uzależniona była od znajomości procesów zachodzących w przyrodzie i wykorzystania odpowiednich metod przetwarzania produktów rolnych wraz z innymi zasobami przyrodniczymi. System gospodarowania cystersów opierał się na organizacji pracy, o której świadczą do dzisiaj zachowane układy budynków mieszkalnych i gospodarczych: spichlerze, stodoły, kuźnie, cegielnie, stajnie i wozownie, obory, owczarnie, browary, blechy wosku produkujące świece, pralnie, warsztaty bednarskie, kołodziejskie i rymarskie, piekarnie, tartaki, pasieki, gorzelnie czy rzeźnie⁵¹¹. Nie brakowało młynów i wiatraków, których wydajność uzależniona była od uwarunkowań środowiska naturalnego. Nie można zapomnieć o hodowlach w stawach rybnych i ogrodnictwie. Przemysłany układ lokalnych zabudowań ułatwiał pracę i sprzyjał umacnianiu więzi wspólnotowej. Połączenie pracy ludzkiej z wymiarem duchowym okazało się rewolucyjne – benedyktyńska reguła *ora et labora* stała się impulsem wielowymiarowego rozwoju osobistego i załączkiem hierarchii wartości wpisanej w naturę ludzką⁵¹².

Charakterystyczne dla życia cysterskiego były nowatorskie sposoby gospodarowania, nazwane nawet „monastycznym rolnictwem”. Zakonnicy upowszechnili zabiegi melioracyjne, rozpowszechnili budowę młynów wodnych i stali się propagatorami nowych sposobów uprawy ziemi, zastępując tzw. dwupolówkę trójpolówką⁵¹³. Innowacyjność ich myśli przejawiała się w zastosowaniu pługą koleśnego i nawozów⁵¹⁴. Gospodarcza działalność klasztorów cysterskich rozwinęła się w epoce, w której uformował się system wymiany dóbr oparty na obiegu pieniądza⁵¹⁵. Wówczas opactwa cysterskie

⁵¹⁰ Por. F. Wolnik, *Działalność gospodarcza cystersów z Rud*, „Architectus” 35 (2013) nr 3, s. 24.

⁵¹¹ Por. D. Olszewski, *Cystersi w Polsce. 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, Kielce 1990, s. 101–103.

⁵¹² Por. LSi 126n.

⁵¹³ Por. A. Święcicki, *Praca a zróżnicowane grupy społeczne*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wrocław 1983, s. 167.

⁵¹⁴ Por. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 297n.

⁵¹⁵ Por. D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 105.

stały się potęgami gospodarczymi i fakt ten jest poniekąd świadectwem znaczenia wartości chrześcijańskich w gospodarowaniu zasobami.

3.2.2.1. Edukacyjno-charytatywna działalność cystersów

Cystersi są przykładem doskonalenia technologii oraz potwierdzeniem występowania naturalnej wrażliwości na naturę i więzi z nią. Czuli się zależni i odpowiedzialni za przestrzeń, z której czerpali zysk w postaci zasobów do życia. Wycinkę lasów uzupełniali ogrodami służącymi do uprawy drzew owocowych. Ryszard Sadowski zaznacza, że nowe sposoby gospodarowania ziemią doprowadziły do wzrostu rentowności rolnictwa i zmieniły niedostępne dla człowieka tereny przyrodnicze w przestrzeń edukacji – cystersi zasłynęli z uczenia miejscowej ludności wypracowanych przez siebie sposobów gospodarowania. Jednak reguły dobrego współżyczenia z osobami decydującymi się na zamieszkanie w okolicach klasztorów nie pozwalały zakonnikom zbyt blisko spoufalać się z miejscową ludnością, czego dowodem był zapis w konstytucji zakonnej zwanej *Charta Charitatis* o zakazie wchodzenia w spółki ze świeckimi w celu hodowli bydła czy uprawy ziemi. Wówczas system czynszowy był podstawową formą działalności gospodarczej, która w dużej mierze stała się silna dzięki pracy najemnej, powierzanej konwersom⁵¹⁶.

W naturalnych procesach edukacyjnych cystersi stali się pionierami nowej kultury agrarnej. Co więcej, w duchu miłości chrześcijańskiej, którą Władysław Piwowski obok sprawiedliwości społecznej nazywa szczegółową zasadą działania społecznego, podejmowali się także dzieł miłosierdzia, tworząc leprozoria i przytułki dla biednych i bezdomnych. W dobie bogacenia się Kościoła, klasztory, osiągając na ówczesny czas pewien stopień dobrobytu, stawały się załączkami instytucji poświęcających się opiece nad biednymi, opuszczonymi starcami, dziećmi, chorymi i pielgrzymami. Przy domach biskupich i klasztorach powstawały szpitale, gospody, przytułki⁵¹⁷. W dzieła te Kościół angażował się w rozumieniu solidarności z bliźnimi i w odpowiedzialności za tych, którzy – z uwagi na skuteczność nowatorskich sposobów gospodarowania wypracowanych przez duchownych – z biegiem czasu nie chcieli opuszczać świata zakonników, lecz współuczestniczyć w nim, współtworzyć go. W ten sposób Kościół był jedyną publiczną instytucją średniowiecza prowadzącą działalność charytatywną,

⁵¹⁶ Por. D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 24n.

⁵¹⁷ Por. R. Marx, *Kapitał*, s. 152.

której bezinteresowność wydaje się być najskuteczniejszym czynnikiem ewangelizacyjnym, odsłaniającym wymiar miłości chrześcijańskiej, logikę daru ukazaną w *Caritas in veritate* czy w duchowości franciszkańskiej⁵¹⁸. Taka aktywność gospodarcza ukazuje znaczenie pracy charytatywnej podejmowanej z pobudek religijnych – czynienia sobie ziemi poddanej przez pracę, rozumianej w kategoriach służby drugiemu człowiekowi⁵¹⁹.

Klasztorna działalność charytatywna była wyrazem starannego zachowania umiaru w korzystaniu z zasobów natury. Cystersi formowani w duchu powściągliwego używania dóbr materialnych charakteryzowali się umiarkowanym stylem konsumpcji⁵²⁰. Zakon kolonizował opuszczone ziemie, przemieniając je w procesie pracy w możliwą do zamieszkania przestrzeń, z której korzyść czerpało nie tylko zgromadzenie, zyskiwała bowiem na tym także miejscowa ludność. Ryszard Sadowski, analizując treść idei zrównoważonego rozwoju, dochodzi do wniosku, że wartości chrześcijańskiego systemu aksjonormatywnego wpisanego w godność osoby ludzkiej i dobro wspólne stanowią wspólną płaszczyznę idei zrównoważonego rozwoju, której przewodnimi wartościami są: osoba ludzka, dobro wspólne, solidarność, sprawiedliwość i odpowiedzialność. Tradycja chrześcijańska zawiera również świadectwa realizacji zrównoważonego rozwoju w aspekcie sprawiedliwej dystrybucji dóbr i ich wymiany⁵²¹.

Imponująca jest innowacyjna zdolność gospodarowania dostępnymi zasobami przez zakon cystersów, a także zjawisko gromadzenia się przy ich klasztorach ludzi biednych i ubogich, pozostających na marginesie życia społecznego. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że wiele innych zakonów było bardziej znanych z działalności charytatywnej, m.in. Zakon Maltański czy bazylianie. Interesujące jest jednak źródło potencjału intelektualnego i kulturowego cystersów, z którego znani są po wielu wiekach, także we współczesnym świecie. Tym źródłem wydaje się być chrześcijaństwo, leżące u podstaw kultury mającej wpływ na rozwój gospodarczy, dynamiczny ze względu na występowanie innowacyjnych rozwiązań wynikających z potencjału rozumu ludzkiego⁵²². Innowacyjność jest fundamentem rozwoju. Połączenie

⁵¹⁸ Por. M. Carbajo Núñez, *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, Bologna 2014, s. 156–171.

⁵¹⁹ Por. S. Fel, *Praca – kapitał – demokracja. Konsekwencje praktyczne zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem*, Lublin–Stalowa Wola 2003, s. 63n.

⁵²⁰ Por. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 300.

⁵²¹ Por. R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 303.

⁵²² Wpływ ten ukazała Magdalena Zdun w referacie pt. *Chrześcijańskie korzenie innowacyjności* wygłoszonym 7 grudnia 2016 roku podczas konferencji *Encyklika „Centesimus annus”*

innowacyjnego myślenia z uwarunkowaniami moralnymi uczestników życia społeczno-gospodarczego sprzyja tworzeniu warunków rozwoju działalności charytatywnej, która jest tylko procentowym ułamkiem zysku wypracowanego przy odpowiedzialnym zarządzaniu własnością prywatną.

Monastyczna kultura cystersów i ich wyróżniające się sposoby gospodarowania wynikały zatem ze źródeł religijnych. Przeciętny cysters, pracujący większość życia w jednym klasztorze, rozwijał się według potrzeby miejsca, w którym usytuowany był klasztor. Stąd praca w klasztorach cysterskich charakteryzowała się różnorodną aktywnością gospodarczą, obejmującą wiele obszarów gospodarki od hut żelaza, szkła, rzemieślnictwa, górnictwa, przez kopalnie węgla, ołowiu, soli, rybołówstwo, rolnictwo, aż po sukiennictwo, piwowarstwo, a nawet medycynę i aptekarstwo⁵²³. Kapitał moralny cystersów, pozwalający tworzyć innowacyjne idee przekształcania rzeczywistości, wynikał z życia duchowego i pracy intelektualnej, rzeczywistości ściśle ze sobą połączonych w zawołaniu *ora et labora*. Konsekwencją posiadania kapitału moralnego⁵²⁴ było „czynienie sobie ziemi poddanej” (Rdz 1, 28). W procesach gospodarczych działanie to dokonywało się w harmonii z otoczeniem przyrodniczym traktowanym w sensie podstawy środowiskowej stanowiącej o uwarunkowaniach długotrwałego rozwoju. Życie intelektualne i przemyślana organizacja pracy leżały u podstaw innowacyjnego gospodarowania, które zakotwiczone w życiu opartym na regule zakonnej i naturalnej moralności ludzkiej pokrywało się z normami zawartymi w codziennie słuchanej podczas liturgii Biblii. Pomost między światem ducha i materii znajdował wydzwitek w sferze aksjonormatywnej działań gospodarczych. Należy dodać, że nieznanący pisma cysters znał tylko regułę zakonną oraz teksty Biblii, których uczył się na pamięć ze słuchu podczas powtarzanych regularnie praktyk religijnych. Z organizowanej pracy fizycznej i gospodarowania motywowanego religijnie, ale i nastawionego na zysk, pozyskiwano środki do rozbudowy życia klasztornego, które nie mogło funkcjonować bez praktyki liturgicznej. Innowacyjne gospodarowanie, które pozwalało przekształcać dostępne zasoby, wymieniać je w handlu, stwarzało możliwości budowy klasztorów filialnych. W taki sposób tworzyła się sieć klasztorów

po 25. latach w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Wykazała ona wówczas, że kultura kształtowana przez zakony cysterskie koreluje ze wskaźnikami współczesnego rozwoju przedsiębiorczości. Lokalizacja klasztorów w dużej mierze pokrywa się z obszarami o większej dynamice rozwoju przedsiębiorstw.

⁵²³ Por. D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 26n.

⁵²⁴ Por. P. Sztompka, *Kapitał moralny: imperatyw rozwoju społeczeństwa*, w: *Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2016, s. 18–27 (Wolność i Solidarność, 70).

cysterskich, w których długotrwanie kultywowano gospodarowanie zasobami natury i zarządzanie dobrami. Taka praktyka gospodarcza wygenerowała u cystersów bardzo innowacyjny etos pracy.

3.2.2.2. Etos pracy oparty na regule *ora et labora*

Porządek naturalnej moralności ludzkiej pokrywającej się z normami wynikającymi z ksiąg liturgicznych i biblijnych wyraził się w uznanym przez cystersów systemie wartości i zasad moralnych. Codzienna praktyka życia oparta na pracy przerywanej głównie modlitwą była wyznaczana regułą zakonną, która na ówczesne czasy stanowiła swoistą kompilację praw i obowiązków zakonnika w jego rzeczywistości społecznej. Najważniejsze frazy reguły zakonnej były nawet utrwalane za pomocą fresków w miejscach, obok których cystersi przechodzili po zakończeniu modlitw do pracy. Etos pracy i całego życia zakonnika miała kształtować kompilacja norm zawartych w regule zakonnej, spójnej z normami moralnymi zawartymi w Biblii.

Porządek wertykalny (diachroniczny) praktyki życia cysterskiego pozwala uznać tych zakonników za dalekich prekursorów zrównoważonego rozwoju. W swojej międzypokoleniowej regule opartej na modlitwie i pracy łączyli w jednej linii wymiar przeszłych i przyszłych pokoleń. Ten ład składa się z trzech wymiarów: tożsamości historycznej, aktualizacji liturgicznej i charakteru pracy oraz odpowiedzialności za dobro wspólne klasztoru, także w sensie przyszłych pokoleń zakonników. Dobrobyt klasztorny był efektem pracy pokoleń, a jego przetrwanie łączyło się z etosem pracy i utrzymaniem kapitału moralnego. Tożsamość historyczna wynikała z szacunku do życia przeszłych pokoleń zakonników i wykonanej przez nich na rzecz klasztoru pracy. Innowacyjna kultura zakonna i tworzenie sieci klasztorów były wynikiem działalności gospodarczej zakonników, „czynienia sobie ziemi poddanej”, a przede wszystkim uznawanego systemu wartości i zasad moralnych. Całe życie poprzednich pokoleń zakonników stanowiło fundament tożsamości cysterskiej – świadczą o tym dobitnie krypty klasztorne wypełnione szczątkami zakonników wcześniej pracujących na rzecz klasztoru. Krypty klasztorne symbolicznie wyrażają przeszłe pokolenia, prezbiterium kościołów cysterskich – obecne pokolenia, sklepienie kościołów z typową dla ich architektury tzw. sygnaturką – przyszłość. Rozwój łączący kolejno następujące po sobie pokolenia jest linearno-cykliczny. System aksjonormatywny zakonników cysterskich aktualizował się podczas działania zgodnego z zawołaniem *ora et labora*, na którym opiera się reguła

benedyktyńska i cysterska. Wartość pracy stanowi rdzeń tego systemu. Praca była działaniem realizującym się w kategoriach modlitwy, czyli w odniesieniu do wymiaru nadprzyrodzonego podporządkowywania człowiekowi świata przyrody⁵²⁵. Wyrażał się on w praktykowanej wspólnotowo liturgii, specyficznie kontemplacyjnej, której kontynuacją była indywidualnie wykonywana praca. Zakonnik cysterski rozumiał swoją pracę jako niesienie dobra, jako przedłużenie rąk samego Stwórcy. Praca ludzka w takim ujęciu stawała się *creatio continua*, kształtującą i rozwijającą również rozum, wolę, uczucia, przeróżne cnoty moralne i przymioty, sprawności fizyczne i duchowe osoby pracującej. Przy takim ukierunkowaniu pracy człowiek staje się lepszy nie tylko w znaczeniu sprawności fizycznych, ale i moralnych. Doskonalili się nie tylko on jako podmiot pracy, ale ulepszeniu ulega również otaczająca go rzeczywistość. W moralnym doskonaleniu się, samokierowaniu swoim działaniem w odniesieniu do norm etycznych człowiek staje się współpracownikiem Stwórcy wykańczającym Boski zamysł organizacji świata. Nawet najniższe działanie ludzkie, rozumiane w kategoriach tak ujmowanej pracy, nabiera szlachetności, wzniosłości i godności⁵²⁶.

Swoistym systemem odniesienia dla zakonników cysterskich była płaszczyzna wartości i zasad moralnych zawarta w normach biblijnych, które stanowią trzon liturgii chrześcijańskiej oraz obszar aktualizacji norm społecznych. Dążenie do doskonałości chrześcijańskiej, organizacja zajęć, w tym dbałość o liturgię, a nawet jakość wykonywanego chorału gregoriańskiego, efektywność pracy fizycznej, a także rozwój nauki i wspólnej kultury, odcisnęły trwałe znamię na ziemiach, które zamieszkiwali cystersi. Odosobnienie od świata, z zarazem wspólnotowo przeżywana liturgia, wpłynęły na rozwój różnorodnych gałęzi gospodarowania i cały system organizacji pracy w opactwach cysterskich⁵²⁷. Praca cystersów prowadząca do prywatnego, zakonnego posiadania i wspólnego użytkowania wypracowanych dóbr z jednej strony odśloniła cel doskonalenia podmiotowego osoby wykonującej pracę, z drugiej – ukazała udoskonalenie środowiska materialnego, dając podwalinę postępu kulturowo-gospodarczego, dopełniającego rozwój moralno-religijny. Praca oparta na regule *ora et labora* nadała materii nową wartość. Stała się przyczynkiem dostatku, dobrobytu i bogactwa zakonnego

⁵²⁵ Por. N. S. Karsznia, *Cystersi wczoraj i dziś*, Kraków 2004, s. 60n.

⁵²⁶ Por. S. Wszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 1991, s. 20, 33–37.

⁵²⁷ Por. D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 30n.

poszczególnych klasztorów cysterskich⁵²⁸, których świętość zakończyła się głównie w pierwszej połowie XIX wieku w wyniku kasat opactw cysterskich.

Logika myślenia, motywacji do pracy i przeżywania codziennego życia cystersa ugruntowana była w tekstach biblijnych, które przed epoką druku, prasy, telewizji czy internetu stanowiły najważniejsze odniesienie egzystencjalne zakonnika. Kultura chrześcijańska ukształtowana przez cystersów wyrasta z reguły zakonnej i ewangelicznych norm moralnych, uwidaczniających wartości prostoty, ubóstwa, surowości obyczajów, odosobnienia, ciężkiej pracy na pustkowiach, w lasach i na bagnistych terenach. Reguła zakonna wyznaczała hierarchię wartości. Przedłużeniem rzeczywistości sakralnej była przestrzeń pracy, w której cysters musiał nauczyć się samowystarczalności – cechy, która charakteryzowała każde opactwo cysterskie. Cel gospodarowania każdego klasztoru był ukierunkowany na długotrwałe samopodtrzymywanie się ekonomiczne z dostępnych dla niego zasobów lub ich wymiany. Samopodtrzymywanie się klasztorów było rozłożone na pokolenia. W logice długotrwałości i samowystarczalności klasztoru uwidacznia się logika zrównoważonego rozwoju polegająca na takim wykorzystaniu dóbr, aby zaspokoić potrzeby obecnych pokoleń bez odbierania szans rozwojowych przyszłym. Długookresowy wzrost gospodarczy musiał być przyjazny naturze, w przeciwnym razie opactwo byłoby pozbawione zasobów do życia i rozwoju. Co więcej, degradacja natury uderzałaby w logikę klasztornego gospodarowania, które miało przekształcać nieużytki w raje. Wiele zabudowań i ogrodów cysterskich organizowanych na rzucie krzyża oznaczanych było w heraldyce cysterskiej słowami *Paradisus Matris Dei*.

Wydaje się, że w współczesna kultura kieruje się regułą *labora et ora* lub *labora*, marginalizując inne wymiary życia ludzkiego. W postindustrialnym świecie praca została odarta z duchowej szaty, a wraz z postępującym sekularyzmem odziera się kulturę chrześcijańską z wartości, które bezspornie przez wieki nadawały sens i podmiotowe znaczenie pracy i ludzkiej egzystencji.

Praktykę życia monastycznego cystersów można ujmować również w porządku horyzontalnym (synchronicznym). Wówczas ogniskuje się perspektywę jednego pokolenia, w którym niejako na wielu płaszczyznach przekształca się zasobność natury w procesach gospodarowania. W kulturze cysterskiej dzieje się to w odniesieniu do klasztornych reguł gospodarowania, upowszechnionych w wyniku posiadanego kapitału moralnego. Rezultatem procesu pracy jest rozwój społeczny, urzeczywistniający się w klasztorach

⁵²⁸ Por. S. Wszyński, *Duch pracy ludzkiej*, s. 20n.

współpracujących ze sobą i wśród ludności, która korzystała z efektów innowacyjnych sposobów gospodarowania.

Synchroniczny porządek praktyki życia cysterskiego łączył występujące procesy: przyrodnicze, gospodarcze i społeczne, dla których wspólną płaszczyzną stawała się rzeczywistość nadprzyrodzona i praca. Należy tutaj zaznaczyć, że gospodarka cystersów uzależniona była od procesów zachodzących w środowisku przyrodniczym, a praca ludzka zależna była od zmieniających się pór roku i pór dnia. Dokładne liczenie czasu jest stosunkowo młodą praktyką życia społecznego, która została upowszechniona kilkadziesiąt lat po pojawieniu się modelu zrównoważonego użytkowania lasów w Niemczech (XVIII wiek). Lewis Mumford podaje, że dopiero wraz z rewolucją przemysłową nastąpiło wprowadzenie czasu urzędowego, będącego wyznacznikiem dynamiki życia społecznego. Rozwój organizacji życia w oparciu o mierzony czas nastąpił już w trakcie masowej likwidacji klasztorów cysterskich, jaka dokonała się w Europie w pierwszej połowie XIX wieku. Mierzenie czasu i jego synchronizacja stała się niejako drugą naturą ludzką, zwłaszcza w klasztorach, co pozwoliło stwierdzić Lewisowi Mumfordowi, że monastyczna praktyka benedyktynów stanowi podwaliny nowoczesnego kapitalizmu⁵²⁹. Zegar, uznany przez amerykańskiego intelektualistę za przodującą maszynę nowoczesnej techniki, pojawił się najpierw w klasztorach, już w X wieku. Miarowe wybijanie dzwonu wyznaczało rytm życia i synchronizowało życie zakonne. Zegary z czasem rozpowszechniły się także poza murami klasztorów, zwłaszcza w XIII wieku, będąc odpowiedzią na potrzeby życia ludzi w miastach⁵³⁰.

Monastyczne życie cystersów ukazuje organizację pracy, dzięki której człowiek „czyni sobie ziemię poddaną” i tym samym pokazuje na swoją naczelną pozycję w świecie stworzonym. Praca cystersa podtrzymywała jego życie. Rozwój sieci klasztorów cysterskich i tworzenie się kultury monastycznej wyraża pierwszeństwo pracy traktowanej podmiotowo przed jej wymiarem przedmiotowym. Kultura cysterska jest odzwierciedleniem „ewangelii pracy”, której wartość zależy od tego, że wykonuje ją osoba ludzka⁵³¹. Etos pracy wyrasta z godności osoby ludzkiej. Rodzaj wykonywanej czynności jest drugorzędny. W przypadku życia klasztorowego i występowania różnorodnych potrzeb związanych z utrzymaniem opactwa rozkwit

⁵²⁹ Por. L. Mumford, *Technika a cywilizacja. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, Warszawa 1966, s. 5.

⁵³⁰ Por. L. Mumford, *Technika a cywilizacja*, s. 5.

⁵³¹ Por. LE 6.

społeczności cysterskiej wynikał z potencjału człowieka rozumianego jako podmiot sprawczy, który porządkuje otaczającą go naturę. To zaprowadzanie ładu od czasu powstawania klasztorów cysterskich w XIII wieku polegało na przekształcaniu nieużytków w miejsca zamieszkania, w warsztaty pracy oraz w gospodarstwa, w tym ogrody, które rodziły społeczności klasztornej środki do życia.

Środowisko przyrodnicze służy więc człowiekowi dla jego rozwoju, który dokonuje się przez pracę. Przyroda pozostaje środkiem, który człowiek wykorzystuje do swoich celów. Chociaż wzrost rozwoju gospodarczego realizuje się dzięki dostępowi do zasobów natury, to jednak właściwym podmiotem coraz bardziej stechnicyzowanej pracy, liczonej w krótkich odstępach czasu, jest nadal człowiek. I mimo że narzędzia cystersów były w owych czasach rewolucyjne, technika pozostawała podporządkowana człowiekowi. Zespół narzędzi, którymi posługiwał się zakonnik cysterski w ujarzmianiu przyrody, nie umniejszył jego naczelnej pozycji w świecie stworzonym. Tym bardziej świadczył o jego panowaniu nad naturą pomimo konieczności podporządkowania człowieka procesom wynikającym z naturalnych zjawisk zachodzących w środowisku⁵³². Z drugiej strony wrażliwość względem procesów natury hamowała nadmierną eksploatację przyrody. Wykorzystanie przyrody jako środka do życia było poddane cnocie umiarkowania i roztropnej organizacji.

Przestrzeń życia cystersów, w której działanie ludzkie rządziło się prawem *ora et labora*, a nie *labora et ora*, zorganizowana została dzięki twórczemu myśleniu i wytężonej pracy, opartych na duchowym fundamencie. Odarcie rzeczywistości duchowo-materialnej z uniwersalnych wartości „być” dokonało się wraz z rozwojem idei materialistycznych, które ponad pracę ludzką przedkładają kapitał.

3.2.3. IDEA PROPORCJONALNEJ „ARCHITEKTURY SPOŁECZNEJ”

Uporządkowana i harmonijna działalność gospodarcza cystersów jest przykładem połączenia prawidłowości wpisanych w naturę ludzką z uszanowaniem procesów występujących w przyrodzie. Gospodarowanie zasobami przyrody pozwalało zakonnikom przekształcać przestrzeń i prowadzić dzieła charytatywne zgodnie z przyjmowanym sytemem watości. Rozwój gospodarczy klasztorów dokonywał się wraz z działalnością charytatywno-wychowawczą wobec okolicznej ludności. Wyrazem ukształtowanej przez

⁵³² Por. LE 5.

zakon cystersów kultury, której znaczącą wartość stanowiła praca, były monumentalne budowle sakralne. Architektura zabudowań cysterskich oparta na rzucie krzyża wraz z wystrojem wewnątrz – rządzona prawami proporcji – wydaje się odzwierciedlać ład społeczno-moralny, który kształtowali i którego prawidłowości zaobserwowali zakonnicy cysterscy⁵³³. Manuel Castells twierdzi, że relacje między społecznością a przestrzenią kryją w sobie doniosłą złożoność. Procesy społeczne bowiem wpływają na przestrzeń otoczenia środowiskowego, które – przekształcane w procesie pracy – staje się „przestrzenią skryzalizowaną w czasie”⁵³⁴. Oznacza to, że architektura sakralna cystersów wg Manuela Castellsa pozwala odczytać hierarchię dominujących wartości, uznanych przez zakonników kierujących się regułą monastyczną zapisaną przez św. Bernarda z Clairvaux⁵³⁵.

Hiszpański socjolog stawia hipotezę, że w epoce postmodernistycznej, która deklaruje „koniec wszystkich systemów znaczeń” zamazuje się lub całkowicie znika związek między architekturą a społeczeństwem. Jako przykład podaje hol wejściowy lotniska w Barcelonie i madrycką stację szybkiej kolei AVE⁵³⁶. Postmodernizm oderwany od historycznie zakotwiczonych wartości uwolnił współczesne społeczeństwa od kulturowych, dotychczas uznawanych kodów znaczeniowych. Dekonstrukcja wartości odniesionych do siebie nawzajem stworzyła system nowych postmodernistycznych wartości, z których wyrastają ideologie „końca” – końca historii wedle Francisca Fukuyamy⁵³⁷ czy końca pracy wedle Jeremy’ego Rifkina⁵³⁸. Ponowoczesne „przewartościowanie wartości” i chaos zindywidualizowanych katechizmów wartości, nieugruntowanych w podstawowych „systemach odniesienia”

⁵³³ Proporcjonalny ład i porządek przestrzeni sakralnej był istotny dla zakonników klasztoru w Gościkowie-Paradyżu. Cystersi chcący zachować możliwie największą proporcjonalność przestrzeni kultu sakralnego wykonali w kościele klasztornym atrapy kaplicy za pomocą obrazu iluzyjnego w miejscu, w którym wybudowanie kaplicy było niemożliwe ze względu na istniejący wirydarz (obraz iluzyjny chrztu Pańskiego – nawa wschodnia kościoła). Dążenie do zachowania proporcji, a nawet symetrii wystroju kościoła, zakonnicy paradyscy wyrazili również w imitacji okien, które jako atrapy zostały wykonane z ram okiennych z włożonymi w nie lustrami (nawa wschodnia kościoła w Paradyżu). Proporcjonalny ład i porządek, w którym niektórzy architekci zauważają dążenie do symetrii, odzwierciedla porządek cysterskiego życia klasztorowego organizowanego według reguły *ora et labora*.

⁵³⁴ M. Castells, *Społeczeństwo sieciowe*, Warszawa 2011, s. 435.

⁵³⁵ Por. M. Castells, *Społeczeństwo sieciowe*, s. 442.

⁵³⁶ Por. M. Castells, *Społeczeństwo sieciowe*, s. 442–445.

⁵³⁷ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

⁵³⁸ Por. J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postępowej*, Wrocław 2001.

wynikających z prawa naturalnego, gubi jednostki społeczne, które w epoce postmodernistycznej nie są w stanie wskazać jednego jedynie słusznego w opinii najważniejszych gron naukowych standardu oceny etycznej⁵³⁹.

Zdaniem Stanisława Ossowskiego grupy społeczne mogą przechowywać swoje dziedzictwo kulturowe w wytworzonych przedmiotach, które posiadają „stan potencjalny”. Architektura sakralna cystersów, stanowiąc wielowiekowe dziedzictwo kulturowe, może być potwierdzeniem przechowanej struktury wartości w „stanie potencjalnym”, w zabudowie m.in. cysterskich miejsc sakralnych. Stanisław Ossowski tłumaczy, że w księgach, kamieniach czy w drewnie można ukryć treści aksjologiczne danej społeczności. Po wiekach mogą one znaleźć swoje odzwierciedlenie w świadomości osób, które potrafią „odczytać” przesłanie zawarte w owych przedmiotach. Wspomniany socjolog nazywa to zjawisko „rewitalizacją dziedzictwa kulturowego”⁵⁴⁰. Oznacza to, że architektura miejsc sakralnych cystersów zawiera „stan potencjalny” wartości i norm, które pozwoliły im wypracowane, uznawane aksjologiczne dziedzictwo kulturowe wyrazić i utrwalić za pomocą przedmiotów zewnętrznych, w układzie architektonicznym.

W opinii Stanisława Ossowskiego „kultura czy sztuka w sensie semiotycznym to komunikowanie systemu wartości i znaczeń poprzez czynności symboliczne oraz ogół dzieł – wypowiedzi komunikujących w swojej warstwie symbolicznej system znaczeń i wartości”⁵⁴¹. Autor twierdził więc, że sztuka pełni komunikacyjną funkcję społeczną. Architektura będąca wyrazem ekspresji ładu społeczno-moralnego może być zatem znakiem komunikującym, wyrażającym system uznawanych wartości. System wartości, ich znaczeń i zasad chroniących je tworzy zatem kulturę. Reguła zakonu cystersów wykreowała specyficzną kulturę cysterską, która odegrała znaczącą rolę w rozwoju kultury europejskiej. Jej przejawem w życiu społecznym było dążenie do ładu społecznego, który św. Augustyn nazywał pokojem społecznym *ordinata concordia*.

Interesujące jest powiązanie kategorii „architektura” (*Architektur*) budowli sakralnych z etycznym porządkowaniem współczesnych społeczeństw za pomocą zasad etyczno-społecznych (*Architektur moderner Gesellschaft*). Principia społeczne w ujęciu etyka społecznego z Monachium Markusa Vogta pełnią twórczą rolę tzw. normatywnej architektury

⁵³⁹ Por. M. Zdun, *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa*, Lublin 2016, s. 125n.

⁵⁴⁰ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Lublin 2004, s. 107n.

⁵⁴¹ J. Szymczyk, *W świecie ludzkich kreacji*, s. 275n.

społeczeństw⁵⁴². Porządek norm wynikających z ładu społeczno-moralnego ukierunkowany jest na wypełnianie obowiązków, którym proporcjonalnie odpowiadają uprawnienia. Tak kształtowana struktura instytucjonalna społeczeństwa tworzy swoistą „architekturę społeczną”, której pierwszym architektem jest człowiek, nosiciel wartości, podmiot rozpoznający je w odniesieniu do natury ludzkiej i twórca norm społecznych. W dobie kryzysu ekologicznego architektura normatywna życia społecznego uwzględniająca cele ochrony środowiska przyrodniczego wymaga nowych reguł organizowania pracy i własności, reguł rekonstruujących system uniwersalnych, trwałych i nieprzemijających wartości, które uległy dekonstrukcji w życiu społeczno-gospodarczym wskutek relatywizmu moralnego. Skuteczna aplikacja nawet jednej zasady szczegółowej nie jest możliwa bez odniesienia do całości systemowej principów społecznych⁵⁴³. Władysława Piwowarskiego ujęcie principów etyczno-społecznych stanowi logiczną, systemową całość, z której można wyłaniać nowe zasady etyczno-społeczne o charakterze organizacyjnym.

Architektura zasad etyczno-społecznych jest odzwierciedleniem idealnego modelu etycznego kształtowania rzeczywistości społecznej. Wynikiem aplikacji zasad etyczno-społecznych – mających potrójny wymiar: ontyczny, moralny i normatywny – jest zmiana społeczna, której efektem jest „świadomie ukształtowana struktura zbiorowości społecznych”. Tak „architekturę społeczną” rozumienie Grzegorz Zabłocki. Ten znawca idei zrównoważonego rozwoju jest przekonany o konieczności potrzeby osiągnięcia zgodności pomiędzy globalną gospodarką a aksjologią społeczną. Kształtowanie takiej „architektury społecznej” wymaga koncepcji rozwoju społecznego uwzględniającej zarówno wszystkie warstwy społeczne, bez wykluczania żadnej z nich, jak i zmiany usytuowania warstw wzajemnie względem siebie⁵⁴⁴. Zgodną relację pomiędzy globalnym wymiarem gospodarek a aksjologią społeczną można osiągnąć przy założeniu, że zabezpieczona jest podmiotowość społeczeństwa. Zmierza się do tego celu przez zapewnienie pracownikom prawa do udziału w zyskach przedsiębiorstwa (akcjonariat pracy). Takie uwarunkowania pracy wzmacniają przekonanie, że własność prywatna w formie środków produkcji jest kapitałem pokoleniowym ludzi wykonujących różnicowane prace, począwszy od pracy

⁵⁴² Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 456–470.

⁵⁴³ Por. J. Mazur, *Afirmacja dobra wspólnego*, s. 55.

⁵⁴⁴ Por. G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, s. 106–110, zwłaszcza s. 110.

umysłowej, a skończywszy na fizycznej. Współdział w wypracowanych zyskach w systemowym modelu etycznego kształtowania rzeczywistości społecznej nie odbiera człowiekowi poczucia, że pracuje zarówno dla prywatnej korzyści, jak i dla społeczności⁵⁴⁵. Proporcjonalna organizacja pracy tworzy więzi społeczne wśród tych ludzi, którzy dysponują środkami produkcji, jak i tych, którzy są ich posiadaczami⁵⁴⁶. Wzajemność i relacyjność wzmacnia siłę społeczną o tyle, o ile dwustronne, sprzężone działania oparte są na regułach sprawiedliwości. Realizacja norm sprawiedliwości staje się faktem im bardziej w życiu społecznym respektuje się prawo moralne.

Należy również zauważyć, że Markus Vogt posługuje się terminem „system odniesienia” (*Bezugssystem*), który w wymiarze systemu wartości i zasad moralnych jest płaszczyzną identyfikacji przyjmowanych przez jednostki postaw i aktualizacji ich systemu aksjonormatywnego. Każda jednostka społeczna jako indywiduum charakteryzuje się odrębną hierarchią wartości, a w ujęciu niemieckiego etyka społecznego wydaje się, że principia społeczne zapisane w normach stanowią swoisty punkt odniesienia dla działania jednostek społecznych. Kategorię normatywnego systemu odniesienia stosują także Piotr Sztompka i Ryszard Adam Podgórski⁵⁴⁷. Chociaż jednostki nieświadome są niekiedy prawidłowości wynikających z natury ludzkiej, to jednak normy prawa, którym muszą się podporządkować, pełnią swoją rolę socjalizacyjną w odniesieniu do norm ujawniających się systemowo w ładzie społeczno-moralnym. Dzięki tak zbudowanemu kodeksowi prawa jednostki społeczne uczą się właściwych nawyków, kształtują swoje postawy, których wynikiem jest wszechstronna działalność na rzecz społeczeństwa. W kształtowaniu postaw jednostki społeczne uczą się praktykować zachowania i przyjmować postawy, które będą wyrażać uznanie dla wartości rodziny, warunków pracy, ogólnie rozumianej kultury personalistycznej, charakteryzującej się także działaniem wyrażającym troskę o środowisko naturalne.

Idea architektury społecznej Markusa Vogta jest o tyle interesująca, że klasyfikację zasad etyczno-społecznych tego etyka społecznego rozumie się jako katalog samodzielnych principiów, w którym wyróżnia się poszczególne zasady. Natomiast sam katalog czy tylko zbiór zasad nie może stanowić „systemu odniesienia”. Systemowość zakłada współzależność, relacyjność, wzajemne odnoszenie się, dopełnianie i uzupełnianie. Tylko systemowa

⁵⁴⁵ Por. LE 14–16.

⁵⁴⁶ Por. LE 20.

⁵⁴⁷ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 282; R. A. Podgórski, „*Homo sociologicus*” w *strukturze wartości*, s. 49.

komplementarność pryncypiów może tworzyć architekturę społeczną cechującą się proporcjonalnością, którą od wieków fascynował się m.in. świat filozofii i nauk przyrodniczych. Rozumna natura ludzka w tym świecie wydaje się również cechować swoistą proporcjonalnością, w którą wpisana jest potencjalność przenikająca wewnętrzną przestrzeń wolności bytu ludzkiego. Takie ujęcie wolności wpisuje się w wolność psychologiczno-moralną, którą wyróżniał Stanisław Kowalczyk, obok wolności w sensie bytowym i wolności respektowanej w życiu społecznym⁵⁴⁸.

Sławomir Partycki zauważa, że kanon uniwersalnych zasad cechuje się proporcjonalnością, a nawet symetrią. Chociaż harmonia i symetria zostały rozpoznane przez matematykę, to wydają się dotyczyć nie tylko matematyki, niektórych fenomenów świata przyrody, lecz także życia i działania ludzkiego, struktur społecznych i politycznych. Życie społeczne cechuje się podobieństwem zjawisk i powtarzalnością, które determinowane są zdaniem tego autora osiągnięciem stanu symetrii w określonym układzie⁵⁴⁹. Układy i systemy oparte są na mechanizmach, wśród których znajduje się m.in. reguła „dawania i brania”, rozpoznana przez Władysława Piwowarskiego w prawidłowościach prawa naturalnego.

Podstawą kształtowania społeczeństw może być system zasad, a nie ich katalog, wybiórczo przedstawiający poszczególne zasady etyczno-społeczne. System oznacza organizm współzależnych i powiązanych ze sobą pryncypiów, usieciowionych, wzajemnie uzupełniających się i dopełniających, tworzących całość zdolną do modyfikacji i generowania szczegółowych propozycji rozwiązań kwestii społecznych. Dopiero system jest zdolny do tworzenia etycznej architektury społeczeństwa, opartej na wartościach i normach, których pożąda się w życiu społecznym dla dobra wszystkich jednostek społecznych. Każde principium w ujęciu Markusa Vogta charakteryzuje się funkcjonalnością. Oznacza to, że zasady etyczno-społeczne – zdaniem tego uczonego – mają charakter wykonawczy, sprawczy normatywnie. Odpowiednio stworzona norma społeczna i prawna, wpisana w wartość godności osoby ludzkiej, stanowi impuls do kreowania wartości, z których stworzona płaszczyzna aksjologiczna społeczeństwa stanie się możliwie optymalną przestrzenią realizacji człowieczeństwa i rozwoju ludzkiego.

System pryncypiów społecznych jest zbudowany w oparciu o oś: osoba ludzka i dobro wspólne. Wzajemne oddziaływanie jednostki na społeczność

⁵⁴⁸ Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczeństwo – wartość*, Lublin 1995, s. 102.

⁵⁴⁹ Por. S. Partycki, *Życie społeczne w krainie liczb*, Lublin 2016, s. 191n.

i społeczności na jednostkę będzie regulować współzależność wzajemnie współzależnych zasad: pomocniczości i solidarności. Ramę instytucjonalną tego systemu stanowi państwo. Centrum systemu wydaje się stanowić solidarność jednostek społecznych oparta na wzajemności praw i obowiązków. Prawdliwość proporcjonalności wzajemnego oddziaływania jednostek w społeczeństwie może kształtować społeczność w dwóch kierunkach: 1. od osoby ludzkiej do dobra wspólnego (dawanie dla dobra wspólnego) i 2. od dobra wspólnego do osoby ludzkiej (branie z dobra wspólnego). Na te dwa krańce życia społecznego zwracał uwagę Władysław Piwowski⁵⁵⁰. Komplementarny system principiów społecznych oba te krańce łączy, szukając optymalnej równowagi w zależności od uwarunkowań społecznych i potrzeb jednostek, ich praw i pełnionych obowiązków.

Porządek państwa winien więc być zbudowany na wolności i równości, będących wynikiem respektowania godności osoby ludzkiej. Dobro wspólne państwa tworzy się w wyniku solidarnego współdziałania, zwłaszcza w wymiarze instytucjonalnym. Regulacją stosunków między jednostkami i grupami społecznymi jest sprawiedliwa wymiana dóbr, ich rozdział i partycypacja w nich.

Nie tylko państwo może przyjąć systemową oś zasad etyczno-społecznych, która nada mu personalistyczną, stabilną strukturę. System principiów jest ukierunkowany na wszelkie działanie ludzkie, zwłaszcza to związane z zaspokajaniem potrzeb, eksploatacją dostępnych zasobów, z pracą ludzką. System principiów jest osią realizacji sprawiedliwości społecznej dla modelu gospodarowania, ramą dla koncepcji społecznej gospodarki rynkowej.

Idealny model uporządkowanego systemu zasad etyczno-społecznych wraz z prawidłowościami sprawiedliwości społecznej kształtuje płaszczyznę struktur dobra wspólnego. Normy prawne próbujące przenieść tę wewnętrzną proporcjonalność aksjologiczną do porządku kształtowania rzeczywistości społecznej powinny być swoistym, spisanim aktem normatywnym o charakterze generalnym i abstrakcyjnym, „systemem odniesienia” dla jednostek społecznych w rzeczywistości społecznej, którą tworzą.

System wartości i zasad etyczno-społecznych stanowi podwalinę dla sprawiedliwie kierowanych społeczeństw, dla gospodarek, które domagają się podbudowy etycznej w oparciu o najbardziej podstawowe, uniwersalne wartości, wpisane w prawdę. System wartości moralnych w działaniu podmiotów gospodarczych i poszczególnych jednostek, władz państwa, jest optymalnym układem mechanizmów zarysowujących granice wolności.

⁵⁵⁰ Por. W. Piwowski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 65n.

Systemowo aplikowane principia społeczne wyrażają równość jednostek społecznych pod względem posiadanej godności osoby ludzkiej. To kryterium istotne jest dla kształtowania pokojowego porządku ogólnoswiatowego. Oparcie porządku społeczno-gospodarczego na systemie principiów w ramach poszczególnych, autonomicznych państw przyczyni się także do sprawiedliwego spojrzenia na poszczególne jednostki – ich osobowościowe predyspozycje, zróżnicowane zdolności i wkład pracy, odzwierciedleniem czego będzie ich pozycja społeczna i odpowiednie wynagrodzenie czy proporcjonalne do nich prawo partycypacji w zyskach. Nie jest jednak możliwe odkrycie potencjału jednostek społecznych i podmiotów przedsiębiorczości bez odpowiednio wyważonej koncepcji wolności. Magdalena Zdun i Stanisław Fel twierdzą, że odnalezienie optymalnego modelu społecznej gospodarki rynkowej polega na znalezieniu proporcji między wolnością i sprawiedliwością oraz wzajemnym ich połączeniu. W ostateczności poszukiwanie rozwiązania polega na wyważeniu współzależności sprawiedliwej wymiany i rozdziału przy założeniu, że każdy podmiot ma możliwość partycypacji w dobrach regulowanych porządkiem demokratycznym⁵⁵¹. Porządek demokratyczny oparty na sprawiedliwie sprawowanej władzy w zgodzie z zasadą pomocniczości Ernesto Preziosi uznaje za bardziej pożądanym aniżeli realizację postulatu powołania światowej władzy politycznej⁵⁵². Istotą zrównoważonego rozwoju jest bowiem demokracja oddolna, partycypacyjna, kontrolująca i ograniczająca odgórnie sprawowaną władzę.

Człowiek stanowiący centralną wartość systemu principiów społecznych dąży do tworzenia wokół siebie równowagi, ładu i porządku. Rozpoznaje w nim dobro, piękno i prawdę, a jednocześnie swoją wewnętrzną wolność dającą mu poczucie szczęścia, będącą jakby azylem bezpieczeństwa i prawartością pozostałych wartości⁵⁵³. Współmierność i proporcjonalność wyrażają piękno, które człowiek tworzy i podziwia. W wyniku takiego działania człowiek współtworzy świat, staje się kontynuatorem dzieła stwórczego, które rozpoczął sam Stwórca. W takim porządku społeczno-gospodarczym, w którym człowiek może partycypować i współdecydować, wyraża się jego podmiotowość, którą nie tylko odczuwa w byciu stworzonym na „obraz i podobieństwo Boga”, ale w wartości pracy ludzkiej, w możliwości współdecydowania. Człowiek wówczas porządkuje świat, przekształca go, udoskonala

⁵⁵¹ Por. M. Zdun, S. Fel, *Wkład katolickiej myśli społecznej w powstanie i kształt społecznej gospodarki rynkowej*, w: *Społeczna gospodarka rynkowa w Polsce*, s. 79.

⁵⁵² Por. E. Preziosi, *Laudato si. Lud i jego dom*, „Społeczeństwo” 2017 nr 1, s. 158n.

⁵⁵³ Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, s. 101.

i staje się „przedłużeniem rąk Stwórcy”. Tak rozumiane działanie wyrażone w pracy ludzkiej uszlachetnia człowieka.

Proporcjonalność architektoniczna wyraża uporządkowany ład i harmonię, którą człowiek rozpoznaje w sobie, i która jednocześnie wyzwala innowacyjność myśli, mobilizując go do (współ)działania i realizacji celów. Wewnątrz harmonia jednostki i jej uporządkowanie przenosi się także na społeczność. Ład i harmonia pobudza do szybszego i lepszego działania – tak tworzy się dobro, także to wspólne. Ład i harmonia generują wewnętrzną energię człowieka chcącego w wolności wyrażać swoją twórczą sprawczość – w wolności jako wewnętrznej autonomii, którą jednak ogranicza odpowiedzialność za innych i dobro wspólne społeczności. Ideał (u)porządkowanej etycznie rzeczywistości społecznej, w której istnieje człowiek w wymiarze wertykalno-horyzontalnym, zawiera zatem silny potencjał twórczy. Potencjał ten jest tym wyższy, im bardziej moralny wysiłek człowieka przybiera charakter długofalowy. Taką wolność Stanisław Kowalczyk nazywa samo-opanowaniem, samo-kierowaniem i samo-doskonaleniem się. Te trzy określenia wolności, sprowadzające się do własnego samodzielnego działania, autor ten utożsamia z autentyczną autonomią człowieka, którą można rozpoznać w wewnętrznej przestrzeni wolności⁵⁵⁴.

Fundamentem i zwieńczeniem całej konstrukcji normatywnej społeczeństwa jest człowiek. On jest jej pierwszym i najważniejszym celem, od którego wszystko się zaczyna i do którego wszystko zmierza. W rozległej hierarchii wartości także rośliny i zwierzęta oraz byty nieożywione odnajdują swoją pozycję, jednak nie są one ontycznie równe człowiekowi stanowiącemu koronę całego stworzenia.

Sprawiedliwie (u)porządkowane życie społeczne opiera się na koherentnym, spójnym systemie wartości i zasad etyczno-społecznych, których normatywna realizacja daje szansę rozwoju każdej jednostce społecznej we wszystkich jej wymiarach. Swoistym „punktem odniesienia” życia społecznego jest godność osoby ludzkiej, a dalej wolność, sprawiedliwość, solidarność, odpowiedzialność. Hierarchicznie ustrukturalizowana aksjologia principiów społecznych Markusa Vogta odnajduje także miejsce dla wartości natury, w odniesieniu do której ten uczony stworzył koncept nowej etyczno-społecznej zasady zrównoważonego rozwoju. Jej naczelnym celem jest szukanie balansu pomiędzy systemami: społeczeństwa, gospodarki i ekologii w ukierunkowaniu na integralny rozwój człowieka w perspektywie międzypokoleniowej.

⁵⁵⁴ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 118n.

3.3. MARKUSA VOGTA ZASADA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W KLASYFIKACJI ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH

Po ukazaniu chrześcijańskich odniesień dla idei zrównoważonego rozwoju eksploruje się specyfikę nowej zasady etyczno-społecznej na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej.

Fundament katalogu wartości i zasad etyczno-społecznych monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej stanowi transcendentalna etyka Immanuela Kanta. Aby zrozumieć tę oryginalną i specyficzną gramatykę etyczną życia społecznego konieczne jest ukazanie rozumienia człowieka, rozpatrywanego jako osoba będąca podmiotem prawa moralnego. Człowiek kieruje się racjonalnym działaniem i ta predyspozycja jego struktury psychosomatycznej decyduje o wzroście jego wartości. Co więcej, dzięki racjonalności działania wzrasta poczucie godności osobowościowej.

Racjonalność myślenia właśnie pozwoliła zasadę zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeitsprinzip*) ukazać jako principium społeczne wynikające z rozpoznania najbardziej podstawowych kategorii życia społecznego, które Markus Vogt specyficznym nazywa gramatyką lub architekturą współzależnych kategorii etyczno-społecznych.

3.3.1. GODNOŚĆ LUDZKA W ROZUMIENIU IMMANUELA KANTA

Współczesne rozumienie godności osoby ludzkiej ukształtował Immanuel Kant, który uznał godność ludzką za cel wszelkiego postępowania i wartość o charakterze absolutnym. Oparł swoją koncepcję etyki na przekonaniu o wewnętrznej autonomii osoby ludzkiej, które – jak zaznacza Franciszek Janusz Mazurek – ma swój początek w myśli judaistycznochrześcijańskiej⁵⁵⁵. Podstawy etyczne królewieckiego filozofa oderwane są od empirycznego doświadczenia, przez co człowiek zyskuje wartość bezcenną, niewymierną i niepoliczalną. Człowiek jako byt rozumny, absolutnie wolny wewnętrznie, zdolny jest do samookreślenia się i samoodpowiedzialności. Jako podmiot prawa moralnego – jak pisał Immanuel Kant – nigdy i przez nikogo nie może być traktowany instrumentalnie. Nawet przez samego Boga!⁵⁵⁶ Autonomia

⁵⁵⁵ Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 37.

⁵⁵⁶ „W porządku celów człowiek (a z nim każda istota rozumna) jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez nikogo (nawet przez Boga) użyty tylko za środek, nie będąc zarazem przy tym sam celem, że więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samym świętym, to wynika teraz samo przez się; jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, a zatem tego,

stanowi esencję kantowskiej etyki i ten przymiot bezwzględnej wolności i niezależności charakteryzuje katalog wartości i zasad chrześcijańskiej etyki społecznej, w której pojawiła się zasada zrównoważonego rozwoju. Wydaje się, że dążenie do samowystarczalności zakonników cysterskich było odbiciem tak rozumianej autonomii, która wyodrębnia potencjalność rozumu. Autonomia ta wpisana w godność osoby ludzkiej czyni z człowieka podmiot zdolny przekształcać i porządkować otaczającą go rzeczywistość – osoba poprzez działanie zmierzające ku dobru rozwija swoją osobowość.

Według Immanuela Kanta „człowiek i w ogóle każda istota ludzka rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach odnoszących się tak do niego samego, jak też do innych istot rozumnych”⁵⁵⁷. Godność w rozumieniu tego filozofa ma wartość bezwzględną i jest imperatywem, który nakazuje tak postępować, by zarówno własne człowieczeństwo, jak i człowieczeństwo innych ludzi traktowane było jako cel, nigdy jako środek⁵⁵⁸. Janusz Mariański zauważa, że w podobny sposób określał godność Mieczysław Albert Krąpiec, który jednak wychodził od innych przesłanek filozoficznych⁵⁵⁹. Imperatyw Immanuela Kanta daje się też rozpoznać w definicji zasady etyczno-społecznej w rozumieniu Władysława Piwowarskiego, który tworzenie wartości wspólnych uznawał za „nakaz rozumu praktycznego”. Drugim elementem wspólnym etyki Immanuela Kanta i definicji Władysława Piwowarskiego jest celowość osoby ludzkiej, której przeznaczeniem jest rozwój osiągnięty poprzez wykorzystywanie środków w postaci wartości wspólnych. Przestrzenią służącą do rozwoju autonomicznej osoby ludzkiej jest płaszczyzna dobra wspólnego, a wszystkie warunki życia społecznego rozumiane są jako wartości tworzone w wyniku konsensusu⁵⁶⁰. Należy jednak zaznaczyć, że Władysław Piwowarski pierwotne źródło norm moralnych upatruje w prawie naturalnym, które jest rozpoznane przez rozum ludzki.

Rewolucyjne przeorientowanie Immanuela Kanta odnoszące się do poszukiwania źródeł moralności w człowieku nie przekreśla przekonania, że człowiek w swojej naturze jest odbiciem obrazu Boga. Człowiek sam dla

co samo w sobie jest święte, dla którego i w zgodności z którym też w ogóle tylko coś można nazwać świętem” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów 1911, s. 181n).

⁵⁵⁷ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009, nr 428n, s. 45; por. J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014, s. 169.

⁵⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁵⁹ Por. J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, s. 169.

⁵⁶⁰ Por. W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 61.

siebie staje się prawodawcą i sam siebie zobowiązuje do posłuszeństwa względem tego prawa. Kantowska etyka wiąże się z uniwersalizmem i subiektywizmem. Człowiek w jej świetle posiada wartość wewnętrzną, wynikającą z posiadanej godności. Ani przyroda, ani sztuka w ujęciu królewieckiego filozofa nie posiadają wartości wewnętrznej. Wartością nieporównywalną do żadnej innej, bezwarunkową jest autonomia, jako podstawa godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej⁵⁶¹. Przeorientowanie Immanuela Kanta nie przeczy naturze ludzkiej posiadającej dwa wymiary: indywidualny i społeczny. Człowiek bowiem istnieje w społeczności, a społeczność przeznaczona jest dla rozwoju osoby – częśćka społeczności wpisana jest także w osobę. Dwuwymiarowość natury ludzkiej wyraża ontyczną strukturę człowieka, który jest substancjalną, rozumną indywidualnością. Społeczność natomiast ma charakter relacyjny w stosunku do indywidualium. Przeorientowanie charakterystyczne dla niemieckiego filozofa, pozwalające ujrzeć autonomię osoby i jej celowość nie przekreśla osobowego ujęcia jednostki społecznej „ja” i relacyjnej do niej społeczności „my”⁵⁶².

Człowiek jest w aspekcie przyrodniczym ostatecznym celem życia społecznego, a instrumentalnie organizowane dobro wspólne służy jego rozwojowi. Niepowtarzalne jednostki społeczne urzeczywistniają swoje różnorodne cele, tworząc sieć struktur pośrednich, stowarzyszeń, organizacji. Dobro wspólne ontycznie jest uporządkowane i porządek ten domaga się przeniesienia w przestrzeń życia społecznego. Tworzenie struktur dobra wspólnego powinno poprzedzać rozpoznanie charakterystyki współzależności osoby ludzkiej i dobra wspólnego. Można to uczynić, wychodząc od osoby ludzkiej i zmierzając do dobra wspólnego, a także od analizy dobra wspólnego prowadzącej do ukazania wyjątkowości i naczelnej pozycji osoby ludzkiej w społeczności. Dokonuje się to w zhierarchizowanym aksjologicznie społeczeństwie, funkcjonującym w ramach ustroju państwowego. W jego strukturach cele jednostek społecznych powinny być osiąganе na możliwie najniższym poziomie instytucjonalnym, który będzie zsynchronizowany strukturalnie ze społecznościami wyższymi⁵⁶³. Komplementarnie ujmowane dobro wspólne, zabezpieczone zasadą etyczno-społeczną, jest bogactwem różnorodnych wartości, wielości celów i różnorodności dóbr. Ostatecznym i najważniejszym celem tak zhierarchizowanego systemu

⁵⁶¹ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 429–436, s. 52.

⁵⁶² Por. J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 73n.

⁵⁶³ Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 79n; J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 40n.

jest wszechstronny rozwój każdego człowieka. Jest on bowiem dynamiczną jednostką, ujmowaną integralnie w psychosomatycznej złożoności, silnie potencjalnej ze względu na istotę bytu społecznego.

Płaszczyzna natury ludzkiej wydaje się być idealnie uporządkowana, czyli proporcjonalna i wewnętrznie współmierna bliżej nieokreślonej pełnej doskonałości. Niemiecki matematyk Herman Weyl określał przedmiot symetrycznym, „jeśli istnieje coś, co można z nim zrobić w taki sposób, że po zrobieniu tego wygląda on tak samo jak przedtem”⁵⁶⁴. W fizyce będzie to oś obrotu, w astronomii oś świata, w historii oś czasu, a w etyce społecznej wydaje się to być oś łącząca dobro osoby ludzkiej z dobrem całego społeczeństwa. W istocie życia społecznego oś ta przebiega przez dwie podstawowe tendencje życia społecznego: dawanie i branie. Oś symetrii wyznacza więc linia przebiegająca od zasady dobra wspólnego do zasady pomocniczości – od wkładu jednostki w społeczność do oddania jednostkom przez społeczność. Można byłoby stwierdzić, że zasada solidarności łącząca zarówno dobro wspólne, jak i dobro osoby ludzkiej tworzy oś życia społecznego. Solidarność więc porządkuje świat i prowadzi go do ładu, harmonijnego rozwoju i pokoju tylko wtedy, kiedy naczelną pozycję w systemie społecznym zajmuje człowiek.

Ugruntowanie zasady zrównoważonego rozwoju w filozofii Immanuela Kanta wydaje się tłumaczyć ujęcie Karola Wojtyły zestawiające etykę humanistyczną z etyką religijną. Karol Wojtyła w nurcie etyki humanistycznej – pozostając w tym przypadku wyłącznie na gruncie filozoficznym – za cel życia ludzkiego uznał człowieka, a nie Boga. To odmienne niż teologiczne ujęcie, polegające na innym punkcie odniesienia w regule celowości człowieka, otworzyło nowe możliwości dla myśli filozoficznej, według której człowiek odnalazł ślad Boga w wewnętrznej przestrzeni wolności, w godności ludzkiej⁵⁶⁵. Ta nowa orientacja dynamizowana wolnością wewnętrzną człowieka wykreowała nowe koncepcje społeczno-gospodarcze, której dalszym następstwem jest katalog zasad etyczno-społecznych monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej z czwartą podstawową zasadą – zasadą zrównoważonego rozwoju. Rozpoznanie ujęcia imperatywu Immanuela Kanta w definicji zasady etyczno-społecznej Władysława Piwowarskiego pozwala uznać principium Markusa Vogta za zasadę konkretyzującą dobro wspólne, którego celem jest zabezpieczenie i ochrona przyrodniczego środowiska ze względu na najwyższą wartość osoby ludzkiej. Co więcej,

⁵⁶⁴ K. Cieślór, *Symetria w przyrodzie*, „Foton” 86 (2004) zima, s. 37.

⁵⁶⁵ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, s. 56.

wyłonienie zasady zrównoważonego rozwoju dopełnia katalog principiów społecznych, czyniąc go komplementarnym systemem.

Zatem ślad obecności Boga w ujęciu etyki Immanuela Kanta wydaje się tkwić głęboko w wewnętrznej przestrzeni wolności, którą oświecony geniusz z Królewca odkrył w człowieku. W takiej logice można odkryć teologiczny dogmat o wcieleniu Syna Bożego, kiedy Bóg, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1, 27), przez wcielenie Jezusa Chrystusa uniżył się, przyjmując postać ludzką. Zarówno tradycja Kościoła wschodniego ze św. Atanazym i św. Maksymem Wyznawcą, jak i tradycja Kościoła zachodniego ze św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu głosi, że „w pewnym sensie Bóg stał się człowiekiem po to, żeby ludzi uczynić bogami”⁵⁶⁶. Rozumienie godności osoby ludzkiej w ujęciu Immanuela Kanta prowadzi do takiego wniosku – godność ludzka nadaje sens życiu ludzkiemu przez to, że ma ono w sobie wyraźnie zauważalny pierwiastek Boży. Pozwala on osobie ludzkiej rozwijać się, zmierzając do ostatecznego dobra. Rozum praktyczny Immanuela Kanta czyni wolnego człowieka prawdą o charakterze regulatywnym, normatywnym. Człowiek „nie może być nigdy środkiem do celu, lecz zawsze musi być celem samym w sobie”⁵⁶⁷.

Stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo Boże” i obdarzenie go godnością ludzką – pierwiastkiem Bożym w wymiarze teologicznym, bezdyskusyjnym pierwszeństwem wśród wszystkich bytów stworzonych w świecie biologicznym i naczelną zasadą w świecie społecznym – zostało wryte w naturze ludzkiej, także w prawie moralnym. Natura ludzka jest siedzibą władztwa, według którego człowiek opanowuje niższe natury, skłania do użytku całą ziemię i morza oraz czyni je sobie poddanymi⁵⁶⁸.

3.3.2. PRINCIPIA SPOŁECZNE KONKRETYZUJĄCE DOBRO WSPÓLNE I SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNĄ

Rozumienie człowieka wyposażonego w godność ludzką nadaje mu szczególne miejsce w życiu społecznym, które ze względu na dobro każdego człowieka organizowane jest przy pomocy zasad etyczno-społecznych.

⁵⁶⁶ A. Dębiński, *Dialog z Bogiem i między ludźmi*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji świąt Bożego Narodzenia 2016, s. 2, https://www.kul.pl/files/12/boze_narodzenie_kul_2016.pdf (28.12.2020).

⁵⁶⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 445–449, s. 61–65.

⁵⁶⁸ Por. RN 32.

Poniżej przedstawione zostanie rozumienie zasady etyczno-społecznej przez Markusa Vogta, a następnie ukazany zostanie status kategorii dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej w świetle katalogu zasad etyczno-społecznych monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej.

3.3.2.1. Definicja zasady etyczno-społecznej i jej funkcje

Klasyfikacja zasad etyczno-społecznych na gruncie monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej odznacza się wyeksponowaniem ich charakteru normatywnego. Markus Vogt za Otfriedem Höffem twierdzi, że zasady etyczno-społeczne są scalającymi normami i regułami, które służą uzasadnianiu, tłumaczeniu i krytyce podrzędnych norm⁵⁶⁹. Principia społeczne (*Prinzip*) rozumie on jako pierwsze i niepodzielne, najbardziej pierwotne kategorie występujące w życiu społecznym⁵⁷⁰. Natomiast z definicji Władysława Piwowarskiego wynika celowość tworzenia dobra wspólnego, dzięki któremu osoba ludzka ma możliwość optymalnego rozwoju. Polski socjolog zasadę etyczno-społeczną rozumie bowiem jako „nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”⁵⁷¹. Zasada etyczno-społeczna jest więc w takim ujęciu scharakteryzowana funkcjonalnością, której celem jest rozwój osobowy. W takim ujęciu zasady etyczno-społecznej wiele podstawowych kategorii występujących w życiu społecznym należy podporządkowywać celowi rozwoju osoby ludzkiej.

Funkcjonalność principiów w ujęciu Otfrieda Höffego nawiązującego do Immanuela Kanta dopuszcza częściowe ograniczenie kompetencji państw narodowych w zakresie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej na rzecz proponowanej przez tego autora federacji światowej. Proces rozwoju wspólnoty zrzeszającej więcej narodowości wymaga utrzymania przez państwa narodowe prawa do własnego terytorium. Od funkcjonalności principiów społecznych będzie zależeć również utrzymanie tożsamości historyczno-kulturowej⁵⁷².

⁵⁶⁹ Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt 1993, s. 191n; M. Vogt, *Prinzipiell und doch konkret: Nachhaltigkeit als sozialetisches Prinzip*, w: Institut für Bildung und Entwicklung im Caritasverband der Erzdiözese München und Freising, *Nachhaltigkeit als Prinzip für die Zukunft*, München 2003, s. 21.

⁵⁷⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 456.

⁵⁷¹ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 61.

⁵⁷² Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 176n.

Poprzednicy Markusa Vogta, Alois Baumgartner i Wilhelm Korff, również opisują zasady społeczne jako narzędzia posiadające funkcje, dzięki którym wyjaśniają różnorodność występujących zjawisk za pomocą prostych, podstawowych związków. W przekonaniu tych autorów zasady posiadają więc przymioty ogólności i uniwersalności. Są uznawane za ważne i miarodajne podstawy regulacji życia społecznego i zarządzania jego podmiotami. Redukcja zasad tylko do ludzkiego działania oznacza, że nie są one żadnymi bezpośrednimi i egzekucyjnymi normami, żadnymi przepisami czy rozporządzeniami wykonawczymi, lecz istotnymi strukturalnymi normami postępowania. Zasady etyczno-społeczne wskazują określone kierunki działania, które wychodzą z pożądanego, intencjonalnego i całościowego kształtowania rzeczywistości ludzkiego działania⁵⁷³.

W sensie przenośnym zasady etyczno-społeczne wydają się odnosić do wartości życia społecznego, które jak szkielet tworzą strukturalnie życie społeczne. Principia społeczne kształtują więc instytucjonalnie przestrzeń społeczną, w której każda jednostka staje się architektem, wnosząc w całą architekturę społeczną wartości, które posiada. Principia społeczne jako strukturalne normy postępowania wyrażają złożoną, komplementarną całość życia społecznego.

Ciągłość zmian społecznych według Aloisa Baumgartnera i Wilhelma Korffa jest widoczna na płaszczyźnie społeczno-etycznych idei przewodnich, które korespondują z rozwojem państwa prawa i służą mu za fundament. Już w warunkach relatywnie stacjonarnych społeczeństw podstawowymi kategoriami w tym względzie były: dobro wspólne (*bonum commune*) i sprawiedliwość społeczna (*iustitia sociale, Gerechtigkeit*)⁵⁷⁴. Te kategorie wynikają z podstawowej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej.

Kategorie dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej nie zyskały w katalogu Markusa Vogta statusu principiów społecznych, chociaż występuje wiele stanowisk i przekonań, które nadają tym kategoriom status „pojęcia przewodniego” (*ethische Leitbegriff*) czy „orientacji normatywnej” (*normative Orientierung*)⁵⁷⁵. Podnoszenie kategorii sprawiedliwości społecznej do rangi zasady etyczno-społecznej zdaniem niemieckiego etyka społecznego czyniłoby specyfikę klasyfikacji zasad etyczno-społecznych niejasną, co

⁵⁷³ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 225n.

⁵⁷⁴ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 226.

⁵⁷⁵ Por. *Christliche Sozialethik*, s. 265–326; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 459.

przerodziłoby się w konsekwencji w pluralizm pryncypiów społecznych i doprowadziłoby do chaosu w ich oznaczeniu⁵⁷⁶.

3.3.2.2. Dobro wspólne jako wartość wyrażająca organizację społeczeństwa

Dobro wspólne jest zatem wartością wyrażającą organizację społeczeństwa, która odnosi się do modyfikacji struktur społecznych, ich organizacji w celu wykształcenia jak najbardziej korzystnych warunków służących zabezpieczeniu godności osoby ludzkiej w procesach rozwoju społecznego. W sensie instrumentalnym najbliższym principium odpowiadającym dobru wspólnemu Markus Vogt czyni zasadę pomocniczości, którą nazywa strukturalną zasadą organizacyjną dobra wspólnego. Dobro wspólne w ujęciu tego etyka społecznego wyraża bardziej instrumentalno-techniczną kooperację społeczną⁵⁷⁷. Nie można przy tym zapomnieć o zasadzie personalizmu, która w klasyfikacji Markusa Vogta pełni pierwszorzędą rolę chroniącą nienaruszalny status godności osoby ludzkiej w strukturach dobra wspólnego.

3.3.2.3. Złożoność kategorii „sprawiedliwość”

Również sprawiedliwość społeczna nie zyskała w myśli etycznej Markusa Vogta rangi principium społecznego. Sprawiedliwość społeczna jest kompleksowo złożoną kategorią, tworzoną przez principia społeczne (*komplexe, zusammengesetzte Größe*). W pewnym sensie sprawiedliwość społeczna jest zależna od zasad etyczno-społecznych, jednak Markus Vogt twierdzi, że przewyższa ona zasady etyczno-społeczne, przyczyniając się istotnie do oznaczania zjawisk społecznych. Dzieje się to wskutek określenia porządku społecznego, jak i konfliktu burzącego ten ład. Sprawiedliwość społeczna w ujęciu monachijskiego etyka skłania do oceny moralnej według binarnego kodu: sprawiedliwy/niesprawiedliwy⁵⁷⁸. Oznacza to, że uwarunkowania życia społecznego albo spełniają kryteria słuszności, oddania tego, co się komuś należy z racji jego działania – albo nie spełniają i należy je korygować w oparciu o principia społeczne. Sprawiedliwość społeczna odpowiada także

⁵⁷⁶ Por. F. Ricken, *Gerechtigkeit, philosophisch*, w: *Lexikon der Bioethik*, Hrsg. W. Korff, Bd. 2, Gütersloh 1998, s. 71–73; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 459.

⁵⁷⁷ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 461n.

⁵⁷⁸ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 460.

za definiowanie reguł rozwiązań konfliktowych w złożonej problematyce społecznej⁵⁷⁹.

Załączek tak rozumianej sprawiedliwości występuje już u sycylijskiego jezuita Luigiego Taparellego, który w latach 40. XIX wieku rozumiał sprawiedliwość w kontekście oceny struktur społecznych, które mogą być według niego albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe. Sprawiedliwość, ujmowana wcześniej jako odniesienie do oceny moralnej postawy jednostki społecznej, została poszerzona o wymiar społeczny. Echo tej praktyki rozumienia sprawiedliwości, nieinterpretowanej już tylko w kategoriach oceny moralnej, znajduje się u Markusa Vogta⁵⁸⁰. Sprawiedliwość o charakterze społecznym była ideą zdolną do rozwiązywania problemów o charakterze społecznym i została nazwana przez Luigiego Taparellego społeczno-polityczną zasadą przewodnią. Wydaje się, że Markus Vogt swoje stanowisko odnośnie do sprawiedliwości społecznej zbudował m.in. na opinii Helge Wulsdorfa. Według tego autora sprawiedliwość społeczna jest normą oceny, która legitymizuje zasady społeczne. Za Helge Wulsdorfem Markus Vogt uważa, że etyczno-społeczne normy sprawiedliwości pełnią w życiu społecznym funkcję legitymizującą i są dla społeczeństwa zalecane pod względem normatywnym⁵⁸¹. Kryterium sprawiedliwości jest człowiek rozumiany przez Markusa Vogta jako podmiot moralny samookreślający swoją wolność wynikającą z godności osoby ludzkiej. Konsekwencją takiego przekonania jest działanie ku stworzeniu struktur społecznych i instytucji, których celem jest umożliwienie każdej jednostce społecznej egzystencji godnej człowieka⁵⁸².

W takiej interpretacji rozumienie sprawiedliwości społecznej Markusa Vogta wyraża naturę i przeznaczenie szczegółowych zasad etyczno-społecznych, mających na celu normatywne kształtowanie porządku społecznego.

3.3.3. ARCHITEKTURA ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH JAKO KONSTRUKCJA ETYCZNA WSPÓŁCZESNYCH SPOŁECZEŃSTW W PERSPEKTYWIE SPRAWIEDLIWOŚCI WEWNĄTRZGENERACYJNEJ

Markus Vogt wyraża konieczność uzupełnienia i konkretyzacji kategorii dobra wspólnego przez principia społeczne, które wraz z dokonującymi się

⁵⁷⁹ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 460.

⁵⁸⁰ Por. R. Marx, *Kapitał*, s. 153.

⁵⁸¹ Por. H. Wulsdorf, *Nachhaltigkeit*, s. 39; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 460.

⁵⁸² Por. R. Marx, *Kapitał*, s. 154n.

przemianami społeczeństw, globalizacją i kryzysem ekologicznym chroniłyby godność osoby ludzkiej. Zauważa także potrzebę uzupełnienia i konkretyzacji uznanych przez tradycję szkoły monachijskiej zasad społecznych: personalizmu, solidarności i pomocniczości⁵⁸³. W perspektywie sprawiedliwości wewnątrzgeneracyjnej w szkole monachijskiej przyjmuje się zatem trzy podstawowe zasady etyczno-społeczne: personalizmu, solidarności i pomocniczości.

Zasady te zostały wyartykułowane wraz z ukształtowaniem się tzw. nowoczesnych społeczeństw wolnościowych. Markus Vogt każdemu z tych trzech pryncypiów według uznanej przez siebie klasyfikacji zasad etyczno-społecznych przyporządkowuje kategorie sprawiedliwości społecznej, znane od dawna w tradycji filozofii chrześcijańskiej, najbardziej rozpowszechnione przez św. Tomasza z Akwinu. Zasadzie personalizmu monachijski uczoney przyporządkował sprawiedliwość legalną (*Legalgerechtigkeit*) lub nazywaną inaczej sprawiedliwość uczestnictwa (partycypacji); zasadę solidarności połączył ze sprawiedliwością wymiany (*Tauschgerechtigkeit*), a zasadę pomocniczości scalił ze sprawiedliwością rozdziału dóbr (*Verteilungsgerechtigkeit*)⁵⁸⁴.

Analizę zasady zrównoważonego rozwoju poprzedza opis trzech podstawowych zasad etyczno-społecznych, który przedstawiony zostanie poniżej, w oparciu o opracowanie Aloisa Baumgartnera i Wilhelma Korffa z podręcznika etyki gospodarki z 1999 roku. Opis tych trzech zasad jest konieczny, aby następnie ukazać, co wnosi czwarta podstawowa zasada do monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej.

Zanim jednak przejdzie się do opisu poszczególnych zasad należy zaznaczyć, że klasyfikacja monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej prezentuje zbliżoną do lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej orientację istoty życia społecznego, której celem jest ochrona godności ludzkiej, dobro człowieka i jego rozwój.

3.3.3.1. Zasada personalizmu

Kategoria osoby odgrywa kluczową rolę w refleksji etycznej. Według tradycji szkoły monachijskiej ostatecznym kryterium porządku społecznego jest człowiek w swojej nienaruszalności (*Unverfügbarkeit*). Jest on równocześnie

⁵⁸³ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 466.

⁵⁸⁴ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 226.

istotą społeczną, którą w życiu społecznym uznaje się za pierwszą, niepodzielną i podstawową wartość posiadającą niezbywalną godność osoby ludzkiej. Człowiek tak rozumiany, posiadający bezwzględną wartość (*unbedingter Wert*), staje się więc zasadą społeczną (*Prinzip*). Jest to skutek przyjęcia rozumienia godności osoby ludzkiej w ujęciu Immanuela Kanta. Godność ma wartość wewnętrzną, którą Immanuel Kant rozumiał jako cel sam w sobie, wartość, której nie można wycenić ani ukierunkować na bezcelowość⁵⁸⁵. Z uwzględnieniem najwyższej wartości osoby ludzkiej w życiu społecznym kształtowane są struktury społeczne. Ta wartość staje się również miarą oceny etycznej. Odpowiada to nauce przedstawionej w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której uznaje się osobę ludzką za początek (*Ursprung*), podmiot (*Träger*) i cel (*Ziel*) wszystkich instytucji społecznych⁵⁸⁶.

Tak zwięzła definicja zasady personalizmu jako zasady etyczno-społecznej wyraża naturę instytucji społecznych, całych struktur społeczeństwa i jego porządku organizacyjnego. Człowiek w społeczeństwie jest więc osią tworzonego ładu społecznego. Zasada personalizmu powinna zatem zapewniać taki porządek organizacyjny i umożliwiać trwałe utrzymanie tak kształtowanej struktury społecznej, w której zabezpieczona jest podmiotowość osoby. Trwałość społeczeństw zależy od tego, na ile człowiek pozostaje ich początkiem, celem i podmiotem. Samo społeczeństwo jest jakby produktem działania ludzkiego i wynikiem konstruowania wzajemnych relacji między poszczególnymi podmiotami społecznymi w różnorodnych warunkach funkcjonowania państwa⁵⁸⁷.

Cały kształt, ład i porządek społeczeństwa zależęć będzie od skutecznego przeniesienia wartości godności osoby ludzkiej w realia życia społecznego, w różnorodnie złożone struktury społeczne, instytucje. Struktura społeczeństwa wynika więc ze skuteczności uznania wartości godności osoby ludzkiej w konkretnych uwarunkowaniach życia społecznego, w jego wymiarze historycznym, kulturowym. Ochronie godności osoby ludzkiej w ramach zasady personalizmu towarzyszy rozwijanie warunków wynikających

⁵⁸⁵ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 433–435, s. 50–52; A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 227.

⁵⁸⁶ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 17, 25; A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 227; CV 25.

⁵⁸⁷ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 227.

z prawa człowieka do wolności, z jego odpowiedzialności, indywidualnych i społecznych potrzeb. Respektowanie godności osoby ludzkiej łączy się także z teorią zabezpieczenia dóbr wykorzystywanych przez człowieka do życia – godność osoby ludzkiej jest także gwarantem praw człowieka. Alois Baumgartner i Wilhelm Korff zauważają więc, że godność osoby ludzkiej wpisuje się we wszystkie uwarunkowania kojarzone z pojęciem *conditio humana*. Pierwotna i bezwzględna wartość godności osoby ludzkiej rozumianej jako jednostka społeczna konkretyzuje się w pluralistycznym społeczeństwie, w którym występuje wiele jednostek, posiadających prawa przypisane człowiekowi. Ustrukturalizowane społeczeństwo wyrażające swoją różnorodność i złożoność w instytucjach społecznych jest porządkowane dzięki treściom, jakie niosą ze sobą prawa człowieka⁵⁸⁸.

Prawa człowieka otwierają specyficzny wymiar kształtowania porządku społecznego. Dopiero w drodze rozwoju społecznego i doskonalenia się struktur społecznych dokonuje się proces uznania wysokiej wartości godności osoby ludzkiej. Proces ten można byłoby nazwać zakotwiczeniem godności osoby ludzkiej w życiu społecznym. Taka praktyka prowadzi do legitymizacji nietykalnej godności osoby ludzkiej w państwie prawa, które organizowane jest w oparciu o zasady etyczno-społeczne⁵⁸⁹.

Zasada personalizmu zabezpiecza partycypację jednostek w życiu społecznym, we wszystkich jego strukturach. To principium stoi na straży realizacji sprawiedliwości legalnej, którą Markus Vogt odnosi do sprawiedliwego uczestnictwa w życiu społecznym. Jej celem jest zabezpieczenie dostępu do zasobów i wszelkiego rodzaju dóbr.

3.3.3.2. Zasada solidarności

W wyjaśnieniu kategorii solidarności rozumianej jako zasada etyczno-społeczna Alois Baumgartner i Wilhelm Korff wychodzą od stwierdzenia, że proces zakotwiczenia godności osoby ludzkiej w społeczeństwie w wyniku działania w wymiarze polityki nie odbywał się bez napięć i konfliktów. Realizacja eksponowania wartości godności osoby ludzkiej w życiu społecznym dokonywała się na tle kształtujących się ruchów społecznych i okazała się wynikiem spornych procesów. W związku z tym etycy społeczni

⁵⁸⁸ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 228.

⁵⁸⁹ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 229.

z Monachium wyróżnili trzy etapy kształtowania się zasady solidarności w europejskiej historii nowożytności.

Swoista linia rozwojowa formułowania zasady solidarności w pierwszym etapie przebiegała przez przeforsowanie indywidualnej wolności i praw ją zabezpieczających. W wolnym samostanowieniu chodzi więc o rozgraniczenie spraw związanych ze sferą publiczną i państwem od rozwoju osobowości w sferze prywatnej. Istotne jest również rozdzielenie zwierzchniej władzy państwa od sfery wolności społecznej. Właściwe rozumienie wolności wyraża się konkretnie w obszarze wolności religijnej i wolności sumienia, wolności wyrażania poglądów i w wolności pracy, w wolnym wyborze zawodu i w wolnej inicjatywie przedsiębiorczej oraz w prawie do własności prywatnej⁵⁹⁰.

W drugiej linii rozwojowej kształtowania się zasady solidarności etycy społeczni z Monachium ukazują konieczność łączenia idei osobistego samostanowienia z legitymizacją władzy politycznej. Indywidualne prawa wolnościowe przegradzają się w polityczne prawa gwarantujące współdziałanie w życiu społecznym. Władza polityczna nie jest rozumiana jako przeciwnik ograniczający szanse rozwoju osobowego, lecz wysłannik odpowiedzialny za kształtowanie społeczeństwa. Solidarność oznacza wzajemne i odpowiedzialne ręczenie za siebie podmiotów działających w życiu społecznym, wyrażające się rozwojem *conditio humana*⁵⁹¹.

W wyniku rewolucji przemysłowej, jaka dokonała się głównie w XIX wieku, takie rozumienie solidarności nie udaremniło asymetrii społecznej. Powstała ona i nasiliła się w obliczu błędnie rozumianych praw wolnościowych, którym towarzyszyła maksymalizacja zysku i nadmierna eksploatacja zasobów naturalnych. Paradoksalnie ideał społeczeństwa równości i wolności zaowocował w ostateczności dezintegracją społeczną, której skutki do dzisiaj obserwuje się w rzeczywistości społecznej w postaci kwestii społecznych⁵⁹². Ewidentną niesprawiedliwością w skali globalnej jest ciągłe bogacenie się bogatych i ubożenie biednych.

Wraz z pojawieniem się okoliczności uwłaczających godności osoby ludzkiej zauważa się trzeci etap swoistej linii rozwojowej kształtowania się zasady solidarności. Charakteryzuje się ona nowymi formami ruchów

⁵⁹⁰ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 229.

⁵⁹¹ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 230.

⁵⁹² Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 230.

społecznych, które ukształtowały się w celu ochrony zmarginalizowanych jednostek, w szczególności w okolicznościach niesprawiedliwych stosunków pracy. Idea solidarności wnosi w warunki niesprawiedliwej płacy nowe objaśnienie⁵⁹³. Zasada solidarności ukierunkowuje się na wspólny podział dóbr, wspólne ich użytkowanie i wspólne wykonywanie zadań. Wskazuje także na potrzeby, które posiada każdy człowiek. Wyraża obustronną sympatię jednostek naturalnie dążących do współpracy, ale także ich zróżnicowanie. Następstwem solidarnego działania jest nabycie tego, czego się nie posiada oraz danie od siebie tego, co druga osoba chce uzyskać. Solidarność wyraża wzajemne uzupełnianie się i dopełnianie, odnosi się do obustronnej odpowiedzialności motywującej nastawienie jednostek, które tworzą elementarną świadomość przynależności do grupy społecznej.

Kategorię solidarności czyni kluczową zasadą etyczno-społeczną jej odniesienie i przyporządkowanie człowiekowi jako istocie społecznej. Nie można zapomnieć, że w spojrzeniu na solidarność zauważa się zarówno całą społeczność, jak i poszczególne jednostki. W solidarności rozpoznaje się podstawową normę działania na rzecz dobra jednostki i całej społeczności. W swojej uniwersalności solidarność w żadnym wypadku nie jest ekskluzywna, lecz rozciąga się na wszystkie jednostki posiadające naturę ludzką (*Menschenantlitz*). W konkretnej przestrzeni działania idea solidarności obejmuje troską każdego człowieka, dostarczając wsparcia ludziom zmarginalizowanym i wykluczonym ze społeczeństwa, także tym jednostkom, które są ograniczone fizycznie, psychicznie lub intelektualnie. Zasada solidarności oznacza również zapewnienie każdemu człowiekowi optymalnych warunków rozwojowych we wszystkich wymiarach jego egzystencji⁵⁹⁴.

Moralisches movens solidarności Alois Baumgartner i Wilhelm Korff przypisują człowiekowi rozumianemu w sensie jedności płci męskiej i kobiecej⁵⁹⁵. Porządek natury ludzkiej wydaje się najpełniej wyrażać w człowieku, który może być albo kobietą, albo mężczyzną. Wzajemne dopełnianie się i uzupełnianie kobiety i mężczyzny, dwóch płci, w sensie ich przeżywanego człowieczeństwa wskazuje na doskonały porządek, którym cechuje się jedna natura ludzka.

⁵⁹³ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 230.

⁵⁹⁴ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 232.

⁵⁹⁵ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 232.

Proces urzeczywistniania solidarności w życiu społecznym spełnia się według uniwersalnych ram odniesienia. Co jednostki społeczne wnoszą w społeczeństwo, musi im zostać oddane z tej złożonej płaszczyzny wartości wspólnych. W takim sensie zasada solidarności najbardziej łączy się ze sprawiedliwością wymienną i wyraża sprawiedliwe stosunki wymiany. Solidarność grupowa jest jednak nastawiona na ciągłe niebezpieczeństwo ze względu na tzw. egoizm grupowy. Powodzenie rozpoznanych i zrozumianych praw jednostek społecznych czy grup społecznych nie przekłada się na definiowanie praw mających na względzie wszystkie jednostki i grupy społeczne. Inaczej mówiąc: urzeczywistnienie dobra małych grup społecznych powinno być warunkiem wstępnym do urzeczywistnienia dobra w wymiarze *bonum commune*. Ta podstawowa norma obowiązuje szczególnie tam, gdzie jest wiele różnorodnych podmiotów konkurujących ze sobą, np. w przestrzeni wolnego rynku. Dobro wspólne wszystkich podmiotów społecznych szczególnie zależne jest od wymiaru gospodarki, w którym szczególnie pożądana jest przedstawiona prawidłowość solidarnego, wzajemnie uzupełniającego się działania⁵⁹⁶. Zdaniem Aloisa Baumgartnera i Wilhelma Korffa solidarność jako zasada etyczno-społeczna powinna być wkomponowana w struktury wszystkich instytucji społecznych. Etycy społeczni z Monachium wyrażają konieczność uznania zasady solidarności zasadą państwa prawa, posiadającą normatywną sprawczość⁵⁹⁷. Powyższy sposób rozumienia zasady solidarności odpowiada treści, która w systemie zasad etyczno-społecznych Władysława Piwowarskiego wpisana jest w zasadę dobra wspólnego.

Status prawny zasady solidarności Alois Baumgartner i Wilhelm Korff uznają za istotny ze względu na moc kształtowania konkretnych, obowiązujących struktur prawnych, zwłaszcza gdy chodzi o system zabezpieczeń społecznych. Zasada solidarności wyznacza solidarną metodę postępowania między zdrowymi a chorymi, między ludźmi statecznymi a potrzebującymi pomocy, między pracodawcami a bezrobotnymi, jak i pomiędzy pokoleniami obecnie partycypującymi w procesach gospodarczych, pokoleniem ustępującym i przyszłymi pokoleniami. Alois Baumgartner i Wilhelm Korff zaznaczają jednocześnie, że wyzwaniem dla zasady solidarności z punktu widzenia prawa będzie potrzeba rozwinięcia współpracy państw w przestrzeni międzynarodowej w perspektywie szeregu ukształtowanych

⁵⁹⁶ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 232n.

⁵⁹⁷ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 233.

nowoczesnych społeczeństw industrialnych, wciąż modyfikowanych w dynamicznym kontekście innowacyjnych rozwiązań decydujących o postępie technologicznym⁵⁹⁸.

3.3.3.3. Zasada pomocniczości

Dla nowoczesnych, zmodernizowanych i zurbanizowanych społeczeństw istotne jest nie tylko spojrzenie na rozwój zasady solidarności. Na straży sprawiedliwych warunków życia społecznego w ujęciu Aloisa Baumgartnera i Wilhelma Korffa stoi także zasada pomocniczości, która w sprzężeniu z zasadą solidarności chroni podstawową wartość godności osoby ludzkiej, jej podmiotowość i centralną pozycję człowieka w społeczeństwie. Współzależność realizacji tych dwóch zasad stwarza człowiekowi warunki rozwoju i doskonalenia się, a także podmiotowej samodzielności. Tak jak zasada solidarności wyraża moralną siłę tworzenia wspólnoty wolności i równości, która znalazła instytucjonalny wyraz w wolnym państwie prawa uwzględniającym obszar socjalny, tak zasadę pomocniczości rozumie się jako principium funkcjonalnie ustrukturyzowanego społeczeństwa. Rozwój osobowy dokonuje się nie tylko w wyniku realizacji poczucia moralnego obowiązku, ale także w wyniku podlegania strukturalnym uwarunkowaniom konstrukcji społeczeństwa. Uwarunkowania złożoności ludzkich inicjatyw, dążeń i oczekiwań powinny eksponować sprawiedliwość społeczną i przy tym trwałość społeczeństwa, jego zdolność reprodukcyjną i ludzką naturę. Do takich wymiarów odnosi się zasada pomocniczości, która realnie przejawia się w reformie instytucji społecznych⁵⁹⁹. Należy przy tym przypomnieć, że principia społeczne nie są żadnymi rozporządzeniami wykonawczymi, bezpośrednimi egzekucyjnymi normami, lecz względnie strukturalizacyjnymi zasadami (*Grundsatz*), nadającymi kierunek ludzkim działaniom.

Chociaż klasyczna zasada pomocniczości została sformułowana na gruncie katolickim, szybko stała się kategorią powszechnie akceptowaną. Analizą sposobów urzeczywistnienia zasady pomocniczości – jak wskazują etycy z Monachium – zajmowało się również wielu teologów o proweniencji ewangelickiej oraz prawników, m.in. Roman Herzog. Przez długi czas zasada pomocniczości nie uzyskiwała jednolitej interpretacji z punktu widzenia

⁵⁹⁸ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 234.

⁵⁹⁹ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 234n.

prawa konstytucyjnego, chociaż od początku w swoim znaczeniu esencjalnym była powszechnie uznana. Jako element prawa podstawowego Unii Europejskiej zasada ta zaistniała wyraźnie w 23 artykule traktatu z Maastricht z 1992 roku. Zapisano w nim, że Republika Federalna Niemiec w rozwoju Unii Europejskiej współdziała i organizuje swoją strukturę zgodnie z zasadą pomocniczości⁶⁰⁰.

Legitymizacji zasady pomocniczości nie poszukuje się w nowym prawie natury (*Tabugesetz*), lecz traktuje się ją jako czystą regułę mądrości (*Klugheitsregel*), wyrażoną w etycznej i prawnej zasadzie etyczno-społecznej. Niemalże na równi z zasadą pomocniczości znajduje się zasada solidarności, która stanowi uzupełnienie i dopełnienie pomocniczego działania. Dopiero związek tych dwóch principiów może harmonijnie kształtować dynamikę rzeczywistości społecznej całościowo ujmowanego dobra wspólnego, wszystkich jego celów dotyczących zarówno jednostki społecznej, jak i całego społeczeństwa⁶⁰¹.

System principiów społecznych może regulować dynamikę życia społecznego, poddanego silnym oddziaływaniom mechanizmów gospodarczych. Coraz częściej jednak procesy środowiskowe wymagają starania o taką troskę człowieka, by zapewnić harmonijność rozwoju ujmowaną jako komponent tzw. ujęć ekologicznych. Koncepcja zrównoważonego rozwoju akcentuje głównie równoważenie dynamiki procesów społecznych, gospodarczych oraz ekologicznych. Środowisko przyrodnicze dotychczas ujmowane w kategoriach środka do celu zyskało ujęcie systemu, którego cele także są istotne dla rozwoju ludzkiego, jego wszechstronności i integralności. Takie ujęcie rozwoju włącza również w przedmiot rozważań procesy regeneracyjne zachodzące w ekosystemach. Ich związek z systemem społecznym i gospodarczym ukazuje koncepcja usieciwienia.

3.3.4. USIECIWIENIE SYSTEMU SPOŁECZNEGO, GOSPODARCZEGO I EKOLOGICZNEGO („RETINITÄT”)

Jak to już zostało zauważone przez Benjamina Görgena i Björna Wendta, w koncepcji zrównoważonego rozwoju cele ekologiczne są bardziej akcentowane niż te o charakterze społeczno-gospodarczym. Chociaż ważnym

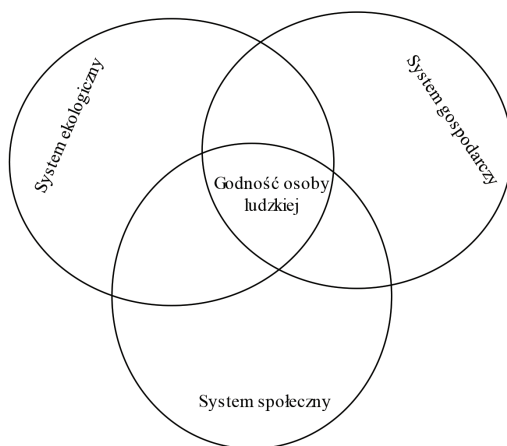
⁶⁰⁰ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 234n.

⁶⁰¹ Por. A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 236.

elementem koncepcji zrównoważonego rozwoju jest międzypokoleniowy wymiar sprawiedliwości społecznej (z uwagi na przyszłe pokolenia), to jednak nie można zapomnieć o wymiarze wewnątrzpokoleniowym *iustitia socialis*.

Wzmocnione akcentowanie znaczenia systemu przyrodniczego w korelacji z systemem społeczno-gospodarczym w realizacji celów zrównoważonego rozwoju przenosi znaczenie sprawiedliwości społecznej w perspektywę przyszłych pokoleń.

Odpowiedzialność wobec nich zobowiązuje do zabezpieczenia niezbędnych do życia zasobów. Dychotomię sprawiedliwości społecznej w wymiarze wewnątrzpokoleniowym i międzypokoleniowym scala koncepcja usieciowienia, która zakłada harmonijny wzrost we wszystkich trzech wymiarach: gospodarczym, społecznym i ekologicznym. Usieciowienie bazuje na uznaniu godności osoby ludzkiej jako centralnej wartości współzależnych systemów społeczeństwa, gospodarki i ekologii. Graficzne zobrazowanie tej koncepcji przedstawia poniższy schemat.



Schemat nr 8. Graficzne zobrazowanie koncepcji usieciowienia (*Retinität*)

Benedykt XVI w *Caritas in veritate* odnosząc się do zagadnień ekologicznych, zdecydowanie podkreśla, że współczesne dynamiki społeczne i kulturowe zintegrowane zostały z naturą, traktowaną już we współczesnych koncepcjach rozwoju gospodarczego jako zmienna zależna⁶⁰². Oznacza to, że ekosystemy nigdy nie były tak podatne na działanie gospodarcze człowieka, jak w perspektywie współcześnie zachodzących procesów.

⁶⁰² Por. CV 51.

Markus Vogt nie jest oryginalny w postrzeganiu porządku społecznego, gospodarczego i ekologicznego jako jednej całości. Stanisław Fel zauważa, że na gruncie niemieckim „współzależność porządków” jest typową prawidłowością, którą dostrzegł ekonomista i polityk Ludwig Erhard, a gruntownie uzasadnił Oswald von Nell-Breuning. W modelach społecznej gospodarki rynkowej następstwem uwypuklenia wymiaru społecznego było używanie kategorii „państwo dobrobytu” (*welfare state*). Stanowiska skupiające się na dominacji rynku oscyływały wokół kategorii „państwo kapitalistyczne”⁶⁰³. Wskutek upowszechnienia nowych sposobów gospodarowania, a przy tym nieco odmiennego ujmowania rzeczywistości społecznej, Dariusz Kiełczewski zauważa, że coraz bardziej powszechne stały się teorie oparte na holizmie i systemowości – podejściu głoszącym, że rzeczywistość nie składa się z niezależnych od siebie części, lecz jest powiązana nieformalnym prawem.

Chociaż usieciwienie łatwiej wyjaśnić za pomocą paradygmatu teorii systemów, to jednak koncepcja ta zdecydowanie odbiega od teorii autopoietycznych systemów Niklasa Luhmanna. Pojęcie usieciwienia (*Retinität*)⁶⁰⁴ ukształtował Wilhelm Korff i jako przewodnią przesłankę dla normy działania po raz pierwszy zaprezentował w 1989 roku na łamach czasopisma „*Stimmen der Zeit*”⁶⁰⁵. W tym pojęciu autor przedstawił nowe wyzwania stojące przed gospodarką, uważając, że powinna ona zostać bardziej ukierunkowana na roztropne wykorzystywanie zasobów natury⁶⁰⁶. W opinii etyka społecznego Bernharda Sutora usieciwienie jest ideą cyrkulacyjnego, połączonego myślenia i działania w obliczu uwarunkowań czynników ekonomicznych, ekologicznych, społeczno-kulturowych i politycznych⁶⁰⁷.

Wydaje się, że głównym celem ukształtowania pojęcia usieciwienia było przeniesienie specyficznie międzyludzkiego pojęcia solidarności na etyczną interpretację relacji: człowiek–przyroda. Współczesne zainteresowanie zależnościami społeczno-ekologiczną wymaga poszukiwania rozwiązań

⁶⁰³ Por. S. Fel, *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego*, s. 87.

⁶⁰⁴ Usieciwienie w języku niemieckim przedstawia się za pomocą dwóch pojęć: *Vernetzung* i *Retinität*. *Vernetzung* oznacza ogólnie rozumianą sieciowość, natomiast *Retinität* zyskało bardziej charakter etyczny, zwłaszcza po 1994 roku, kiedy koncepcja usieciwienia z uznaniem została przyjęta przez Radę Ekspertów ds. Środowiska Naturalnego przy Bundestagu.

⁶⁰⁵ Por. W. Korff, *Leitideen verantworteter Technik*, „*Stimmen der Zeit*” 1989 Nr. 4, s. 258.

⁶⁰⁶ Por. W. Korff, *Wirtschaft vor den Herausforderungen der Umweltkrise*, w: *Zur christlichen Berufsethik – Kirche im Gespräch*, Essen 1991, s. 9–36, cyt. za: M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, w: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, s. 246.

⁶⁰⁷ Por. B. Sutor, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, s. 620.

integralnych, które wobec złożoności problemów społeczno-ekologicznych będą przedstawiać interakcje systemów przyrodniczych między sobą, a także w odniesieniu do systemów społecznych⁶⁰⁸. Koncepcja usieciowienia nie tylko opisuje stan faktyczny, lecz mówi również o powinności etycznej. Usieciowienie domaga się koniecznego do zachowania życia połączenia zwrotnego wszystkich procesów społecznych z ogromną dynamiką procesów gospodarczych, przy zachowaniu zdolności reprodukcyjnej środowiska naturalnego⁶⁰⁹.

Nowa teoria Wilhelma Korffa, rozwinięta dalej przez Markusa Vogta, w 1994 roku została przyjęta przez Radę Ekspertów ds. Środowiska Naturalnego przy Bundestagu. Eksperci nazwali usieciowienie kluczową zasadą ochrony środowiska naturalnego i uznali, że ta zasada mogłaby stać się decydującą kategorią regulacyjną w ochronie naturalnych podstaw życia ludzkiego. Przy tym mogłaby zapisać się jako najważniejszy element, a jednocześnie sedno kompleksowej etyki środowiska naturalnego: jeśli człowiek jako istota rozsądna chce zadbać o swoją godność w stosunku do siebie samego i innych stworzeń, tylko wtedy może sprawiedliwie urzeczywistnić odpowiedzialność za środowisko naturalne, kiedy rozważnie będzie czynił zasadą swojego działania wspólne połączenie wszystkich swoich działań z niosącą go przyrodą, od której w ostateczności i tak jest zależny⁶¹⁰.

Ważnym momentem w rozwoju idei usieciowienia był rok 1996. Wówczas Stowarzyszenie na Rzecz Ochrony Środowiska i Przyrody Niemiec wraz z Dziełem Pomocy Episkopatu Niemiec *Misereor* przedstawiło studium nt. ochrony środowiska *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung (Przyszła zdolność Niemiec. Wkład w globalny zrównoważony rozwój)*⁶¹¹. W Programie globalnego zrównoważonego rozwoju, obok zasady solidarności i zasady pomocniczości, ukazano w randze zasady społecznej wzorcowy model zrównoważonego rozwoju w sensie usieciowienia systemów społecznych, ekonomicznych i ekologicznych⁶¹². W następnym roku Rada Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i Konferencja Episkopatu Niemiec w dokumencie ekumenicznym *Für eine Zukunft*

⁶⁰⁸ Por. LSi 139.

⁶⁰⁹ Por. M. Vogt, *Ratinität*, w: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 3, Gütersloh 1998, s. 209n.

⁶¹⁰ Por. Deutscher Bundestag. Rat von Sachverständigen für Umweltfragen, *Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Umweltgutachten 1994 des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen* (12/6995), Bonn 1994, Nr. 36, 404–407.

⁶¹¹ Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie, *Zukunftsfähiges Deutschland – Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*, München 1996.

⁶¹² Por. M. Heimbach-Steins, A. Lienkamp, *Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Lecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren*, „Stimmen der Zeit” 2007 Nr. 7, s. 463.

in Solidarität und Gerechtigkeit (Przyszłość w solidarności i sprawiedliwości) przedstawiły usieciwienie jako wzór idei zrównoważonego rozwoju, która w duchu solidarności i sprawiedliwości społecznej uwzględnia troskę nie tylko o dzisiejsze, lecz także o przyszłe pokolenia⁶¹³. Celem tej szczególnej integracji jest odpowiedzialne korzystanie z zasobów natury. Niedługo potem, w 1998 roku, w dokumencie *Handeln für die Zukunft der Schöpfung (Działanie dla przyszłości stworzenia)*⁶¹⁴ znów przedstawia się zrównoważony rozwój w formie postulatu realizacji odpowiedzialności za dzieło stworzenia. Również ten dokument przedstawia ideał etyczny zrównoważonego rozwoju oparty na zasadzie usieciwienia, która zakłada zmianę paradygmatu postępu cywilizacyjnego. Szczegółowo model zrównoważonego rozwoju jest rozwijany w obszarze społeczno-ekonomicznym uwzględniającym wysoką wartość przyrody. Przywołane dokumenty stanowią ilustrację procesu integracji zasady usieciwienia z etyką chrześcijańską, prowadząc do sformułowania antropocentrycznego modelu etyki środowiskowej. Zrównoważony rozwój zakłada podjęcie działań, które prowadziłyby do zmiany stylu życia poprzez kształtowanie świadomości ochrony środowiska i racjonalne realizowanie potrzeb.

W nauczaniu społecznym biskupów Niemiec etyczny koncept usieciwienia zmierza do ukierunkowania celów współczesnych społeczeństw na coraz większe uwzględnienie problematyki ekologicznej. Ekonomiczne i społeczne mechanizmy konkurencji zdominowały rozwój tak bardzo, że przyspieszona ewolucja systemów ekonomicznych nie została dostatecznie zintegrowana z ekosystemami i ich naturalną dynamiką czasową. Ogólnie można opisać ten podstawowy problem kryzysu ekologicznego jako niejednoczesność rozwoju społeczno-ekonomicznego ze zdolnością reprodukcyjną ekosystemów. Tego problemu m.in. dotyczy idea zrównoważonego rozwoju, która zmierza do synchronizacji i usieciwienia społecznych, ekonomicznych i ekologicznych czynników. Usieciwienie jest konieczne, gdyż chodzi o taki model ochrony środowiska naturalnego, który można zrealizować tylko przy intensywnym współdziałaniu zróżnicowanych, fachowych dyscyplin, grup społecznych i instytucji⁶¹⁵.

W niemieckich podręcznikach etyki gospodarki definicję usieciwienia najczęściej podaje się za Markusem Vogtem, wyjaśniającym, że usieciwienie

⁶¹³ Por. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover–Bonn 1997, Nr. 122–125.

⁶¹⁴ Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998.

⁶¹⁵ Por. Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Nr. 119n.

pochodzi od łacińskiego terminu *rete* oznaczającego sieć. Usieciwienie (*Retinität*) jest według niego zasadą etyczną, której głównym celem jest ukierunkowanie rozwoju cywilizacji ludzkiej w taki sposób, żeby pozostała zachowana sieć nośnych ekologicznie obwodów regulacyjnych. Omawiając zasadę usieciwienia, wychodzi on od przedstawienia zarówno przyrody, jak i cywilizacji jako otwartych, dynamicznych systemów. W myśli Markusa Vogta widać tu inspirację koncepcją systemów społecznych Niklasa Luhmanna⁶¹⁶. Kryterium orientacyjnym nie jest model środowiska naturalnego bogatego w zasoby w jego maksymalnych granicach użytkowania, lecz ideał dynamicznej stabilizacji kompleksowego związku człowieka z przyrodą. Zasadnicze jest tutaj usieciwienie i rozwój współzależnych procesów społecznych, ekonomicznych i środowiskowych, przy czym zwraca się szczególną uwagę na krytyczne parametry działań wymiennych⁶¹⁷. Tak rozumianą zasadę usieciwienia Markus Vogt nazywa etyczną interpretacją Konferencji Narodów Zjednoczonych na temat Środowiska i Rozwoju (Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro 1992), podczas której dosyć precyzyjnie sformułowano koncept zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*) odnoszący się do wzajemnej zależności obszaru społecznego, ekonomicznego i ekologicznego⁶¹⁸.

Definicja Markusa Vogta jest rozwinięciem rozumienia usieciwienia Wilhelma Korffa, który nazywał je normatywną wielkością regulacyjną dla ukierunkowanego zastosowania etyki środowiska naturalnego⁶¹⁹. Usieciwienie Markus Vogt ujmuje jako szczególną sieć powiązań, która obejmuje współczesne procesy społeczno-gospodarcze w świetle silnej zależności człowieka od środowiska naturalnego⁶²⁰. Merytorycznie treść etyczna zasady usieciwienia zawiera etyczny postulat tworzenia odpowiednich struktur sprzężenia zwrotnego – żąda specyficznego połączenia związków problemowych, tak żeby w maksymalnym stopniu zaprowadzić równowagę w obszarach: społeczeństwa, gospodarki i ekologii. Wydaje się zatem, że chodzi tutaj o synchronizację, pewną korelację, współoddziaływanie, wzajemność związku człowieka nie tylko ze społeczeństwem, gospodarką, ale także

⁶¹⁶ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 354n.

⁶¹⁷ Por. M. Vogt, *Ratinität*, s. 209n; R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 346; C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung*, s. 154.

⁶¹⁸ Por. M. Vogt, *Ratinität*, s. 209n.

⁶¹⁹ Por. W. Korff, „Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich.” *Wilhelm Korff im Gespräch mit Wolfgang Küpper*, w: *Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. Sozialethisches Symposium zum 75. Geburtstag von Wilhelm Korff*, Hrsg. G. Bachleitner, W. Wingen, Freiburg–Freiburg–Wien 2003, s. 197.

⁶²⁰ Por. R. Kramer, *Nachhaltigkeit als Sozialprinzip*, s. 64.

środowiskiem naturalnym. Jako zasada usieciowienie ogranicza się do definiowania warunków ramowych, do rozwoju współzależnych subsystemów społecznych⁶²¹.

Usieciowienie społecznych czynników wraz z dynamiką działania gospodarczego zależnego od wydolności ekosystemów tworzy podstawy systemu komunikacyjnego ukierunkowanego na równoważenie systemowe poprzez osiąganie celów przypisanych każdemu z trzech systemów zrównoważonego rozwoju. Usieciowienie wpisane jest w demokratyczny proces poszukiwania balansu międzysystemowego w odniesieniu do wartości moralnych, stąd dynamika sieciowa stanowi porządek organizacji ekonomii cyrkulacyjnej (*zirkuläre Ökonomie*). Aby koewolucja systemów zdolna była odpowiadać politycznym ramom, a nade wszystko systemowi wartości służącemu dobru człowieka, domaga się odniesienia go do konceptu społecznej gospodarki rynkowej stanowiącej wciąż niedokończony projekt organizacji porządku społeczno-gospodarczego⁶²².

Wilfried Lochbühler nazywa usieciowienie rdzeniem kompleksowej etyki środowiska naturalnego, który znajduje swój początek w osobowej godności człowieka i w jego odpowiedzialności za przyrodę. Postrzega on usieciowienie jako zasadę pomostową, łączącą etykę środowiska naturalnego z etyką społeczną⁶²³. Także Werner Veith zauważa, że ta zasada etyczna jest ugruntowana antropologicznie i odzwierciedla nowoczesne rozumienie człowieka jako podmiotu środowiska naturalnego. Usieciowienie jako kluczowa zasada ochrony środowiska naturalnego nie tylko dotyczy związku człowiek–przyroda, ale także wydaje się ukierunkowywać na uszanowanie godności osoby ludzkiej⁶²⁴.

Koncepcja usieciowienia nie sprowadza się jedynie do troski o środowisko przyrodnicze. Pojęcie usieciowienia transformuje podstawową normę zrównoważonego rozwoju uwarunkowaną ekonomicznie i zasobowo w etyczną zasadę działania, która posiada wysoki potencjał istotny dla regulacji różnorodnych relacji społecznych. Idea usieciowienia w ujęciu Markusa Vogta skupia się na adaptacji tzw. obszarów zbadanych w niewielkim stopniu (*blinde Flecken*), czyli reprodukcji wykluczonych systemów częściowych

⁶²¹ Por. M. Vogt, *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, s. 170–173, cyt. za: C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung*, s. 154–157.

⁶²² Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 354–357.

⁶²³ Por. W. Lochbühler, „*Nachhaltige Entwicklung*”: *Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik*, s. 145.

⁶²⁴ Por. W. Veith, *Nachhaltigkeit*, s. 307n.

w celu ich ponownego włączenia w system sieciowy. Przez to widać, że istotą idei zrównoważonego rozwoju jest nie tylko równoważenie społecznych, ekonomicznych i ekologicznych celów rozwoju, ale także przeciwdziałanie wykluczeniu systemów częściowych, których zniszczenie mogłoby odebrać przyszłym pokoleniom szanse realizacji ich potrzeb wskutek braku dostępu do zasobów, głównie środowiskowych⁶²⁵. Podstawowy postulat etyki zrównoważonego rozwoju dotyczy zmiany perspektyw rozwoju ze względu na związek człowieka z jego naturalnym otoczeniem środowiskowym i jego odpowiedzialnym działaniem względem niego. Człowiek będzie mógł trwale zabezpieczyć swoją egzystencję tylko wtedy, gdy konsekwentnie będzie aktualizował swoją centralną pozycję w szerokiej sieci zależności ze środowiskiem naturalnym⁶²⁶. W taki sposób zdaniem Markusa Vogta obecne pokolenie będzie wyrażać swoją solidarność wobec przyszłych pokoleń – przez takie działanie zapewnia się szanse dobrobytu przyszłym pokoleniom i teoretycznie urzeczywistnia się wymóg sprawiedliwości społecznej w wymiarze międzygeneracyjnym.

Koncepcja usieciowienia wskazuje na złożoną strukturę problemów, których nie można rozpatrywać oddzielnie. Pomimo wielu kwestii problematycznych nie można zrezygnować z etyki odpowiedzialności, która musi sprostać aktualnym wymaganiom. Usieciowienie stało się punktem wyjścia do sformułowania etyczno-społecznej zasady zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeitsprinzip*), która stanowi oryginalne połączenie usieciowienia z wymogiem sprawiedliwości społecznej i z klasycznymi zasadami etyczno-społecznymi wynikającymi z natury ludzkiej⁶²⁷. Tę klasyfikację przedstawia lubelska szkoła katolickiej nauki społecznej. Franciszka Janusza Mazurka ujęcie godności osoby ludzkiej jako zasady społecznej koresponduje ze stanowiskiem Markusa Vogta, który uznaje personalizm za naczelné principium przyjmowanego przez niego katalogu zasad etyczno-społecznych. W chrześcijańskiej etyce społecznej usieciowienie społecznych, ekonomicznych i ekologicznych obszarów, odpowiedzialność za dzieło stworzenia, jak i sprawiedliwość międzypokoleniowa stały się głównymi elementami nowej etyczno-społecznej zasady zrównoważonego rozwoju. W ten sposób ideał zrównoważonego rozwoju znalazł szybko merytoryczny oddźwięk w na-

⁶²⁵ Por. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, s. 634; O. Reis, *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie*, s. 27; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 355.

⁶²⁶ Por. Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Nr. 118.

⁶²⁷ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 459n.

uczaniu kościołów w Niemczech. Jak zaznacza Rafał Czekalski, koncepcja zrównoważonego rozwoju w interdyscyplinarnie ujmowanej katolickiej nauce społecznej łączy tematy ekologiczne z zagadnieniami pozostającymi w relacji do innych dóbr człowieka⁶²⁸. Autor ten zajmował się także analizą zasad ekorozwoju i próbą ich integracji z nauczaniem społecznym Kościoła⁶²⁹.

Wydaje się, że na przestrzeni kilku lat etyczna zasada usieciowienia, mająca charakter antropocentryczny, stała się inspiracją do wypracowania na gruncie katolickiej nauki społecznej nowej zasady etyczno-społecznej zrównoważonego rozwoju, kompleksowo chroniącej środowisko naturalne. Przy tym nowe principium straciłoby swój wydźwięk, gdyby odnosiło się tylko do przyrody. Chociaż zasada ta została sformułowana na podstawie analizy społecznego, gospodarczego i przyrodniczego środowiska funkcjonowania człowieka, a nie jego natury, to jednak nie stoi to w sprzeczności z personalistyczną wizją człowieka. Wręcz przeciwnie, harmonizuje z jego psychosomatyczną naturą. Ostatecznie zasada ta podkreśla w wymiarze społeczno-gospodarczym znaczenie wartości stanowiących podstawę integralnego rozwoju ludzkiego.

3.3.5. ZASADA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W MIĘDZYGENERACYJNYM WYMIARZE SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Międzypokoleniowy wymiar sprawiedliwości społecznej na gruncie katolickiej nauki społecznej jest przedmiotem badań, które wydają się być dopiero w fazie początkowej. Celem sprawiedliwości międzypokoleniowej jest zabezpieczenie warunków rozwojowych przyszłym pokoleniom ludzi.

3.3.5.1. Stabilizacja społeczno-przyrodnicza

Na zaistnienie nowego rodzaju principium społecznego – zasady zrównoważonego rozwoju w systemie zasad etyczno-społecznych – czekano relatywnie długo. Wydaje się, że ochrona naturalnych podstaw życia przyszłych pokoleń znajduje uzasadnienie w tradycyjnych, uznanych ujęciach

⁶²⁸ Por. R. Czekalski, *Implikacje etyczne teologii stworzenia*, s. 97.

⁶²⁹ Por. R. Czekalski, *Marcusa Vogta próba integracji zasad ekorozwoju z katolicką nauką społeczną*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*” 2013 nr 2, s. 47–63.

zasad etyczno-społecznych⁶³⁰. Odkryte źródła chrześcijańskiej tradycji idei zrównoważonego rozwoju na gruncie katolickiej nauki społecznej zyskują uznanie ze względu na połączenie z systemem zasad etyczno-społecznych, który – choć niesprecyzowany jednomyślnie wśród badaczy zajmujących się analizą nauczania społecznego Kościoła – należy do kanonu zasad tego nauczania. Zaistnienie autonomicznej zasady zrównoważonego rozwoju uzasadniają ważne powody, które wynikają z rozpoznania chrześcijańskiej etyki ochrony środowiska naturalnego⁶³¹.

Reinhard Marx i Helge Wulsdorf twierdzą, że poszerzony wymiar odpowiedzialności nie został w pełni uwzględniony przez klasyczne zasady etyczno-społeczne. Problematyka ekologiczna podkreśla szczególnie związek człowieka z naturą i wskazuje na specyficzne tło życia ludzkiego, wyrażane splotem związków (*Beziehungsgeflechte*) nie tylko ludzi między sobą, ale także ludzi pozostających w zależności od zasobów natury (*nichtmenschliche Umwelt*). W zasadzie etyczno-społecznej zrównoważonego rozwoju udaje się połączyć kwestię społeczną z kwestią ekologiczną. Zrównoważony rozwój funkcjonuje – jak twierdzi Markus Vogt – jako pewnego rodzaju zasada pomostowa łącząca kategorię społeczeństwa ze światem przyrody, którego zachowanie i naturalna zdolność regeneracyjna domaga się daleko idących, zróżnicowanych strategii i struktur regulacyjnych. Nowa zasada etyczno-społeczna zrównoważonego rozwoju oznacza w istocie troskę o długotrwałe połączenie zwrotne (*trägfähige Rückbindung*) świata kultury ludzkiej i przyrody w celu długotrwałej, wzajemnej stabilizacji⁶³².

Zasada zrównoważonego rozwoju dotyczy rozległych obszarów życia ludzkiego. Nowe principium wyraża dynamikę współzależnych procesów zachodzących w systemach społecznych, gospodarczych i przyrodniczych. W perspektywie kryzysu ekologicznego nie można osobno spoglądać na jego społeczne i ekologiczne następstwa, ale należy ujmować te obszary jako zazębiające się systemy sieciowe połączone ze sobą, istotnie wpływające na siebie nawzajem⁶³³. Zasada zrównoważonego rozwoju jest zatem principium etyczno-społecznym prowadzącym do równowagi potrzeb w przestrzeni kultury i w systemach przyrodniczych. Ryszard Sadowski stwierdza, że kry-

⁶³⁰ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191n.

⁶³¹ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 192.

⁶³² Por. W. Lochbüchler, „Nachhaltige Entwicklung”: Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik, s. 139n.

⁶³³ Por. M. Vogt, *Ein neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, „Politische Studien” 52 (2001) Nr. 1, s. 30.

zys ekologiczny nie zostanie rozwiązany wskutek ograniczenia dominującej roli kultury przez zwiększenie działań na rzecz przyrody. Wzajemność i zwrotność działań w tych dwóch obszarach może wywołać długotrwałe skutki podnoszące wartość troski o środowisko naturalne wraz ze zwiększoną roztropnością użytkowania zasobów natury. Zasada zrównoważonego rozwoju nabiera w pełni znaczenia w połączeniu z pozostałymi zasadami etyczno-społecznymi. Troska o przyrodę może zostać wpojona w świadomość społeczną wszystkich ludzi tylko wtedy, gdy zostaną zapewnione odpowiednie warunki rozwojowe w wymiarze społeczno-gospodarczym. Troska o wartość środowiska naturalnego jest przejawem ukształtowanej kultury osób, które muszą mieć zapewnione warunki pracy, skutecznego i efektywnego kształcenia. Sprawiedliwe warunki w wymiarze społeczno-gospodarczym są punktem wyjścia dla sprawiedliwości międzypokoleniowej i zasady zrównoważonego rozwoju.

Perspektywa sprawiedliwości międzypokoleniowej, której dotyczy zasada zrównoważonego rozwoju, w dużej mierze sprowadza się do problematyki energetycznej wraz z technologiami wykorzystującymi zasoby środowiska. Wciąż poważnym problemem jest rozwój krajów zacofanych gospodarczo. Rabunkowe wydobywanie odnawialnych (kopalnych) źródeł energii ze strony niektórych państw, grup władzy i przedsiębiorstw stanowi bowiem poważną przeszkodę dla rozwoju krajów ubogich. Nie mają one środków ekonomicznych ani na to, żeby mieć dostęp do istniejących nieodnawialnych źródeł energetycznych, ani żeby finansować poszukiwania źródeł nowych i alternatywnych. „Zagarnianie zasobów naturalnych, które w wielu przypadkach znajdują się w krajach ubogich, rodzi wyzysk i częste konflikty między narodami i w ich obrębie. Konflikty te rozgrywają się na terytorium tych krajów, powodując poważne straty w postaci śmierci, zniszczeń i dalszej degradacji. Wspólnota międzynarodowa ma niezbywalne zadanie znalezienia dróg instytucjonalnych uregulowania spraw związanych z pozyskiwaniem zasobów nieodnawialnych, przy uczestnictwie także krajów ubogich, tak by wspólnie planować przyszłość”⁶³⁴. W związku z wciąż zauważalnymi dysproporcjami rozwojowymi istnieje silna potrzeba aplikacji zasad etyczno-społecznych, zwłaszcza zasady solidarności w odpowiedzialnej redystrybucji zasobów energetycznych. Niemniej jednak rozwój gospodarczy staje się sprawiedliwy tylko wtedy, gdy prowadzi do rozwoju każdego człowieka we wszystkich wymiarach jego ludzkiej egzystencji.

⁶³⁴ CV 49.

3.3.5.2. Zaktualizowany paradygmat etyczny rozwoju globalnego

Poprzez wzajemne odniesienie do siebie przestrzeni społeczno-gospodarczej i ekologicznej zasada zrównoważonego rozwoju nie tylko wskazuje na zasoby środowiskowe jako środki do osiągnięcia celów, ale ujmuje także celowość przyrody. Za pomocą tej zasady – zdaniem Reinharda Marxa i Helge Wulsdorfa – udaje się umiejscowić ochronę środowiska naturalnego obok wymiaru społecznego i ekonomicznego jako dalszy czynnik celowy w kształtowaniu społeczeństwa zgodnie z wymiarem międzypokoleniowym sprawiedliwości społecznej. Zasadę zrównoważonego rozwoju rozumie się jako formalny system celowy rozwoju globalnego, który obok parametrów: ekologicznego, ekonomicznego i społecznego obejmuje pojawiające się wraz z rozwojem nauki parametry techniczne i etyczne. Parametry techniki odnoszą się do nowych technologii, których zastosowanie pozwala m.in. pozyskiwać energię ze źródeł odnawialnych. Idea zrównoważonego rozwoju wraz z nową zasadą etyczno-społeczną w znacznym stopniu wykracza poza specyficzne, dotychczasowe ramy ekologii. W pierwszej kolejności w perspektywie realizowanej polityki międzynarodowej koncepcja zrównoważonego rozwoju ujmowana jest w wymiarze polityczno-etycznym, a nie tylko w wymiarze wyłącznie ekologicznym⁶³⁵.

Podsumowując interpretację zasad etyczno-społecznych w ujęciu Markusa Vogta, można uznać, że dla koncepcji etycznej sformułowanej monachijskiej szkole chrześcijańskiej etyki społecznej zasada zrównoważonego rozwoju stanowi swoisty brakujący element. Ubogaca on katalog principiów społecznych tej szkoły i czyni go zwartym systemem gotowym do zestawiania go z innymi systemami zasad etyczno-społecznych, występującymi w nauczaniu społecznym Kościoła – zawierającymi zasadę dobra wspólnego. Zasada zrównoważonego rozwoju umieszczona w kontekście zasad: personalizmu, pomocniczości i solidarności, przekształca kategorię dobra wspólnego w konkretyzującą *bonum commune* principium społeczne. Tym samym zasadę zrównoważonego rozwoju można rozumieć tak, jak definiował principia społeczne Władysław Piwowski, twierdząc, że zasada etyczno-społeczna jest to „nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”⁶³⁶. Zatem obok osi horyzontalnej zasady pomocniczości i solidarności zasada

⁶³⁵ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 190.

⁶³⁶ W. Piwowski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 61.

zrównoważonego rozwoju łączy w sobie oś wertykalną dobra wspólnego i osoby ludzkiej. Tak uformowany system principiów społecznych jest ukierunkowany przez Markusa Vogta w stronę sprawiedliwości społecznej najpierw w jej wymiarze rozdziału, wymiany i uczestnictwa, a dopiero potem w wymiarze międzygeneracyjnym. Wydaje się, że złożoność tych wymiarów pozwala wyłonić jeszcze inne ujęcia sprawiedliwości społecznej, które w etyce społecznej w Niemczech wyrażają choćby kategorię „szans”. Zasada zrównoważonego rozwoju jest więc krokiem milowym dla etyki społecznej ugruntowanej na etyce Immanuela Kanta, podkreślającej wymiar międzypokoleniowy sprawiedliwości społecznej. To nowe principium jest dowodem rozwoju tzw. nowoczesnych społeczeństw wolnościowych. Zasadę zrównoważonego rozwoju można zatem nazwać pokrewną zasadą dobra wspólnego, a nawet w jej wzajemnym uzupełnieniu i dopełnieniu z zasadą personalizmu i zasadą pomocniczości – brakującą kategorią zasady dobra wspólnego w perspektywie klasyfikacyjnej principiów społecznych szkoły monachijskiej.

3.4. STATUS ZASADY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W SYSTEMIE ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH WŁADYSŁAWA PIWOWARSKIEGO

Zasadzie zrównoważonego nadawany jest różny status w zależności od systemów zasad etyczno-społecznych prezentowanych w różnych szkołach chrześcijańskiej etyki społecznej i katolickiej nauki społecznej. Mimo to istota bytu ludzkiego i działanie człowieka w rozumieniu szkół chrześcijańskiej etyki społecznej i katolickiej nauki społecznej są zbliżone⁶³⁷. Ich fundamentem jest nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej i dążenie do zbawienia. W wymiarze społecznym celem człowieka jest osiągnięcie wszechstronnego rozwoju na różnych płaszczyznach ludzkiej egzystencji tak, by we współpracy z innymi ludźmi jak najskuteczniej kształtował on sprawiedliwy porządek społeczny oparty na prawie moralnym. Fundamentem chrześcijańskiej etyki społecznej i katolickiej nauki społecznej są niezmiennie zasady kształtujące rozwój rzeczywistości społeczno-kulturowej i polityczno-ekonomicznej. Ewolucja nauczania społecznego pokazuje, że uporządkowana systematyka zasad etyczno-społecznych leży u podstaw rozwiązywania złożonej kwestii

⁶³⁷ Por. D. Tułowiecki, *Społeczna doktryna chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, k. 695n.

społecznej, a także funkcjonowania instytucji życia społecznego. Wylanianie zasad etyczno-społecznych uznaje się za stałą prawidłowość w kontekście zmiennej historycznie rzeczywistości kulturowo-społecznej⁶³⁸. Zasada zrównoważonego rozwoju jest wynikiem interpretacji współczesnego kontekstu społecznego, którego elementem stały się zjawiska społeczne o charakterze ekologicznym.

3.4.1. ORGANIZACYJNA ZASADA KONKRETYZUJĄCA DOBRO WSPÓLNE

Katalog zasad społecznych monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej, który nie zawiera dobra wspólnego w randze zasady etyczno-społecznej, wymaga zdaniem przedstawicieli tej szkoły uzupełnienia i konkretyzacji kategorii dobra wspólnego przez dodatkową zasadę społeczną⁶³⁹. Nowa etyczno-społeczna zasada zrównoważonego rozwoju w perspektywie systemu etycznego może być swoistym odpowiednikiem zasady dobra wspólnego⁶⁴⁰. W ten sposób katalog zasad tej szkoły etyki chrześcijańskiej tworzy systemową całość, którą można łatwiej odnosić do pozostałych systemów zasad etyczno-społecznych zawierających wyróżnioną zasadę dobra wspólnego, w tym do systemu zasad etyczno-społecznych lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej.

System zasad monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej udoskonalony o zasadę zrównoważonego rozwoju może stanowić skuteczne

⁶³⁸ Por. D. Tułowiecki, *Społeczna doktryna katolicka*, k. 696n.

⁶³⁹ „Die Ausweitung des Gemeinwohlgedankens auf die Dimension intergenerationeller Gerechtigkeit, auf das Weltgemeinwohl und auf öffentliche Güter unterstreicht dessen besondere Bedeutung für Nachhaltigkeitsfragen (...). Gemeinwohl bietet eher einen Theorierahmen, in dem sich Fragen stellen und Defizite anmahnen lassen, als einen methodischen Ansatz zur Analyse und Lösung der spezifischen Konflikte im Umbruch der Moderne. Daraus ergibt sich folgende These: So wie Gerechtigkeit zwar für moderne Gesellschaft weiterhin eine relevante und zentrale Kategorie ist, jedoch der Ergänzung und Konkretisierung durch die klassischen Sozialprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität bedarf, um im Wandel neuzeitlicher Gesellschaft hinreichend Orientierung zu geben, so bedarf auch die Kategorie «Gemeinwohl» der Ergänzung und Konkretisierung durch ein Sozialprinzip, um angesichts der Umwelt- und Entwicklungsprobleme in der Globalisierung Orientierungskraft zu entfalten. Genau dafür bietet sich Nachhaltigkeit an. Nachhaltigkeit ist eine notwendige modernitätssensible Weiterentwicklung der traditionell unter Gemeinwohl thematisierten Fragen. Nachhaltigkeit ist das Sozialprinzip des Gemeinwohls im Umbruch der Moderne” (M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 466).

⁶⁴⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 466.

narzędzie do rozwiązywania kwestii ekologicznych w perspektywie sprawiedliwości międzypokoleniowej. Przyznanie zrównoważonemu rozwojowi statusu zasady etyczno-społecznej Markus Vogt argumentuje ponadto koniecznością połączenia teologicznego ujęcia biblijnego dzieła stworzenia ze społecznym dyskursem o ochronie środowiska przyrodniczego⁶⁴¹.

Koncepcja zrównoważonego rozwoju dzięki nowemu principium katolickiej nauki społecznej zyskuje interpretację personalistyczną i nie pozwala w działaniach na rzecz zrównoważonego rozwoju zmierzać ku biologizmowi, ekocentryzmowi czy ekonomizmowi. Zasada społeczna prowadząca w ostateczności do realizacji dobra wspólnego wyraża „zespół wartości materialnych, biologicznych, naukowo-poznawczych, moralno-ideowych, artystycznych, narodowych i wiele innych, które pozwalają na wszechstronny rozwój ludzkiej osoby i równocześnie kształtują społeczną wspólnotę”⁶⁴². Organizacja dobra wspólnego według zasady zrównoważonego rozwoju pozwala dostrzegać społeczność w jej wymiarze ontologicznym jako wspólnotę rozumnych i wolnych osób. Natomiast dzięki wymiarowi aksjologicznemu dobra wspólnego, poprzez zastosowanie zasady zrównoważonego rozwoju można również tworzyć uwarunkowania kultury umysłowo-duchowej człowieka⁶⁴³. Stosowanie principiów etyczno-społecznych poprzez działanie człowieka zwyczajnie naznacza otaczającą go rzeczywistość.

Zasada zrównoważonego rozwoju ujmowana w kategorii dobra wspólnego nie pozwala ukierunkowywać koncepcji zrównoważonego rozwoju ku idei indywidualizmu, który separuje człowieka ze społeczności i jego tradycji historycznej. Nowe principium społeczne nie tylko dotyczy przyszłych pokoleń, ale także tradycji przeszłych pokoleń. Zasada zrównoważonego rozwoju zapewnia trwałość demokracji i dzięki ukierunkowaniu zrównoważonego rozwoju na ideę dobra wspólnego zapobiega zbyt niemu akcentowaniu rozwiązań indywidualistycznych, woluntarystycznych czy kosmopolitycznych. Dzięki odniesieniu zrównoważonego rozwoju do idei dobra wspólnego centralną wartością demokracji pozostaje człowiek, który jako podstawowa wartość życia społecznego w tradycji katolickiej nauki społecznej jest strzeżony przez systematykę zasad etyczno-społecznych⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit theologisch-ethisch*, w: *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, Hrsg. M. Vogt, F. Uekötter, M. Davis, München 2013, s. 42.

⁶⁴² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 138.

⁶⁴³ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 138n.

⁶⁴⁴ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 138.

3.4.2. SZCZEGÓŁOWA ZASADA REALIZACJI SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ ORGANIZUJĄCA PORZĄDEK ŻYCIA SPOŁECZNEGO

W systemie zasad etyczno-społecznych Władysława Piwowarskiego nowa zasada zrównoważonego rozwoju nie ma rangi podstawowej zasady etyczno-społecznej. Jest ona szczegółową zasadą organizacyjną życia społecznego ujmującą warunki realizacji reguł sprawiedliwości społecznej. Chociaż zasady zrównoważonego rozwoju nie można postawić w równej randze z zasadami: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, to jednak jest ona z nimi silnie powiązana. Ścisły związek zasady zrównoważonego rozwoju z podstawowymi zasadami etyczno-społecznymi pozwala odnieść tę zasadę o charakterze szczegółowym do najbardziej fundamentalnej wartości życia społecznego, jaką jest godność osoby ludzkiej. W takim sensie potwierdza się centralna pozycja osoby ludzkiej w życiu społecznym, w którym dostrzega się współzależne związki wielu obszarów: polityki, kultury, społeczeństwa, gospodarki czy środowiska naturalnego. Właśnie z uwagi na degradację naturalnego i społecznego środowiska życia ludzkiego zasada zrównoważonego rozwoju odnajduje swoje uzasadnienie i tym samym szczególne miejsce w koherentnym systemie zasad etyczno-społecznych prezentowanym przez Władysława Piwowarskiego.

Zasada zrównoważonego rozwoju jako szczegółowa zasada etyczno-społeczna wyraża humanizację kultury, tego wszystkiego, co człowiek kształtuje poprzez swoje działanie. Degradacja otoczenia życia ludzkiego w ujęciu Adama Rodzińskiego nie dotyczy tylko atmosfery, hydrosfery czy biosfery – przyrody ożywionej czy nieożywionej – lecz także tzw. noosfery oznaczającej dziedzinę treści świadomościowych⁶⁴⁵. Zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się więc w ogólnie rozumianą humanizację działania ludzkiego.

Zasada ta jako organizacyjna zasada etyczno-społeczna powinna być instrumentem polityki państwa, którego zadaniem jest regulowanie systemu własności tak, by udostępniać odpowiednie dobra gospodarcze całemu społeczeństwu. W tym celu państwo może stosować odpowiednie środki prawne i administracyjne⁶⁴⁶. Zasada zrównoważonego rozwoju reguluje system własności zwłaszcza w kontekście zasobów środowiskowych, prowadząc niejako do uspołecznienia aspektów środowiskowych.

⁶⁴⁵ Por. A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989, s. 359n.

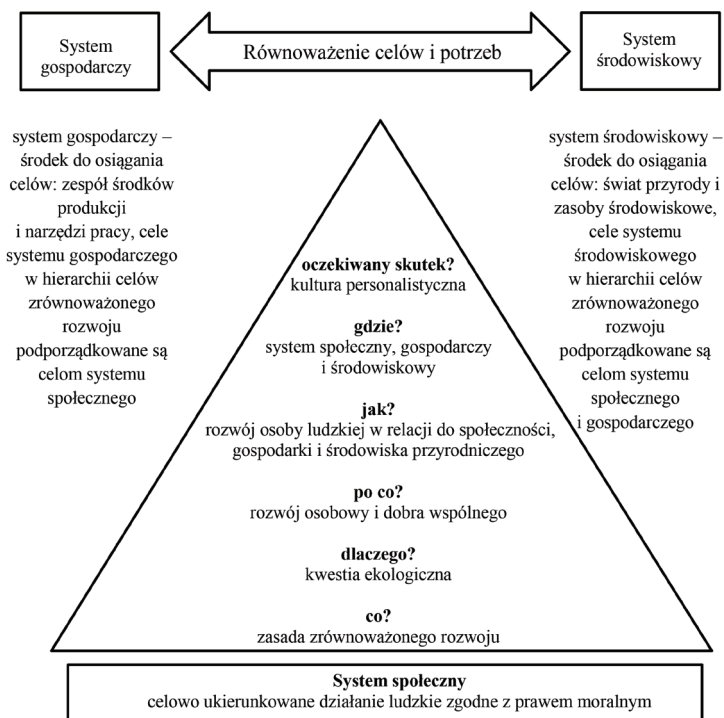
⁶⁴⁶ Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 194.

Zasada zrównoważonego rozwoju, wpisująca się w nurt antropocentrycznej etyki środowiskowej, stoi na straży wyjątkowego statusu człowieka pośród bytów stworzonych. Centralna pozycja osoby ludzkiej ukazana w koncepcie usieciowienia nie pozwala kształtować kultury, w której byty nieożywione czy zwierzęta byłyby bardziej uprzywilejowane niż człowiek. Z jednej strony „prawa” zwierząt czy świata przyrody nie mogą zaistnieć w życiu społecznym, gdyż ani zwierzęta ani przyroda nie posiadają podmiotowości. Z drugiej strony ze względu na zdolność relacyjną między światem przyrody a społeczeństwem człowiek nie może sobie pozwolić na bezgraniczną eksploatację zasobów natury w sposób, który negatywnie wpływałby na jego kondycję. Umniejszanie statusu osoby ludzkiej poprzez podwyższanie rangi ochrony naturalnych, w tym regeneracyjnych procesów zachodzących w ekosystemach, niesie ryzyko degradacji przestrzeni życia ludzkiego. Pierwszorzędnym celem zasady zrównoważonego rozwoju jest rozwój osobowy w systemie społecznym. Etyka środowiskowa chroni wyjątkowy status osoby ludzkiej i nie pozwala na ujmowanie osoby jako środka do osiągania celów zarówno w systemie gospodarczym, jak i środowiskowym. Hierarchia systemowa podkreśla pierwszeństwo społeczeństwa przed systemem gospodarczym i systemem ekologicznym, co zostało zobrazowane na schemacie. Cele gospodarcze i środowiskowe domagają się odpowiedniego zbalansowania i podporządkowania systemowi społecznemu zgodnie z prawidłowościami prawa moralnego. Choć ekonomia i etyka w swoich zakresach rządzą się własnymi prawidłowościami, błędne byłoby założenie, że zakresy gospodarczy i moralny są tak różnorodne i sobie obce, iż nie zachodzą pomiędzy nimi żadne zależności⁶⁴⁷.

Również Reinhard Marx i Helge Wulsdorf uznają zasadę zrównoważonego rozwoju jako principium konkretyzujące ogólną normę sprawiedliwości społecznej. Obok zagadnienia sprawiedliwego, międzynarodowego podziału dóbr i szans udziału w nim, w myśli zrównoważonego rozwoju chodzi o urzeczywistnienie sprawiedliwości między obecnym i przyszłymi pokoleniami. Zasada zrównoważonego rozwoju wymaga zachowania przyrody jako wspólnego dla wszystkich fundamentu. Jednak to principium nie jest tylko specyficznie ukierunkowane na ekologię, lecz wyraża ogólne, złożone żądanie sprawiedliwości w działaniu ludzkim⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ Por. QA 42.

⁶⁴⁸ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 188.



Schemat nr 9. Zasada zrównoważonego rozwoju w relacji do systemu społecznego z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej. System społeczny jako podstawa w realizacji polityki zrównoważonego rozwoju.

Reinhard Marx stwierdza, że ochrona środowiska jest następstwem zachowania norm moralnych w pozostałych wymiarach życia ludzkiego, zwłaszcza w sektorze zatrudnienia. Moralne postępowanie człowieka w ostateczności niesie korzyść dla życia społecznego, ekonomii i przyrody⁶⁴⁹.

3.5. MARKUSA VOGTA POSTULAT WŁĄCZENIA ZASADY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU DO SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH

Szybka akceptacja nowej zasady zrównoważonego rozwoju w niektórych ośrodkach chrześcijańskiej etyki społecznej w Niemczech niesie ze sobą

⁶⁴⁹ Por. R. Marx, *Kapitał*, s. 234.

niemałe konsekwencje. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zasadę zrównoważonego rozwoju – uzasadnianą zgodnie z antropocentrycznym modelem etyki Immanuela Kanta – należałoby przenieść na grunt etyki personalistycznej. Aby implementować wyłonioną przez Markua Vogta nową zasadę etyczno-społeczną w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego, należałoby dokonać jej połączenia z klasycznymi zasadami etyczno-społecznymi katolickiej nauki społecznej. Do procesu wiązania zrównoważonego rozwoju z innymi zasadami etyczno-społecznymi odnosi się także opisana już kategoria usieciowienia⁶⁵⁰. Zasada zrównoważonego rozwoju stanowi istotną aktualizację systemu zasad etyczno-społecznych pod względem jakościowym. Ukazanie ścisłego związku nowego principium z pozostałymi zasadami etyczno-społecznymi jest wyrazem szczególnego zainteresowania kwestią środowiskową, na którą odpowiada nowa zasada etyczno-społeczna połączona z dotychczas uznanymi principiami społecznymi. Markus Vogt przedstawił propozycję połączenia zasady zrównoważonego rozwoju z tradycyjnymi zasadami społecznymi w podręczniku etyki gospodarki pod redakcją Wilhelma Korffa z 1999 roku. Aby zrównoważony rozwój stał się koncepcją rozwoju, sprawiedliwą wobec przyszłych pokoleń, konieczne jest pogłębienie jego powiązania z klasycznymi zasadami etyczno-społecznymi katolickiej nauki społecznej. Można się spodziewać, że próba ugruntowania kompleksowych postulatów zasady zrównoważonego rozwoju bez sprzężenia ich z personalistycznymi zasadami przerodzi się w naturalistyczny koncept⁶⁵¹.

Próby urzeczywistnienia postulatu Markusa Vogta dotyczącej włączenia zasady zrównoważonego rozwoju do systemu zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej dokona się poniżej w oparciu o klasyfikację systemu zasad etyczno-społecznych w ujęciu Władysława Piwowarskiego i Bernharda Sutora. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła

⁶⁵⁰ Por. M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip Nachhaltigkeit als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, w: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, s. 247n; R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 349.

⁶⁵¹ Por. M. Vogt, *Ökologie als Gesellschaftskritik? Zur normativen Relevanz der Ökologie*, w: *Mensch und Umwelt. Eine komplexe Beziehung als interdisziplinäre Herausforderung*, Hrsg. B. Köstner, M. Vogt, Dettelbach 1996, s. 34–38; M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip Nachhaltigkeit als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 250; R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 195. Rozwinięcie myśli o antropocentrycznej strategii sieciowej zasad etyczno-społecznych, której wyrazem jest zasada zrównoważonego rozwoju jako dopełnienie zasady personalizmu, przedstawia artykuł: S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” 44 (2016) nr 2, s. 185–205.

dynamika systemu zasad etyczno-społecznych bardziej wyraża się w formułowaniu nowych zasad etyczno-społecznych, ich wyłanianiu się z systemu principiów społecznych wobec nowych okoliczności złożonej kwestii społecznej, aniżeli w dostosowywaniu poszczególnych kategorii do systemu zasad etyczno-społecznych. Przy tej uwadze w kontekście realizacji celów zrównoważonego rozwoju określenie zakotwiczenia (*Verankerung*) zrównoważonego rozwoju w systemie zasad etyczno-społecznych nie umniejsza faktu chrześcijańskich inspiracji samej idei zrównoważonego rozwoju rozumianej jako długotrwała troska o zasoby natury przy ich odpowiedzialnym użytkowaniu. Zasada zrównoważonego rozwoju opiera się na połączeniu:

1. sprawiedliwości społecznej w wymiarze wewnątrzpokoleniowym i międzypokoleniowym,
2. koncepcji usieciowienia systemu społecznego, gospodarczego z systemem ekologicznym,
3. systemu podstawowych zasad etyczno-społecznych, które stoją na straży godności osoby ludzkiej i jej integralnego rozwoju.

3.5.1. CENTRALNA POZYCJA GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ – PRYMAT CZŁOWIEKA NAD RZECZĄ

Człowiek jako osoba ludzka musi pozostać podmiotem odpowiedzialności za środowisko naturalne. Jest on odpowiedzialny za przyrodę jako za przedmiot, nad którym sprawuje pieczę, „który czyni sobie poddanym” (Rdz 1, 28). Obok etyki personalistycznej ugruntowanej w katolickiej nauce społecznej (np. Tadeusza Ślipki koncepcja „władarstwa” człowieka nad przyrodą) pojawiały się w drugiej połowie XX wieku koncepcje tzw. nowej etyki. Należą do nich propozycje różnych etyków, których poglądy ogniskują się w patocentrycznych, fizjocentrycznych czy holicentrycznych modelach etyki. W różnorodnych sposobach argumentacji ochrony środowiska naturalnego tym bardziej zauważa się potrzebę ukierunkowywania procesów społeczno-gospodarczych zgodnie z personalistycznym nurtem etyki środowiska naturalnego. Markus Vogt zauważa, że w przypadku zarysów nowej etyki, rozwijanej w opozycji do etyki antropocentrycznej, zacierza się rozumienie etycznej idei usieciowienia systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego⁶⁵².

Konsekwencją uszanowania godności osoby ludzkiej jest poszanowanie jej praw i obowiązków oraz prymatu osoby nad rzeczą. Z jednej strony taka

⁶⁵² Por. M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 248n.

praktyka będzie przyczyniać się do rozwoju osobowości poszczególnych osób, a z drugiej strony, osoby w działaniu wytwarzają wartości wspólne – dobro wspólne. Ukierunkowanie poszczególnych osób na jak najpełniejsze doskonalenie się i osiągnięcie pełni człowieczeństwa w realizacji swoich celów życiowych jest procesem tworzenia dobra wspólnego, ujawniającego się w różnych kręgach wartości. Przyjmuje ono w ostateczności formę organizacyjną, ustrukturalizowaną, która odnosi się do koncepcji państwa. Należy przy tym pamiętać, że dobro wspólne wyraża się w „sumie takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągać własną doskonałość”⁶⁵³. W takim zestawieniu wyłania się istota immanentno-instrumentalnego dobra wspólnego.

3.5.2. UNIWERSALNY CHARAKTER SOLIDARNOŚCI – PLURALIZM SPOŁECZNY

Jednym z podstawowych wymogów zasady zrównoważonego rozwoju jest realizacja sprawiedliwości w wymiarze międzypokoleniowym. Zarówno globalizacja solidarności, jak i solidarność między pokoleniami jest rdzeniem nowej zasady etyczno-społecznej⁶⁵⁴. Przy tym nie można zapominać o wymiarze wewnątrzgeneracyjnym – fundamencie, z którego wyrasta zasada etyczno-społeczna o charakterze międzygeneracyjnym.

Zdaniem Andreasa Lienkampa idea usieciwienia stanowi rozwinięcie wykładni solidarności i jej dwóch wymiarów opracowanych przez Oswalda von Nell-Breuninga, który w solidarności wyróżnił zasadę bytu – socjologicznie odkryty fakt, prawdziwy stan faktyczny (*Gemeinverstrickung*) i zasadę powinności – normatywnego orzeczenia, wymogu etycznego (*Gemeinverhaftung*). Solidarność jest nie tylko kategorią deskryptywną, lecz także kategorią preskryptywną – określa powinność zachowania. Jest zatem także pojęciem normatywnym o bezwarunkowym i uniwersalnym charakterze⁶⁵⁵. Z tego uniwersalnego rozumienia wynika, że solidarność nie kończy się tylko w granicach rodziny czy grona przyjaciół, wspólnot lokalnych, narodowych czy ludzi obecnie żyjących. Uniwersalność solidarności wskazuje również na odpowiedzialność za przyszłe pokolenia⁶⁵⁶. Zgodnie z teorią *Adwoka-*

⁶⁵³ MM 65; PT 58; W. Piwowarski, *Dobro wspólne*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, s. 41.

⁶⁵⁴ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 490.

⁶⁵⁵ Por. O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 54n.

⁶⁵⁶ Por. A. Lienkamp, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009, s. 291.

tenplanung Dietera Birnbachera – odległego jednak od antropocentrycznego modelu uzasadniania etyki – także my jesteśmy odpowiedzialni za istniejących jeszcze ludzi, których interesy już dziś możemy chronić i reprezentować w duchu odpowiedzialności. To szczególne przedstawicielstwo dotyczy nie tylko osób jeszcze niezaistniałych, lecz także ich naturalnego środowiska, które będzie warunkować ich życie i szanse rozwoju⁶⁵⁷. Choć odpowiedzialność międzypokoleniowa wywołuje szereg dylematów i kontrowersji, to jednak wydaje się, że rozwój przyszłych pokoleń będzie uzależniony od stopnia innowacyjności technologii wykorzystujących zasoby natury⁶⁵⁸.

Chrześcijańska etyka ochrony środowiska naturalnego podkreśla szczególnie odpowiedzialność za przyrodę obejmującą pozaludzkie byty. Ten obszar etyki uzyskał znaczną autonomię. Przy tym poszerzony wymiar odpowiedzialności nie został w pełni objęty przez klasyczne zasady etyczno-społeczne⁶⁵⁹. Dotyczą one osoby ludzkiej jako głównego podmiotu i jego odpowiedzialności za byty pozaludzkie. W zasadzie zrównoważonego rozwoju nie może dojść do rozszerzenia podmiotu tej zasady o byty pozaludzkie. Nie oznacza to jednak, że zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju nie należy obejmować troską bytów nieludzkich. Jasne pozostaje, że dotychczas w przypadku podstawowych zasad etyczno-społecznych kwestia społeczna odnosiła się konsekwentnie do związków międzyludzkich w społeczeństwie. Podejście takie bazuje na przekonaniu, że to człowiek jest podmiotem sprawczym i decyduje np. o strukturze własności czy kształcie gospodarki. Problematyka ekologiczna, której dotyczy nowa zasada etyczno-społeczna, podkreśla związek człowieka z naturą. Zatem bardziej już chodzi tu o połączenie kwestii społecznej z kwestią ekologiczną. Dlatego Markus Vogt nazywa zasadę zrównoważonego rozwoju pewnego rodzaju zasadą pomocową. Pomiędzy dwoma stanowiskami problematycznymi: społeczeństwem i środowiskiem naturalnym, domaga się daleko idących, zróżnicowanych strategii i struktur regulacyjnych, pozwalających na taką koegzystencję tych systemów, by zadbać o najbardziej podstawowe uwarunkowania człowieka w jego otoczeniu środowiskowym⁶⁶⁰. Markus Vogt zaznacza, że „bezpośrednie rozciągnięcie solidarności na związki ekologiczne w sensie związku ze zwierzętami, roślinami i rzeczami nieożywionymi prowadziłoby do trwałego jego pogłębienia i jednocześnie wulgaryzacji, co w konsekwencji przyczyni-

⁶⁵⁷ Por. D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, s. 98.

⁶⁵⁸ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 386–391.

⁶⁵⁹ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191n.

⁶⁶⁰ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191n.

łoby się do umocnienia zarządzania ekologicznego (*Öko-Diktatur*)⁶⁶¹. Wiele modeli zarządzania ekologicznego uwydatniających realizację tzw. wartości ekologicznych w uzasadnieniu teoretycznym sprowadza się do koncepcji metabolizmu społecznego, w której człowiek nie jest wolnym podmiotem, lecz złożonością somatyczną, zdeterminowaną przez siły otoczenia przyrodniczego.

Właściwym ukierunkowaniem zasady zrównoważonego rozwoju w sensie zasady pomostowej (*Verbindungsprinzip, Brückeprinzip*) między wymiarem społeczeństwa, gospodarki i ekologii jest poszukiwanie modelu gospodarowania skoncentrowanego na realizacji solidarności w celu niwelowania drastycznych nierówności między warstwami ludzi zamożnych a kręgiem ludzi żyjących w biedzie. W opinii Klaus Dörrego zasada pomostowa powinna wytwarzać mechanizmy obejmujące zróżnicowany udział w zarządzaniu środkami produkcji, własnością i w szansach uczestnictwa w rynku, w którym z wysokim prawdopodobieństwem zostaną wprowadzone w ruch przynależące do rynku podmioty życia społeczno-gospodarczego⁶⁶². Zasada zrównoważonego rozwoju w takim powiązaniu z zasadą solidarności kładzie akcent na uwzględnienie troski o naturę, przy czym przyroda wciąż pozostaje środkiem w realizacji celów służących dobru każdego człowieka – zarówno tego mocnego na rynku pracy, jak i tego słabszego, którego nie można wykluczyć z przestrzeni rynku. Istotą zasady zrównoważonego rozwoju w takim ujęciu jest znoszenie nierówności społecznych z uwzględnieniem nurtu antropocentrycznego ochrony środowiska naturalnego. Podziały między krajami wysoko rozwiniętymi a krajami biednymi pogłębiają się wraz z możliwościami dostępu do środków technologicznych i ich wykorzystywaniem. Solidarność charakteryzująca zasadę zrównoważonego rozwoju zakłada dzielenie się praktycznymi osiągnięciami technologicznymi tak, by kraje słabiej rozwinięte mogły dla własnego wzrostu gospodarczego wykorzystywać praktyczne osiągnięcia wypracowane m.in. na polu nauki⁶⁶³. Aby jednak tak się działo, niezbędne jest tworzenie możliwości edukacyjnych, których następstwem byłyby odpowiedzialne style życia wyrażające się roztropnym użytkowaniem zasobów środowiskowych, odpowiedzialną produkcją i konsumpcją.

⁶⁶¹ M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 249.

⁶⁶² Por. K. Dörre, *Prekarität, Achsen der Ungleichheit und Sozialstruktur*, w: *Handbuch der Soziologie*, Hrsg. J. Lamla, H. Laux, H. Rosa, D. Strecker, Konstanz–München 2014, s. 397n.

⁶⁶³ Por. Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1987, nr 8.

Jednym z warunków zachowania nadrzędnej pozycji człowieka w katolickiej nauce społecznej jest właściwe ujęcie statusu wszystkich innych bytów niż człowiek. Niemniej jednak etyka zrównoważonego rozwoju wymaga specyficznego modelu odpowiedzialności zważającego na znaczenie zwierząt i bytów nieożywionych, który budowałby etos ochrony stworzenia⁶⁶⁴. Nie można jednak zapomnieć o etosie budowania humanistycznego porządku na świecie, który winien uwzględniać style życia odzwierciedlające wartości i postawy grup społecznych. U podstaw porządku kształtowanego zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju winno leżeć poszanowanie niezbywalnych praw osoby ludzkiej i jej transcendencja względem wszystkich bytów nieosobowych. Jednym z istotnych celów tego principium w systemowym połączeniu z zasadą solidarności i pomocniczości pozostaje tworzenie solidarnościowych więzi społecznych przy jednoczesnym budowaniu samodzielnności w realizacji zadań pomimo różnorodnego podejścia do kwestii środowiskowej. Zasada solidarności stoi więc na straży poszanowania różnicowań społecznych i kulturowych przy jednoczesnym zachowaniu trwałości kategorii kulturowych charakteryzujących życie społeczne. Zasada zrównoważonego rozwoju w systemowym połączeniu z zasadą solidarności gwarantuje równość grupom prezentującym odmienne ujęcia etyki środowiskowej. Równość ta dotyczy grup większościowych, ale także tych pozostających w mniejszości, które mają prawo utrzymać własną tożsamość bez względu na stanowisko wobec kwestii środowiskowych.

3.5.3. ORGANIZACYJNA ZASADA POMOCNICZOŚCI – PARTYCYPACJA SPOŁECZNA

Dzięki zasadzie pomocniczości zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się w strukturę organizacyjną państwa. Wydaje się, że zasadzie zrównoważonego rozwoju, będącej szczegółową zasadą organizacyjną życia społecznego w państwie, najbliższa jest zasada pomocniczości, która w sensie ścisłym odnosi się do organizacji struktur państwa demokratycznego. Tym samym państwo, kierując się w swej polityce korelującymi ze sobą zasadami pomocniczości i zrównoważonego rozwoju może ukierunkowywać swoją działalność na realizację celów służących zwalczaniu ubóstwa i ochronie środowiska naturalnego. Gerhard Kruijff podkreśla, że tych dwóch celów

⁶⁶⁴ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 196n.

polityki nie można rozdzielać – zarówno jeden, jak i drugi służą dobru osoby ludzkiej⁶⁶⁵.

W realizacji celu minimalizacji ubóstwa dotychczas ważny był pozytywny wymiar zasady pomocniczości. W polityce podkreślającej ochronę środowiska naturalnego priorytet przeciwdziałania ubóstwu nie znika, ale zostaje inaczej ujęty. Niekiedy wydaje się, że jest to kontrowersyjne ujęcie zasady pomocniczości. Cel ten realizuje się w połączeniu zasady pomocniczości z zasadą zrównoważonego rozwoju bez umniejszania rangi tej pierwszej, która odgrywa istotną rolę w ustrojowej organizacji państwa⁶⁶⁶. Zasada zrównoważonego rozwoju zakłada jednak rekonfigurację systemów wartości ze względu na realizację celów służących równoważeniu systemów społeczno-gospodarczych z ekosystemowymi. Może się to wiązać z limitowaniem działań człowieka w zwyczajowych praktykach społecznych tak, by bardziej użytecznie i funkcjonalnie gospodarować zasobnością środowiska. Złożonych celów zmierzających do minimalizacji ubóstwa nie osiągnie się bez podniesienia znaczenia wartości pracy. Minimalizacja ubóstwa jest tylko jednym z celów zrównoważonego rozwoju.

Za realizacją polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej w oparciu o zasadę zrównoważonego rozwoju i zasadę pomocniczości opowiada się także Alicja Lisowska. Wyróżnienie zasady pomocniczości w stosunku do zasady solidarności pokazuje na priorytet realizacji polityki ochrony środowiska na poziomie państw członkowskich⁶⁶⁷. Zestawienie zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą pomocniczości podkreśla konieczność podejmowania decyzji łączących się z ochroną środowiska naturalnego na możliwie najniższym szczeblu. Ten warunek wyrażający decentralizację władzy wpływa na skuteczność działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego⁶⁶⁸. Realizacja zasady zrównoważonego rozwoju sprzyja kształtowaniu postaw prośrodowiskowych na jak najniższych szczeblach struktur społecznych

⁶⁶⁵ Por. G. Kruij, *Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes*, „Herder Korrespondenz” 2015 Nr. 7, s. 14; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, s. 171.

⁶⁶⁶ Por. P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, s. 171.

⁶⁶⁷ Por. A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej, Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, s. 230.

⁶⁶⁸ Por. A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, s. 230.

i tym samym przyczynia się do aktywizacji jednostek społecznych⁶⁶⁹. W ten sposób kształtuje się poczucie odpowiedzialności za stan środowiska naturalnego w indywidualnych działaniach. Kategoria odpowiedzialności jest z kolei punktem wyjścia w pojmowaniu komplementarnej współzależności zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą solidarności, zwłaszcza w wymiarze globalnym.

Kluczowym zapisem dotyczącym zasady pomocniczości w polityce europejskiej był traktat z Maastricht, w którym subsydiarność stała się najbardziej istotną regułą strukturalno-systemową Unii Europejskiej. Wówczas zasada pomocniczości została wprowadzona *explicite* do reguł obowiązujących w Europejskiej Wspólnocie Gospodarczej, Europejskiej Wspólnocie Węgla i Stali oraz Europejskiej Wspólnocie Energii Atomowej. Uznanie zasady pomocniczości za oś polityki Unii Europejskiej potwierdził traktat z Amsterdamu oraz traktat z Nicei⁶⁷⁰.

Zdaniem Markusa Vogta zrównoważony rozwój jest otwartym procesem poszukiwania, którego nie można odgórnie i szczegółowo zaplanować, lecz który można osiągnąć tylko poprzez samodzielne zarządzanie wielu grup społecznych, instytucji czy innych organizmów pośrednich. W połączeniu z zasadą pomocniczości zasada zrównoważonego rozwoju wypełnia cele ekologiczne i społeczne, dbając przy tym o prawno państwową ochronę wolności indywidualnej. Teoretycznie takie podejście wyklucza jakąkolwiek ekodyktaturę (*Öko-Diktatur*). Monachijski etyk zauważa przy tym, że konieczne jest zwiększenie wysiłków w obszarze kształcenia w celu osiągnięcia kluczowych kompetencji w zakresie ochrony środowiska naturalnego i kształtowania postaw prośrodowiskowych⁶⁷¹.

Idea zrównoważonego rozwoju jest koncepcją odnoszącą się do globalnego wymiaru kwestii społecznej. Jednak koherencja zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą pomocniczości nadaje ważną rangę regionalizacji, którą Markus Vogt charakteryzuje rozgraniczeniem i subwencją względnie samodzielnych jednostek gospodarczych, które są zależne od uwarunkowań środowiskowych i kontekstu społecznego. Zasada pomocniczości stawia wymóg regionalnej samodzielności i ma kluczowe znaczenie dla średnich przedsiębiorstw, które mają wysoki potencjał możliwy do wykorzystania

⁶⁶⁹ Por. A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, s. 245.

⁶⁷⁰ Por. A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, s. 238.

⁶⁷¹ Por. M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 249n.

w odpowiedzialnej realizacji troski o środowisko naturalne⁶⁷². Zasada pomocniczości w takim ujęciu zabezpiecza partycypację społeczną uzdalniającą do samodzielnego decydowania o realizacji posiadanego potencjału rozwojowego. Wspomniane rozgraniczenie specyficzne dla regionalizacji może być warunkowane zasobnością środowiska. Jego potencjalność pozwala w zależności od obszaru geograficznego rozwijać adekwatne do specyfiki środowiska sektory gospodarki. Wówczas zasobność środowiskowa wraz z jego specyficznymi uwarunkowaniami może stać się jednym z istotnych czynników subwencji państwa.

Regionalizacja powinna wyrażać się we współorganizowaniu własnej przestrzeni życiowej. Właśnie dlatego – jak zaznacza Markus Vogt – demokracja partycypacyjna jest nie tylko środkiem, lecz jednocześnie fundamentalną treścią koncepcji zrównoważonego rozwoju⁶⁷³. Wzmocnieniu roli ważnych grup społecznych poświęcona jest III część *Agendy 21*⁶⁷⁴. Zasada zrównoważonego rozwoju w połączeniu z zasadą pomocniczości wydaje się wychodzić naprzeciw skutkom procesów globalizacji, bowiem w pierwszej kolejności działań uwzględnia regionalne problemy znajdujące reperkusje w obszarach: społecznym, gospodarczym i środowiskowym. Hasło: „myśleć globalnie, działać lokalnie” jest maksymą zauważalną w debacie ekologicznej⁶⁷⁵. Pojawiają się w niej istotne etyczne kryteria zrównoważonego rozwoju, których elementy znajdują wspólną płaszczyznę w treści zasady pomocniczości⁶⁷⁶. Anna Lisowska podkreśla komplementarność zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą pomocniczości. Wzajemne uzupełnianie się zasad etyczno-społecznych i ich dopełnianie się ze względu na realizację potrzeb ludzkich nie jest oderwane od uwarunkowań środowiska przyrodniczego. Zawiera ono możliwości dostępu do jego zasobności, co wpływa na dynamikę rozwoju. Zasada pomocniczości skłania do skierowania większej uwagi na podział władzy i kompetencji w realizacji zadań uwzględniających troskę

⁶⁷² Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 474.

⁶⁷³ Por. M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 250.

⁶⁷⁴ *Dokumenty końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój” – Szczyt Ziemi, Rio de Janeiro, 3–14 czerwca 1992 r.*, przekł. z jęz. ang., weryfikacja przekł.: I. Kulisz i in., Warszawa 1998.

⁶⁷⁵ Por. M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 250.

⁶⁷⁶ „Das Maß liegt im ethischem Prinzip der Subsidiarität, wonach so viel wie möglich so weit unten wie möglich entschieden, produziert und kulturell verankert werden soll. Heute könnte dieses Prinzip als Schutz gegen die mächtige Eigendynamik der Funktionssysteme rekonstruiert werden” (M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 475).

o środowisko naturalne⁶⁷⁷. W tak zarysowanych perspektywach Markus Vogt łączy nową zasadę zrównoważonego rozwoju w podstawowych zasadach katolickiej nauki społecznej, wśród których prym w roli instytucjonalnej organizacji wiedzy zasada pomocniczości. W klasyfikacji Markusa Vogta ma ona charakter wyraźnie funkcjonalny.

Przez wyłonienie zasady zrównoważonego rozwoju dokonał się proces aktualizacji systemu zasad etyczno-społecznych uwzględniających problematykę ekologiczną. W takich połączeniach zasada zrównoważonego rozwoju zyskuje większą rangę, zwłaszcza w korelacji z zasadą pomocniczości. Zarysowane wstępnie perspektywy włączenia zasady zrównoważonego rozwoju w system zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej niosą ze sobą konsekwencje wymogu sprecyzowania tego, jak faktycznie w praktyce przedstawia się istota tego principium. Od tego zależeć będzie jej skuteczność aplikacyjna.

Z punktu widzenia Stolicy Apostolskiej nauczanie społeczne w kwestii ekologii powinno się skupiać wokół uwarunkowań życia ludzkiego, bowiem centralną wartością świata stworzonego jest człowiek. Koncepcja zrównoważonego rozwoju i towarzysząca jej zielona ekonomia (*green economy*) powinny zostać odniesione etycznie do ujęcia zasady pomocniczości⁶⁷⁸. Takie wskazania pojawiły się w związku z występowaniem środowiskowych argumentacji etycznych nadmiernie podkreślających status przyrody nieożywionej i bytów nieludzkich.

3.6. ZASADA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU JAKO NORMATYWNA KONKRETYZACJA DOBRA WSPÓLNEGO. POLEMIKA MARKUSA VOGTA Z BERNHARDEM SUTOREM

Wyłonienie zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie katolickiej nauki społecznej dowodzi istnienia wysokiego potencjału systemu zasad etyczno-społecznych, którego jednym z komponentów jest nowa zasada etyczno-społeczna o charakterze szczegółowym. W systemowym stosowaniu zasady zrównoważonego rozwoju uwzględniającej w każdym obszarze celowym pierwszeństwo godności osobowej stwarza się szeroki zakres możliwości

⁶⁷⁷ Por. A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, s. 230.

⁶⁷⁸ Por. P. K. A. Turkson, *Ecology, Justice, and Peace – The Perspective of a Global Church*, s. 140n.

organizacji społeczeństwa w związku z upowszechnieniem nowych technologii wykorzystujących źródła energii odnawialnej. Jest to nowa wartość przekształcająca model gospodarowania zasobami, co również przenosi się na upowszechnianie się nowych trendów społecznych związanych ze zużyciem energii. Zdaniem Reinharda Marxa i Helge Wulsdorfa zrównoważony rozwój ma status zasady etyczno-społecznej ze względu na to, że jest powszechną i regulującą normą (*Grundsatz*) wpisaną w naturę ludzką⁶⁷⁹.

W opinii Markusa Vogta zrównoważony rozwój jest zasadą etyczno-społeczną odnoszącą się do konkretyzacji dobra wspólnego w przemianach współczesności⁶⁸⁰. To sprecyzowanie dobra wspólnego dokonuje się wraz z procesami innowacyjności w gospodarowaniu i zarządzaniu. Każda z zasad podstawowych: dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości, z którymi wchodzi w korelację zasada zrównoważonego rozwoju, zyskuje w jej kontekście jakościowo nowe oblicze. System principów społecznych, zawierający również szereg wartości życia społecznego, w świetle dokumentów nauczania społecznego Kościoła katolickiego wymaga całościowego ujęcia i systemowej aplikacji wobec pojawiających się problemów życia społecznego⁶⁸¹.

W takim sensie zasada zrównoważonego rozwoju na gruncie katolickiej nauki społecznej nie jest celem samym w sobie. Jej udział w kreowaniu dobra wspólnego ma wartość „jedynie w odniesieniu do realizacji ostatecznych celów osoby i do powszechnego dobra wspólnego całego stworzenia”⁶⁸². Najwyższym i ostatecznym celem każdego stworzenia jest Bóg i nie można pozbawiać dobra wspólnego jego teologicznego, transcendentnego wymiaru, który wykraczając poza wymiar historyczny, też go dopełnia⁶⁸³. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* pokazuje, że „wizja czysto historyczna i materialistyczna doprowadziłyby do przekształcenia dobra wspólnego w zwyczajny dobrobyt społeczno-ekonomiczny, pozbawiony jakiegokolwiek transcendentnego celu, a więc najgłębszej racji swojego istnienia”⁶⁸⁴. Z perspektywy nauk społecznych najważniejszym celem życia społecznego pozostaje człowiek, coraz bardziej rozwijający się w miarę zdobywania dojrzałości moralnej. Prawo moralne powinno być podstawą hierarchizacji celów, wartości i potrzeb. W opinii Adama Rodzińskiego normatywny cha-

⁶⁷⁹ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191.

⁶⁸⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 466.

⁶⁸¹ Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 162.

⁶⁸² *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 170.

⁶⁸³ Por. CA 41.

⁶⁸⁴ *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 170.

rakter dobra wspólnego obejmuje powinność działania moralnego. Ważnym celem społeczności jest kreacja dobra wspólnego, w ramach którego tworzy się optymalne uwarunkowania rozwoju moralnego dla każdego człowieka⁶⁸⁵. Popularność koncepcji zrównoważonego rozwoju i coraz powszechniejsze uznanie odpowiadającej jej zasady etyczno-społecznej niesie ze sobą konsekwencje potencjalnego jej aplikowania w perspektywie polityki w wymiarze lokalnym, jak i globalnym.

Odpowiedzialność za środowisko naturalne wyrażają m.in. normy prowadzące do redukcji emisji gazów cieplarnianych. Zasada zrównoważonego rozwoju dotyczy także kwestii włączania ludzi ubogich w życie społeczne i stanowienia warunków odpowiadających sprawiedliwości społecznej w wymiarze zatrudnienia. Wszystkie cele społeczno-gospodarcze łączą się z wymiarem troski o środowisko naturalne, stąd wraz z rozwojem realizacji polityki prośrodowiskowej równocześnie z aplikacją zasady zrównoważonego rozwoju może nastąpić rozwój koncepcji społecznej gospodarki rynkowej⁶⁸⁶. Jej głównym celem jest długotrwałe ukierunkowanie rozwoju społeczno-gospodarczego, który będzie warunkowany wymogiem zapewnienia przyszłym pokoleniom zasobów naturalnych.

Wydaje się, że oddolna inicjatywa normatywna poszczególnych państw zmierzać będzie w stronę tworzenia regulacji międzynarodowych, co już się dokonuje. Egzekwowanie norm środowiskowych z perspektywy międzynarodowej napotyka jednak na pewne trudności. Regulacje uwzględniające normy środowiskowe są problematyczne w krajach rozwijających się ze względu na brak technologii umożliwiających efektywne wykorzystywanie zasobów środowiska. Poza tym ochrona środowiska w krajach słabo rozwiniętych gospodarczo jest marginalnym problemem społecznym w porównaniu do innych kwestii dotyczących życia społecznego. Z perspektywy krajów wysoko rozwiniętych problematyczne jest zbyt nadmierne użytkowanie zasobów środowiska w porównaniu z zapotrzebowaniem społecznym, które jest warunkowane nieodpowiedzialnym stylem życia. W takich okolicznościach perspektywą odpowiadającą na problematykę zrównoważonego rozwoju zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym, jest powrót do podstawowych wartości i norm etycznych, głównie w procesach socjalizacyjnych, które mają przełożenie na wzory konsumpcji, przeznaczenia i wykorzystywania

⁶⁸⁵ Por. P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, Tarnobrzeg 2008, s. 105–110.

⁶⁸⁶ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 449.

zasobów środowiskowych. Podstawowym warunkiem kształtowania takich postaw jest współpraca w obszarze edukacyjnym⁶⁸⁷.

3.6.1. DOBRO WSPÓLNE W PERSPEKTYWIE MIĘDZYPOKOLENIOWEJ

Zasada zrównoważonego rozwoju konkretyzuje dobro wspólne i jednocześnie odnosi je do wymiaru międzypokoleniowego. Wspomniany przez papieża Franciszka konsensus naukowy wskazujący na ocieplenie systemu klimatycznego nie pozostaje bez krytyki ze względu na badania, które wskazują, że zmiany klimatu są bardziej warunkowane przez naturalne procesy aniżeli przez działalność człowieka w przestrzeni gospodarczej⁶⁸⁸. Choć opinie odnoszące się do walki z ociepleniem klimatycznym są podzielone, to zauważa się potrzebę organizacji gospodarki, która w perspektywie długofalowej w niewielkim stopniu prowadziłyby do trwałych zmian w ekosystemach. W przeciwnym razie mogłyby to powodować degradację przyrody.

Reinhard Marx i Helge Wulsdorf podkreślają, że współczesne pokolenie nie może gospodarować: kosztami dzieci i wnuków, zużywać ich zasobów, osłabiać zdolności funkcjonalnej i wydolnościowej, wytwarzać szkód i obciążać środowiska naturalnego. Również przyszłe pokolenia ludzi mają prawo do życia w czystym środowisku naturalnym i dostępu do zasobów naturalnych⁶⁸⁹. Te wymiary stały się polem badań dla etyki odpowiedzialności. Istotą etycznego uzasadnienia zrównoważonego rozwoju jest ochrona środowiska naturalnego w czynnym działaniu. Wyraża się to w przekonaniu Markusa Vogta ujmującym zasoby natury jako podstawy długoterminowego zapewnienia egzystencji ludzkiej i dobrobytu społeczeństw. Monachijski etyk społeczny konkretyzuje dobro wspólne w: umownej klimatycznie transformacji gospodarczej, globalnie wydolnym modelu dobrobytu i integracji rynku z kapitałem moralnym⁶⁹⁰.

Za umiarkowanym antropocentryzmem, który implikuje wewnątrzpokoleniową i międzypokoleniową odpowiedzialność, opowiadają się Reinhard Marx i Helge Wulsdorf. Antropocentryzm umiarkowany w ujęciu tych autorów uwzględnia także nie ludzkie stworzenia (*nichtmenschliche Schöpfung*)

⁶⁸⁷ Por. O. Edenhofer, Ch. Flaschland, *Laudato si'. Die Sorge um die globalen Gemeingüter*, „Stimmen der Zeit” 2015 Nr. 9, s. 588n.

⁶⁸⁸ Por. *Społeczny wymiar kryzysu*, s. 18.

⁶⁸⁹ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 192n.

⁶⁹⁰ Por. M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 556; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si'” und die katholischen Soziallehre*, s. 173.

jako jeden z obszarów przedmiotowych objętych dpowiedzialnością. Nie można jednak zapomnieć, że centralną wartością i podmiotem etyki odpowiedzialności jest człowiek, a nie środowisko naturalne czy jakiegokolwiek inne byty. Tę hierarchię wśród bytów stworzonych w ujęciu etyków społecznych z Niemiec zabezpiecza w głównej mierze zasada personalizmu⁶⁹¹.

Markus Vogt przypisuje zrównoważonemu rozwojowi status zasady etyczno-społecznej. W jego ujęciu jest to powszechna, regulująca norma, która została sformułowana w celu organizacji społeczeństwa uwzględniającego troskę o środowisko naturalne⁶⁹². Zdaniem tego uczonego działanie ekologiczne, znajdujące wyraz m.in. w transformacji energetycznej w Niemczech, wiąże się także z troską o ochronę klimatu. W realizacji zrównoważonego rozwoju opowiada się on za postawieniem wyraźnych celów, wyrażanych za pomocą normatywnych wskazań służących zwalczaniu przyczyn ubóstwa. Zarówno ubóstwo, jak i zaniedbania kwestii środowiskowej, wymagają oceny etycznej. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła, jak zaznacza Markus Vogt, centralną rolę odgrywa przy tym koncepcja ekologii ludzkiej. W tym głęboko antropocentrycznym koncepcie zawarta jest także troska o środowisko przyrodnicze rozumiane jako naturalne otoczenie życia ludzkiego⁶⁹³. Nauczanie społeczne Kościoła nie ogniskuje się tylko na zagrożeniu środowiska przyrodniczego, lecz bardziej na moralnej kondycji człowieka w związku z jego ludzką naturą domagającą się wszechstronnego rozwoju wszystkich sfer wielopłaszczyznowo rozumianej osoby ludzkiej. Ekologia ludzka ukierunkowana na uwarunkowania integralnego rozwoju ludzkiego uwzględnia również czystość środowiska przyrodniczego⁶⁹⁴.

Zasada zrównoważonego rozwoju konkretyzuje ogólną normę sprawiedliwości społecznej nie tylko w wymiarze wewnątrzpokoleniowym, lecz przede wszystkim w wymiarze międzypokoleniowym. Wymiar ten podkreśla papież Franciszek w *Laudato si'*, stwierdzając, że klimat jest dobrem wspólnym wszystkich ludzi⁶⁹⁵. Nie można przy tym umniejszać wewnątrzgeneracyjnego wymiaru sprawiedliwości społecznej. Stanowi on punkt wyjścia dla wymiaru sprawiedliwości międzypokoleniowej – odpowiedzialności za ludzi, którzy

⁶⁹¹ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 193.

⁶⁹² Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191n.

⁶⁹³ Por. M. Vogt, *Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie*, w: *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Hrsg. G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel, Stuttgart 2013, s. 66.

⁶⁹⁴ Por. P. K. A. Turkson, *Ecology, Justice, and Peace – The Perspective of a Global Church*, s. 133–135.

⁶⁹⁵ Por. LSi 23.

dopiero zaistnieją. W zasadzie zrównoważonego rozwoju spoiwem obydwu wymiarów jest solidarność międzypokoleniowa, która wyraża się w urzeczywistnianiu sprawiedliwości pomiędzy ludźmi obecnie żyjącymi a także przyszłymi pokoleniami. Takiemu ujęciu sprawiedliwości społecznej odpowiada definicja zrównoważonego rozwoju z Raportu Gro Harlem Brundtland z 1987 roku, w której żąda się zaspokojenia potrzeb obecnych pokoleń, bez odbierania szans rozwojowych przyszłym pokoleniom⁶⁹⁶.

3.6.2. JAKOŚCIOWE ROZSZERZENIE SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH

W opinii Bernharda Sutora nie ma uzasadnienia dla stawiania zasady zrównoważonego rozwoju na równi z ujmowanymi w monachijskim systemie chrześcijańskiej etyki społecznej zasadami: personalizmu, pomocniczości i solidaryzmu. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej w opinii tego autora zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się w rozumienie dobra wspólnego i stanowi jego przyszłościową dymensję. Dla Bernharda Sutora zrównoważony rozwój jest przyszłym wymiarem dobra wspólnego⁶⁹⁷.

Krytyczne stanowisko Bernharda Sutora zostało przedstawione w 2012 roku w czasopiśmie „Stimmen der Zeit” nie pozostało bez odpowiedzi Markusa Vogta. Krytyka Bernharda Sutora odnośnie do statusu nowego principium skupiła się na odosobnionym ujmowaniu zasady zrównoważonego rozwoju jako równoważnej do pozostałych zasad etyczno-społecznych. Autor ten ujmuje wymiar istotowy zasady zrównoważonego rozwoju w zakresie zasady dobra wspólnego, co w konsekwencji prowadzi do braku konieczności uznania zasady zrównoważonego rozwoju w systemie principiów społecznych. Jego stanowisko wydaje się bazować na konserwatywnym podejściu do rozwojowości systemu zasad etyczno-społecznych i obronie statusu zasady dobra wspólnego. Z jednej strony takie stanowisko wskazuje na przyjęcie i obronę przez Bernharda Sutora określonej klasyfikacji systemu zasad etyczno-społecznych⁶⁹⁸, z drugiej – skłania do refleksji nad znaczeniem kwestii społecznej o charakterze ekologicznym. Ostatecznie dylematy te sprowadzają się do pytania, czy rzeczywiście konieczna jest nowa zasada etyczno-społeczna uwzględniająca kwestię ekologiczną. Bern-

⁶⁹⁶ Por. World Commission on Environment and Development, *Our Common Future. Report*, nr 27.

⁶⁹⁷ Por. B. Sutor, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, s. 617.

⁶⁹⁸ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 40–46.

hard Sutor podważa potrzebę zaistnienia zasady zrównoważonego rozwoju, uzasadniając potrzebę jakościowego rozszerzenia zasady dobra wspólnego, aby bardziej uwzględniała realia związane ze sprawiedliwością międzykolejniową⁶⁹⁹. Głos tego uczonego jest ważny ze względu na rozwój kwestii społecznej i aktualność katolickiej nauki społecznej.

Markus Vogt w odpowiedzi na stanowisko Bernharda Sutora na łamach tego samego czasopisma uznaje, że argumenty jednego z najbardziej znanych etyków społecznych w Niemczech są znaczące w poważnej debacie o zasadzie zrównoważonego rozwoju. Stanowisko Bernharda Sutora zestawia z opiniami Wilhelma Korffa, Hansa Münka, Venera Veitha, Hansa-Joachima Höhna, a także z dokumentami Konferencji Episkopatu Niemiec oraz poglądami autorów ze Stanów Zjednoczonych, Afryki, Azji i Australii⁷⁰⁰.

Markus Vogt podziela stanowisko Bernharda Sutora dotyczące interpretacji antropocentrycznej koncepcji zrównoważonego rozwoju. Podobnie jak on uważa, że na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej niedopuszczalne jest uznanie podmiotowości bytów nie ludzkich czy przyrody nieożywionej. W opinii monachijskiego uczonego niezrozumiałe jest jednak odrzucenie postulatu nowej zasady etyczno-społecznej przez Bernharda Sutora, który obstaje za stanowiskiem, że zasada zrównoważonego rozwoju zaciera różnice pomiędzy ujęciem antropocentrycznym i biocentrycznym⁷⁰¹. Bernhard Sutor rygorystycznie zaznacza, że chrześcijańska etyka społeczna musi pozostać antropocentryczna, a włączanie wymiaru przyrodniczego naruszałyby status osoby ludzkiej.

Przy tej uwadze Bernharda Sutora zastanawiający jest radykalny postulat Markusa Vogta dotyczący tworzenia humanizmu ekologicznego, koncepcji zawierającej nowe ujęcie etyki środowiskowej łączące ujęcie antropocentryczne z biocentrycznymi. To specyficzne ujęcie humanizmu ekologicznego przeciwne jest nurtom biocentrycznym i ekocentrycznym, niemniej jednak jest wyrazem dążenia Markusa Vogta do tworzenia nowego konceptu etyki uzasadniającego wykorzystywanie zasobów środowiskowych.

⁶⁹⁹ „Die Ökologie-Problematik gewinnt zwar heute neue Dringlichkeit, aber nicht um der Natur, sondern um unseretwillen. Weil unser Menschsein in seiner soziokulturellen Entfaltung auf naturale Grundbedingungen angewiesen ist, ist deren Erhaltung eine soziale Verpflichtung und Aufgabe. Die Natur als solche liefert uns keine ethischen Normen, sie ist ethisch stumm” (B. Sutor, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, s. 624).

⁷⁰⁰ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, w: *Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung*, Hrsg. M. Patenge, R. Beck, M. Luber, Regensburg 2016, s. 135–137.

⁷⁰¹ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, s. 135.

Bernhard Sutor rozróżnia przestrzeń katolickiej nauki społecznej i specjalistycznych etyk szczegółowych, w zakres których bardziej wpisuje się dorobek monachijskiego etyka społecznego. Przejawem uszczegóławiania się etyki społecznej jest również koncepcja ekospołecznej gospodarki rynkowej uwzględniająca innowacje technologiczne ujmujące cele ochrony środowiska w procesie funkcjonowania wolnego rynku. Ekospołeczna gospodarka rynkowa zarówno zapewniałaby wzrost gospodarczy i warunki dobrobytu, jak i niwelowałaby nierówności społeczne przy jednoczesnej realizacji celów dbałości o środowisko naturalne⁷⁰².

Drugi główny argument krytyki Bernharda Sutora wynika ze skojarzenia zasady dobra wspólnego z teorią dóbr kolektywnych (*Kollektivgütertheorie*), która jest istotna dla problematyki ekologicznej. Niektóre z tych zagadnień podejmuje *Kompendium nauki społecznej Kościoła*⁷⁰³. W tym dokumencie stwierdza się, że w kwestii ekologicznej należy bardziej zwrócić uwagę na sprawiedliwość podziału własności aniżeli na akceptację nowej zasady etyczno-społecznej. Zdaniem Markusa Vogta bezpodstawne jest stwierdzenie, że już w zasadzie dobra wspólnego zawarte są przesłanki niezbędne do rozwiązania kwestii ekologicznej. Taką reorientację w historii katolickiej nauki społecznej etyk zauważał w 1963 roku, kiedy Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* dokonał konkretyzacji dobra wspólnego w sformułowaniu katalogu praw człowieka⁷⁰⁴. Należy tu zaznaczyć, że paradygmatowi uprawiania katolickiej nauki społecznej wokół osi „praw człowieka” Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu przypisał status „zasady”.

Argumentacja Markusa Vogta zmierza do ukazania kontekstu historycznego katolickiej nauki społecznej, w którym zasada zrównoważonego rozwoju jest przełomową koncepcją będącą przejawem ewolucji tej dyscypliny naukowej w kontekście występującej kwestii ekologicznej. W jego opinii prawdą jest, że zasada dobra wspólnego w pewien sposób obejmuje całą, złożoną rzeczywistość społeczną. To principium jest wielowymiarowe i odnosi się do głębi płaszczyzny teologiczno-etycznej, antropologicznej i kulturowej. Dobro wspólne w tradycji szkoły monachijskiej łączy się z kategorią sprawiedliwości społecznej. Te dwie kategorie – zdaniem Markusa Vogta – w perspektywie współczesnych problemów społecznych powinny

⁷⁰² Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, s. 137n.

⁷⁰³ Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 176–181.

⁷⁰⁴ Por. M. Vogt, *Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen*, „Amosinternational” 9 (2015) H. 4, s. 3; M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, s. 135–137.

zostać skonkretyzowane w kontekście zasad: personalizmu, solidarności i pomocniczości. W przekonaniu tego etyka na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej mało satysfakcjonująca i efektywna jest debata o ochronie zasobów naturalnych oparta na tradycyjnym rozumieniu zasady dobra wspólnego. Koncepcje silnego i słabego zrównoważonego rozwoju oraz kompleksowe i synchroniczne ujęcie wzajemnego oddziaływania czynników rozwoju społecznego, ekonomicznego, ekologicznego i kulturowego wymagają systemowego myślenia w obliczu uspołecznienia (*Vergesellschaftung*) problemów środowiska naturalnego. Markus Vogt ostatecznie podkreśla, że pomiędzy zrównoważonym rozwojem a dobrem wspólnym nie ma żadnej sprzeczności, lecz występuje wzajemne dopełnianie się. Taką logikę współzależności i jakościowego rozszerzenia dobra wspólnego prezentuje nowa etyczno-społeczna zasada zrównoważonego rozwoju.

Wydaje się, że odosobniona krytyka Bernharda Sutora niknie w obliczu stanowisk innych etyków społecznych akceptujących koncepcję Markusa Vogta. Jest jednak ważna, ponieważ wskazuje na priorytet realizacji dobra wspólnego ukierunkowanego ostatecznie przede wszystkim na dobro każdego człowieka, wykluczając przy tym jakiegokolwiek ujęcia biocentryczne, ku którym niekiedy wydaje się skłaniać Markus Vogt.

Polemika Markusa Vogta z Bernhardem Sutozem ma miejsce w kontekście swoistego rozczłonkowania katolickiej nauki społecznej na specjalistyczne etyki koncentrujące się na wąskich obszarach życia społecznego. Wśród nich, oprócz etyki gospodarki, etyki mediów, etyki rozwoju czy etyki polityki, wyłoniła się etyka społeczna zajmująca się kwestiami ekologii (*Ökologische Sozialethik*)⁷⁰⁵. Wszystkie wymienione etyki obszarowe, wraz z etyką indywidualną i etyką społeczną, wchodzą w zakres etyki normatywnej (lub etyki stosowanej), która analizuje w aspekcie etycznym konkretne obszary działania⁷⁰⁶. Każdemu z nich odpowiada koherentny system zasad etyczno-społecznych, z dużym potencjałem, zdolny generować szczegółowe zasady działania społecznego wpisujące się w wymiar dobra wspólnego i kategorie sprawiedliwości społecznej. W kwestii ekologicznej takim principium społecznym jest zasada zrównoważonego rozwoju.

Bernhard Sutor w rok po krytycznym artykule dotyczącym nowej zasady Markusa Vogta przedstawił krótko w publikacji *Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite* swoje stanowisko dotyczące klasyfikacji zasad etyczno-społecznych. W klasyfikacji tej ukazał związek

⁷⁰⁵ Por. B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 228.

⁷⁰⁶ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 16n.

pryncypiów społecznych ze sprawiedliwością społeczną, wymieniając najpierw na jednej osi zasadę personalizmu i dobra wspólnego oraz zasadę solidarności i zasadę pomocniczości – a następnie ich związek ze sprawiedliwością społeczną w wymiarze: potrzeb (*Bedürfnis-Gerechtigkeit*), usług (*Leistungs-Gerechtigkeit*), rozdziału (*Verteilungs-Gerechtigkeit*) i uczestnictwa (*Teilhabe-Gerechtigkeit*). Jednym z wymiarów sprawiedliwości społecznej wg Bernharda Sutora jest sprawiedliwość międzypokoleniowa (*Generationen-Gerechtigkeit*)⁷⁰⁷. W tej kategorii sprawiedliwości społecznej odnajduje on wyłonioną przez Markusa Vogta zasadę zrównoważonego rozwoju. W opinii Bernharda Sutora wyłanianie innych zasad etyczno-społecznych wywołuje nieład i wprowadza chaos. Oznacza to, że upowszechnianie nowych zasad etyczno-społecznych jest przesadne i niepotrzebne, bowiem wywołuje sztuczność, a nawet pompatyczność. Wprowadzanie nowych kategorii w systematykę zasad etyczno-społecznych w ujęciu Bernharda Sutora jest bardziej zabiegiem werbalnym, przesadnie podniosłym, aniżeli przyspieszającym skuteczność działania w celu rozwiązywania problematycznych kwestii życia społecznego. Zasady etyczno-społeczne zdaniem tego uczonego nie mają na celu przedstawiać gotowych rozwiązań, lecz wskazywać niezmienny porządek życia społecznego i wyjaśniać go. Wydaje się, że podobne stanowisko prezentuje Władysław Piwowski, który w źródłach katolickiej nauki społecznej, obok prawa objawionego i nauk pozytywnych, wymieniał prawo naturalne. Rozumiał je jako „część prawa Bożego, które jest ugruntowane w rozumnej naturze ludzkiej” i obejmuje: 1. normę podstawową, 2. zasady pierwsze dotyczące jednostki ludzkiej, rodzaju ludzkiego i życia społecznego, 3. normy bezpośrednie dedukowane z zasad podstawowych, 4. normy pośrednie, formułowane na podstawie zasad pierwszych, ale przy uwzględnieniu warunków miejsca i czasu⁷⁰⁸. Zasada zrównoważonego rozwoju w tej klasyfikacji jest normą bezpośrednio dedukowaną z zasad pierwszych, natomiast etyka ekologiczna jest systemem norm pośrednich, sformułowanym na podstawie podstawowych zasad, w kontekście zmieniających się warunków miejsca i czasu.

W takim kontekście doszło do rozczłonkowania się katolickiej nauki społecznej na specyficzne obszarowe etyki szczegółowe wraz z etyką ekologiczną (*Ökologische Sozialethik*), a także etyką rozwojową (*Entwicklungsethik*). Zdaniem Bernharda Sutora przyczyna tego procesu tkwi w profesjonalizacji

⁷⁰⁷ Por. B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 228.

⁷⁰⁸ Por. W. Piwowski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 33–36.

katolickiej nauki społecznej⁷⁰⁹. Zaistnienie obszarowych etyk społecznych wydaje się być oznaką współczesnych czasów, zauważalnej specjalizacji nauk, począwszy od obszaru gospodarki, przez przestrzeń mediów, internetu stanowiącego podstawę funkcjonowania społeczeństwa sieciowego, a skończywszy na etyce środowiskowej. Raz jeszcze w tym miejscu podkreśla się, że zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się w społeczną etykę środowiskową (*Ökologische Sozialethik*) i jest dowodem rozczłonkowania katolickiej nauki społecznej ze względu na specjalizację nauk. W takiej sytuacji zaistniały spór na łamach „*Stimmen der Zeit*” Bernhard Sutor uznaje za zbędny i nieprowadzący do rozwiązania problemu pomiędzy przedstawicielami *Katholische Soziallehre* i *Christliche Soziallehre*⁷¹⁰. Wydaje się, że rozczłonkowanie katolickiej nauki społecznej dokonuje się wraz z rozwojem etyk społecznych o charakterze szczegółowym. Oprócz etyki ekologicznej wiele sektorów gospodarki wymaga sformułowania etyk zawodowych, zwłaszcza tych, których dynamika zaczyna coraz bardziej kształtować życie społeczne.

Nową zasadę etyczno-społeczną na gruncie katolickiej nauki społecznej zauważają także Peter Schallenberg i Marius Menke i określają ją jako jakościowe rozszerzenie klasyfikacji zasad etyczno-społecznych⁷¹¹. Zasada zrównoważonego rozwoju stawia we wzajemnym tematycznym związku dotychczasowe uznane w chrześcijańskiej etyce społecznej zasady personalizmu, solidarności i pomocniczości, łącząc ze sobą specyficzne przypisane im wymiary. Peter Schallenberg i Marius Menke podkreślają, że zasada zrównoważonego rozwoju jako reakcja na powszechnie akceptowany kryzys ekologiczny może ukształtować nowy chrześcijański etos odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. W dyskusji o zrównoważonym rozwoju na gruncie katolickiej nauki społecznej krystalizuje się także czysty, metodyczny antropocentryzm. Z jednej strony w życiu społecznym człowiek pozostaje celem ostatecznym, z drugiej – pozostaje zależny od zasobów naturalnych, do których dostęp określają granice jego egzystencji⁷¹². Zasoby przyrody ujmowane są jako środki do celu. Antropocentryzm ten w ramach systemu zasad etyczno-społecznych wydaje się być umiarkowany, tzn. inspiruje działania sprzyjające rozwojowi każdego człowieka, niwelując okoliczności niekontrolowanego nadrozwaju czy prowadzącego do patologii życia społecznego niedorozwoju.

⁷⁰⁹ Por. B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 228.

⁷¹⁰ Por. B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 229.

⁷¹¹ Por. P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, s. 173n.

⁷¹² Por. P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, s. 174.

Z kategorią dobra wspólnego zagadnienie *sustainability* łączy także Riccardo Bollati. W ramach realizacji dobra wspólnego dostrzega potrzebę ochrony integralności osoby ludzkiej i respektowania wszystkich przysługujących jej praw, które mają zapewniać dobrobyt społeczny. Zrównoważony rozwój w wymiarze społecznym nie może odbywać się bez właściwego rozwoju osoby jako integralnie rozumianej całości. Riccardo Bollati odwołuje się do *Caritas in veritate* i zaznacza, że integralny rozwój osoby to odpowiedzialna wolność osoby w społeczności ludzkiej. Brak integralności rozwoju jest spowodowany redukcją wolności człowieka, przeakcentowania jednego z jej wymiarów: negatywnego lub pozytywnego⁷¹³.

Stanowisko Markusa Vogta na temat racji rozszerzenia systemu zasad etyczno-społecznych o zasadę zrównoważonego rozwoju, nie przesądzając o jej statusie, zostało przypieczętowane decyzją fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontefice”, która w maju 2017 roku w Watykanie przed gronem blisko dwustu osób zajmujących się katolicką nauką społeczną przyznała monachijskiemu etykowi wyróżnienie za dokonania w przestrzeni kształtowania życia społeczno-gospodarczego, zawarte głównie w publikacji *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*⁷¹⁴. Nowa zasada etyczno-społeczna na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej w wymiarze kwestii ekologicznej wnosi wkład w ochronę środowiska przyrodniczego. Na gruncie katolickiej nauki społecznej w wyniku debaty nowo wyłoniona zasada zrównoważonego rozwoju powoli ugruntowuje swój status jako zasada działania społecznego i – stanowiąc jakościowe rozszerzenie zasady dobra wspólnego – dotyczy w szczególności problematyki etyki ekologicznej w jej nurcie antropocentryzmu umiarkowanego. Nie można przy tym zapomnieć, że pierwszorzędnym celem całościowo rozumianej koncepcji zrównoważonego rozwoju jest wszechstronny rozwój każdego człowieka. Stąd koncepcja ta wymaga oceny etycznej, włożenia w ramy systemu zasad etyczno-społecznych, składającego się z podstawowych pryncypiów społecznych, które prezentuje nauczanie społeczne Kościoła.

Chrześcijańska etyka ochrony środowiska przynosi nowe ujęcie organizacji świata stworzonego i kompleksowego rozwoju społecznego, gospodarczego

⁷¹³ Por. R. Bollati, *Allargare gli orizzonti dell'umano. Un approccio alla Dottrina Sociale della Chiesa*, Milano 2012, s. 210–219.

⁷¹⁴ Por. P. Parolin, *Idee nuove e concetti antichi per promuovere la dignità umana. Sulle orme di Zaccheo*, „L'Osservatore Romano” 157 (2017) nr 6, s. 5; Fondazione Centesimus Annus – Pro Pontefice, *Third Edition of the International Prize for „Economy and Society” Palazzo della Cancelleria, Rome, 18th May 2017*, Speech by the Secretary of State H.E. Cardinal Pietro Parolin, [http://www.centesimusannus.org/media/premio_centesimus_annus_2017%20EN%20\(final\).pdf](http://www.centesimusannus.org/media/premio_centesimus_annus_2017%20EN%20(final).pdf)

i środowiskowego. Zasadę zrównoważonego rozwoju Markus Vogt uznaje za narzędzie stabilnego zabezpieczenia ekosystemów środowiskowych, a nowe principium społeczne za przejaw aktualizacji tradycyjnych zasad etyki społecznej w perspektywie utrzymania warunków przetrwania (na) ziemi. Warto zauważyć, że zasada zrównoważonego rozwoju znalazła miejsce w popularyzatorskim tłumaczeniu nauczania społecznego Kościoła DOCAT, gdzie została połączona z perspektywą czasową (pokoleniową) i naturalną zdolnością regeneracji zasobów⁷¹⁵.

3.6.3. ORGANIZACYJNA ZASADA STRUKTUR DOBRA WSPÓLNEGO

Współczesne życie społeczne w ramach pluralistycznych społeczeństw wymaga ciągłego precyzowania kompetencji państwa i wspólnych działań oddolnych, mających na celu tworzenie struktur dobra wspólnego. W wąskim sensie odpowiedzialność za dobro wspólne spoczywa na państwie i zrzeszeniach politycznych, a organizacja dobra wspólnego dokonuje się w porządku prawnopolitycznym. W tym wymiarze formułuje się normy, które mają na celu rozwój człowieka w odniesieniu do wszystkich sfer jego ludzkiej egzystencji. Bernhard Sutor zauważa, że zrzeszenia polityczne porządkują siły społeczne, wyrażają się we wspólnych funkcjach społecznych i wypracowują różnorodne dobra wspólne⁷¹⁶. Rozwiązaniu problemów ekologicznych najbardziej sprzyja subsydiarne, uporządkowane demokratycznie współdziałanie grup społecznych oraz formacja społeczna na poziomie kształcenia. Wymiar edukacyjny, związany z kształceniem i uspołecznieniem, Markus Vogt czyni istotnym elementem w budowaniu odpowiedzialnej postawy względem przyszłych pokoleń – wiedza i umiejętności należą do najcenniejszych zasobów służących rozwojowi człowieka⁷¹⁷.

Problematyka ekologiczna wymaga politycznej współpracy wszystkich społeczeństw, także w wymiarze globalnym. Chociaż widoczna jest już pilność działania w związku z kryzysem ekologicznym, to jednak w ujęciu Bernharda Sutora obowiązek działania uwzględniającego troskę o środowisko naturalne powinien tym bardziej wpisywać się w rozległe pole działania politycznego na rzecz szeroko rozumianego dobra wspólnego⁷¹⁸. Stanowisko

⁷¹⁵ Por. *DOCAT. Co robić? Nauka społeczna Kościoła*, Częstochowa 2011, s. 242.

⁷¹⁶ Por. O. von Nell-Breuning, *Wörterbuch der Politik I: Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Freiburg 1954, s. 51nn; B. Sutor, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, s. 624.

⁷¹⁷ Por. M. Vogt, *Nachhaltigkeit. Hoffnung – Handlung – Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*.

⁷¹⁸ Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, 466; B. Sutor, *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, s. 624.

tego uczonego nie stoi w sprzeczności z uznaniem zasady zrównoważonego rozwoju za istotną zasadę działania społecznego konkretyzującą dobro wspólne. Zasada ta wskazuje element organizacji dobra wspólnego. Reguluje uprawnienia społeczności wobec osoby ludzkiej z uwzględnieniem odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze. Zasada zrównoważonego rozwoju wyznacza ponadto obowiązki ze strony osoby wobec społeczności, a także obowiązek zachowania odpowiedzialnej postawy względem środowiska naturalnego. Zasada zrównoważonego rozwoju ma na celu integrację systemów społecznych, gospodarczych i ekologicznych. Zakłada poszukiwanie rozwiązań prowadzących do zbalansowania usieciowionych ze sobą systemów, których współzależność tworzyłaby ład społeczno-gospodarczy w oparciu o reguły sprawiedliwości społecznej zarówno w wymiarze wewnątrzpokoleniowym, jak i międzypokoleniowym.

Przy tworzeniu struktur dobra wspólnego należy dążyć do organizacji życia społeczno-gospodarczego, uwzględniając wysoką wartość środowiska naturalnego, a także zapewniając szanse likwidacji okoliczności prowadzących do ubóstwa. Aplikacja zasady zrównoważonego rozwoju w systemie społecznym powinna prowadzić do aktywizacji społecznej, głównie w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego. Istotną kwestią jest subsydiarna organizacja państwa uwzględniającego rozwój człowieka wrażliwego na jakość otoczenia środowiskowego.

Nowa zasada etyczno-społeczna jest przejawem potencjału, jaki spoczywa w spójnym systemie zasad etyczno-społecznych. Ustrukturalizowane dobro wspólne stanowi przesłankę do rozwoju każdego i całego człowieka, pokazując przy tym, że ostatecznym celem życia społecznego, jego podmiotem i w pewnym sensie zasadą jest osoba ludzka⁷¹⁹. Potencjał systemu zasad etyczno-społecznych wynika ze społecznej natury człowieka, który posiadając wrodzoną, nadprzyrodzoną i nienaruszalną godność osobową, będąc zależnym od zasobów natury – w roztropnym ich użytkowaniu – może tworzyć stabilne struktury dobrobytu. Należy przy tym zaznaczyć, że wraz z degradacją natury szkodę ponosi także człowiek, którego kondycja jest zależna od jakości środowiska przyrodniczego. Ujęcie to sprzeciwia się skrajnym interpretacjom dotyczącym ochrony środowiska przyrodniczego charakterystycznym dla nurtów nieantropocentrycznych, które w skrajnych ujęciach negują ingerencję człowieka w środowisko przyrodnicze w celu pozyskania niezbędnych do egzystencji zasobów. Proces łączenia zasady zrównoważonego rozwoju z podstawowymi zasadami katolickiej nauki

⁷¹⁹ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 25.

społecznej zmierza do nadawania koncepcji zrównoważonego rozwoju charakteru personalistycznego. Tym samym podkreśla wyjątkowy status osoby ludzkiej z jej wrodzoną i niezbywalną godnością.

Przez zasadę zrównoważonego rozwoju dobro wspólne zyskuje nowy jakościowo wymiar, obejmujący troskę o środowisko naturalne. Nie jest to tylko niedookreślone wezwanie do biernej, wycofanej troski o otoczenie środowiskowe, lecz wezwanie do aktywnego i instytucjonalnego działania podkreślającego konieczność ujęcia roztropnego gospodarowania zasobami środowiskowymi. Zasada zrównoważonego rozwoju jako organizacyjna zasada działania społecznego kreuje kulturę personalistyczną, która w opinii Adama Rodzińskiego nie jest odzwierciedleniem przystosowania życia społecznego do porządku natury i otoczenia człowieka. Wyrazem tej kultury jest styl organizacji życia społecznego, charakteryzujący się działaniem ludzkim zmierzającym do twórczego przekształcania zastanego stanu rzeczy, także środowiska przyrodniczego. Zasada zrównoważonego rozwoju jest więc principium hominizującym środowisko biologiczne, prowadzącym do przystosowania przyrody do potrzeb ludzkich. W taki sposób dokonuje się humanizacja samego człowieka rozumianego w sensie osobowym⁷²⁰.

Ukazanie zasady zrównoważonego rozwoju w świetle sprawiedliwości międzypokoleniowej wyraża nie tylko dbałość o anonimowych ludzi przyszłości, którzy jeszcze nie zaistnieli, lecz także szacunek dla przeszłych pokoleń, które tworzyły współczesne systemy wartości, kulturę. Trwale występujące wartości w społeczeństwach są warunkiem ich przetrwania, ciągłości i długotrwałości. Sprawiedliwość międzypokoleniowa łączy świat przeszłych pokoleń, obecnych i przyszłych generacji. Dzięki wartościom uznanym przez przeszłe pokolenia mogą wchodzić na kolejny poziom kultury obecnie żyjące jednostki, które w duchu odpowiedzialności zobowiązane są zachować otrzymane dobro i przekazać je kolejnym generacjom. Dokonuje się to w stylach życia uwydatniających wyjątkowy status osoby ludzkiej z jej wrodzoną i niezbywalną godnością, będącą centralną wartością w sieci zależności systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego. Afirmacja godności osoby ludzkiej w perspektywie koncepcji zrównoważonego rozwoju leży u podstaw refleksji, której podjęto się w niniejszej publikacji ukazującej genezę i status nowej zasady etyczno-społecznej na gruncie katolickiej nauki społecznej.

⁷²⁰ Por. A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, s. 255.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej publikacji był opis i wyjaśnienie genezy i statusu nowego principium społecznego w systemie zasad etyczno-społecznych katolickiej nauki społecznej. To opracowanie stanowi punkt wyjścia do realizacji celów zrównoważonego rozwoju w sieciowo połączonych obszarach życia społeczno-gospodarczego i środowiskowego. Już wiele podmiotów gospodarczych kieruje się ideą zrównoważonego rozwoju i z punktu widzenia nauk socjologicznych istotny jest opis wdrażanych rozwiązań, które w ostateczności powinny służyć wszechstronnemu rozwojowi człowieka. Etyka zrównoważonego rozwoju prezentowana przez katolicką naukę społeczną pełni wyjątkową rolę. Jeśli innowacyjne rozwiązania w gospodarce służą rozwojowi społecznemu, zasada zrównoważonego rozwoju pozwala formułować nowe działania, które wzmocnią realizowane już pomysły.

Złożoność kwestii ekologicznej wymaga interdyscyplinarnego podejścia właściwego dla katolickiej nauki społecznej. Stąd też kluczową rolę w tym opracowaniu odegrały analizy socjologiczne. W ich wyniku ustalono, że w katolickiej nauce społecznej coraz większego znaczenia nabiera system zasad etyczno-społecznych i ekologia integralna, a w zakresie socjologii: socjologia środowiska i jej ujęcie idei zrównoważonego rozwoju. Problem badawczy rozwiązano w kilku etapach, którym odpowiadają poszczególne rozdziały opracowania.

Wychodząc od społeczno-gospodarczych i politycznych okoliczności kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju, ustalono, że od lat 70. XX wieku ewolucja ujęć etyk środowiskowych zaczęła znacząco wpływać na kształtowanie się wizji tzw. nowoczesnych społeczeństw. Procesy

modernizacyjne stanowią koło zamachowe dla rozwoju gospodarczego i dynamiki życia społecznego. Wobec dynamicznych zmian społeczno-gospodarczych etyka społeczna została poddana procesowi defragmentaryzacji. Tłem powstania idei *sustainable development* były globalne dysproporcje rozwojowe zaistniałe pomiędzy krajami zamożnymi i ubogimi krajami Trzeciego Świata. Wiązało się to ze skutkami dynamicznego postępu naukowo-technicznego, a zarazem z towarzyszącą temu degradacją środowiska przyrodniczego m.in. wskutek niesprawiedliwego, a nawet rabunkowego gospodarowania zasobami. Społeczno-gospodarczy kontekst kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju na gruncie socjologii wyjaśniony został przy pomocy teorii systemu światowego Immanuela Wallersteina. Teoria ta jest najczęściej przywoływana w polskiej literaturze. Natomiast w literaturze niemieckojęzycznej dominuje Luhmannowska teoria systemów, rzadziej przywoływany jest interakcjonizm symboliczny. Następstwem zaistniałych procesów makrostrukturalnych są globalne dysproporcje rozwojowe, które utrwalają strukturalne formy ubóstwa, odsłaniają nierówności społeczne i kondycję rozwoju gospodarczego poszczególnych krajów. Do okoliczności kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju zalicza się także wzrost zanieczyszczenia środowiska naturalnego i wywołaną nim aktywność ruchów ekologicznych, współcześnie o zasięgu globalnym. Ich działania mają wpływ na politykę ogólnoswiatową. W ewolucji idei rozwoju zrównoważonego nie miały rolę odegrały ekspertyzy opracowywane dla Klubu Rzymskiego, odsłaniające niekiedy futurystyczno-katastroficzne wizje dotyczące przyszłości ludzkości. Niemniej jednak działalność tego grona eksperckiego wskazuje na zauważalne zmiany środowiskowe, znacząco wpływające na kształtowanie się zjawisk społecznych. Kolejnym kontekstem genezy zasady zrównoważonego rozwoju jest erozja norm moralnych ujawniająca się m.in. w zjawiskach konsumpcjonizmu, objawiającego się w stylach życia niedoceniających odpowiedzialność za dobro wspólne. Przejawem braku odpowiedzialności jest zbyt duża koncentracja na zaspokajaniu niekiedy zbędnych potrzeb życiowych i maksymalizacja użycia wartości materialnych, co wiąże się z nadprodukcją, indywidualizacją życia i w ostateczności degradacją środowiska przyrodniczego.

W drugim rozdziale analizie poddano znaczenie wzrostu świadomości skutków degradacji środowiska przyrodniczego, w wyniku czego ustalono, że w skrajnych przypadkach świadomość ta przybiera kształt ideologii ekologicznej. Charakteryzuje się ona m.in. dążeniem do ochrony środowiska naturalnego, przy czym uznaje za większą wartość przyrody niżeli osoby ludzkiej. Taka interpretacja ekologii ma dosyć dużą siłę oddziaływania i jako

taka stanowi ważny kontekst genezy nowego, szczegółowego principium społecznego. Wiąże się to z redukcjonistycznym rozumieniem człowieka jako *homo ecologicus* i *homo oeconomicus*, skutkującym w procesach rozwojowych niedocenianiem wymiaru społecznego i koncentrowaniem się na wymiarze gospodarczym i ochronie środowiska przyrodniczego. Diagnozę tę potwierdzają badania Benjamina Görgena i Björna Wendta, którzy marginalizację wymiaru społecznego objaśniają niepełnym rozumieniem społeczeństwa i niedocenianiem potencjału zmiany społecznej. Łączyło się to z eksponowaniem nieantropocentrycznych nurtów etyki środowiskowej: głównie biocentrycznej i ekocentrycznej (holistycznej), a także patocentrycznej i fizjocentrycznej. Przejawem fuzji ekologicznych interpretacji zrównoważonego rozwoju i nieantropocentrycznych etyk środowiskowych wydaje się być koncepcja metabolizmu społecznego i rewolucyjny system zarządzania tzw. zrównoważonym społeczeństwem. Ukształtowana na tej podstawie kultura ekologiczna depersonalizuje człowieka, redukując go głównie do wymiaru relacyjno-komunikacyjnego, ograniczającego celowe, podmiotowe i osobowe działanie.

W przedstawionych okolicznościach decydujących o wyłonieniu nowej zasady etyczno-społecznej istnieje wiele działań w życiu społeczno-gospodarczym, które świadczą o tworzeniu uwarunkowań rozwojowych przy jednoczesnym uwzględnianiu wartości środowiska przyrodniczego. Personalistyczne ujęcie zasady zrównoważonego rozwoju sprzyja stosowaniu technologii włączającej nowe sposoby pozyskiwania energii ze źródeł odnawialnych. Wykorzystanie tych technologii jest niejako pomostem łączącym teraźniejszość z przyszłością, w której człowiek, stanowiąc centrum życia społeczno-gospodarczego, może wykorzystywać zasoby, które dotychczas nie przynosiły mu korzyści ekonomicznej. W etyce zrównoważonego rozwoju wysoką rangę zyskuje wówczas pierwszeństwo stosowania zasady solidarności.

W ostatnim, trzecim rozdziale publikacji zakreśla się status zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie katolickiej nauki społecznej. Ustalono, że jest ona szczegółową zasadą etyczno-społeczną lub – używając terminologii Władysława Piwowarskiego – organizacyjną zasadą działania społecznego. Niebagatelne znaczenie dla ustalenia statusu nowego principium miała analiza polemiki Markusa Vogta z Bernardem Suturem, która dotyczyła umiejscowienia tego społecznego principium w dotychczasowej, utrwalonej typologii zasad etyczno-społecznych. W środowiskach naukowych nadal brakuje porozumienia na temat najbardziej adekwatnego do rzeczywistości społecznej systemu zasad etyczno-społecznych. Niemniej jednak klasyfikacja

zawarta w najnowszej encyklice społecznej *Laudato si'* sugeruje ujęcie oparte na realizacji sprawiedliwości międzypokoleniowej. W wyniku złożonych analiz ustalono, że nowa zasada etyczno-społeczna koreluje z podstawowymi zasadami etyczno-społecznymi: zasadą dobra wspólnego, zasadą pomocniczości i zasadą solidarności, stojącymi na straży godności osoby ludzkiej jako podstawowej wartości życia społecznego. Zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się także interpretację kategorii sprawiedliwości międzypokoleniowej, której rozumienie z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zdecydowanie bardziej odwołuje się odnajdywania tożsamości w kultywowaniu wypracowanego kapitału przeszłych pokoleń. Takie ujęcie sprawiedliwości międzygeneracyjnej związanej z jej wymiarem wewnątrzgeneracyjnym wyznacza odpowiedni kontekst dla etyki odpowiedzialności.

Fakt sformułowania przez monachijskiego etyka społecznego nowej zasady etyczno-społecznej potwierdził tezę, że refleksja naukowa specjalistów zajmujących się katolicką nauką społeczną nie jest tożsama z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego. Zasada ta bowiem nie została dotąd *expressis verbis* potwierdzona w doktrynie społecznej Kościoła. Nie określa to jednak jej znaczenia, gdyż stanowi ona narzędzie oceny etycznej. W wyniku jego zastosowania można rekomendować polityki uwzględniające troskę o istotę wartości systemu społecznego, gospodarczego i środowiskowego. Ma ona wymiar lokalny – państw narodowych i globalny – ponadnarodowy. W wymiarze lokalnym zasada zrównoważonego rozwoju stoi na straży autonomii jednostek, które najbardziej wszechstronnie rozwijają się poprzez własne działanie w obszarach składających się na pełną koncepcję człowieka. W wymiarze ponadnarodowym chodzi głównie o postulat niwelowania globalnych dysproporcji, które niestety pogłębiają się od wielu lat. Ostatecznie zasada rozwoju zrównoważonego ma umożliwić wszechstronny rozwój osobowy nie tylko w odniesieniu do wymiaru społeczno-gospodarczego, lecz także przyrodniczego w nurcie antropocentryzmu umiarkowanego. Nowe principium społeczne łączy te płaszczyzny, hierarchizując ich cele i jest niejako zasadą pomostową pomiędzy degradowanym systemem ekologicznym i systemem społeczno-gospodarczym. Ten pomostowy charakter polega na włączeniu w systematykę zasad etyczno-społecznych obszaru przyrodniczego, dotychczas niedocenianego w katolickiej nauce społecznej ze względu na jego nieosobowy status. W perspektywie przeszłych pokoleń ochrona środowiska wiązała się z klarownością i spójnością norm moralnych, które uległy dekonstrukcji. W perspektywie niezmiennego systemu złożonego z podstawowych zasad etyczno-społecznych oznacza to poszukiwanie harmonijnego balansu, długofalowej równowagi pomiędzy współzależnymi

systemami społecznymi, gospodarczymi i ekologicznymi tak, by tworzyć optymalne uwarunkowania rozwojowe każdemu człowiekowi we wszystkich wymiarach jego egzystencji, z uwzględnieniem przyszłych pokoleń.

Zasada zrównoważonego rozwoju może stanowić przedmiot dalszych badań w miarę realizacji polityk zrównoważonego rozwoju. Badania te mogłyby dotyczyć m.in. funkcji zasady zrównoważonego rozwoju. W perspektywie opisanej kwestii ekologicznej jawi się również potrzeba formułowania praktycznych wskazań pozwalających człowiekowi utrzymać należny mu status względem bytów nieosobowych. Narracja włączająca ekologię w życie społeczno-gospodarcze musi prowadzić do ekologii integralnej, przyjaznej człowiekowi. Dzięki racjonalności działania człowiek jako jedyne stworzenie może podejmować odpowiedzialne działanie, planować je i realizować tak, by tworzyć sprawiedliwe uwarunkowania rozwoju.

Dowodem na realizację zasady zrównoważonego rozwoju są innowacyjne pomysły stosowane w życiu społeczno-gospodarczym, które umożliwiają człowiekowi pełniejszy rozwój, przy podejmowanych jednocześnie działaniach uwzględniających dynamikę ekosystemów.

WYKAZ SKRÓTÓW

- CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991
CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 2009
EG – Franciszek, Adhortacja *Evangelii gaudium*, 2013
EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995
LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981
LSi – Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 2015
MM – Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra*, 1961
PP – Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 1967
PT – Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963
QA – Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, 1931
RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
RN – Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891
SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987

BIBLIOGRAFIA

1. DOKUMENTY NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA, PAŃSTWOWE I MIĘDZYNARODOWE

- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 2009.
- Bischöfe der COMECE, *Eine christliche Sicht auf den Klimawandel. Auswirkungen des Klimawandels auf Lebensstile und auf die EU-Politik*, 2011, http://www.comece.eu/dl/OMkkJKJOLLNjQx4KJK/20081013PUBCLI_DE.pdf(7.12.2016).
- Deutscher Bundestag. Rat von Sachverständigen für Umweltfragen, *Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung. Umweltgutachten 1994 des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen* (12/6995), Bonn 1994.
- Dicasterio per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, P. Turkson, *Messaggio per al Giornata Mondiale del Turismo 2017*, nr 0503, Vatican, 01.08.2017.
- Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998.
- DOCAT. *Co robić? Nauka społeczna Kościoła*, Częstochowa 2011.
- Episkopat Francji, Komisja „Iustitia et Pax”, *O właściwy kształt mundializacji*, Paryż 1999, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego*, red. S. Fel, J. Kupny, Lublin 2002, s. 307–327.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, 2013.
- Franciszek, *Laudato si'*, 2015.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1991.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*, 1988.

- Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 2003.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 1995.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 1981.
- Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*.
- Jan Paweł II, *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim. Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju*, 1993.
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 1981.
- Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie papieskie na XXIII Dzień Pokoju*, 1990.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów inaugurujące III Konferencję Ogólną Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla wygłoszone w Seminarium Palafoxiano w Puebla de los Angeles w Meksyku z dn. 28.01.1979*.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO, Paryż 2.06.1980*.
- Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 1979.
- Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1987*.
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 1993.
- Jan XXIII, *Mater et magistra*, 1961.
- Jan XXIII, *Pacem in terris*, 1963.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Konferencja Narodów Zjednoczonych, *Deklaracja w Sprawie Naturalnego Środowiska Człowieka*, Sztokholm, 16.06.1972.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. z 1997 r. nr 78 poz. 483.
- Leon XIII, *Immortale Dei. O państwie chrześcijańskim*, 1885.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, 1891.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka z dn. 01.06.1972 r.*, „Chrześcijanin w Świecie” 1973 nr 2, s. 68–71.
- Paweł VI, *Octogesima adveniens. List apostolski do kard. Maurice Roy*, 1971.
- Paweł VI, *Populorum progressio*, 1967.
- Paweł VI, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1973 nr 2, s. 71–84.
- Pius XI, *Quadragesimo anno*, 1931.
- Pius XII, *Przemówienie w dniu Zielonych Świąt*, 1.06.1941.
- Pius XII, *Przemówienie wigilijne*, 1942.

- Pius XII, *Summi Pontificatus*, 1939.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover-Bonn 1997.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 1965.
- Dokumenty końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i Rozwój” – Szczyt Ziemi, Rio de Janeiro, 3–14 czerwca 1992 r.*, przekł. z jęz. ang., weryfikacja przekł.: I. Kulisz i in., Warszawa 1998.
- United Nations, Economic and Social Council, *Problems of the Human Environment*, New York 1969.
- Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 r. *Prawo ochrony środowiska*, Dz.U. z 2001 r. nr 62 poz. 627.
- World Commission on Environment and Development, *Our Common Future. Report*, Oxford 1987.

2. LITERATURA PRZEDMIOTU

- 1001 idei, które zmieniły nasz sposób myślenia*, red. R. Arp, Poznań 2013.
- Aiken W., *Is Deep Ecology Too Radical?*, „Philosophy in the Contemporary World” 1994 no. 1, s. 1–5.
- Albińska E., *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Lublin 2005.
- Andreae S., Grundmann M., *Gemeinsam! Eine reale Utopie*, Wenningen 2025, Osnabrück 2012.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Kraków 2010.
- Baerlocher, B., *Natur und soziales Handeln*, Frankfurt a. M. 2013.
- Bardziński F., *Czwarta rewolucja. Transformacja pojmowania natury ludzkiej w etyce schyłku XX wieku*, „Numaniora. Czasopismo internetowe” 5 (2014) nr 1, s. 103–120.
- Bartnik C. S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bauman Z., *Ponowoczesność*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 902–914.
- Baumgartner A., Korff W., *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, w: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Hrsg. W. Korff, Bd. 1, Gütersloh 1999, s. 225–237.

- Baumgartner A., *Prawa człowieka w perspektywie wartości etyczno-społecznych*, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, Warszawa 2008, s. 63–71.
- Baumgartner H. M., *Probleme einer ökologischen Ethik*, w: *Umweltkrise: Eine Herausforderung an die Forschung*, Hrsg. M. G. Huber, Darmstadt 1991, s. 201–215.
- Beck U., *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.
- Beck U., *Wewnętrzny rozpad i wewnętrzne zagubienie społeczeństwa przemysłowego: co to znaczy?*, w: *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, red. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Warszawa 2009, s. 222–234.
- Bell D., *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1973.
- Berger P. L., Luckmann T., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2009.
- Berger P. L., Luckmann T., *The Social Construction of Reality*, London 1966.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.
- Birnbacher D., *Kapitalistische Wirtschaftsordnung als Mittel zum Zweck: John Stuart Mill*, w: *Kapital und Moral. Ökonomie und Verantwortung in historisch-vergleichender Perspektive*, Hrsg. S. Hilger, Köln 2007, s. 67–77.
- Birnbacher D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia – zakres i granice*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009) nr 1, s. 96–105.
- Birnbacher D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999.
- Böckenförde E. W., *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994.
- Boguszewski R., *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia. Studium socjologiczne*, Toruń 2012.
- Bollati R., *Allargare gli orizzonti dell'umano. Un approccio alla Dottrina Sociale della Chiesa*, Milano 2012.
- Borowik I., Koralewska I., Mleczko J., *Pluralizm moralności*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Kraków 2015, s. 575–581.
- Borutka T., Mazur J., Zwoliński A., *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa-Jasna Góra 1999.
- Borutka T., *Zasady życia społecznego*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 598.
- Brand K. W., Fürst V., *Sondierungsstudie. Voraussetzungen und Probleme einer Politik der Nachhaltigkeit. Eine Exploration des Forschungsfelds*, w: *Politik der Nachhaltigkeit. Voraussetzungen, Probleme, Chancen – eine kritische Diskussion*, Hrsg. K. W. Brand, Berlin 2002, s. 15–109.

- Bremer J., *Nauka o zrównoważeniu – w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 207 (2016) nr 1, s. 15–32.
- Carbajo Núñez M., *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, Bologna 2014.
- Carnau P., *Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis*, München 2011.
- Carson R., *Silent spring*, Boston–New York 1962.
- Castels M., *Spółczesność sieciowa*, Warszawa 2011.
- Christliche Sozialethik*, Hrsg. M. Heimbach-Steins, Bd. 1, Regensburg 2004.
- Chudy W., *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, t. 1–2, Warszawa 2007.
- Chwaszcz J., Niewiadomska I., Fel S., Wiechetek M., Palacz-Chrisidis A., *Innowacyjne narzędzia do diagnozy potencjału readaptacyjnego osób zagrożonych wykluczeniem społecznym i zawodowym*, Warszawa 2015.
- Cieślór K., *Symetria w przyrodzie*, „Foton” 86 (2004) zima, s. 37.
- Cingolani R., *Un'enciclica che dà alto valore alla scienza*, „Avvenire” 144 (2015), s. 6.
- Corcoran, P., Biesinger, M. C., Grifi, M., *Plastics and beaches: A degrading relationship*, „Marine Pollution Bulletin” 58 (2009) no. 1, s. 80–84.
- Czachorowski M., *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995.
- Czekalski R., *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa 2007.
- Czekalski R., *Implikacje etyczne teologii stworzenia*, Warszawa 2012.
- Czekalski R., *Marcusa Vogta próba integracji zasad ekorozwoju z katolicką nauką społeczną*, „Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW” 2013 nr 2, s. 47–63.
- Czekalski R., *Paradygmat ekologiczny Henryka Skolimowskiego*, Warszawa 2014.
- Davis M., *Wer baut uns jetzt die Arche? Ein utopischer Blick auf unser Zeitalter der Katastrophe*, w: *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, Hrsg. M. Vogt, F. Uekötter, M. Davis, München 2009, s. 47–62.
- Dębiński A., *Dialog z Bogiem i między ludźmi*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji świąt Bożego Narodzenia 2016, https://www.kul.pl/files/12/boze_narodzenie_kul_2016.pdf (28.12.2020).
- Dębiński A., *W trosce o dobro wspólne*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji Świąt Wielkanocnych 2017, <https://>

- diecezja.kielce.pl/sites/default/files/slowo_rektora_kul-wielkanoc_2017.pdf (27.12.2020).
- Dec I., *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 301–313.
- Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, Hrsg. W. Haber, M. Held, M. Vogt, München 2016.
- Dobrzański G., *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, w: *Ochrona środowiska przyrodniczego*, red. B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski, Warszawa 2010, s. 77–94.
- Dołęgowski T., Czerniak A., Siewierski J., *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, Warszawa 2012.
- Domagalski K., *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*, Ząbki 2000.
- Domański H., *Nierówności społeczne*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 740–751.
- Dörre K., *Prekarität, Achsen der Ungleichheit und Sozialstruktur*, w: *Handbuch der Soziologie*, Hrsg. J. Lamla, H. Laux, H. Rosa, D. Strecker, Konstanz–München 2014, s. 397–415.
- Dylus A., *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016.
- Dylus A., *Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna*, w: *Centesimus Annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 173–191.
- Edenhofer O., Flachsland Ch., *Laudato si'. Die Sorge um die globalen Gemeinshaftsgüter*, „Stimmen der Zeit” 2015 Nr. 9, s. 579–591.
- Ehrenfeld J. R., *Sustainability needs to be attained, not managed*, „Sustainability: Science, Practice, & Policy” (2008) no. 2/4, s. 1–3.
- Ehrlich P., *The Population Bomb*, New York 1968.
- Elvers H.-D., *Umweltgerechtigkeit*, w: *Handbuch Umweltsociologie*, Hrsg. M. Groß, Wiesbaden 2011, s. 464–484.
- Fel S., *Katedra katolickiej nauki społecznej i etyki społeczno-gospodarczej*, w: *Tradycja i współczesność. 90 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. S. Fel, J. P. Gałkowski, J. M. Zabielska, Lublin 2009, s. 213–223.
- Fel S., *Katolicka nauka społeczna w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 43 (2015) nr 7, s. 181–200.
- Fel S., *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego*, Lublin 2007.
- Fel S., *Podstawy aksjologiczne społecznej gospodarki rynkowej*, w: *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi*

- Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Lublin 2007, s. 493–512.
- Fel S., *Praca – kapitał – demokracja. Konsekwencje praktyczne zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem*, Lublin–Stalowa Wola 2003.
- Felice F., *La “green economy” tra sostenibilità e solidarietà. Una riflessione in vista della Conferenza delle Nazioni Unite sullo Sviluppo Sostenibile*, Pontificia Università Lateranense, 29.03.2012, maszynopis.
- Feszczyn T. H., *Zagrożenia środowiskowe współczesnego świata według Raportu Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” i teologii ekologicznej*, Olsztyn 2002.
- Fichter K., *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Anforderungen und strategische Ansatzpunkte*, w: *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Zukunftsweisende Praxiskonzepte des Umweltmanagemets*, Hrsg. K. Fichter, J. Clausen, Berlin 1998, s. 3–26.
- Finke P., *Das Nachhaltigkeitsgeschwätz. Die erstaunliche Karriere eines Begriffs*, 2012, s. 22–29, http://www.voee.de/wp-content/uploads/2012/01/agora_012012_finke.pdf (10.08. 2015).
- Fischer-Kowalski M., Mayer A., Schaffartzik A., *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, w: *Handbuch Umweltsoziologie*, Hrsg. M. Groß, Wiesbaden 2011, s. 97–120.
- Florczak W., *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w naukach społeczno-ekonomicznych*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 2007 t. 75, s. 119–139.
- Formicki E., *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 2014.
- Friedrichs G., Schaff A., *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre i na złe*, przedmowa K. Secomski, Warszawa 1987.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, Poznań 1996.
- Gaertner H., *Albert Schweizer. Życie, myśl i dzieło*, Kraków 2007.
- Gałkowski J., Gałkowski S., *Praca*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 137–138.
- Gałkowski S., *Ekologia – przyroda – ochrona środowiska*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 45–46.
- Ganowicz-Bączyk A., *Etyka środowiskowa*, w: *Etyka. Część II: Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2016, s. 181–208.
- Gawor L., *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006) nr 2, s. 59–66.
- Gentili C., *Spoleczna ekologia pracy*, „Społeczeństwo” 19 (2009) nr 3, s. 373–378.
- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2012.

- Gierycz M., *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017.
- Gliński P., *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996.
- Gliński P., *Społeczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce. Program CPBP 04.10.13. Synteza V*, Warszawa 1990.
- Gocko J., *Prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, Warszawa 2008, s. 29–42.
- Goldberg J., *Lewicowy faszyzm. Tajemna historia amerykańskiej lewicy od Mussoliniego do polityki zmiany*, Poznań 2003.
- Görge B., Wendt B., *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2015 Nr. 1, s. 1–21.
- Górka K., Podskrobko B., Radecki W., *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 1995.
- Gottschlich D., Katz Ch., *Sozial-ökologische Transformation braucht Kritik an den gesellschaftlichen Naturverhältnissen. Zur notwendigen Verankerung von Nachhaltigkeitsforschung in feministischer Theorie und Praxis*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2 (2016) Nr. 3, s. 1–18.
- Groß M., *Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie*, Weinheim–München 2001.
- Groß M., *Natur*, transcript, Bielefeld 2006.
- Grundmann M. i in., *Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen*, Münster 2006.
- Grundmann M., Kunze I., *Systematische Sozialraumforschung: Urie Bronfenbrenners Ökologie der menschlichen Entwicklung und die Modellierung mikrosozialer Raumgestaltung*, w: *Schlüsselwerke der Sozialraumforschung. Traditionslinien in Text und Kontexten*, Hrsg. F. Kessel, Ch. Reutlinger, Wiesbaden 2008, s. 172–188.
- Grunwald A., Kopfmüller J., *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*, Frankfurt a.M. 2012.
- Gurtowski M., *Wizja natury ludzkiej w filozofii Oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej*, w: *Samobójstwo Oświecenia?*, red. A. Zybortowicz, Kraków 2015, s. 105–188.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999.
- Handbuch der Wirtschaftsethik. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Hrsg. W. Korff, Gütersloh 1999.
- Handbuch Umweltsoziologie*, Hrsg. M. Groß, Wiesbaden 2011.

- Hardtke A., Prehn M., *Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie*, Wiesbaden 2001.
- Hauß M., Kleine A., *Nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und Umsetzung*, München 2009.
- Heimbach-Steins M., Lienkamp A., *Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren*, „*Stimmen der Zeit*” 2007 Nr. 7, s. 457–470.
- Henkel A., *Natur, Wandel, Wissen. Beiträge der Soziologie zur Debatte um nachhaltige Entwicklung*, „*Soziologie und Nachhaltigkeit*” 2016 Nr. 3, s. 1–23.
- Heywood A., *Politologia*, Warszawa 2006.
- Hillmann K. H., *Umweltkrise und Wertwandel: die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens*, Frankfurt a. M. 1981.
- Höffe O., *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt 1993.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992.
- Hopkins R., *Energiewende. Das Handbuch. Anleitung für zukunftsfähige Lebensweisen*, Frankfurt a. M. 2010.
- Hryniewicz J., *Fenomen prekariatu jako wyzwanie dla współczesnej polityki społecznej*, w: *Prekariat – perspektywa katolickiej nauki społecznej*, red. J. Mazur, Ł. Marczak, Kraków 2017, s. 75–108.
- <http://files.meetup.com/189080/Hubbert%25201949.pdf> (13.02.2016).
- Hubbert M. K., *Energy from Fossil Fuels*, „*Science*” 1949 vol. 109, s. 103–109.
- Hułas M., *Ujarmiony kapitał. Praca-kapitał według Oswalda von Nell-Breuninga*, Lublin 2011.
- Hull Z., *Istota i uwarunkowania obecnego kryzysu ekologicznego*, w: *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery: Materiały IV Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn-Waplewo, 10–12 września 1997 roku*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1998, s. 23–31.
- Hull Z., *Problemy filozofii ekologii*, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 1999, s. 55–95.
- Hurrelmann K., Grundmann M., Walper S., *Zum Stand der Sozialisationsforschung*, w: *Handbuch Sozialisationsforschung*, Hrsg. K. Hurrelmann, M. Grundmann, S. Walper, Weinheim 2008.
- Integrierte Forschungsagenda Cyber-Physical Systems*, Hrsg. E. Geisberger, M. Broy, Berlin 2012.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jaromi S., *Koncepcja ekologii ludzkiej według Jana Pawła II*, „*Fides et Ratio*” 9 (2012) nr 2, s. 5–12.

- Jelonek A. W., Tyszka K., *Koncepcje rozwoju społecznego*, Warszawa 2001.
- Jeżowski P., *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” 2 (2012), s. 99–124.
- Joas H., *Kulturowe wartości Europy*, w: *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Warszawa 2012, s. 11–33.
- Jonker J., de Witte M., *Finally in Business. Organising Corporate Social Responsibility in Five*, w: *Management Models for Corporate Social Responsibility*, eds. J. Jonker, M. de Witte, Berlin 2006, s. 1–7.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów 1911.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2009.
- Karsznia N. S., *Cystersi wczoraj i dziś*, Kraków 2004.
- Keppeler C., *Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur*, Marburg 2014.
- Kielczewski D., *Ekologia społeczna*, Białystok 2001.
- Kielin-Maziarz J., *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w prawie Unii Europejskiej*, Lublin 2013.
- Kielin-Maziarz J., *Rozumienie zasady zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2012 nr 1, s. 9–28.
- Kierzek M., *Istota kryzysu ekologicznego*, „Społeczeństwo” 2017 nr 1, s. 89–104.
- Kistowski M., *Koncepcja ekorozwoju profesora Stefana Kozłowskiego*, w: *Od koncepcji ekorozwoju do ekonomii zrównoważonego rozwoju*, red. D. Kielczewski, Białystok 2009, s. 20–30.
- Kondziela J., *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, „Chrześcijańskie w Świecie” 1978 nr 63–64, s. 49–59.
- Kondziela J., *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1972.
- Koperek J., *Dobro wspólne*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 139–147.
- Koperek J., *Zasady życia społecznego*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1604–1608.
- Kopfmüller J. i in., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Berlin 2001.
- Korff W., „Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich”. *Wilhelm Korff im Gespräch mit Wolfgang Küpper*, w: *Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. Sozialethisches Symposium zum 75. Geburtstag von Wilhelm Korff*, Hrsg. G. Bachleitner, W. Wingen, Freiburg–Freiburg–Wien 2003, s. 176–211.
- Korff W., *Leitideen verantworteter Technik*, „Stimmen der Zeit” 1989 Nr. 4, s. 253–266.

- Korff W., *Wirtschaft vor den Herausforderungen der Umweltkrise*, w: *Zur christlichen Berufsethik – Kirche im Gespräch*, Hrsg. Bischöfliches Ordinariat Essen, Essen 1991, s. 9–36.
- Kośmicki E., *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005, s. 144–158.
- Kośmicki E., *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, „Humanistyka i Przyrodznawstwo” 1999 nr 5, s. 151–161.
- Kostro C., *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Filozofia wolności*, Lublin 1999.
- Kowalczyk S., *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) f. III, s. 61–79.
- Kowalczyk S., *Personalizm i solidaryzm jako podstawowe kierunki w społecznym nauczaniu Kościoła*, „Roczniki Nauk Społecznych” 19–20 (1991–1992) nr 1, s. 161–176.
- Kowalczyk S., *Polski personalizm współczesny*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 315–334.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczeństwo – wartość*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.
- Kownacki P., *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej*, Warszawa 2006.
- Kozłowski S., *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Warszawa 1998.
- Kozłowski S., *Ekorozwój. Wyzwanie XXI wieku*, Warszawa 2000.
- Kozłowski S., *Przyszłość ekorozwoju*, Lublin 2005.
- Kraemer K., *Die soziale Konstitution der Umwelt*, Wiesbaden 2008.
- Kramer R., *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Berlin 2002.
- Kramer R., *Nachhaltigkeit als Sozialprinzip*, w: *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Hrsg. R. Kramer, Berlin 2002, s. 56–71.
- Król M., *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012.
- Król R. L., *Klasyczny ideał wychowania w kręgu wartości tradycyjnych*, Warszawa–Łódź 2015.

- Królikowski J., *Przyszłość społeczności ludzkiej*, w: Jan Paweł II, *Tryptyk społeczny*, Kraków 2011, s. 7–12.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Krucina J., *Rozwiązywanie kwestii społecznej*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wrocław 1983, s. 333–347.
- Krucina J., *Wielka karta ładu społecznego. Komentarz do encykliki „Rerum novarum”*, w: Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum*, Wrocław 1996, s. 53–67.
- Krucina J., *Wznoszenie wartości podstawowych*, Wrocław 2007.
- Kruip G., *Ein dramatischer Appell. Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes*, „*Herder Korrespondenz*” 2015 Nr. 7, s. 13–16.
- Kuby G., *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013.
- Kunze I., *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*, Münster 2009.
- Kupny J., *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994.
- Kwak A., *Współczesne związki heteroseksualne: małżeństwa (dobrowolnie bezdzietne), kohabitacje, LAT*, Warszawa 2014.
- Lebret L. J., *Suicide ou Survie de l'Occident? Dossier pour comprendre les problèmes de ce temps*, Paris 1958.
- Lehrbuch der Soziologie*, Hrsg. H. Joas, Frankfurt–New York 2001.
- Lewandowski P., *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce*, Lublin 2015.
- Liebe U., Preisendörfer P., *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, w: *Handbuch Umweltsoziologie*, Hrsg. M. Groß, Wiesbaden 2011, s. 221–239.
- Lienkamp A., *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009.
- Linse U., *Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland*, München 1986.
- Lisowska A., *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005, s. 230–245.
- Liszewski D., *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, „*Problemy Ekorozwoju*” 2 (2007) nr 1, s. 27–33.

- Lochbüchler W., „*Nachhaltige Entwicklung*”: *Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik*, „*Theologie der Gegenwart*” 41 (1998) H. 2, s. 138–149.
- Losinger A., *Człowiek jako kluczowy czynnik w gospodarce. Etycznospodarcze kryterium encykliki „Centesimus annus”*, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 211–226.
- Luhmann N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999.
- Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków 2012.
- Łużyński W., *Państwo pomocnicze*, Lublin 2001.
- Majer H., *Nachhaltige Entwicklung – Leitbild für Zukunftsfähigkeit*, „*Das Wirtschaftsstudium*” (2003) Nr. 7, s. 935–943.
- Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1987.
- Maltus T. R., *Prawo ludności*, I wyd. 1798, Warszawa 2003.
- Mannheim K., *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a. M. 1985.
- Mariański J., *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne*, Płock 2017.
- Mariański J., *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość*, Toruń 2016.
- Mariański J., *Klub Rzymski*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, E. Ziemann i in., Lublin 2002, k. 162–163.
- Mariański J., *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Toruń 2014.
- Mariański J., *Mieć czy być? Konsumizm jako styl życia – wyzwaniem dla Kościoła*, Kraków 1996.
- Mariański J., *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014.
- Mariański J., *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej”*, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1996, s. 325–340.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Warszawa 2010.
- Mariański J., *Spółczeństwo doznań*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Kraków 2015, s. 768–772.
- Mariański J., *Spółczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tarnów 2008.

- Mariański J., *Więź społeczna*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 189–190.
- Mariański J., *Wolność ludzka a przemiany społeczne w Polsce*, w: *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Lublin 2007, s. 313–328.
- Marshall G., *Teoria systemów, analiza systemów* (tłum. A. Zawadzka), w: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, Warszawa 2006, s. 392–393.
- Martino B., *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Firenze 2016.
- Marx R., *Kapitał. Mowa o obronie człowieka*, Kraków 2009.
- Marx R., Wulsdorf H., *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002.
- Matczak P., *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Poznań 2000.
- Mazur J., *Afirmacja dobra wspólnego. Katolicka nauka społeczna propozycją dla polityki*, Toruń 2015.
- Mazur J., *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 2016.
- Mazur J., *Prekariat jako wyzwanie dla katolickiej nauki społecznej*, „Dissertationes Paulinorum” 2016 t. 25, s. 45–53.
- Mazurek F. J., *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” 21 (1993) nr 1, s. 261–271.
- Mazurek F. J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Mazurek F. J., *Ład społeczno-moralny*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 98–99.
- Mazurek F. J., *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, „Kościół i Prawo” 11 (1993), s. 27–62.
- Mazurek F. J., *Prawo człowieka do zdrowego (czystego) i zrównoważonego środowiska*, w: *Zamojszczyzna. Dzieje gospodarcze. Współczesność. Prace ofiarowane Profesorowi Ryszardowi Orłowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. W. Ćwik, Z. Szymański, Zamość 2002, s. 245–271.
- Mazurek F. J., *Prawo naturalne podstawą stosunków społecznych*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973) nr 2, s. 49–60.
- Mazurek F. J., *Problem kultury w konstytucji „Gaudium et spes”*, „Roczniki Nauk Społecznych” 3 (1975), s. 117–140.
- Mazurek F. J., *Wartości akceptowane w Unii Europejskiej*, „Summarium” 28–29 (1999–2000), s. 11–37.
- Mazur-Wierzbička E., *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, w: *Nierówności społeczne*

- a wzrost gospodarczy*, Zeszyt nr 8 Katedry Ekonomii Uniwersytetu Rzeszowskiego, red. M. G. Woźniak, Rzeszów 2006, s. 317–328.
- Meinberg E., *Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise*, Darmstadt 1995.
- Mesarović M., Pestel E., *Menscheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage*, Stuttgart 1974.
- Mirowski W., *Świadomość ekologiczna współczesnego społeczeństwa polskiego w świetle badań naukowych*, w: *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „zielonych” w Polsce*, red. W. Mirowski, P. Gliński, Warszawa 1999, s. 9–34.
- Missbach A., *Das Klima zwischen Nord und Süd. Eine regulationstheoretische Untersuchung des Nord-Süd-Konflikts in der Klimapolitik der Vereinten Nationen*, Münster 1999.
- Misztal M., *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980.
- Moldaschl M., *Polychrome Nachhaltigkeit*, „Ökologisches Wirtschaften” 2007 Nr. 1, s. 30–34.
- Mumford L., *Technika a cywilizacja. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, Warszawa 1966.
- Münk H. J., *Bewahrung der Schöpfung als Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre*, w: *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, Hrsg. K. Hilpert, G. Hasenhüttel, Paderborn 1999, s. 226–242.
- Münk H. J., *Retinität als Sozialprinzip?*, w: *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, Hrsg. W. Schreer, G. Steins, München 1999, s. 541–550.
- Naess A., *Musimy słuchać swoich uczuć*, w: *O przyrodzie i człowieku*, red. J. Korbel, Bielsko-Biała 2001, s. 11–21.
- Naess A., *Rozmowy*, Bielsko-Biała 1992 (Zeszyty Edukacji Ekologicznej Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot, 2).
- Nell-Breuning O., *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985.
- Nell-Breuning O., *Wörterbuch der Politik I: Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Freiburg 1954.
- Notz G., *Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt*, Stuttgart 2011.
- Nussbaum M., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1998.

- Olejarczyk E., *Zasada zrównoważonego rozwoju w systemie prawa polskiego – wybrane zagadnienia*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska” 2016 nr 2, s. 119–140.
- Olszewski D., *Cystersi w Polsce. 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, Kielce 1990.
- Ostasiewicz W., *Metabometria*, „Śląski Przegląd Ekonomiczny” 20 (2016) nr 14, s. 145–183.
- Ott K., Döring R., *Soziale Nachhaltigkeit. Suffizienz zwischen Lebensstilen und politischer Ökonomie*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, Hrsg. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 35–71 (Jahrbuch Ökologische Ökonomik, 5).
- Ott K., Döring R., *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*, Marburg 2008.
- Paech N., *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München 2012.
- Paech N., Pfriem R., *Wie kommt das Soziale in die Nachhaltigkeit*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, Hrsg. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 99–128 (Jahrbuch Ökologische Ökonomik, 5).
- Papuziński A., *Realizacja zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 6 (2001) nr 1, s. 107–116.
- Papuziński A., *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki (Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej)*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006) nr 1, s. 33–40.
- Parolin P., *Idee nuove e concetti antichi per promuovere la dignità umana. Sulle orme di Zaccheo*, „L'Osservatore Romano” 157 (2017) nr 6, s. 5.
- Partycki S., *Zarys teorii socjologii gospodarki*, Lublin 2009.
- Partycki S., *Życie społeczne w krainie liczb*, Lublin 2016.
- Pawłowski A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2006) nr 1, s. 23–32.
- Peeters M. A., *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, Warszawa 2010.
- Pełka L. J., *„Homo ecologicus” na progu XXI wieku*, w: *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, red. J. Dąbrowski, Olsztyn 1998, s. 204–211.
- Piątek Z., *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998.
- Piekutowska A., *Różnice rozwojowe w gospodarce światowej*, w: *Rozwój społeczny i gospodarczy. Wybrane zagadnienia*, red. E. Lechman, Gdańsk 2009, s. 5–12.
- Piowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993.

- Piwowarski W., *Bogactwo*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 21–22.
- Piwowarski W., *Dobro wspólne*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 41–43.
- Piwowarski W., *Filozoficzne podstawy pluralizmu społecznego*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1965) nr 2, s. 83–97.
- Piwowarski W., *Humanizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 64–65.
- Piwowarski W., *Kultura*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 91n.
- Piwowarski W., *Państwo*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 124–126.
- Piwowarski W., *Pokój jako podstawowa wartość*, „Roczniki Nauk Społecznych” 13 (1985) nr 1, s. 5–19.
- Piwowarski W., *Prawa człowieka*, w: *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, red. L. Dyczewski, Niepokalanów 1988, s. 85–104.
- Piwowarski W., *Rozwój*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 147–149.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Piwowarski W., *Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 139–149.
- Piwowarski W., *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wrocław 1983, s. 83–105.
- Płachciak A., *Geneza idei zrównoważonego rozwoju*, „Ekonomia. Economics” 17 (2011) nr 5, s. 231–248.
- Podgórski R. A., *„Homo sociologicus” w strukturze wartości*, Rzeszów 2008.
- Podgórski R. A., *Historia myśli społecznej. Od antyku do współczesności*, Poznań 2012.
- Podrez E., *Personalizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 129.
- Podsiad Z., Więckowski A., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983.
- Podzielny J., *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*, „Konsekwencje Wiary. Sympozja” 85 (2014), s. 1–20.
- Possenti V., *Il nuovo principio persona*, Roma 2013.
- Preziosi E., *Laudato si’. Lud i jego dom*, „Społeczeństwo” 2017 nr 1, s. 146–166.

- Prüfer P., *Idea rozwoju ludzkiego. Myśl społeczna Kościoła w służbie rozwoju każdego człowieka i wszystkich osób*, w: *Wobec Boga i człowieka. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Romana Harmacińskiego*, red. E. Piotrowski, s. 189–206.
- Prüfer P., *Socjologia moralności a katolicka nauka społeczna*, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Kraków 2015, s. 744–751.
- Prüfer P., *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, w: *Więzi*, red. E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer, Zielona Góra 2010, s. 265–276.
- Radkau J., *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, München 2011.
- Randers J., *Rok 2052. Globalna prognoza na następne czterdzieści lat. Raport dla Klubu Rzymskiego dla upamiętnienia 40. Rocznicy Granic Wzrostu*, Warszawa 2014.
- Redclift M. R., *Rozwój zrównoważony (1987–2005) – oksymoron czasu dorastania*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2009) nr 4, s. 33–50.
- Reis O., *Nachhaltigkeit-Ethik-Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2003.
- Ricken F., *Gerechtigkeit, philosophisch*, w: *Lexikon der Bioethik*, Hrsg. W. Korff, Bd. 2, Gütersloh 1998, s. 71–73.
- Rifkin J., *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postępowej*, Wrocław 2001.
- Rodziński A., *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989.
- Roos L., *Zasady katolickiej nauki społecznej*, w: *Spółczeństwo. Gospodarka. Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*, red. S. Fel, M. Hułas, S. G. Raabe, Lublin 2010, s. 41–53.
- Rybicki P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.
- Sadowski R. F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015.
- Samobójstwo Oświecenia?*, red. A. Zybortowicz, Kraków 2015.
- Schäfers B., *Einführung in die Soziologie*, Wiesbaden 2013.
- Schäfers B., *Einführung in die Soziologie*, Wiesbaden 2013.
- Schallenberg P., Duwe J., *Würde und Demenzerkrankung*, „Die Neue Ordnung” 70 (2016) Nr. 6, s. 435–442.
- Schallenberg P., Menke M., *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, „Die Neue Ordnung” 70 (2016) Nr. 3, s. 164–178.
- Schlag M., *Economia e società. Le sfide della responsabilità cristiana: Domande e risposte sul Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Roma 2015.

- Schmidt B., *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl. Eine conjoint- und kausalanalytische ökonomische Untersuchung*, Stuttgart 2013.
- Schneidewind U., *Umwelt und Nachhaltigkeit als Transformationsriemen für die Arbeit der Zukunfts*, w: *Arbeit der Zukunft. Möglichkeiten nutzen – Grenzen setzen*, Hrsg. R. Hoffmann, C. Bogedan, Frankfurt–New York 2015, s. 196–206.
- Sen A., *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2007.
- Sieferle R. P., *Cultural evolution and social metabolism*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 93 (2011) no. 4, s. 315–324.
- Sieferle R. P., Krausmann F., Schandl H., Winiwarter V., *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, Köln 2006.
- Sieferle R. P., *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997.
- Simon K. H., *Systemtheorie und Umweltsysteme*, w: *Handbuch Umweltsoziologie*, Hrsg. M. Groß, Wiesbaden 2011, s. 121–139.
- Skorowski H., *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka*, red. J. Gocko, R. Sadowski, Warszawa 2008, s. 43–62.
- Ślipko T., *Ekologia*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 165–175.
- Ślipko T., Zwoliński T., *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999.
- Sobański R., *Komentarz do referatu „Wartości podstawowe w polityce”*, w: *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, red. P. Burgoński, S. Sowiński, Katowice 2009, s. 88–94.
- Solarczyk I., *Integralne rozumienie postępu i rozwoju*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Katowice 2003, s. 219–234.
- Sonnberger M., Zwick M. M., *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 2 (2016) Nr. 2, s. 1–28.
- Sorokin P., *Ruchliwość społeczna*, Warszawa 2009.
- Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Hrsg. E. Becker, T. Jahn, Frankfurt–New York 2006.
- Społeczny wymiar kryzysu*, red. B. Jałowiecki, S. Kaprański, Warszawa 2012.
- Steurer R., *Paradigmen der Nachhaltigkeit*, „Zeitschrift für Umweltpolitik & Umweltrecht. Beiträge zur Rechts-, wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Umweltforschung” 2001 Nr. 4, s. 537–566.
- Strzeszewski C., *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978.

- Strzeszewski C., *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.
- Strzeszewski C., *Praca ludzka*, Lublin 1978.
- Sutor B., *Etyka polityczna*, Warszawa 1994.
- Sutor B., *Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite*, Paderborn 2013.
- Sutor B., *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, „*Stimmen der Zeit*” 2012 Nr. 9, s. 617–625.
- Święcicki A., *Praca a zróżnicowane grupy społeczne*, w: Jan Paweł II, „*Laborum exercens*”. Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny, Wrocław 1983, s. 157–172.
- Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011.
- Szacki J., *Porządek społeczny*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 915–925.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
- Szczepański J., *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Warszawa 1981.
- Sztompka P., *Kapitał moralny: imperatyw rozwoju społeczeństwa*, w: *Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski*, red. J. Szomburg, Gdańsk 2016, s. 18–27 (Wolność i Solidarność, 70).
- Sztompka P., *Kolejna socjologiczna utopia*, Instytut Slawistyki PAN, 2014/2015, SAGE Publications, [https://www.researchgate.net/publication/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia/fulltext/56410da-a08aec448fa604b97/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia.pdf\(27.12.2017\)](https://www.researchgate.net/publication/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia/fulltext/56410da-a08aec448fa604b97/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia.pdf(27.12.2017)).
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012.
- Sztumski W., *Refleksja na temat rozwoju zrównoważonego (czy rozwój zrównoważony jest fikcją, utopią, iluzją czy oszustwem?)*, „*Problemy Ekorozwoju*” 2 (2008) nr 3, s. 133–139.
- Szulich P., *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, Tarnobrzeg 2008.
- Szymczyk J., *Dobro wspólne a prawa człowieka w ujęciu przedstawicieli lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej*, w: *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1998)*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 276–297.
- Szymczyk J., *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Lublin 2004.
- Szymczyk J., *W świecie ludzkich kreacji*, Lublin 2005.

- Szymczyk J., *Zasada dobra wspólnego a zarządzanie życia społeczno-politycznego*, w: *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce. Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Franciszka J. Mazurka*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin 2014, s. 405–420.
- Taylor W., *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, w: *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Hrsg. A. Krebs, Frankfurt a. M. 2009, s. 111–143.
- Tichy G., *Nachhaltiges Wachstum? „Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär – Nachhaltiges Wachstum?“* 13 (2005), s. 4–9.
- TNS Polska, *Raport dla Ministerstwa Środowiska. Badanie świadomości i zachowań ekologicznych mieszkańców Polski*, Warszawa, listopad 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, I-II: O prawie starym*, Londyn 1970.
- Tomaszewski A. S., *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 2000.
- Tremmel J. C., *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, Münster 2012.
- Tułowiecki D., *Spółeczna doktryna katolicka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, red. E. Gigilewicz, Lublin 2013, k. 696–697.
- Turkson P. K. A., *Ecology, Justice, and Peace – The Perspective of a Global Church*, w: *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Hrsg. G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel, Stuttgart 2013, s. 132–146.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1994.
- Turowski J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 2000.
- Utz A. F., *Prawo naturalne jako pojęcie zbiorcze niepozytywistycznych teorii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” 20 (2010) nr 1, s. 63–77.
- Veith W., *Nachhaltigkeit*, w: *Christliche Sozialethik*, Hrsg. M. Heimbach-Steins, Bd. 1, Regensburg 2004, s. 302–314.
- Vogt M., *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle*, Hrsg. A. Rauscher, Berlin 2008, s. 411–419.
- Vogt M., *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, w: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Hrsg. W. Korff, Bd. 1, Gütersloh 1999, s. 237–257.
- Vogt M., *Der unterschätzte Risikofaktor Mensch Ethische Debatten zur Atomenergie nach Fukushima*, w: *Das christliche Menschenbild*, Hrsg. J. D. Gauger, H. J. Küsters, R. Uertz, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 307–332.
- Vogt M., *Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen*, „Amosinternational” 9 (2015) H. 4, s. 3–10.

- Vogt M., *Ein neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, „Politische Studien” 52 (2001) Nr. 1, s. 24–32.
- Vogt M., *Klimagerechtigkeit. Perspektiven für einen neuen Weltvertrag, w: Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung*, Hrsg. P. Klasvogt, A. Fisch, Paderborn 2010, s. 279–293.
- Vogt M., *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, w: *Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung*, Hrsg. M. Patenge, R. Beck, M. Lubert, Regensburg 2016, s. 128–149.
- Vogt M., *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, maszynopis [prywatne archiwum autora].
- Vogt M., *Nachhaltigkeit theologisch-ethisch*, w: *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, Hrsg. M. Vogt, F. Uekötter, M. Davis, München 2013, s. 25–46.
- Vogt M., *Nachhaltigkeit. Hoffnung – Handlung – Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*, wykład wygłoszony w Monachium (Amerikanhaus) 29.11.2011 r., http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/personen/1vogt/texte_vogt/vogt_nachhaltigkeit_2011.pdf (23.10.2016).
- Vogt M., *Ökologie als Gesellschaftskritik? Zur normativen Relevanz der Ökologie*, w: *Mensch und Umwelt. Eine komplexe Beziehung als interdisziplinäre Herausforderung*, Hrsg. B. Köstner, M. Vogt, Dettelbach 1996, s. 25–44.
- Vogt M., *Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie*, w: *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie – Wirtschaft – Ethik*, Hrsg. G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel, Stuttgart 2013, s. 64–84.
- Vogt M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.
- Vogt M., *Prinzipiell und doch konkret: Nachhaltigkeit als sozialetisches Prinzip*, w: Institut für Bildung und Entwicklung im Caritasverband der Erzdiözese München und Freising, *Nachhaltigkeit als Prinzip für die Zukunft*, München 2003, s. 16–30.
- Vogt M., *Ratinität*, w: *Lexikon der Bioethik*, Hrsg. W. Korff, Bd. 3, Gütersloh 1998, s. 209–210.
- Vogt M., *Religiöse Potenziale für Nachhaltigkeit. Thesen aus der Perspektive katholischer Theologie*, w: *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*, Hrsg. B. Littig, Münster 2004, s. 91–118.

- Vogt M., *Renesans społecznej gospodarki rynkowej*, w: *Spółeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Postulat czy rzeczywistość?*, red. S. Fel, Lublin 2015, s. 91–115.
- Vogt M., *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: *Komplexe adaptive Systeme*, Hrsg. S. Bornhold, P. H. Feindt Roll, Dettelbach 1996, s. 159–197.
- Vogt M., *Umweltschutz, Naturschutz, Tierschutz*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Hrsg. A. Rauscher, Berlin 2008, s. 421–432.
- Walecka-Rynduch A., *Róg Rudiego Dutschke i Axel-Sprienger-Strasse. Nowa Lewica w Niemczech*, Kraków 2010.
- Walesiak A., *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, Kraków 2013.
- Weigel G., *Centesimus annus a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, w: *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 115–131.
- Wendt B., *Rezension „Bianca Baerlocher (2013): Natur und soziales Handeln. Ein sozialtheoretischer Beitrag für die Nachhaltigkeitsforschung“*, „Soziologische Revue” 2014 Nr. 3, s. 360–362.
- Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003.
- Wilson D., *Without which the forests cannot be preserved: Magna Carta, Ecclesiastics, and forest sustainability*, w: European Society for Environmental History, *History and Sustainability: Proceedings of the 3rd International Conference of the European Society for Environmental History*, Florence 2005, s. 55–59.
- Wódka M., *Między moralnością kamieni a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin 2015.
- Wojaczek K., *Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 85–96.
- Wojtyła K., *Człowiek jest osobą*, w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Lublin 1994, s. 415–420 (Człowiek i Moralność, 4).
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1985.
- Wojtyła K., „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Lublin 1994 (Człowiek i Moralność, 4).
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, red. T. Styczeń, W. Chudy i in., Lublin 1994, s. 435–490 (Człowiek i Moralność, 4).

- Wołkowski J., *Pluralizm*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 130.
- Wolnik F., *Działalność gospodarcza cystersów z Rud*, „Architectus” 35 (2013) nr 3, s. 17–25.
- World Tourism Organization (UNWTO), *Annual Report 2016*, Madrid 2017.
- Wulsdorf H., *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005.
- Wuwer A., *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Katowice 2011.
- Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 1991.
- Zabłocki G., *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002.
- Zbierska J., *Geneza idei i edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju*, „Fragmenta Agronomica” 24 (2007) nr 4, s. 275–281.
- Zdun M., Fel S., *Wkład katolickiej myśli społecznej w powstanie i kształt społecznej gospodarki rynkowej*, w: *Spółeczna gospodarka rynkowa w Polsce. Postulat czy rzeczywistość?*, red. S. Fel, Lublin 2015, s. 65–90.
- Zdun M., *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa*, Lublin 2016.
- Żeleźnik T., *Rozwój*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 147–149.
- Żeleźnik T., *Warstwa społeczna*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 188.
- Żeleźnik T., *Wolność*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 192–194.
- Zemło M., *Między szkołą a domem. Konteksty socjalizacyjne młodzieży szkół ponadpodstawowych*, Lublin 2013.
- Zięba M., *Prolegomena do wstępu do nauki społecznej Kościoła*, w: *Człowiek w gospodarce. Warunki rozwoju*, red. E. Kowalewska, A. Wincewicz-Price, Warszawa 2016, s. 15–44.
- Ziółkowski M., *Zmiany systemu wartości*, w: J. Wasilewski, *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Warszawa 2006, s. 145–174.
- Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Bydgoszcz 2005.
- Zuziak W., *Etyka społeczna*, w: *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2016, s. 99–118.

PRINZIP NACHHALTIGKEIT. SOZIALETHISCHE PERSPEKTIVE

INHALTVERZEIHNIS

1. Gesellschaftswirtschaftliche Bedingtheiten der Gestaltung der nachhaltigen Entwicklung

- 1.1. Auf dem Weg zum Konzept der integralen
Entwicklung
 - 1.1.1. Unterschiedlichkeit von sozialen Klassen und Wachstum
der Ausbeutung von natürlichen Ressourcen
 - 1.1.2. Wachstum von Entwicklungsmissverhältnissen und
Bedrohung für den Weltfrieden
- 1.2. Zum Ideal der globalen Solidarität
 - 1.2.1. Zunehmende Umweltverschmutzung und Entstehung
der globalen Umweltbewegung
 - 1.2.1.1. Der stumme Frühling von Rachel Carson
 - 1.2.1.2. Interesse des Heiligen Stuhls am Umweltschutz
 - 1.2.1.3. Berichte des Club of Rome
 - 1.2.1.3.1. Geschichte der Menschheit und deren
Wendepunkt
 - 1.2.1.3.2. Jan Tinbergens Plan für die neue
Ordnung der Weltwirtschaft
 - 1.2.1.3.3. Umstrittenheit von Berichten des Club
of Rome
 - 1.2.2. Technologische Entwicklung von wohlhabenden Ländern
und soziale Unterentwicklung von armen Ländern im
Hinblick auf die Globalisierungsprozesse

- 1.2.2.1. „Gebannte Armutsbereiche” als Folge der Passivität gegenüber den Prozessen, die zur Entwicklungsmissverhältnissen führen
- 1.2.2.2. Im Schlüssel für das Paradigma der Modernisierung und Theorie der abhängigen Entwicklung
- 1.2.2.3. Das makrogesellschaftliche Paradigma des Weltsystems von Immanuel Wallerstein
- 1.3. Ausdruck des moralischen Relativismus
 - 1.3.1. Verfall des Werts „Dasein”
 - 1.3.2. Abschwächung des Systems der christlichen Wertordnung
 - 1.3.3. Individualistischer Lebensstil
 - 1.3.4. Konsumzivilisation des Verbrauchs und Vergnügens

2. Umweltsorge in der sozialen Kirchenlehre und in der Idee der nachhaltigen Entwicklung

- 2.1. Zunahme des Umweltbewusstseins
 - 2.1.1. Zunahme der Anerkennung von Umweltwerten und Entstehung der Umweltsoziologie
 - 2.1.2. Umweltwerte – zum Selbstzweck und instrumentell
 - 2.1.3. Abschwächung der symbiotischen Bindung
- 2.2. Formulierung und Auslegung des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung
 - 2.2.1. Deutsche Forstwirtschaft und Anfänge des Begriffs „nachhaltige Entwicklung“ (XVIII Jh.)
 - 2.2.2. Vieldeutigkeit der Kategorie „nachhaltige Entwicklung”
 - 2.2.3. Drei Dimensionen der nachhaltigen Entwicklung
 - 2.2.4. Starke und schwache nachhaltige Entwicklung
 - 2.2.5. Der maximalistische Fehler und vernetzte Relationswendigkeit
- 2.3. Reduktionistische Auffassungen der nachhaltigen Entwicklung
 - 2.3.1. Das gesellschaftsnaturwissenschaftliche Paradigma
 - 2.3.1.1. Dominanz der Umweltnarration
 - 2.3.1.2. Marginalisierung der sozialen Dimension
 - 2.3.2. Benjamin Görgens und Björn Wendts vereinfachte Konzepte der gesellschaftsökologischen Entwicklung
 - 2.3.2.1. Das unvollständige Verstehen der Gesellschaft und Unterschätzung des Potentials des sozialen Wandels

- 2.3.2.2. Einkreisung von Spezialdisziplinen
- 2.3.2.3. Das Ende der globalen Perspektive
- 2.3.2.4. Historische Vergessenheit
- 2.3.2.5. Mangel am integralen Verstehen von sozialen Bewegungen
- 2.4. Theoretische Perspektiven der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen dem Menschen und der Umwelt
 - 2.4.1. Rolf Peter Sieferles Kulturentwicklung und Forderung der Transformation der Gesellschaft
 - 2.4.2. Epistemologische Grundlagen des sozialen Metabolismus
 - 2.4.3. Niklas Luhmanns Interaktion zwischen der Gesellschaft und der Umwelt im Hinblick auf die Theorie von autopoietischen Systemen
 - 2.4.4. Der soziale Metabolismus als revolutionäres System der Verwaltung der nachhaltigen Gesellschaft
 - 2.4.5. Energetisch unabhängige nachhaltige Gesellschaften – Industrie 4.0
- 2.5. Klassifizierung von Tendenzen der Ethik der nachhaltigen Entwicklung
 - 2.5.1. Anthropozentrische Orientierung
 - 2.5.2. Biozentrische Orientierung
Kritik der pathozentrischen und physiozentrischen Tendenz
 - 2.5.3. Ökozentrische Orientierung
 - 2.5.4. Das Paradigma der generationsübergreifenden Verantwortung
 - 2.5.5. Dieter Birnbachers Umfang der Ethik der Verantwortung
 - 2.5.5.1. Der zeitliche Rahmen
 - 2.5.5.2. Ontologischer Umfang
 - 2.5.5.3. Inhaltsumfang
 - 2.5.5.4. Motivationsumfang
- 2.6. Konzeptualisierung der Kategorie „nachhaltige Entwicklung“
- 3. Nachhaltigkeit als das neue ethisch-soziale Prinzip**
 - 3.1. Aktualisierung des ergänzenden Systems von ethisch-sozialen Prinzipien
 - 3.1.1. Die unbegrenzte Anthropologie und semantische Änderung von sozialen Kategorien

- 3.1.2. Kultur des Provisoriums von postindustriellen
Empfindungsgesellschaften
- 3.1.3. Das Prinzip des Gemeinwohls und integrale Ökologie
 - 3.1.3.1. Das Prinzip des Gemeinwohls
 - 3.1.3.2. Humanisierung der Umweltkultur
 - 3.1.3.2.1. „Menschliche Ökologie“
 - 3.1.3.2.2. „Soziale Ökologie“
 - 3.1.3.2.3. „Kulturelle Ökologie“
- 3.2. Christliche Inspirationen der Idee der nachhaltigen Entwicklung
 - 3.2.1. Asketischer Lebensstil von den katholischen Heiligen
 - 3.2.2. Zisterzienseranfänge der nachhaltigen Entwicklung und
innovative Methoden der Bewirtschaftung
 - 3.2.2.1. Wohltätige Bildungstätigkeit der Zisterzienser
 - 3.2.2.2. Berufsethos nach der Regel *ora et labora*
 - 3.2.3. Idee der proportionalen „Sozialarchitektur“
- 3.3. Markus Vogts Grundsatz für die nachhaltige Entwicklung
in der Klassifizierung von ethisch-sozialen Prinzipien
 - 3.3.1. Menschliche Würde laut Immanuel Kant
 - 3.3.2. Soziale Prinzipien, die das Gemeinwohl und die soziale
Gerechtigkeit konkretisieren
 - 3.3.2.1. Definition des ethisch-sozialen Prinzips und
dessen Funktionen
 - 3.3.2.2. Das Gemeinwohl als Wert zum Ausdruck
der Gesellschaftsorganisation
 - 3.3.2.3. Komplexität der Kategorie „Gerechtigkeit“
 - 3.3.3. Architektur von ethisch-sozialen Prinzipien als ethische
Bebauung der gegenwärtigen Gesellschaften im Hinblick
auf die Innergenerationsgerechtigkeit
 - 3.3.3.1. Das Personalitätsprinzip
 - 3.3.3.2. Das Solidaritätsprinzip
 - 3.3.3.3. Das Subsidiaritätsprinzip
 - 3.3.4. Vernetzung des sozialen, wirtschaftlichen und
ökologischen Bereichs (*Retinität*)
 - 3.3.5. Das Nachhaltigkeitsprinzip im generationsübergreifenden
Ausmaß der sozialen Gerechtigkeit
 - 3.3.5.1. Gesellschaftsnaturwissenschaftliche Stabilisierung
 - 3.3.5.2. Das aktualisierte ethische Paradigma der globalen
Entwicklung

- 3.4. Statut des Grundsatzes für die nachhaltige Entwicklung im System von ethisch-sozialen Prinzipien von Władysław Piwowarski
 - 3.4.1. Organisationsprinzip zur Konkretisierung des Gemeinwohls
 - 3.4.2. Das ausführliche Prinzip der Gerechtigkeit zur Organisation der Ordnung des Soziallebens
- 3.5. Markus Vogts Forderung auf die Verankerung des Grundsatzes für die nachhaltige Entwicklung im System von ethisch-sozialen Prinzipien
 - 3.5.1. Zentrallage der menschlichen Würde – Primat vom Menschen über das Ding
 - 3.5.2. Universeller Charakter der Solidarität – sozialer Pluralismus
 - 3.5.3. Das organisatorische Subsidiaritätsprinzip – soziale Mitbestimmung
- 3.6. Der Grundsatz für die nachhaltige Entwicklung als normative Konkretisierung des Gemeinwohls. Auseinandersetzung von Markus Vogt mit Bernhard Sutor
 - 3.6.1. Das Gemeinwohl im Hinblick auf die generationsübergreifende Beziehungen
 - 3.6.2. Qualitative Erweiterung des Systems von ethisch-sozialen Prinzipien
 - 3.6.3. Das organisatorische Prinzip von Strukturen des Gemeinwohls

PRINCIPIO DELLO SVILUPPO SOSTENIBILE. LA PROSPETTIVA SOCIALE ED ETICA

SOMMARIO

- 1. Condizioni socio-economiche della formazione dell'idea di sviluppo sostenibile**
 - 1.1. Verso il concetto dello sviluppo integrale
 - 1.1.1. Differenziazione delle classe sociali e crescita dell'estrazione di materie prime
 - 1.1.2. Crescita delle disproporzioni di sviluppo e minaccia alla pace mondiale
 - 1.2. Verso l'ideale della solidarietà globale
 - 1.2.1. Crescita dell'inquinamento dell'ambiente e nascita del movimento ecologico globale
 - 1.2.1.1. Primavera silenziosa di Rachel Carson
 - 1.2.1.2. Interesse della Santa Sede alla questione della protezione dell'ambiente
 - 1.2.1.3. Rapporti del Club di Roma
 - 1.2.1.3.1. Storia dell'umanità e il suo punto di svolta
 - 1.2.1.3.2. Piano della nuova ordine dell'economia mondiale di Jan Tinbergen
 - 1.2.1.3.3. Contradittorio dei rapporti per il Club di Roma
 - 1.2.2. Sviluppo tecnologico dei paesi prosperi e il sottosviluppo sociale dei paesi poveri nella prospettiva dei processi di globalizzazione

- 1.2.2.1. „Circolo vizioso della povertà” come effetto della passività verso i processi causando le disproporzioni di sviluppo
 - 1.2.2.2. Nello schema del paradigma della modernizzazione e della teoria dello sviluppo dipendente
 - 1.2.2.3. Paradigma macro-sociale del sistema mondiale di Immanuel Wallerstein
 - 1.3. Segni del relativismo morale
 - 1.3.1. Degradazione del valore di „essere”
 - 1.3.2. Indebolimento della gerarchia dei valori cristiani
 - 1.3.3. Stile di vita individualistico
 - 1.3.4. Civiltà di consumo – del godimento e del piacere
- 2. Preoccupazione ambientale nella dottrina sociale della Chiesa e nell’Idea dello sviluppo sostenibile**
- 2.1. Crescita della coscienza ecologica
 - 2.1.1. Crescita del riconoscimento del valore dell’ambiente e la nascita della sociologia ambientale
 - 2.1.2. Valori ecologici – autotelici e strumentali
 - 2.1.3. Indebolimento del legame simbiotico
 - 2.2. Formulazione e interpretazione del concetto di „sviluppo sostenibile”
 - 2.2.1. Economia forestale tedesca e inizio della nozione dello sviluppo sostenibile (XVIII s.)
 - 2.2.2. Carattere polisemico della categoria di „sviluppo sostenibile”
 - 2.2.3. Tre dimensioni dello sviluppo sostenibile
 - 2.2.4. Sviluppo sostenibile, forte e debole
 - 2.2.5. Errore massimalista e corrispondenza dei rapporti in ambito dell’intercollegamento
 - 2.3. Approcci riduzionisti allo sviluppo sostenibile
 - 2.3.1. Paradigma sociale e naturale
 - 2.3.1.1. Dominazione della narrativa ecologica
 - 2.3.1.2. Emarginazione della dimensione sociale
 - 2.3.2. Concetti semplificati dello sviluppo sociale e ecologico di Benjamin Görgen e di Björn Wendt

- 2.3.2.1. Compresione incompleta della società e svalutazione del potenziale del cambiamento sociale
- 2.3.2.2. Riduzione delle materie specialistiche
- 2.3.2.3. Abbandono della prospettiva globale
- 2.3.2.4. Oblio storico
- 2.3.2.5. Mancanza di comprensione integrale dei movimenti sociali
- 2.4. Prospettive teoriche dell'interdipendenza dell'uomo con l'ambiente
 - 2.4.1. Evoluzione culturale e postulato di trasformazione della società di Rolf Peter Sieferle
 - 2.4.2. Basi epistemologiche del metabolismo sociale
 - 2.4.3. Interazione della società con l'ambiente secondo Niklas Luhmann nella prospettiva della teoria dei sistemi autopoietici
 - 2.4.4. Metabolismo sociale come sistema rivoluzionario della gestione della società sostenibile
 - 2.4.5. Comunità sostenibili e autonomi dal punto di vista energetico – la quarta rivoluzione industriale
- 2.5. Classificazione dei correnti dell'etica ambientale dello sviluppo sostenibile
 - 2.5.1. Orientazioni antropocentriche
 - 2.5.2. Orientazioni biocentriche
Critica del corrente patocentrico e fisicentrico
 - 2.5.3. Orientazioni ecocentriche
 - 2.5.4. Paradigma della responsabilità intergenerazionale
 - 2.5.5. Ambito dell'etica di responsabilità di Dieter Birnbacher
 - 2.5.5.1. Ambito temporale
 - 2.5.5.2. Ambito ontologico
 - 2.5.5.3. Ambito di contenuto
 - 2.5.5.4. Ambito motivazionale
- 2.6. Formulazione della categoria di „sviluppo sostenibile”
- 3. Sviluppo sostenibile come un nuovo principio etico-sociale**
 - 3.1. Aggiornamento del sistema complementare dei principi etico-sociali
 - 3.1.1. L'antropologia illimitata e modifica semantica delle categorie sociali

- 3.1.2. Cultura di transitorietà delle società post-industriali di sensazioni
- 3.1.3. Principio di bene comune e ecologia integrale
 - 3.1.3.1. Principio di bene comune
 - 3.1.3.2. Umanizzazione della cultura ecologica
 - 3.1.3.2.1. „Ecologia umana”
 - 3.1.3.2.2. „Ecologia sociale”
 - 3.1.3.2.3. „Ecologia culturale”
- 3.2. Ispirazioni cristiane dell'idea dello sviluppo sostenibile
 - 3.2.1. Stile ascetico di vita dei santi cattolici
 - 3.2.2. Germogli cistercensi dello sviluppo sostenibile e modi innovativi dell'attività agricola
 - 3.2.2.1. Attività educativa e caritativa dei cistercensi
 - 3.2.2.2. Etica professionale appoggiata sulla regola *ora et labora*
 - 3.2.3. Idea di „architettura sociale” proporzionale
- 3.3. Principio di sviluppo sostenibile di Markus Vogt nella classificazione dei principi etico-sociali
 - 3.3.1. Dignità umana secondo Immanuel Kant
 - 3.3.2. Principi sociali concretizzando il bene comune e la giustizia sociale
 - 3.3.2.1. Definizione del principio etico-sociale e le sue funzioni
 - 3.3.2.2. Bene comune come valore esprimendo l'organizzazione della comunità
 - 3.3.2.3. Complessità della categoria di „giustizia”
 - 3.3.3. Architettura dei principi etico-sociali come costruzione etica delle società contemporanee nella prospettiva della giustizia all'interno di una generazione
 - 3.3.3.1. Principio di personalismo
 - 3.3.3.2. Principio di solidarietà
 - 3.3.3.3. Principio di sussidiarietà
 - 3.3.4. Intercollegamento dello spazio sociale, economico e ecologico (*Retinität*)
 - 3.3.5. Principio di sviluppo sostenibile nella dimensione intergenerazionale della giustizia sociale
 - 3.3.5.1. Stabilizzazione sociale e naturale
 - 3.3.5.2. Paradigma etico aggiornato dello sviluppo globale

- 3.4. Stato del principio di sviluppo sostenibile nel sistema dei principi etico-sociali di Władysław Piwowarski
 - 3.4.1. Principio organizzativo di concretizzazione del bene comune
 - 3.4.2. Principio dettagliato di giustizia, organizzando l'ordine della vita sociale
- 3.5. Postulato d'ancoraggio del principio di sviluppo sostenibile nel sistema dei principi etico-sociali, secondo Markus Vogt
 - 3.5.1. Posizione centrale della dignità della persona umana – primato dell'uomo sulla cosa
 - 3.5.2. Carattere universale della solidarietà – pluralismo sociale
 - 3.5.3. Principio organizzativo di sussidiarietà – partecipazione sociale
- 3.6. Principio di sviluppo sostenibile come concretizzazione normativa del bene comune. Polemica di Markus Vogt con Bernhard Sutor
 - 3.6.1. Bene comune nella prospettiva intergenerazionale
 - 3.6.2. Estensione qualitativa del sistema dei principi etico-sociali
 - 3.6.3. Principio organizzativo delle strutture del bene comune

SPIS TREŚCI

| | |
|--|----|
| Wprowadzenie | 5 |
| Rozdział 1. Społeczno-gospodarcze uwarunkowania kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju | 15 |
| 1.1. W kierunku koncepcji rozwoju integralnego | 18 |
| 1.1.1. Zróżnicowanie klas społecznych i wzrost wydobycia surowców naturalnych | 19 |
| 1.1.2. Wzrost dysproporcji rozwojowych i zagrożenie pokoju światowego | 21 |
| 1.2. Ku ideałowi globalnej solidarności | 25 |
| 1.2.1. Wzrost zanieczyszczenia środowiska naturalnego i powstanie globalnego ruchu ekologicznego | 25 |
| 1.2.1.1. <i>Milcząca wiosna</i> Rachel Carson | 25 |
| 1.2.1.2. Zainteresowanie Stolicy Apostolskiej kwestią ochrony środowiska naturalnego | 26 |
| 1.2.1.3. Raporty Klubu Rzymskiego | 28 |
| 1.2.1.3.1. Dzieje ludzkości i jej punkt zwrotny .. | 31 |
| 1.2.1.3.2. Jana Tinbergena plan nowego ładu gospodarki światowej | 32 |
| 1.2.1.3.3. Kontrowersyjność raportów dla Klubu Rzymskiego | 33 |

| | |
|--|----|
| 1.2.2. Rozwój technologiczny krajów zamożnych i niedorozwój społeczny krajów biednych w perspektywie procesów globalizacyjnych | 34 |
| 1.2.2.1. „Zakłete kręgi ubóstwa” jako wynik bierności wobec procesów prowadzących do dysproporcji rozwojowych | 37 |
| 1.2.2.2. W kluczu paradygmatu modernizacji i teorii rozwoju zależnego | 38 |
| 1.2.2.3. Makrospołeczny paradygmat systemu światowego Immanuela Wallersteina | 40 |
| 1.3. Przejawy relatywizmu moralnego | 43 |
| 1.3.1. Degradacja wartości „być” | 46 |
| 1.3.2. Osłabienie chrześcijańskiego systemu hierarchii wartości | 48 |
| 1.3.3. Indywidualistyczny styl życia. | 50 |
| 1.3.4. Konsumpcyjna cywilizacja użycia i przyjemności. | 52 |

Rozdział 2. Troska ekologiczna w nauczaniu społecznym

| | |
|--|-----------|
| Kościół i w idei zrównoważonego rozwoju. | 57 |
| 2.1. Wzrost świadomości ekologicznej | 60 |
| 2.1.1. Wzrost uznania wartości środowiska naturalnego i powstanie socjologii środowiska | 62 |
| 2.1.2. Wartości ekologiczne – autoteliczne i instrumentalne. | 65 |
| 2.1.3. Osłabienie więzi symbiotycznej | 66 |
| 2.2. Sformułowanie i interpretacja koncepcji zrównoważonego rozwoju | 67 |
| 2.2.1. Niemiecka gospodarka leśna i początki pojęcia zrównoważonego rozwoju (XVIII wiek) | 71 |
| 2.2.2. Wieloznaczność kategorii „zrównoważony rozwój” | 72 |
| 2.2.3. Trzy dymensje zrównoważonego rozwoju | 79 |
| 2.2.4. Silny i słaby zrównoważony rozwój | 83 |
| 2.2.5. Błąd maksymalistyczny i sieciowa zwrotność relacyjna. | 84 |
| 2.3. Redukcjonistyczne ujęcia zrównoważonego rozwoju | 88 |
| 2.3.1. Paradygmat społeczno-przyrodniczy | 88 |
| 2.3.1.1. Dominacja narracji ekologicznej | 88 |
| 2.3.1.2. Marginalizacja dymensji społecznej | 89 |
| 2.3.2. Benjamina Görgena i Björn a Wendta uproszczone ujęcia rozwoju społeczno-ekologicznego | 90 |

| | |
|--|-----|
| 2.3.2.1. Niekompletne rozumienie społeczeństwa i niedocenienie potencjału zmiany społecznej . . | 91 |
| 2.3.2.2. Zawężenie dyscyplin specjalistycznych. | 92 |
| 2.3.2.3. Odchodzenie od perspektywy globalnej. | 93 |
| 2.3.2.4. Niepamięć historyczna. | 94 |
| 2.3.2.5. Brak integralnego rozumienia ruchów społecznych. | 95 |
| 2.4. Perspektywy teoretyczne współzależności człowieka z naturą. . | 96 |
| 2.4.1. Rolfa Petera Sieferlego koncepcja ewolucji kulturowej i postulat transformacji społeczeństwa | 97 |
| 2.4.2. Epistemologiczne podstawy metabolizmu społecznego | 103 |
| 2.4.3. Niklasa Luhmanna interakcja społeczeństwa ze środowiskiem w perspektywie teorii systemów autopoietycznych | 105 |
| 2.4.4. Metabolizm społeczny jako rewolucyjny system zarządzania zrównoważonym społeczeństwem | 111 |
| 2.4.5. Energetycznie samowystarczalne zrównoważone społeczeństwa – czwarta rewolucja przemysłowa. . . . | 116 |
| 2.5. Klasyfikacja nurtów etyk środowiskowych zrównoważonego rozwoju | 121 |
| 2.5.1. Orientacje antropocentryczne | 123 |
| 2.5.2. Orientacje biocentryczne. | 125 |
| 2.5.3. Orientacje ekocentryczne | 128 |
| 2.5.4. Odpowiedzialność międzypokoleniowa | 130 |
| 2.5.5. Zakres etyki odpowiedzialności Dietera Birnbachera . . | 133 |
| 2.5.5.1. Zakres czasowy | 134 |
| 2.5.5.2. Zakres ontologiczny | 134 |
| 2.5.5.3. Zakres treściowy | 134 |
| 2.5.5.4. Zakres motywacyjny. | 135 |
| 2.6. Konceptualizacja kategorii „zrównoważony rozwój” | 135 |

Rozdział 3. Zrównoważony rozwój jako nowa zasada etyczno-społeczna143

| | |
|---|-----|
| 3.1. Aktualizacja komplementarnego systemu zasad etyczno-społecznych | 144 |
| 3.1.1. Antropologia nieograniczona i semantyczna zmiana kategorii społecznych | 147 |
| 3.1.2. Kultura tymczasowości postindustrialnych społeczeństw doznań. | 151 |

| | |
|---|-----|
| 3.1.3. System zasad etyczno-społecznych i ekologia integralna | 155 |
| 3.1.3.1. Zasada dobra wspólnego | 157 |
| 3.1.3.2. Humanizacja kultury ekologicznej | 159 |
| 3.1.3.2.1. „Ekologia ludzka” | 161 |
| 3.1.3.2.2. „Ekologia społeczna” | 162 |
| 3.1.3.2.3. „Ekologia kulturowa” | 163 |
| 3.2. Chrześcijańskie inspiracje idei zrównoważonego rozwoju | 164 |
| 3.2.1. Ascetyczny styl życia świętych katolickich | 166 |
| 3.2.2. Cysterskie załączki zrównoważonego rozwoju i innowacyjne sposoby gospodarowania | 167 |
| 3.2.2.1. Edukacyjno-charytatywna działalność cystersów | 169 |
| 3.2.2.2. Etos pracy oparty na regule <i>ora et labora</i> | 172 |
| 3.2.3. Idea proporcjonalnej „architektury społecznej” | 176 |
| 3.3. Markusa Vogta zasada zrównoważonego rozwoju w klasyfikacji zasad etyczno-społecznych | 185 |
| 3.3.1. Godność ludzka w rozumieniu Immanuela Kanta | 185 |
| 3.3.2. Principia społeczne konkretyzujące dobro wspólne i sprawiedliwość społeczną | 189 |
| 3.3.2.1. Definicja zasady etyczno-społecznej i jej funkcje | 190 |
| 3.3.2.2. Dobro wspólne jako wartość wyrażająca organizację społeczeństwa | 192 |
| 3.3.2.3. Złożoność kategorii „sprawiedliwość” | 192 |
| 3.3.3. Architektura zasad etyczno-społecznych jako konstrukcja etyczna współczesnych społeczeństw w perspektywie sprawiedliwości wewnętrznej | 193 |
| 3.3.3.1. Zasada personalizmu | 194 |
| 3.3.3.2. Zasada solidarności | 196 |
| 3.3.3.3. Zasada pomocniczości | 200 |
| 3.3.4. Usieciowienie systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego („Retinität”) | 201 |
| 3.3.5. Zasada zrównoważonego rozwoju w międzygeneracyjnym wymiarze sprawiedliwości społecznej | 209 |
| 3.3.5.1. Stabilizacja społeczno-przyrodnicza | 209 |

| | |
|---|------------|
| 3.3.5.2. Zaktualizowany paradygmat etyczny rozwoju globalnego | 212 |
| 3.4. Status zasady zrównoważonego rozwoju w systemie zasad etyczno-społecznych Władysława Piwowarskiego | 213 |
| 3.4.1. Organizacyjna zasada konkretyzująca dobro wspólne .. | 214 |
| 3.4.2. Szczegółowa zasada realizacji sprawiedliwości społecznej organizująca porządek życia społecznego .. | 216 |
| 3.5. Markusa Vogta postulat włączenia zasady zrównoważonego rozwoju do systemu zasad etyczno-społecznych | 218 |
| 3.5.1. Centralna pozycja godności osoby ludzkiej – prymat człowieka nad rzeczą | 220 |
| 3.5.2. Uniwersalny charakter solidarności – pluralizm społeczny | 221 |
| 3.5.3. Organizacyjna zasada pomocniczości – partycypacja społeczna | 224 |
| 3.6. Zasada zrównoważonego rozwoju jako normatywna konkretyzacja dobra wspólnego. Polemika Markusa Vogta z Bernhardem Sutorem | 228 |
| 3.6.1. Dobro wspólne w perspektywie międzypokoleniowej .. | 231 |
| 3.6.2. Jakościowe rozszerzenie systemu zasad etyczno- -społecznych | 233 |
| 3.6.3. Organizacyjna zasada struktur dobra wspólnego | 240 |
| Zakończenie | 243 |
| Wykaz skrótów | 249 |
| Bibliografia | 251 |
| Prinzip nachhaltigkeit. Sozialethische perspektive. Inhaltverzeichnis | 275 |
| Principio dello sviluppo sostenibile. La prospettiva sociale ed etica. Sommario | 281 |

Publikacja odznacza się wysokim stopniem dojrzałości naukowej. Książkę czyta się z łatwością, gdyż nie jest obciążona nadmiarem specjalistycznej terminologii. Prawdą jest, że do tej pory zasada zrównoważonego rozwoju nie doczekała się monograficznego opracowania, gdy idzie o jej ujęcie systemowe wraz z innymi zasadami. Ta publikacja usiłuje wypełnić tę lukę. To ambitne i poniekąd pionierskie przedsięwzięcie. Autor podjął się niełatwego, ale niezwykle ważnego zadania, jakim jest rekonstrukcja procesu wyłaniania się zasady zrównoważonego rozwoju. Za główny punkt odniesienia Autor przyjął system zasad będący dziełem lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej, mając świadomość, że w kwestii zrównoważonego rozwoju musi być on dopracowany z punktu widzenia socjologicznego. Dlatego z nieukrywaniem uznaniem odniósł się do stanowiska monachijskiej szkoły chrześcijańskiej etyki społecznej, która formalnie sformułowała zasadę zrównoważonego rozwoju jako nowe principium społeczne. Stosowanie zasady zrównoważonego rozwoju domaga się systemowego działania zgodnie z podstawowymi zasadami etyczno-społecznymi.

dr hab. Jan Mazur OSPPE, prof. UPP2

Rozwój ludzkości, a tym bardziej ta jego determinanta, którą określa się jako „zrównoważenie”, posiadają zarówno charakter ukonkretnienia, jak i ogólnogenetycznego wyłaniania się z potrzeb społeczności i jednostek, niezależnie od ich czasu i zajmowanej przestrzeni. Wydaje się, iż niniejsza publikacja jest doskonałym tego exemplum potwierdzającą ową swoistą zdolność do łączenia obu obszarów społecznych manifestacji jak i zagadnień poddających się naukowej eksploracji. Ludzkość – w całym jej ogólnym jak i konkretnym rozumieniu – ma silnie zakorzenioną potrzebę rozwojową. Ma ją także wpisaną genetycznie w strukturę i naturę społeczną. Dobrze się stało, iż idea rozwoju zrównoważonego znalazła tak silnie i kompetentnie zrealizowaną postać, jaką czytelnik otrzymuje w postaci niniejszej publikacji, lokującej się w obszarach nauk społecznych, z jej aksjonormatywnym wychyleniem w postaci wyłonionej zasady etyczno-społecznej.

dr hab. Paweł Prüfer, prof. AJP



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-919-8



9 788374 389198