

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Socjologii

ks. mgr Łukasz Marczak
nr albumu: 133212

GENEZA I STATUS
ZASADY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU
W KATOLICKIEJ NAUCE SPOŁECZNEJ

Rozprawa doktorska napisana na seminarium
z katolickiej nauki społecznej i socjologii gospodarki
pod kierunkiem ks. dra hab. Stanisława Fela prof. KUL

Promotor pomocniczy:
o. dr Marek Wódka OFMConv

Lublin 2018

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
-------------	---

ROZDZIAŁ I

DYNAMICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

JAKO PODSTAWA SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH	16
---	----

1.1. PERSONALISTYCZNA WIZJA CZŁOWIEKA	17
--	-----------

1.1.1. Godność człowieka i jej praktyczne konsekwencje	17
1.1.2. Integralność osoby ludzkiej	28
1.1.3. Wymiary życia ludzkiego i jego rozwoju	31
1.1.4. Ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego	34

1.2. KONCEPCJA SPOŁECZNOŚCI	36
--	-----------

1.2.1. Człowiek jako istota społeczna	37
1.2.1.1. Człowiek w rodzinie	39
1.2.1.2. Człowiek i praca	40
1.2.1.3. Człowiek a środowisko naturalne	41
1.2.1.4. Solidarnościowe więzi społeczne	43
1.2.2. Wartości podstawowe jako rudymenty trwałości społeczeństw	44
1.2.3. Normy społeczne jako punkty odniesienia porządku społecznego	48
1.2.4. Kreacja kultury personalistycznej	50

1.3. KONCEPCJA PAŃSTWA POMOCNICZEGO	53
--	-----------

1.3.1. Współzależność podstawowych zasad etyczno-społecznych	55
1.3.1.1. Szczegółowe zasady działania społecznego	58
1.3.1.2. Koncepcja absolutnych i integralnych praw człowieka	59
1.3.2. Rozwój integralny vs. niedorozwój i nadrozwoj społeczny	60

1.4. WIZJA SPOŁECZNOŚCI OGÓLNOLUDZKIEJ	62
---	-----------

1.4.1. Solidarność międzynarodowa	63
1.4.2. Solidarność międzypokoleniowa	65

ROZDZIAŁ II

WYŁANIANIE SIĘ ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH	66
--	----

2.1. POTENCJAŁ SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH	68
---	-----------

2.2. WIELOZNACZNOŚĆ KATEGORII „ZASADA ETYCZNO-SPOŁECZNA”	70
---	-----------

2.2.1. Klasyfikacja „Wskazań dotyczących studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła”	72
2.2.2. Klasyfikacje zestawów zasad etyczno-społecznych	73

2.3. PRZEŁOMOWE INTERPRETACJE WOLNOŚCI	75
---	-----------

2.3.1. Relatywizacja wartości moralnych	75
2.3.2. Wolność ukierunkowana na prawdę	78
2.3.3. Złożoność wolności negatywnej i pozytywnej	80

2.4. PODSTAWOWE ZASADY BYTU I ŻYCIA SPOŁECZNEGO	82
2.4.1. Zasada solidarności.....	84
2.4.2. Zasada pomocniczości	89
2.4.3. Zasada dobra wspólnego	97
2.4.3.1. Zabezpieczenie sprawiedliwego porządku społecznego przez uszanowanie podstawowych praw człowieka	99
2.4.3.2. Rozwój społeczności i dobrobytu	100
2.4.4. Ład społeczno-moralny jako wyraz trwałości i spójności społeczeństw	103
2.5. SPRAWIEDLIWOŚĆ SPOŁECZNA	
JAKO ORGANIZACYJNA ZASADA DZIAŁANIA	104
2.5.1. Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr	105
2.5.2. Wartości integralnego rozwoju i rodzaje sprawiedliwości	109
2.5.2.1. Pluralizm i sprawiedliwość wy mienna	110
2.5.2.2. Uczestnictwo i sprawiedliwość legalna	111
2.5.2.3. Prymat człowieka nad rzeczą i sprawied liwość rozdziału	113
2.5.3. Porządek społeczny jako normatywna ekspresja ładu społeczno-moralnego.....	117
2.6. REKONFIGURACJA WARTOŚCI A ŁAD SPOŁECZNO-GOSPODARCZY	117

ROZDZIAŁ III

SPOŁECZNO-GOSPODARCZE UWARUNKOWANIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ

IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU..... 123

3.1. W KIERUNKU KONCEPCJI ROZWOJU INTEGRALNEGO	127
3.1.1. Zróżnicowanie klas społecznych i wzrost wydobywania surowców naturalnych	127
3.1.2. Wzrost dysproporcji rozwojowych i zagrożenie pokoju światowego	129
3.2. KU IDEALOWI GLOBALNEJ SOLIDARNOŚCI	133
3.2.1. Wzrost zanieczyszczenia środowiska naturalnego i powstanie globalnego ruchu ekologicznego	133
3.2.1.1. Milcząca wiosna Rachel Carson.....	134
3.2.1.2. Zainteresowanie Stolicy Apostolskiej kwestią ochrony środowiska naturalnego	134
3.2.1.3. Raporty Klubu Rzymskiego	136
3.2.2. Rozwój technologiczny krajów zamożnych i niedorozwój społeczny krajów biednych w perspektywie procesów globalizacyjnych	142
3.2.2.1. „Zaklęte kręgi ubóstwa” jako wynik bierności wobec procesów prowadzących do dysproporcji rozwojowych	145
3.2.2.2. W kluczu paradygmatu modernizacji i teorii rozwoju zależnego	146
3.2.2.3. Makrospołeczny paradygmat systemu światowego Immanuela Wallersteina.....	148
3.3. PRZEJAWY RELATYWIZMU MORALNEGO.....	151
3.3.1. Degradacja wartości „być”	154
3.3.2. Osłabienie chrześcijańskiego systemu hierarchii wartości.....	157
3.3.3. Indywidualistyczny styl życia	158
3.3.4. Konsumpcyjna cywilizacja użycia i przyjemności	160

ROZDZIAŁ IV

TROSKA EKOLOGICZNA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

I W IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU..... 165

4.1. WZROST ŚWIADOMOŚCI EKOLOGICZNEJ 168

- 4.1.1. Wzrost uznania wartości środowiska naturalnego i powstanie socjologii środowiska 171
- 4.1.2. Wartości ekologiczne – autoteliczne i instrumentalne 173
- 4.1.3. Osłabienie więzi symbiotycznej 174

4.2. SFORMUŁOWANIE I INTERPRETACJA KONCEPCJI

ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU..... 176

- 4.2.1. Niemiecka gospodarka leśna i początki pojęcia zrównoważony rozwój (XVIII w.) 179
- 4.2.2. Wieloznaczność kategorii „zrównoważony rozwój” 180
- 4.2.3. Trzy dymensje zrównoważonego rozwoju 187
- 4.2.4. Silny i słaby zrównoważony rozwój 191
- 4.2.5. Błąd maksymalistyczny i sieciowa zwrotność relacyjna 192

4.3. REDUKCJONISTYCZNE UJĘCIA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU..... 196

- 4.3.1. Paradygmat społeczno-przyrodniczy 196
 - 4.3.1.1. Dominacja narracji ekologicznej 197
 - 4.3.1.2. Marginalizacja dymensji społecznej 198
- 4.3.2. Benjamina Görgena i Björna Wendta
uproszczone ujęcia rozwoju społeczno-ekologicznego 199
 - 4.3.2.1. Niekompletne rozumienie społeczeństwa i niedocenywanie potencjału zmiany społecznej 199
 - 4.3.2.2. Zawężenie dyscyplin specjalistycznych 200
 - 4.3.2.3. Odchodzenie od perspektywy globalnej 201
 - 4.3.2.4. Niepamięć historyczna 202
 - 4.3.2.5. Brak integralnego rozumienia ruchów społecznych 203

4.4. PERSPEKTYWY TEORETYCZNE WSPÓLZALEŻNOŚCI

CZŁOWIEKA ZE ŚRODOWISKIEM PRZYRODNICZYM..... 205

- 4.4.1. Rolf Petera Sieferle koncepcja ewolucji kulturowej i postulat transformacji społeczeństwa 206
- 4.4.2. Epistemologiczne podstawy metabolizmu społecznego 212
- 4.4.3. Niklasa Luhmanna interakcja społeczeństwa ze środowiskiem w perspektywie teorii systemów autopoietycznych 213
- 4.4.4. Metabolizm społeczny jako rewolucyjny system zarządzania zrównoważonym społeczeństwem 219
- 4.4.5. Energetycznie samowystarczalne zrównoważone społeczeństwa - czwarta rewolucja przemysłowa 224

4.5. KLASYFIKACJA NURTÓW ETYKI ŚRODOWISKOWEJ ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU.....	230
4.5.1. Orientacje antropocentryczne	231
4.5.2. Orientacje biocentryczne	233
4.5.3. Orientacje ekocentryczne	237
4.5.4. Odpowiedzialność międzypokoleniowa.....	238
4.5.5. Zakres etyki odpowiedzialności Dietera Birnbachera	242
4.5.5.1. Zakres czasowy	242
4.5.5.2. Zakres ontologiczny	242
4.5.5.3. Zakres treściowy	243
4.5.5.4. Zakres motywacyjny	243
4.6. KONCEPTUALIZACJA KATEGORII „ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ”	244

ROZDZIAŁ V

ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ JAKO NOWA ZASADA ETYCZNO-SPOŁECZNA	250
---	------------

5.1. AKTUALIZACJA KOMPLEMENTARNEGO SYSTEMU

ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH	251
5.1.1. Antropologia nieograniczona i semantyczna zmiana kategorii społecznych.....	254
5.1.2. Kultura tymczasowości postindustrialnych społeczeństw doznań	258
5.1.3. System zasad etyczno-społecznych i ekologia integralna	262
5.1.3.1. Zasada dobra wspólnego.....	263
5.1.3.2. Humanizacja kultury ekologicznej.....	265

5.2. CHRZEŚCIJAŃSKIE INSPIRACJE IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU..... **271** |

5.2.1. Ascetyczny styl życia świętych katolickich.....	272
5.2.2. Cysterskie załączki zrównoważonego rozwoju i innowacyjne sposoby gospodarowania	274
5.2.2.1. Edukacyjno-charytatywna działalność cystersów	275
5.2.2.2. Etos pracy oparty na regule ora et labora	278
5.2.3. Idea proporcjonalnej „architektury społecznej”	283

5.3. MARKUSA VOGTA ZASADA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

W KLAS YFIKACJI ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH.....	291
5.3.1. Godność ludzka w rozumieniu Immanuela Kanta.....	292
5.3.2. Principia społeczne konkretyzujące dobro wspólne i sprawiedliwość społeczną	296
5.3.2.1. Definicja zasady etyczno-społecznej i jej funkcje	296
5.3.2.2. Dobro wspólne jako wartość wyrażająca organizację społeczeństwa	298
5.3.2.3. Złożoność kategorii „sprawiedliwość”	299
5.3.3. Architektura zasad etyczno-społecznych jako konstrukcja etyczna współczesnych społeczeństw w perspektywie sprawiedliwości i wewnątrzgeneracyjnej	300
5.3.3.1. Zasada personalizmu	301
5.3.3.2. Zasada solidarności.....	303
5.3.3.3. Zasada pomocniczości.....	306
5.3.4. Usieciowienie systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego (<i>Retinität</i>).....	308
5.3.5. Zasada zrównoważonego rozwoju w międzygeneracyjnym wymiarze sprawiedliwości społecznej.....	316
5.3.5.1. Stabilizacja społeczno-przyrodnicza	316
5.3.5.2. Zaktualizowany paradygmat etyczny rozwoju globalnego	318

5.4. STATUS ZASADY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W SYSTEMIE ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH WŁADYSŁAWA PIWOWARSKIEGO	320
5.4.1. Organizacyjna zasada konkretyzująca dobro wspólne	320
5.4.2. Szczegółowa zasada realizacji sprawiedliwości społecznej organizująca porządek życia społecznego	322
5.5. MARKUSA VOGTA POSTULAT WŁĄCZENIA ZASADY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU DO SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH.....	325
5.5.1. Centralna pozycja godności osoby ludzkiej – prymat człowieka nad rzeczą	326
5.5.2. Uniwersalny charakter solidarności – pluralizm społeczny	327
5.5.3. Organizacyjna zasada pomocniczości – partycypacja społeczna	331
5.6. ZASADA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU JAKO NORMATYWNA KONKRETYZACJA DOBRA WSPÓLNEGO	334
5.6.1. Dobro wspólne w perspektywie międzypokoleniowej	337
5.6.2. Jakościowe rozszerzenie systemu zasad etyczno-społecznych – polemika Markusa Vogta z Bernhardem Suturem.....	339
5.6.3. Organizacyjna zasada struktur dobra wspólnego	346
ZAKOŃCZENIE.....	349
WYKAZSKRÓTÓW	353
WYKAZSCHEMATÓW	354
BIBLIOGRAFIA.....	355
INHALTVERZEIHNIS	377
SOMMARIO	381

WSTĘP

Socjologia charakteryzuje się wieloaspektowym podejściem do analizy zjawisk społecznych i niekiedy spotyka się przy tym z naukami ekonomicznymi i historycznymi. Poprzez badanie procesów i struktur społecznych socjologia pozwala ukazać, lepiej zrozumieć i wyjaśnić złożoną rzeczywistość społeczną. Kreuje ją człowiek - w tym podejściu rozumiany jako istota społeczna. Człowiek jest kluczową kategorią w katolickiej nauce społecznej. Katolicka nauka społeczna (KNS) zajmuje się człowiekiem działającym w różnych subsystemach społecznych formułując przy tym uniwersalne zasady życia społecznego, których respektowanie jest nieodzowne do budowania sprawiedliwego ładu społecznego, a tym samym tworzenia optymalnych warunków 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 socjologia znajduje wspólną płaszczyznę z KNS, 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 socjologia nie wystarcza. Człowiek nie jest bowiem jedynie istotą społeczną, lecz ma o wiele więcej wymiarów, które decydują o złożoności i wielowymiarowości jego rozwoju. Integralne ujęcie człowieka obejmuje wszystkie wymiary jego ludzkiej egzystencji. Wymiar społeczny ma doniosłe znaczenie: po pierwsze, ujmuje człowieka w społeczeństwie, bez którego nie może się rozwijać;

po drugie, ukazuje uwarunkowania kwestii społecznej (rozumianej jako ważny problem społeczny) – jednego z przedmiotów badań KNS.

Z punktu widzenia interdyscyplinarnej dziedziny wiedzy biorącej pod uwagę perspektywy różnych nauk, opis uwarunkowań aktualnej kwestii społecznej jest złożony. Uwzględnia bowiem wieloaspektowość wielu problemów, które są współzależne względem siebie. Interdyscyplinarnie ujmowana KNS 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 mające na celu reformowanie w duchu nauczania społecznego Kościoła.

KNS w opisie złożonych zjawisk społecznych czerpie nieocenioną pomoc z narzędzi, którymi dysponuje socjologia. 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 efektem byłaby poprawa statusu materialnego uzdalniającego do realizacji wielorakich potrzeb ludzkich. Z punktu widzenia interdyscyplinarnie ujmowanej KNS 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, efektem których są praktyczne wskazania mogące być wykorzystane do zmiany społecznej. Stąd posiłkowanie się KNS badaniami z zakresu nauk społecznych, ekonomicznych czy innych nauk pozytywnych jest cenne. Pod względem etycznym dyscypliną naukową, zmierzającą do zmiany życia społecznego i ukierunkowującą działanie ludzkie ku rozwojowi integralnemu, jest interdyscyplinarnie ujmowana KNS. Współczesny zglobalizowany świat tworzy bowiem sieciowy system naczyń połączonych, w którym oprócz aspektów społecznych i ekonomicznych w płaszczyźnie lokalnej i globalnej występuje wiele innych elementów wpływających na kondycję człowieka. Źródłem etycznych treści

interdyscyplinarnie uprawianej KNS jest filozofia społeczna i teologia, natomiast aparatem realizacyjnym wskazań wynikających z badań KNS i narzędziami zmiany społecznej stają się głównie systemy normatywne.

W Polsce fundamenty interdyscyplinarnie traktowanej KNS stworzył Czesław Strzeszewski, który z polecenia Stefana kardynała Wyszyńskiego przygotował pierwszy podręcznik do KNS, charakteryzujący w nurcie personalistyczno-solidarystycznym Lubelską Szkołę KNS. Przedstawicielem lubelskiego środowiska KNS jest także Władysław Piwowarski, który w 1993 r. opublikował podręcznik do KNS zawierający spójną i logiczną systematykę principiów społecznych, będącą wynikiem jego wieloletniej pracy badawczej. Lubelskiemu środowisku KNS zawdzięczamy też opracowanie dotyczące konsekwencji praktycznych 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 Wiesław Łużyński (2001). System zasad etyczno-społecznych był także przedmiotem zainteresowania takich znawców KNS 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 KNS zajmuje się badaniem kwestii społecznej, która ewoluuje wraz z rozwojem społeczno-gospodarczym i przemianami kulturowymi. W. Piwowarski zaznaczał, że KNS 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 KNS, a zwłaszcza nauczania społecznego potwierdzonego autorytetem hierarchii kościelnej czerpiącej z wyników teoretycznej refleksji naukowej szkół zajmujących się KNS. W tym sensie refleksja teoretyczna wyprzedza i inspiruje nauczanie społeczne Kościoła.

Ważnym obszarem badań KNS 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, zarówno w *Rerum novarum* (1891) czy *Quadragesimo anno* (1931), jak

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 Raplocie Harlem Gro Brundtland zatytułowanym *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 rozprawy doktorskiej. We wspomnianym dokumencie pojawia się perspektywa sprawiedliwości międzypokoleniowej, która stanowi ważną treść zrównoważonego rozwoju łączącego 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 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 zajął wiodącą pozycję w polityce

¹ Komisja Harlem Gro Brundtland (WCED), *Nasza wspólna przyszłość*, 1987, 27.

międzynarodowej i wraz z celami zrównoważonego rozwoju stał się kluczowym punktem odniesienia w budowaniu strategii rozwojowych. W niniejszej rozprawie doktorskiej strategii te stanowią jedynie kontekst historyczny, a przedmiotem analizy będzie głównie socjologiczne ujęcie idei zrównoważonego rozwoju.

Encyklika 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. Charakter tego dokumentu 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 KNS W. 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 składającego się ze współzależnych systemów: społecznego, gospodarczego i ekologicznego, które wzajemnie na siebie oddziałują. Od lat 90-tych XX w. 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 KNS, dla której ta koncepcja rozwoju jest nowym polem badawczym coraz bardziej eksplorowanym. Świadczy o tym cykl poświęconych tej idei konferencji zatytułowanych *Lo sviluppo sostenibile. Dalla Populorum 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.

Oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego posiada 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 ChES z bogatą tradycją ujmującą w swoim dorobku systematykę principiów społecznych. Systematyka zasad etyczno-społecznych stanowi także przedmiot zainteresowania specjalistów we Włoszech, gdzie na gruncie KNS najnowszą systematyzację zasad etyczno-społecznych przedstawił Beniamino di Martino². Ewolucja KNS analizowana w perspektywie potencjalności systemu zasad etyczno-społecznych jest jednym ze sposobów uprawiania KNS. Pierwszym opracowaniem zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie ChES jest książka Markusa Vogta pt. *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*³. Wydaje się jednak, że z punktu widzenia KNS 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 KNS i socjologii nie są zbyt obszerne. Problematyką tą zajmował się m. in. Grzegorz Zabłocki w pracy pt. *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje*⁴. Nie można pominąć jeszcze dwóch prac bezpośrednio nawiązujących do zrównoważonego rozwoju w KNS. Jedną z nich jest rozprawa doktorska Stanisława Jaromiego pt. *Ecologia humana w ujęciu Jana Pawła II. Aspekty filozoficzne* (2004), drugą – praca Rafała Czekalskiego pt. *Implikacje etyczne teologii stworzenia* (2012), tylko pośrednio nawiązujące do koncepcji zrównoważonego rozwoju.

W niniejszej rozprawie doktorskiej zamierza się zrekonstruować proces wyłaniania się zasady zrównoważonego rozwoju badając różne jej ujęcia w różnych systemach zasad etyczno-społecznych występujących w literaturze z zakresu KNS. Ważnym punktem odniesienia będzie tutaj sposób rozumienia zasad etyczno-

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

³ München 2009.

⁴ Toruń 2002.

społecznych w ujęciu Lubelskiej Szkoły KNS. Przedstawiciele KNS 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 ChES stało się dla KNS przyczyną aktualizacji komplementarnego systemu zasad etyczno-społecznych. Nowe principium społeczne Szkoły Monachijskiej z punktu widzenia Lubelskiej Szkoły KNS domaga się opisu okoliczności powstania i określenia jej statusu na gruncie KNS. Zajęcie się tą tematyką i próba opisanie spójnego systemu zasad etyczno-społecznych wpisuje się w kontynuację prac W. Piwowarskiego, a przy wykorzystaniu dorobku naukowego Markusa Vogta może stanowić interesującą propozycję narzędzia etycznego pomocnego przy realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju. W tym sensie autor niniejszej rozprawy chce wnieść wkład zarówno w socjologię środowiska jak i KNS, zwłaszcza w zakresie wypełnienia luki dotyczącej aksjologicznego aspektu tego zagadnienia. Zatem skupiono się głównie na perspektywie właściwej dla nauk społecznych, w mniejszym stopniu uwzględniając nauki prawne i teologiczne. Posiłkowano się także wiedzą z zakresu filozofii społecznej.

Zasada zrównoważonego rozwoju nie doczekała się dotychczas monograficznego opracowania w kontekście innych zasad etyczno-społecznych. Stąd też celem pracy jest próba w miarę całościowego opracowania genezy zasady zrównoważonego rozwoju wraz z ustaleniem jej statusu. Przedsięwzięcie to można ująć w postaci głównego problemu badawczego sformułowanego za pomocą pytania badawczego: jaka jest geneza zasady zrównoważonego rozwoju i jaki jest jej aktualny status? Rozwiązaniu tego problemu będą służyły odpowiedzi na pytania szczegółowe, które brzmią: Jaka koncepcja człowieka stanowi podstawę systemu zasad etyczno-społecznych? Jakie elementy składają się na proces formułowania zasad etyczno-społecznych? Jaką rolę w procesie formułowania się zasady zrównoważonego rozwoju odegrał wzrost świadomości ekologicznej? Jakie zjawiska towarzyszyły sformułowanej w nauczaniu społecznym trosce ekologicznej? Jakie są systemy zasad etyczno-społecznych i jak rozumie się względem nich zasadę zrównoważonego rozwoju?

Powyższe pytania wyznaczają strukturę rozprawy doktorskiej składającej się z pięciu rozdziałów zawierających odpowiedzi na poszczególne pytania badawcze.

Wstępne badania pozwoliły ustalić, że istnieje wiele ujęć zrównoważonego rozwoju, stąd też jako punkt wyjścia przyjęto rekonstrukcję koncepcji człowieka, która

ma podstawowe znaczenie dla analiz życia społeczno-gospodarczego z perspektywy KNS. W pierwszym rozdziale rozprawy zawarto analizę integralnej koncepcji człowieka stanowiącą fundament systemu zasad etyczno-społecznych, a zarazem klucz do interpretacji różnych ujęć zrównoważonego rozwoju. Od przyjętej koncepcji człowieka zależy bowiem kształt ładu społeczno-gospodarczego.

W drugim rozdziale rozprawy kładzie się nacisk na normy, czyli na wyznaczniki według których powinno być urządzone życie społeczne. Poddaje się zatem analizie proces wyłaniania się zasad etyczno-społecznych, leżących u podstaw postulowanego ładu społeczno-gospodarczego. Przedstawia się podstawowe etyczno-społeczne, uwzględniając zasady bytu i życia społecznego wraz z procesem formułowania szczegółowych zasad działania społecznego.

W trzecim rozdziale opisuje się i wyjaśnia rzeczywistość społeczną. Rozdział ten zawiera opis i analizy społeczno-gospodarczego kontekstu kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju. Zmierza się w nim również do pełniejszego wyjaśnienia kwestii ekologicznej w perspektywie aksjologii charakteryzującej współczesne społeczeństwa. Przy tym analizie poddawane są skutki degradacji środowiska przyrodniczego wywołującej nowe zjawiska społeczne, będące przedmiotem zainteresowania socjologii środowiska.

W czwartym rozdziale autor koncentruje się na aktualnych ujęciach rozwoju zrównoważonego zwracając szczególną uwagę na elementy tzw. troski ekologicznej w nauczaniu społecznym Kościoła i w idei zrównoważonego rozwoju. W tej części pracy zamierza się przeanalizować zjawisko wieloznaczności kategorii zrównoważony rozwój. Stawia się również tezę o marginalizacji wymiaru społeczno-gospodarczego w zrównoważonym rozwoju i zamierza się poddać analizie nurty etyk środowiskowych ze szczególnym uwzględnieniem współzależności człowieka ze środowiskiem przyrodniczym.

Piąty rozdział poświęcony jest nowej zasadzie etyczno-społecznej zrównoważonego rozwoju. Po uprzedniej analizie uwarunkowań społeczno-gospodarczych idei zrównoważonego rozwoju w rozdziale tym zmierza się 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 z pozostałymi zasadami etyczno-społecznymi.

Rozprawa doktorska ma charakter teoretyczny i w rozwiązaniu problemu badawczego zostaną zastosowane metody odpowiednie do tego typu pracy. Wykorzystuje się zatem analizę treści, za pomocą której zostaną zbadane źródła, głównie literatura z zakresu KNS i dokumentów nauczania społecznego Kościoła, a także teksty podstawowych dla zrównoważonego rozwoju aktów prawnych i dokumentów międzynarodowych. Istotny przedmiot analiz będzie stanowiła literatura z zakresu socjologii środowiska. Na podstawie analizy treści zrekonstruuje się koncepcję człowieka stanowiącą podstawę systemu zasad etyczno-społecznych oraz wskaże się elementy składające się na prawidłowość wyłaniania się zasad etyczno-społecznych. W rozwiązaniu problemu badawczego zostanie zastosowana także metoda porównawcza, służąca do badania różnych ujęć składających się na problematykę formułowania nowych principiów społecznych i statusu zasady zrównoważonego rozwoju. Dla określenia tego statusu przedstawi się występujące systemy zasad etyczno-społecznych i sposoby ich rozumienia, głównie w Lubelskiej Szkole KNS i Monachijskiej Szkole ChES. Ponadto w niektórych partiach pracy zostanie zastosowana metoda historyczna mająca na celu rekonstrukcję uwarunkowań społeczno-gospodarczych zasady zrównoważonego rozwoju. Ukazanie dynamiki tego procesu jest ważnym etapem w rozwiązaniu problemu badawczego niniejszej rozprawy doktorskiej, bowiem metoda historyczna pozwala chronologicznie opisywać zjawiska społeczne wpływające na znaczenie świadomości ekologicznej mającej związek z nowym principium społecznym. Kluczowe znaczenie będzie miała metoda syntezy, za pomocą której zrekonstruowane zostaną poszczególne elementy zasady zrównoważonego rozwoju pozwalające uzasadnić jej status w systemie principiów społecznych. Metoda syntezy pozwoli także sformułować preferowany model zasady zrównoważonego rozwoju. Może on stać się punktem wyjścia we wskazaniu praktycznych konsekwencji nowego principium społecznego.

ROZDZIAŁ I

DYNAMICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

JAKO PODSTAWA SYSTEMU ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH

Koncepcja człowieka ma doniosłe znaczenie, ponieważ od niej zależy kształt porządku społeczno-gospodarczego. Prawidłowość tę opisuje m.in. kategoria błędu antropologicznego, która została wprowadzona przez Jana Pawła II w kontekście wykazania ułomności ideologii socjalistycznej i upadku komunizmu. Aby zrównoważony rozwój był trwałą koncepcją służącą harmonijnemu rozwojowi każdego człowieka we wszystkich jego wymiarach należy oprzeć ją na realistycznych założeniach antropologii filozoficznej i społecznej. Jest to istotne w perspektywie przedstawienia relacji człowieka z jego otoczeniem społecznym i przyrodniczym w spójnym systemie zasad etyczno-społecznych. Zestawienie zagadnień ekologicznych z zasadami organizującymi całą sferę życia społecznego wymaga przybliżenia podstawowej wiedzy o człowieku i dynamiki jego rozwoju w uwarunkowaniach społecznych uwydatniając szczególnie jego naturalną i moralną strukturę. W dynamicznej koncepcji człowieka podkreśla się nieustanne stawanie się człowiekiem - bardziej jego doskonalenie się, aniżeli tylko statyczne bycie człowiekiem. Wprowadzający w niniejszą rozprawę zarys antropologii społecznej

w kontekście kwestii ekologicznej wpisuje się we wskazanie papieża Franciszka, który w encyklice *Laudato si'* stwierdził, że „nie ma ekologii bez właściwej antropologii”⁵.

Kreacja ładu społecznego z jednej strony wyraża się w działaniach na rzecz dowartościowania każdego integralnie rozumianego człowieka, z drugiej strony budowa ładu społecznego ogniskuje się na wkładzie osoby ludzkiej w państwo czy społeczność ludzką⁶.

1.1. Personalistyczna wizja człowieka

Wartości wpisane w egzystencję osoby ludzkiej decydują o profilu społeczności, którą ona tworzy będąc sama podstawową wartością rzeczywistości społecznej – pierwszą wartością spośród wszystkich innych. Człowiek w wizji chrześcijańskiej jest jednością psychofizyczną. Element psychiczny i fizyczny (duchowy i cielesny) są ze sobą ściśle powiązane, jednak o specyfice bytu ludzkiego stanowi bardziej element psychiczny człowieka, lub jeszcze ściślej mówiąc duchowy - on określa jego człowieczeństwo i nadaje mu dynamikę⁷. Ta teoria hylemorficzna znajduje swoje źródło w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej głoszącej, że człowiek jest złożony z dwóch czynników substancjalnych: materii (ciała) i formy (duszy)⁸. Wskazuje ona na pozycję człowieka usytuowanego na granicy świata materii i ducha – w świecie bytów stworzonych najdoskonalszą istotą jest człowiek⁹. Jego wszechstronny rozwój jest zasadniczym celem, a jednocześnie działanie redukujące obraz człowieka będącego złożonością psychosomatyczną wpływa na kształt życia społecznego.

1.1.1. Godność człowieka i jej praktyczne konsekwencje

Spośród wszystkich stworzeń człowieka wyróżnia celowe działanie, które jest ukierunkowane na ochronę absolutnie nienaruszalnego statusu godności ludzkiej, jaka

⁵ LSi 116, 118.

⁶ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 89.

⁷ H. Skorowski, *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, w: J. Gocko, R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, Warszawa 2008, s. 45; S. Kowalczyk, *Zrefleksji nad człowiekiem. Człowiek - społeczność - wartość*, Lublin 1995, s. 204.

⁸ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, Tarnobrzeg 2008, s. 59.

⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 379.

jest właściwa tylko dla człowieka. Bóg stwarzając człowieka na swój obraz celowo wyposażył go w nienaruszalną godność po to, by pozostał on widocznym znakiem jego obecności w świecie stworzonym. Człowiek w swoim racjonalnym działaniu, będąc przedłużeniem rąk Boga, kieruje się regułą celowości wpisaną przez byt najwyższy w jego ludzką naturę. Nienaruszalna godność osoby ludzkiej zobowiązuje do respektowania transcendentnych wartości, naturalnych norm moralnych, wpisanych w naturę ludzką¹⁰.

Respekt do swoistego kodu wpisanego w prawo naturalne, zbudowanego wokół godności człowieka, pozwala rozwijać się człowiekowi czyli stawać się coraz bardziej człowiekiem. Jest to proces odkrywania tajemnicy kim jest osoba i działanie zmierzające do jej doskonalenia przez rozwój osobowości. Naczelnym celem człowieka jest jego wszechstronny rozwój i może się on dokonać wraz z doskonaleniem się moralnym osoby – wyborem dobra i odrzucaniem zła.

Godność ludzka wymaga, aby człowiek działał osobowo kierowany świadomym i wolnym wyborem, nigdy pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność człowiek zdobywa odkrywając pierwszorzędną cel swojego życia i inne cele, które pomagają mu w dojściu do najbardziej uznanego, fundamentalnego celu, jakim jest - w ujęciu filozofii tomistycznej - osiągnięcie szczęścia.

Cele szczegółowe człowiek rozpoznaje w perspektywie czasu teraźniejszego i nieodległej przyszłości i przeszłości, zgodnie ze zdolnością swojego intelektu, pamięcią. Hierarchizacja celów krystalizuje się w procesie uwalniania się od wszelkiego subiektywizmu, w drodze wolnego wyboru dobra. Człowiek korzystając z rozumu i widząc wewnętrzną przestrzeń wolności zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie środki pomocne do osiągnięcia celów szczegółowych, które czynią go bardziej szczęśliwym i ukierunkowują na cel najwyższy¹¹. W wymiarze teologicznym najwyższy cel osoby ludzkiej stanowi Bóg, natomiast z punktu widzenia nauk społecznych celem najwyższym jest człowiek będący nosicielem godności ludzkiej (*Selbstzweck*). Godność osoby ludzkiej wiąże się z faktem bycia obrazem Boga sprawiającym, że człowiek staje się nosicielem wszystkich wartości (*Werträger*), zwłaszcza tych najwyższych, które decydują o jego wyjątkowej wartości pośród wszystkich stworzeń. One czynią go bezcenną istotą, która w życiu społecznym jest

¹⁰ CV 45.

¹¹ Paweł VI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 17, 1965.

najbardziej cennym dobrem. Człowiek jako osoba ludzka zatem jest głównym celem życia społecznego tworzonego przez ludzkie istoty z natury swej społeczne. Z kolei pierwszym celem człowieka jest osiągnięcie najwyższego dobra i wszystkie cele szczegółowe łączą się w tym najważniejszym celu. Ranga celów i uporządkowanie ich od mniej ważnych przebiega od skupionych na zewnętrznych rzeczach materialnych, przez cele biologiczne, społeczne i duchowe, a następnie moralne i religijne. Ostatecznie jednak materialne zewnętrzne rzeczy są środkami, a nie celami. J. Messner za nadrzędny cel uznaje pełnię rozwoju człowieka, który rozumie w sensie dobrego życia. Taki porządek celów decyduje o porządku wartości¹².

Z punktu widzenia nauk społecznych spośród wszystkich zauważalnych systemów pierwszeństwo zyskuje system społeczny, u podstaw którego leży człowiek jako istota społeczna zaspokajająca swoje potrzeby w działaniu gospodarczym polegającym na przetwarzaniu dostępnych zasobów. Systemowi społecznemu podporządkowany jest zatem system gospodarczy i świat środowiska przyrodniczego. Realizacja celów tych dwóch systemów powinna służyć dobru człowieka.

Z punktu widzenia humanizmu i etyki humanistycznej K. Wojtyły ważną problematykę stanowi zagadnienie celu człowieka. Humanizm za cel uznaje tylko człowieka i stawia go przez to w opozycji do etyki religijnej, która głosi, że „jeśli Bóg jest celem dla człowieka, to człowiek nie może być celem dla samego siebie”¹³. Etyka humanistyczna K. Wojtyły zaprzecza stwierdzeniu, że teleologia religijna niszczy „rdzennie ludzką moralność”, a jako filozoficzna podbudowa moralności religijnej, ogranicza a nawet hamuje wszechstronny rozwój człowieka¹⁴.

Pierwszeństwo godności człowieka w teleologii etyki humanistycznej K. Wojtyły stawia człowieka rozumianego jako osobę ludzką ponad wszystkimi bytami stworzonymi. Nie zmienia to faktu, że celem człowieka pozostaje Bóg, jednak nie odciąga On człowieka od dążenia do własnej doskonałości, nie zniewala człowieka w jego ludzkim rozwoju. Personalizm egzystencjalno-fenomenologiczny K. Wojtyły, opisujący wgląd w naturę ludzką¹⁵, pozwala uświadomić osobie cel jej bytowania. Całość dzieł i wytworów człowieka jest tylko zbiorem środków, które wykorzystuje w osiągnięciu swoich celów. Sam człowiek przeobrażając przyrodę, podnosząc ją jakby do swojego poziomu, jest postawiony wyżej w hierarchii wszystkich wartości świata

¹² Por. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 194.

¹³ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, s. 56.

¹⁴ Tamże, s. 56n.

¹⁵ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, s. 212.

materialnego¹⁶. Człowiek stworzony przez Boga w teleologii etyki humanistycznej K. Wojtyły znajduje się w centrum wszystkich innych celów szczegółowych będąc jednocześnie celem najwyższym świata społecznego. Nie przeczy to obecności Boga w świecie przez Niego stworzonym, bowiem zanim zaistniał człowiek, Bóg już był i jako Pierwsza Przyczyna powołał świat do istnienia. Człowiek nie uzupełnia bezwzględnej doskonałości Boga, może jedynie w swojej celowości rozwijać się tak, by niejako mocniej osadzić i ugruntować swoją egzystencję w Bogu, który jest najwyższym dobrem. Tę prawdę człowiek będący ekspresją udzielania się Boga w świecie stworzonym rozpoznaje w swojej wewnętrznej przestrzeni wolności. Natomiast w życiu społeczno-gospodarczym to od dobra człowieka wszystko bierze swój początek i do niego wszystko zmierza w wymiarze dobra wspólnego. W perspektywie dobra indywidualnego osoby ludzkiej kreuje się jedna całość dobra wspólnego.

Teleologia prawa moralnego skupia się więc na realizacji najwyższego i ostatecznego celu wszystkich rzeczy jakim jest dobro wspólne gwarantujące dobro każdemu człowiekowi. Prawo moralne skłania także do szukania w każdej dziedzinie życia tych celów, które wynikają z natury ludzkiej. Ustalenie stosunku zależności i podporządkowanie każdego celu realizowanemu celowi najwyższemu dobra wspólnego gwarantuje dobro człowieka i jego rozwój w świecie społecznym¹⁷. Wszechstronny rozwój człowieka zapewnia respektowanie prawa moralnego i podporządkowanie mu wszystkich sfer rozwoju ludzkiego, zgodnie z przedstawioną już hierarchią z encykliki *Quadragesimo anno*. Czytamy w niej, że

jedno jest „prawo moralne, które zobowiązuje nas, abyśmy we wszystkich poczynaniach naszych do najwyższego i ostatecznego dążyli celu, ale również i w poszczególnych dziedzinach poczynania naszego do tych zmierzali celów, które im natura albo raczej Stwórca natury, Bóg, jak wiemy, wykreślił, i uporządkowawszy je, poddali owemu celowi ostatecznemu. Jeśli od tego uzależnimy się prawa, zajmą częściowe cele gospodarcze i poszczególnych osób i całego społeczeństwa, należyte miejsce w wszechświatowej hierarchii celów, my zaś wstępować

¹⁶ W. Chudy (red.), *Inne studia antropologiczne. Człowiek jest osobą*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 418.

¹⁷ QA 43.

będziemy po nich, jakoby po stopniach, do ostatecznego celu wszechrzeczy, do Boga, który jest i dla Siebie i dla nas dobrem najwyższym i niewyczerpanym”¹⁸.

Moralność człowieka rządzi się swoimi prawami wynikającymi z natury ludzkiej. Prawa te, rozpoznane i nazwane, można przenosić na życie społeczno-gospodarcze w celu kreowania ogólnoludzkiej kultury bycia, w której człowiek cieszy się największym uznaniem wśród wszystkich stworzonych bytów, a jego godność jest afirmowana. Zdaniem O. von Nell-Breuninga człowiek jest najważniejszym celem życia społecznego, ponieważ jako jedyne stworzenie zawiera wewnętrzną przestrzeń wolności, której wartość i autonomię nadaje godność osoby ludzkiej. W perspektywy teologicznej jest to przestrzeń uczyniona na obraz i podobieństwo Boże (*imago Dei, Gottebenbildlichkeit*), w której do człowieka przemawia sam Bóg Stwórca¹⁹.

Aby ukazać wolność jako atrybut bytu ludzkiego, przedstawia się poniżej rozróżnienie osoby ludzkiej od innych bytów, o których nie można twierdzić, że są bytami wolnymi. Człowiek w filozofii chrześcijańskiej rozumiany jest jako osoba ludzka, czyli jednostkowa, niepodzielna substancja natury rozumnej (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Osoba ludzka jest zatem substancją racjonalną i indywidualną²⁰. Człowiek ujmowany jako osoba jest bytem autonomicznym wobec otaczającej go przyrody i społeczeństwa²¹. Człowiek jest więc substancją cielesną w przeciwieństwie do występujących substancji niecielesnych. Jest bytem ożywionym (*viventes*) w przeciwieństwie do występujących bytów nieożywionych, bytem zmysłowym (*sensibiles*) w przeciwieństwie do bytów niezmysłowych. Przede wszystkim zaś człowiek jest bytem racjonalnym (*rationales*) w zestawieniu z innymi bytami nierozumnymi. Obszar tych rozróżnień pozwala uwypuklić status człowieka, który przez swoją specyfikę ontyczną przewyższa niezmysłowe, w sensie możliwości odczuwania, rośliny. W rzeczywistości ontycznej jest także ponad zwierzętami, które nie posiadają intelektu, a jedynie instynkt. Człowiek jest także substancją szczegółową (*particulares*), a nie powszechną (*universales*).

¹⁸ QA 43.

¹⁹ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, München 1985, s. 111.

²⁰ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 80-83.

²¹ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 383.

R. Król twierdzi, że nie ma osoby człowieka w ogóle - osobą może być tylko konkretny człowiek²².

Człowiek jako substancjalny byt ludzki jest samodzielny, odrębny i przygodny. Człowiek samodzielny jest sam dla siebie podmiotem istnienia, odrębność wyznacza niemożność zaistnienia w innym bycie, natomiast przygodność oznacza, że nie jest on bytem absolutnie trwałym – potrzebuje przyczyny sprawczej, która powoła go do zaistnienia²³.

Tak rozumiany człowiek w zakresie społecznym jest istotą wolną. Wolność jednostki jest w sensie moralnym ograniczona dobrem wspólnym całej społeczności i prawami innych ludzi, stąd wolność jest jedną z najbardziej podstawowych wartości wszystkich ludzi²⁴. Jedynie w wolności człowiek może zwrócić się ku dobru²⁵. Wolność pozwala człowiekowi posiadającemu rozum dokonywać wyborów i decydować o sobie. Wolna wola jest źródłem tego samookreślenia się, jest ona także źródłem oporu wobec presji zewnętrznej, gdy tylko wolność człowieka zostanie zagrożona²⁶.

K. Wojtyła uznaje, że dzięki wolności człowiek może zachować swoją oryginalność, indywidualność i niepowtarzalność. Właściwością osoby ludzkiej jest to, że jest ona nieprzekazywalna i niedostępna (*alteri incommunicabilis*). I chociaż inne byty stworzone (zwierzęta, rośliny czy kamień) również odznaczają się niepowtarzalnością, to jednak tylko człowiek jako osoba wolna w przeciwieństwie do innych bytów może stanowić o sobie samym (*incommunicabilis*)²⁷. Człowiek ma zdolność samostanowienia ze względu na rozumną naturę, której nie ma żaden inny byt. Człowiek jako podmiot jest zatem samodzielny w swoich czynach i tą przypadłością przewyższa wszystkie inne byty stworzone. Dzięki temu, że człowiek posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego. Nie można jednak stwierdzić, że samodzielny człowiek - pomimo maksymalnej realizacji celów poprzez własne działanie - jest samowystarczalny. Jako istota społeczna potrzebuje innych jednostek społecznych do osiągnięcia swoich celów, o czym będzie mowa przy analizie koncepcji państwa. Jako byt rozumny i wolny nie jest samowystarczalny w świecie stworzonym, bowiem wykorzystuje do zaspokajania potrzeb i swojej egzystencji nieludzkie byty

²² R.L. Król, *Klasyczny ideał wychowania w kręgu wartości tradycyjnych*, Warszawa-Lódź 2015, s. 277n.

²³ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, s. 52.

²⁴ J. Szymczyk, *Dobro wspólne a prawa człowieka w ujęciu przedstawicieli lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej*, w: E. Hałas (red.), *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, Lublin 1999, s. 289n.

²⁵ *Gaudium et spes*, nr 17.

²⁶ T. Żeleźnik, *Wolność*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 192.

²⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1985, s. 25n.

stworzone. Odpowiedzialne zarządzanie nimi decyduje o trwałości środków, dzięki którym zachowana jest ciągłość pokoleniowa.

Solidarność między pokoleniami zatem jest wynikiem związku naturalnej wolności osoby ludzkiej z jej odpowiedzialnością za siebie samą, innych ludzi, a także świat materii. Odpowiedzialna wolność osobowa człowieka jest niczym innym jak nieskrępowaną możliwością rozwoju osobowości²⁸. Wolne stanowienie o sobie samym gwarantuje człowiekowi maksymalne możliwości integralnego rozwoju, jednak postulat wolności nie może przybierać postaci absolutnie nieskrępowanej, ponieważ wolność bez granic doprowadziłby życie społeczne do nieładu i anarchii²⁹. Wolność jest tak potężną wewnętrzną siłą drzemiącą w człowieku, że należy ją temperować, a nawet w pewnym sensie ujarzmić – jako taka domaga się odpowiedzialnej kontroli. Bez równoważenia wolności regułami normatywnymi działania społeczne prowadzą do samowoli i despotyzmu³⁰.

J. Majka wolność uznaje za przymiot istot rozumnych, ponieważ ze swej istoty wolność jest funkcją rozumu istot ludzkich³¹. Wolność pozwala człowiekowi wybierać dobra patrykularne, które będą go bardziej ukierunkowywać na obrane cele³². Rozumność człowieka pozwala mu także odkryć jego szczególną wartość, jaką jest godność osoby ludzkiej. Godność jest wartością uniwersalną, zapewnia człowiekowi uprzywilejowane miejsce wśród wszystkich istot żyjących, jest źródłem i miernikiem wszelkich wartości obiektywnych oraz nienaruszalnych praw³³.

Janusz Mariański zauważa, że występuje wiele koncepcji godności ludzkiej, które trudno sprowadzić do jednego mianownika, bowiem akcentują różne aspekty godności społecznej: prestiż, honor, uznanie, podmiotowość, szacunek dla jednostki i dla innych czy sakralizacje osoby. Niemniej jednak dynamiczna koncepcja człowieka i jego integralnego rozwoju wskazuje na prawidłowość ciągłego stawania się człowieka. Oznacza to, że człowiek osiąga wszechstronny rozwój wszystkich swoich władz cielesnych i duchowych wtedy, kiedy z osoby konstytuującej go przez jego naturę przekształca się w swoim integralnym działaniu w optymalnie rozwiniętą osobę³⁴.

²⁸ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 514.

²⁹ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 149-151.

³⁰ K. Domagalski, *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*, Ząbki 2000, s. 54.

³¹ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 174.

³² J. Szymczyk, *Dobro wspólne a prawa człowieka w ujęciu przedstawicieli lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej*, s. 295.

³³ J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, Kraków 2014, s. 168.

³⁴ J. Mariański, *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne*, Płock 2017, s. 89n.

1.1.1.1. Godność osoby ludzkiej (godność osobowa)

Wśród wszystkich wartości sam człowiek posiada specyficzne znaczenie ze względu na wrodzoną, niezbywalną, nienaruszalną, trwałą i zobowiązującą godność, która „obejmuje najwyższe wartości ludzkie poprzez ich stałe zakotwiczenie w podstawowej strukturze ontycznej człowieka”³⁵. Godność jest najbardziej podstawową i nieredukowalną wartością w ontologii człowieka, która stanowi o bezcennej wartości każdego człowieka i czyni go nośnikiem innych wartości, przez co człowiek zajmuje naczelną pozycję w świecie stworzonym od samego poczęcia aż do naturalnej śmierci³⁶. Tak rozumiana przyrodzona godność osobowa wynika z prawa naturalnego, jest absolutna, a jej rozpoznanie jest następstwem faktu, że człowiek jest obdarzony wolnością, rozumem i sumieniem³⁷. Jest on także podmiotem swoich praw, ponieważ doskonale wie, co mu się słusznie należy w związku ze statusem, jaki posiada. Potrafi rozpoznawać także swoje obowiązki i odpowiedzialnie je wypełniać. Co więcej, wysoki potencjał jego rozumnej natury sprawia, że może działać skutecznie i efektywnie. Takie rozumienie godności, wartości najbardziej podstawowej, trwałej i absolutnej, której nikt nie może odebrać, i której nie można się wyzbyć ani zrzec, prezentował F.J. Mazurek³⁸. Podobne ujęcie godności przyjmowali m. in.: Johannes Messner, Jacques Maritain, Adam Rodziński, Karol Wojtyła i Tadeusz Styczeń.

Na podkreślenie zasługuje opinia K. Wojtyły, który twierdził, że godność osoby ludzkiej diametralnie różnicuje sposób odnoszenia się do osoby i do rzeczy. Rzeczy posiadają jedynie swoją wartość i można je użyć do zrealizowania wyższych celów. Natomiast, jak zaznaczał K. Wojtyła, „nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”³⁹. Tak odważna opinia jest kwintesencją prezentowanego przez K. Wojtyłę personalizmu, którą T. Biesaga zestawia ze sformułowaniem I. Kanta i jego personalistyczną maksymą: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał

³⁵ Tenże, *Moralność w kontekście społecznym*, s. 168.

³⁶ P. Schallenberg, J. Duwe, *Würde und Demenzerkrankung*, „Die Neue Ordnung“ 70 (2016) nr 6, s. 436n.

³⁷ F.J. Mazurek, *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, „Kościół i Prawo” 11 (1993), s. 32.

³⁸ Por. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” 21 (1993), s. 261-271.

³⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 36-41; T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 238.

zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka⁴⁰. Godność osoby ludzkiej wyklucza instrumentalne traktowanie człowieka.

Wszyscy ludzie są równi pod względem posiadanej godności osoby ludzkiej. W oficjalnym nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego godność tak rozumiana jest absolutna, naturalna, a ponadto nadprzyrodzona, ponieważ wynika z podobieństwa do samego Boga⁴¹. Papież Pius XII zauważył, że celem życia społecznego jest rozwój wartości osobowych człowieka, które przypisane człowiekowi odnoszą go do obrazu Boga⁴². Również wrodzony charakter godności człowieka jest uzasadniany w dokumentach społecznych Kościoła.

Niemożliwa do wykorzenia ze struktury ontologicznej człowieka godność ludzka została uznana przez wielu znawców KNS za zasadę społeczną. Tak uczynił K. Wojtyła, który nazwał godność osoby normą personalistyczną⁴³. Także F. Mazurka ujęcie KNS zawiera godność osoby jako stałą zasadę społeczną⁴⁴.

1.1.1.2. Godność osobowościowa i osobista

F. Mazurek, T. Biesaga i A. Rodziński zauważają, że godność człowieka była różnie rozumiana. Oprócz osobowej godności osoby ludzkiej wyróżnia się jeszcze godność osobowościową i godność osobistą.

Przez godność osobowościową rozumie się doskonałość wynikającą z działania moralnie wartościowego, utwierdzającego się w czyjejś osobowości. Godność osobowościową osiąga się poprzez pracę nad sobą, współdziałanie z innymi i kierowanie się przyjętym systemem wartości⁴⁵. Godność osobowościowa nie jest wrodzona i jest związana bardziej z charakterem osoby⁴⁶. Nabywa się ją w procesie socjalizacji i traci się ją wraz z brakiem pracy nad sobą. Zagadnienie godności ludzkiej w wymiarze osobowościowym szerzej zawierają pisma Marii Ossowskiej, Józefa Kozińskiego oraz Niklasa Luhmanna.

⁴⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 429-430, Kęty 2009, s. 46; T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 238.

⁴¹ *Gaudium et spes*, nr 12.

⁴² Pius XII, *Przemówienie wigilijne*, 1942, nr 30.

⁴³ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 40.

⁴⁴ M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin 2015, s. 138.

⁴⁵ F.J. Mazurek, *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, s. 32.

⁴⁶ T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 236.

Godność osoby ludzkiej jest nierozdzielnie związana z godnością osobowościową. Godność integralnie rozumianego człowieka wyraża ścisły związek godności osoby ludzkiej i godności osobowościowej. Wrodzona godność osoby ludzkiej jest podstawą i warunkiem nabywania godności osobowościowej⁴⁷. Bez godności osobowej, która czyni człowieka pięknym ze względu na obraz i podobieństwo Boga, człowiek nie mógłby rozwijać swojej godności osobowościowej. Przy tym człowiek nie może się wyzbyć godności osoby ludzkiej w jej znaczeniu ontologicznym, zatem jej odkrycie i zaakceptowanie bardziej człowiekowi pomaga w rozwoju godności osobowościowej ze względu na potencjał, jaki on posiada.

Godność osobowa jest „źródłem i racją powinności działania” i bardziej wyraża potencjał rozwoju człowieka, natomiast godność osobowościowa uwypukla realizację tego potencjału w odniesieniu do zgodności postępowania ze względu na prawo moralne⁴⁸. Godność osobowościowa zależna jest od przyjmowanych postaw w życiu codziennym, stawanie się osobowością dokonuje się poprzez postępowanie zgodne z własną hierarchią wartości tworzoną w oparciu o normy moralne.

Adam Rodziński i J. Mariański wyróżniają jeszcze godność osobistą, którą wiążą z godnością osoby ludzkiej i odnoszą do świadomości podmiotowej człowieka. Na współczesne rozumienie godności spory wpływ wywarł Immanuel Kant⁴⁹.

1.1.1.3. Transcendentność człowieka w stosunku do świata stworzonego

Przymiotem osoby ludzkiej jest sumienie konieczne do oceny moralnej i rozum uzdalniający do myślenia oraz wolność. „Wszelkie współzycie ludzi, jeśli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, która mówi, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki wynikające z jego natury”⁵⁰.

Pragnienie niezależności człowieka leży u podstaw jego dynamiki i zdolności działania. Ta wolność ma jednak swoje granice, które są wyraźnie postawione ze względu na naturę stworzenia. Człowiek wraz ze swoim rozwojem i doskonaleniem

⁴⁷ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 76.

⁴⁸ Por. J. Mariański, *Godność ludzka - wartość ocalona?*, s. 43.

⁴⁹ J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, s. 168n.

⁵⁰ PT 9.

się moralnym odkrywa głębię swojego człowieczeństwa, wewnętrzną przestrzeń wolności, i tym samym uczy się stawać jeszcze bardziej odpowiedzialnym za swoje istnienie. Z jeszcze większą świadomością docenia życie i otaczające go stworzenie. Potrafi wówczas rozpoznawać najbardziej podstawowe kategorie, takie jak: dobro i zło, prawdę i kłamstwo, piękno i brzydotę. Potrafi te kategorie rozróżniać, porównywać, rozgraniczać i decydować, które z nich wybrać w celu tworzenia uwarunkowań chroniących jego życie, rozpoznanie prawdy, stawanie się bardziej szczęśliwym i ostateczności osiąganie rozwoju. Z czasem zaczyna niektóre kategorie bardziej uznawać od innych, co prowadzi do odnoszenia jego życia do obieranych wartości i ich hierarchizacji. Człowiek nie odwracający swoich oczu od wewnętrznej przestrzeni wolności odkrywa w sobie przede wszystkim zdolność do uznania wysokiej wartości swojego życia ze względu na posiadaną godność. Uznaje także wartość życia innych ludzi, a przede wszystkim posiada potrzebę wiązania się z innymi i ze społecznością. Dlatego filozofia scholastyczna zdefiniowała człowieka jako istotę społeczną.

Człowiek jest istotą zdolną do samopoznania i samodzielnego kierowania sobą. Jako osoba jest „kims”, nigdy „czymś” – jako indywidualność materialna często bezbronna wobec otaczającego świata – jako osoba przerasta go, zarządza nim, podporządkowując go sobie. Jako jednostka jest immanentny wobec przyrody, jako osoba transcenduje zarówno świat materialny, jak i całą społeczność⁵¹.

Cz. Strzeszewski stwierdza, że cecha społeczności nie ma tylko charakteru przypadłościowego, ale jest istotną cechą przenikającą całą naturę ludzką. Wśród innych stworzeń, np. zwierząt, także występuje życie stadne, jednak cecha społeczności wśród ludzi daje się poznać w innej postaci⁵². Żaden inny byt nie przewyższa bytu ludzkiego, który transcenduje wobec świata materialnego⁵³. „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego”⁵⁴. W procesie rozwoju człowiek umiejętnie rozgranicza swoje istnienie od otaczającej go rzeczywistości i doskonale potrafi odczuwać swoją odrębność i transcendentność w stosunku do materialnego otoczenia. Człowiek wyposażony w godność ludzką nie jest zwykłą

⁵¹ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 382-384.

⁵² Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 19.

⁵³ CA 13.

⁵⁴ *Gaudium et spes*, nr 25.

częścią przyrody lub anonimowym elementem ludzkiego świata⁵⁵. Jako osoba odczuwa prawo do godnego traktowania, które odróżnia się od postępowania względem rzeczy materialnych. Człowiek jako osoba będąca podmiotem swoich aktów przewyższa stworzony świat materii nieożywionej i ożywionej, przez co potrafi tworzyć specyficzną dla rozwoju człowieczeństwa płaszczyznę wartości, będących dla niego środowiskiem integralnego rozwoju.

1.1.2. Integralność osoby ludzkiej

Człowiek podczas swojego życia realizuje cele, które zmierzają do zaspokajania potrzeb w różnych obszarach egzystencji. Cele te skupione są wokół człowieka, którego traktuje się jako osobę pojmowaną całościowo⁵⁶, „w świetle całościowej wizji człowieka”⁵⁷. Realizacja celów zgodnie z takim ujęciem ukierunkowana jest na rozwój integralny - „każdego człowieka i całego człowieka”⁵⁸.

Integralność osoby i rozwój ludzki odnosi się do wszystkich sfer życia człowieka⁵⁹. Koncepcja człowieka nie może być wyprowadzana jedynie z wybranych jego przymiotów, lecz w naukach społecznych powinna wychodzić od pełnego obrazu człowieka jako istoty społecznej, która przez swoje bytowanie - posiadając zdolność do poznawania norm moralnych - tworzy kulturę. Nie można zapomnieć, że człowiek jest też istotą biologiczną i podlega prawidłowościom świata przyrodniczego. Jednak jego współzależność z prawami przyrodniczymi nie zacierza wyraźnych różnic od świata zwierząt – rozbieżności widocznych przede wszystkim pod względem psychosomatycznym⁶⁰.

Naturę człowieka jako osoby tworzy integralność duszy i ciała. W nurcie chrześcijańskiego humanizmu człowieka ujmuje się na różnych poziomach: materialnym i duchowym, indywidualnym i społecznym, poznawczym i dążeńiowo-emocjonalnym. Człowiek w swojej integralności jako osoba transcenduje otaczający

⁵⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów inauguracyjne III Konferencję Ogólną Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla* ogłoszone w Seminarium Palafoxiano w Puebla de los Angeles w Meksyku z dn. 28.01.1979.

⁵⁶ SRS 32.

⁵⁷ CV 32.

⁵⁸ PP 14.

⁵⁹ H. Skorowski, *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, s. 48.

⁶⁰ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 101.

go świat. Integralna koncepcja człowieka stoi w sprzeczności z liberalnym rozumieniem człowieka w kategoriach egocentrycznego indywidualizmu⁶¹. Integralność człowieka jako osoby ludzkiej ukierunkowanej na rozwój nie pozwala depersonalizować człowieka, tak jak dokonuje się to zarówno w przypadku indywidualizmu, jak i kolektywizmu. Dynamika działania ludzkiego wynika z natury społecznej człowieka - w osobie scaleniu ulegają różnorodne działania człowieka⁶².

Integralność natury ludzkiej łączy się z posiadanymi uprawnieniami człowieka i przypisanymi względem nich obowiązkami. Złożoność praw i obowiązków wskazuje na rozumny porządek pozwalający człowiekowi odpowiedzialnie ukierunkowywać celowość swojej egzystencji. Działanie człowieka rozumnego powinno być mniej podporządkowane popędowi biologicznemu, warunkującym poniekąd życie człowieka, i którego człowiek ze względu na swą cielesność nie może się wyzbyć⁶³. Świadomość praw działającej jednostki społecznej powinna mobilizować do dbałego wykonywania wszystkich obowiązków, w przeciwnym razie prowadziłyby to do budowania gmachu jedną ręką, a drugą ręką do niszczenia go⁶⁴. Droga realizacji integralności praw i obowiązków zakotwiczonych w naturze ludzkiej jest jakby harmonijnym wznoszeniem budowli życia społecznego przy pomocy dwóch rąk wzajemnie uzupełniających się, których działanie jest przejawem racjonalnego myślenia. Kształtowanie życia społecznego domaga się zatem oparcia stosunków społecznych na współzależności praw i obowiązków⁶⁵. Integralność praw i obowiązków wynika z integralnej koncepcji człowieka pojmowanego jako całość cielesno-duchowa.

Przypomnijmy jeszcze raz, że człowiek w wymiarze psychofizycznym jest najwyższą wartością życia społecznego, podmiotem relacji społecznych górującym nad wszelkimi bytami zauważalnymi w świecie przyrody⁶⁶. Człowiek jako integralna całość, komplementarny byt psychofizyczny, jest niepowtarzalny. Personalizm K. Wojtyły i A. Rodzińskiego określa człowieka „kimś” wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju. Człowiek jako osoba ludzka - byt wyodrębniony spośród wszystkich innych - może istnieć sam dla siebie. Osoba jest więc w wymiarze aksjologicznym

⁶¹ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 397.

⁶² Tamże, s. 433-435.

⁶³ Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor*, nr 50.

⁶⁴ PT 30.

⁶⁵ PT 35.

⁶⁶ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, s. 77.

wartością „osobną”, posiadającą nieocenioną wartość, przeznaczoną dla drugiej osoby i dla całego dobra wspólnego⁶⁷.

Tylko pełna koncepcja personalistyczna, nie zredukowana do „jałowego humanizmu”, promuje i ochrania w pełnym wymiarze godność osoby ludzkiej⁶⁸. W życiu społecznym – stanowiącym jeden z wymiarów badań KNS - akcentuje się cele, które mniej lub bardziej dotyczą zauważalnych w człowieku wymiarów. Optymalny i wszechstronny rozwój osoby ludzkiej, a w konsekwencji szczęście i zadowolenie z życia osiąga się głównie przez zaspokajanie potrzeb w obszarze społecznym, gospodarczym, a także dotyczącym najbliższego środowiska życia człowieka, jakim jest środowisko przyrodnicze. Człowiek jako istota społeczna współegzystujący w świecie materii poprzez swoją cielesną naturę potrzebuje różnorodnych wartości ekonomiczno-materialnych: żywności, zdrowego środowiska (naturalne), a także pieniędzy (sztuczne)⁶⁹. Koncepcja zrównoważonego rozwoju w założeniach antropologicznych nie może pomijać innych wymiarów, które powiązane są ze społeczeństwem, gospodarką i ekologią. Inne obszary życia ludzkiego, w których człowiek realizuje swoje cele (np. polityka), w perspektywie koncepcji zrównoważonego rozwoju rozumie się w kategoriach subsystemów społecznych.

W tym miejscu należy przywołać stanowisko F. Mazurka, który jednoznacznie obstając za integralnością człowieka odrzucał koncepcje jego jednowymiarowego traktowania, sprowadzające się do rozumienia człowieka jako: „homo oeconomicus”, „homo laborans”, „homo sociologicus” czy „homo technikus”⁷⁰. Choć F. Mazurek nie wymieniał kategorii „homo oecologicus”, to jednak jednowymiarowe ujęcie człowieka w przeważającej mierze z perspektywy jego środowiska naturalnego prowadziłyby do konsekwencji niesłużących jego dobru⁷¹. W KNS postuluje się ochronę integralnie rozumianego życia człowieka, które rozwija się na wielu płaszczyznach jego egzystencji.

⁶⁷ Tamże, s. 79-82.

⁶⁸ J. Gocko, *Prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, w: J. Gocko, R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, Warszawa 2008, s. 34.

⁶⁹ S. Kowalczyk, *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) f. III, s. 74.

⁷⁰ F.J. Mazurek, *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, s. 58.

⁷¹ Por. E. Meinberg, *Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise*, Darmstadt 1995.

1.1.3. Wymiary życia ludzkiego i jego rozwoju

Integralny rozwój człowieka wyzwała się wraz z odkrywaniem potencjału spoczywającego w psychosomatycznej naturze ludzkiej. W rozwoju spotencjalizowanej osobowości człowiek odkrywa swoją podmiotowość i możliwość wolnego decydowania o sobie samym⁷².

Dla ukazania wymiarów rozwoju życia ludzkiego przytoczone zostanie tutaj stanowisko Jana Szczepańskiego, w którego ujęciu rozwój nie jest tożsamy ze wzrostem, postępem, ewolucją ani mutacją. Są to pokrewne kategorie przypisywane rozwojowi, które z języka potocznego przedostają się w obszar nauki. To przenikanie jest wyrazem naturalnej prawidłowości związanej z obecnością nauki w życiu codziennym i jednocześnie z wynikaniem nauki z codziennych doświadczeń⁷³. Rozróżnienie wymienionych pojęć jest istotne dla zrozumienia systemu, w którym kluczową rolę odgrywa integralność człowieka i złożoność całego społeczeństwa w różnych jego wymiarach. Przy tym należy zauważyć, że rozwój bardziej dotyczy życia ludzkiego i różni się od: wzrostu – bardziej odnoszącego się do obszaru gospodarki, postępu – bliżej kojarzącego się z upowszechnianiem nowych technologii, a także ewolucji i mutacji – pojęć częściej występujących w zakresie nauk biologicznych.

W naturalnym środowisku życia ludzkiego dokonuje się rozwój człowieka, który rozumie się za J. Szczepańskim jako wzbogacenie systemu, którym jest już sam człowiek, o nowe elementy czy relacje prowadzące do usprawnienia i większej skuteczności działań ludzkich w rozwiązywaniu problemów życiowych i w funkcjonowaniu w środowiskach jego życia⁷⁴. Należy przy tym zaznaczyć za J. Szczepańskim, że nie chodzi tu o większą skuteczność przystosowania, lecz bardziej o większą efektywność w rozwiązywaniu problemów powstających w sprzężonych oddziaływaniach człowiek - środowisko. Zatem rozwój człowieka będzie zachodził harmonijnie, gdy odniesie się go do wszystkich wymiarów życia ludzkiego. Wyakcentowanie tylko jednego wymiaru może prowadzić do niekorzystnych zmian w innych wymiarach, co będzie skutkowało dezintegracją jednostki społecznej⁷⁵.

⁷² T. Żeleźnik, *Rozwój*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 147n.

⁷³ J. Szczepański, *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Warszawa 1981, s. 69.

⁷⁴ Tamże, s. 72.

⁷⁵ J. Szczepański, *Konsumpcja a rozwój człowieka*, s. 73.

Rozwój człowieka dokonuje się w społeczeństwie i zdaniem J. Szczepańskiego człowiek rozwija się w następujących wymiarach: biologicznym, psychicznym, gospodarczym, społecznym, kulturowym. Według J. Szczepańskiego ujęcie rozwoju ludzkiego w tych wymiarach prowadzi do ukształtowania się człowieka rozwiniętego⁷⁶. Są to wymiary rozwoju ludzkiego, które domagają się zogniskowania na wartość godności osoby ludzkiej. Człowiek orientuje swoje działania nie tylko indywidualnie, ale także ze względu na społeczeństwo, w którym żyje. Tak rozumiany rozwój człowieka zdecydowanie odbiega od rozwoju technicznego, który - bez ograniczenia ze względu na naturalne granice życia ludzkiego - w swoich skutkach może prowadzić do degeneracji człowieka jako istoty biologicznej, psychicznej i społecznej. W tym sensie niszczenie systemu ekologicznego, w którym znajduje się człowiek jako istota biologiczna i psychiczna, wskutek nieograniczonego rozwoju technologicznego prowadzi do niekorzystnych konsekwencji w innych systemach, w których realizuje się życie ludzkie. Istotną cechą tak systemowo ujmowanej koncepcji człowieka jest współzależność systemów i subsystemów życia ludzkiego. Brak harmonii w jednym systemie będzie prowadzić do zachwiania równowagi w innych systemach. J. Szczepański interesował się zagadnieniem zmian i rozwoju w aspekcie zależności pomiędzy złożonością wszystkich sfer człowieka a zmianami dokonywanymi się w systemie gospodarczym i społeczno-kulturowym.

Personalistyczna koncepcja człowieka i jego rozwoju powinna uwzględniać wszystkie systemy jego życia, w których poprzez działanie realizuje swoje cele. Chociaż J. Szczepański nie jest przedstawicielem personalizmu, to jego spostrzeżenia są cenne ze względu na komplementarne ujęcie człowieka. Uczony ten nazywał wszechstronny rozwój człowieka procesem osiągnięcia „optimum możliwości danej jednostki ludzkiej”⁷⁷. To optimum wynika między innymi z potrzeb biologicznych i psychicznych człowieka, z jego naturalnego oddziaływania ze środowiskiem przyrodniczym. Człowiek jest złożonym organizmem, systemem psychicznym, istotą gospodarującą, ale nade wszystko osobą uczestniczącą w życiu społecznym i w kulturze. Pomimo uwarunkowań biologicznych człowiek jako osoba może bardziej stanowić o sobie samym, znacząco oddziałując na otoczenie, przez co to osoba kształtuje otaczającą ją rzeczywistość, a nie ona ją. Również I. Stolarczyk łączy rozwój ludzki z osiągnięciem tzw. optimum rozwojowego. Autor ten odróżniając „rozwój”

⁷⁶ Tamże, s. 69-131.

⁷⁷ Tamże, s. 74n.

od „postępu” przypisuje charakter ludzki bardziej kategorii rozwój i oznacza go cechami jakościowymi, natomiast postęp w jego opinii odnosi się bardziej do cech ilościowych, chociaż nie wyklucza cech jakościowych. W nauczaniu społecznym Kościoła bardziej dominuje kategoria rozwoju aniżeli postępu. I. Solarczyk zauważa, że w celu zachowania personalistycznego charakteru wielowymiarowo rozumianych procesów rozwojowych i postępu, należy te kategorie traktować integralnie. Postęp bardziej odnoszący się do zewnętrznych stron przemian społecznych, głównie w sensie rozwoju nauki i techniki, będzie raczej środkiem aniżeli celem wtedy, gdy za nadrzędny jego celuzna się wszechstronny rozwój każdego człowieka⁷⁸. Postulat integralnego rozwoju całego i każdego człowieka pojawił się już w enc. *Populorum progressio*⁷⁹.

W perspektywie KNS scala się wszystkie wymiary rozwoju ludzkiego podkreślając wartość godności osoby ludzkiej i jej centralną pozycję w świecie stworzonym. W KNS kluczowa jest więc koncepcja człowieka realnie żyjącego, ukazanego w pełnym, wielowymiarowym ujęciu, w całej prawdzie⁸⁰. Taka wizja człowieka konkretnie realizującego swoje potrzeby w czasie może być punktem wyjścia do tworzenia koncepcji rozwoju społeczeństw. Ta wizja ujmująca także jego wymiar biologiczno-psychiczny, służy tworzeniu ram oceny etycznej koncepcji zrównoważonego rozwoju. Człowiek jako psychofizyczna całość jest w ujęciu A. Rodzińskiego złożonością elementów: materialnych, biologicznych, wegetatywnych, psychiczno-umysłowych, a rozwój ludzki dotyczy każdej z wymienionych przez tego autora sfer⁸¹.

Należy zauważyć, że uczeni zajmujący się KNS wymieniają wiele wymiarów życia społecznego mających wpływ na rozwój człowieka. Do istotnych obszarów F.J. Mazurek zaliczał politykę, kulturę, społeczeństwo i gospodarkę. J. Mariański w badaniach życia społecznego głównie skupia się na wymiarze religijno-kulturowym. S. Fel podkreśla znacząco obszar społeczno-gospodarczy. L. Dyczewski swoje badania ukierunkowywał na potrzeby ludzkie w wymiarze kulturowym. Natomiast W. Piwowarski - w swojej twórczości z zakresu KNS - uznawał za elementy najbardziej warunkujące realizację potrzeb ludzkich naturę ludzką i społeczną. Z obszarem natury człowieka i społeczeństwa, w którym on żyje, następnie wiązał

⁷⁸ I. Solarczyk, *Integralne rozumienie postępu i rozwoju*, w: J. Kupny, S. Fel (red.), *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, Katowice 2003, s. 221n, 233n.

⁷⁹ PP 35-42.

⁸⁰ Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, 13.

⁸¹ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, s. 61.

pozostałe wymiary życia społecznego. Należy przy tym pamiętać, że zdaniem W. Piwowarskiego i O. von Nell Breuninga rozwój człowieka dokonuje się najbardziej przez jego własne działanie.

1.1.4. Ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego

Integralne i komplementarne ujęcie osoby ludzkiej łączące wszystkie sfery życia ludzkiego wskazuje na ideał człowieka integralnie rozwiniętego. Integralność oznacza wszechstronność rozwoju, która uwzględnia wszystkie wymiary życia człowieka. Obowiązek rozwoju stanowi centralną regułę charakteryzującą osobę ludzką⁸². Na gruncie KNS uznanie niezbywalnej wartości godności osoby ludzkiej i prawa do wolnego decydowania o sobie w granicach naturalnych prawidłowości życia społecznego stanowi punkt wyjścia do integralnego rozwoju człowieka, będącego konsekwencją jego wieloaspektowych działań. Ważne przy tym jest gatunkowe i indywidualne rozróżnienie natury ludzkiej. W znaczeniu gatunkowym jest ona niezmienna i jednakowa u każdego człowieka, natomiast w znaczeniu indywidualnym natura ludzka jest zmienna i podlega rozwojowi zależnie od okoliczności życia społecznego i jego warunków historycznych. Człowiek jako indywiduum w ujęciu W. Piwowarskiego posiada dynamiczny charakter rozwojowy. Istota ludzka pozostaje niezmienna, natomiast przypadłościowa zmienność natury ludzkiej wymaga różnych rodzajów dóbr wspólnych do urzeczywistnienia wszechstronnego rozwoju ludzkiego. Tworzone w społeczeństwie dobro wspólne służy najbardziej możliwemu udoskonaleniu człowieczeństwa⁸³.

Ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego, który zdaniem J. Szczepańskiego był obecny w filozofii od antyku i średniowiecza, zakładał jego osiągnięcie w wyniku integralnego rozwoju w sferze psychiki, intelektu, woli, uczuć, wiedzy i ducha. Zwieńczeniem tego rozwoju powinno być wykształcenie w jednostce ludzkiej postaw ściśle powiązanych z wymienionymi sferami, które będą charakteryzować jego osobowość. Integralne ujęcie człowieka jako jedności duchowo-cieleśnej stanowi o jego rozwoju jako jednostki zintegrowanej. J. Szczepański na podstawie natury ludzkiej stwierdza, że ideał człowieka wszechstronnie rozwiniętego realizuje się przez osiągnięcie

⁸² CV 47.

⁸³ W. Piwowarski, *Filozoficzne podstawy pluralizmu społecznego*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1965) z. 2, s. 84n.

zharmonizowanych miar we wszystkich wymiarach istnienia człowieka. Dokonuje się to przez mechanizmy tworzenia się i harmonizowania potrzeb ludzkich. Te mechanizmy decydują o równowadze psychosomatycznej i harmonii wszystkich sfer życia człowieka. Zapobiegają także występowaniu sytuacji, w których dokonuje się biologiczna degradacja organizmu przy jednocześnie dodatnich miarach rozwoju gospodarczego⁸⁴. Tak rozumiana koncepcja człowieka umiejscowionego w systemie ekologicznym pozwala harmonizować jego rozwój we współzależności z systemami społeczno-gospodarczymi. Ważnym pytaniem jest, jak rozumieć kategorię „system” w odniesieniu do szeroko rozumianego życia społecznego? W niniejszej dysertacji system rozumie się za W. Piwowarskim określającym systemy społecznościami ludzkimi, które są zróżnicowane w zależności od potrzeb ludzkich. Systemy te człowiek powołuje do istnienia w zależności od sfer, w których urzeczywistnia swój wszechstronnie rozumiany rozwój realizując cele gospodarcze, religijne, kulturalne, towarzyskie i jeszcze inne. Jedne systemy są mniejsze, inne większe, jednak wszystkie tworzą złożoną i współzależną całość. Zgodnie z obiektywnymi potrzebami ludzkimi, wynikającymi także z uwarunkowań historycznych, formy życia społecznego ulegają zmianie. Zmieniają się także systemy społeczne. Od zróżnicowania systemowego zależy wszechstronność rozwoju ludzkiego i pluralizm życia społecznego⁸⁵.

Nie można przy tym zapomnieć, że z punktu widzenia KNS – jak podaje J. Mazur - wszechstronny rozwój osoby ludzkiej wiąże się z właściwym rozumieniem wolności indywidualnej i społecznej oraz odpowiadającej tym wymiarom odpowiedzialności⁸⁶. Współcześnie uważa się, że wszechstronny rozwój człowieka jest możliwy przy zapewnieniu hierarchizacji praw człowieka, które W. Piwowarski ujmuje w perspektywie celu, ku któremu są one ukierunkowane. Celem tym jest „integralny, wszechstronny i dynamiczny rozwój człowieka przez korzystanie z wszystkich tych praw”⁸⁷. Vittorio Possenti - ukazując integralność człowieka w odniesieniu do boecjańskiej koncepcji osoby ludzkiej - zaznacza, że każdy człowiek żyje na swój sposób: wyjątkowy i niepowtarzalny. W relacyjności człowieka do innych osób jest

⁸⁴ J. Szczepański, *Konsumpcja a rozwój człowieka*, s. 85, 126n.

⁸⁵ W. Piwowarski, *Filozoficzne podstawy pluralizmu społecznego*, s. 85.

⁸⁶ J. Mazur, *Afirmacja dobrowolnego. Katolicka nauka społeczna propozycją dla polityki*, Toruń 2015, s. 78.

⁸⁷ W. Piwowarski, *Společne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 145; J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 110.

on dynamicznie rozwijającą się złożonością stanowiącą centrum całej rzeczywistości społecznej⁸⁸.

Fenomen wszechstronności rozwoju ludzkiego wynika z dynamicznej koncepcji człowieka, którą prezentuje personalizm chrześcijański ukazujący transcendowanie człowieka nad otaczającym go światem. Dynamiczna transcendencja człowieka zapewnia mu wszechstronny rozwój, który wyraża się w wolności decyzji i w ciągłym „stawaniu się człowiekiem”. Człowiek jest wolnym podmiotem ulegającym dynamicznemu rozwojowi dzięki rozpoznawaniu swojej dynamicznej natury. W ujęciu tzw. aktywistycznego personalizmu K. Wojtyły człowiek wybiera wartości, wokół których żyje, inne zaś - nie służące jego rozwojowi - pomija. Wszechstronny rozwój ludzki jest zatem procesem wolnego samo-stanowienia i samo-kierowania sobą według reguły: mogę - nie muszę - chcę. Rozwój ludzki jest wynikiem integracji dynamicznej natury ludzkiej i osoby w człowieku - podstawą dynamizmu jest natura, natomiast podmiotem scalającym działania człowieka prowadzące do rozwoju jest osoba⁸⁹. Wszechstronność rozwoju wynika również z autonomii moralnej, służebnej względem dobra wspólnego. Autentyczna autonomia jest wewnętrzną wolnością, którą człowiek osiąga w długofalowym wysiłku moralnym, w codziennej pracy nad sobą⁹⁰.

W opinii A. Rodzińskiego człowiek zmierza ku wszechstronnemu rozwojowi wraz z realizacją zobowiązań powinności moralnych, które są wpisane w koncepcję dobra wspólnego. Wyznacznikiem wszechstronnego rozwoju ludzkiego jest dojrzałość moralna, czyli nieustanne potwierdzanie godności w czynie. Dojrzałość moralna jest budulcem dobra wspólnego i warunkiem rozwoju osoby ludzkiej⁹¹.

1.2. Koncepcja społeczności

Człowiek nie jest w stanie sam zrealizować swoich celów, które formułuje względem potrzeb zauważanych we wszystkich wymiarach swojej egzystencji. Zgodnie z filozofią personalistyczną człowiek jest istotą społeczną, która osiąga swoje cele we wspólnym działaniu z innymi jednostkami tworząc tym samym grupy społeczne. Społeczność wyrażająca się jako sieć wielu grup społecznych wzajemnie połączonych

⁸⁸ V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, Roma 2013, s. 38.

⁸⁹ S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, w: M. Rusecki (red.), *Personalizm polski*, Lublin 2008, s.322-323.

⁹⁰ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, s. 122.

⁹¹ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, s. 104-109.

ze sobą stwarza człowiekowi optymalne możliwości realizacji celów osobowych. W ujęciu św. Tomasza z Akwinu społeczność jest zjednoczeniem ludzi współdziałających ze sobą dla osiągnięcia wspólnego celu.

Personalistyczny nurt filozofii zakłada, że osoba żyje w społeczności, jednak nie podlega jej bez reszty. Społeczność dopełnia życie człowieka. Człowiek rozwija się we wspólnocie osób, tym bardziej rozwój dokonuje się, o ile uczestnictwo we wspólnocie wiąże się z zobowiązaniami. Ignorowanie faktu społecznej natury osoby ludzkiej niechybnie prowadzi do jej alienacji uniemożliwiającej właściwy rozwój⁹².

Natura społeczna bytu ludzkiego wybrzmiała także w personalizmie K. Wojtyły. Jego szczególnym elementem była teoria „uczestnictwa” wyrażana jako współdziałanie wolnych podmiotów w ramach wspólnoty przez nich tworzonej. W paradygmacie wspólnoty wolnych osób personalizm chrześcijański różni się zarówno od indywidualizmu, jak i od kolektywizmu⁹³.

1.2.1. Człowiek jako istota społeczna

W tworzeniu koncepcji społecznych warto zwrócić uwagę na rozróżnienie, jakiego dokonał Paweł Rybicki odnośnie pojmowania człowieka. Wyróżnił on trzy koncepcje rozumienia jednostki ludzkiej: koncepcję abstrakcjonistyczną, naturalistyczną i realistyczną. Personalistycznej koncepcji rozwoju człowieka najbardziej odpowiada nurt realistyczny „człowieka społecznego”. Według tej orientacji człowiek jest istotą społeczną określaną przez Arystotelesa jako *zoon politikon* (*animal sociale*). Takie rozumienie wpisuje się w nurt socjologii humanistycznej. P. Rybicki wskazuje, że rozwój człowieka dokonuje się głównie w ludzkim środowisku społecznym i w tym procesie on sam staje się i urzeczywistnia pod wpływem społeczeństwa i kultury. W takim środowisku człowiek wyraża swoje pragnienia i kształtuje swój system wartości, postawy, wzory zachowania. Staje się także podmiotem życia społecznego, które tworzy się w relacjach interpersonalnych⁹⁴. Słusznie więc zauważał J. Turowski, że „tylko życie w społeczeństwie pozwala ludziom tworzyć i pomnażać kulturę, pozwala osiągać pełnię człowieczeństwa. Każdy osobnik

⁹² S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 392n.

⁹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 301-313; S. Kowalczyk, *Polski personalizm współczesny*, s. 324.

⁹⁴ Por. P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 30-33; J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2001, s. 13n.

ludzki żyjąc w odosobnieniu zaczynałby od tego, od czego zaczyna i na czym kończy każde zwierzę. Wszystko, cokolwiek by zdobył dzięki swej rozumnej naturze, umierałoby wraz z nim⁹⁵.

We wspólnym działaniu człowiek odkrywa w sobie wartości, które może dać innym, ale które też może przejąć od innych. Człowiek jako istota społeczna we współpracy z innymi jednostkami zaspokaja swoje potrzeby, a przy tym - korzystając z wartości wniesionych przez innych - sam się ubogaca i w ten sposób doskonali. Człowiek w swojej istocie społecznej wyraża skłonność do życia w społeczeństwie. Każda istota społeczna wyraża wymiar naturalny i strukturalny społeczeństwa, tworzy wspólnotę z innymi poprzez wspólne realizowanie celów. Społeczeństwo jest przejawem ludzkiej natury, a sama osoba i społeczeństwo pozostają ze sobą w relacji współzależności i wzajemności⁹⁶.

Społeczna natura człowieka pozwala widzieć społeczeństwo jako jedną całość. Przymiotem społeczności staje się jedność, a jej probierzem jest skuteczność i efektywność osiągania celów przez jednostki. Nie tych celów, które ona sama może osiągnąć bez pomocy innych, lecz celów, których sama nie jest w stanie zrealizować. Oswald von Nell-Breuning stwierdza, że całość społeczna składa się ze wzajemnych związków jednostek, które wspólnie wytwarzają wartości. W wyniku takiego współdziałania całość społeczna (*Ganzheit*) staje się efektem synergicznym, który skupia w sobie potencjał przewyższający sumę poszczególnych oddzielnych działań jednostek społecznych⁹⁷. Społeczeństwo bowiem nie jest tylko zbiorem samych jednostek społecznych w sensie substancjalnym, lecz bardziej ustrukturalizowaną przestrzenią aksjologiczną wynikłą z ich relacyjnych więzi.

Człowiek jako istota społeczna najpierw dostrzega wartości, potem je uznaje, uczy się ich i w końcu one decydują o przyjmowanych przez niego postawach. Wskutek wspólnego działania ludzkiego dokonuje się internalizacja wartości i ich hierarchizacja. Uporządkowanie wielu wartości zależnych od siebie tworzy ich spójną systematykę, która w ostateczności utrwalana jest za pomocą aktów normatywnych⁹⁸.

Najpierw rozwój człowieka dokonuje się w przestrzeni rodziny, gdzie człowiek nabywa podstawowych zdolności pozwalających zaistnieć w otaczającej go rzeczywistości społecznej. W dalszej kolejności rozwój wiąże się z pracą ludzką,

⁹⁵ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 11.

⁹⁶ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 40.

⁹⁷ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 52n.

⁹⁸ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Lublin 2004, s. 7n.

która odnosi się do ukształtowania godności osobowościowej i decyduje o rozwoju gospodarczym. W idei rozwoju integralnego w wymiarze warunków godnych życia ludzkiego istotne znaczenie posiada także środowisko naturalne⁹⁹. Postawę człowieka wobec przyrody przedstawia się poniżej obok wartości rodziny i podmiotowego wymiaru pracy. Ważną przestrzenią życia ludzkiego i społecznego jest także obywatelski wymiar społeczeństwa.

1.2.1.1. Człowiek w rodzinie

Szczególną grupą społeczną dla człowieka jest rodzina, która - będąc powszechną formą bytowania ludzi - ma najważniejszy wpływ na rozwój ludzki ze względu na proces wychowania¹⁰⁰. Poprzez wychowanie człowiek staje się bardziej człowiekiem, gdy posiada umiejętność „bycia” „z drugimi” i „dla drugich”¹⁰¹. W przestrzeni tej grupy społecznej człowiek odkrywa zasady moralne i uczy się ich¹⁰². Ta najbardziej fundamentalna komórka życia społecznego stanowi istotny układ odniesienia w kształtowaniu porządku społeczno-etycznego pracy ludzkiej, dlatego należy jej zapewnić godne człowieka warunki utrzymania¹⁰³. Zdaniem O. von Nell-Breuninga małżeństwo i rodzina (*Ehe und Familie*) stanowią najważniejszą instytucję życia społecznego, których stabilną trwałość należy zabezpieczyć instytucjonalnie w strukturach państwa. Pierwsze miejsce w hierarchii O. von Nell-Breuninga przypisane jest rodzinie, która bardziej otacza troską osobę ludzką, natomiast drugą pozycję w życiu instytucjonalnym ten uczyony przypisał państwu (*Staat*), otaczającemu troską całe społeczeństwo, wspólnotę wszystkich rodzin.

⁹⁹ W języku angielskim, francuskim i niemieckim terminy: „natura” i „przyroda” oznaczane są tym samym terminem *Natur*. Przez to często są utożsamiane. W języku polskim terminowi *Natur* nie można nadawać znaczenia tzw. prawa naturalnego, rozumianego w sensie prawa wpisanego w naturę ludzką, wpisanego w sumienie - prawa normującego postawy ludzkie i czyny. Prawo naturalne przysługuje wszystkim ludziom równym co do posiadanej godności osobowej. Zob. A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989, s. 105n.

¹⁰⁰ J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, s. 81-83; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 329.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w siedzibie UNESCO*, Paryż 2.06.1980, nr 11n.

¹⁰² Tenże, *Familiaris consortio*, nr 36.

¹⁰³ LE 10.

1.2.1.2. Człowiek i praca

Człowiek najpierw w wymiarze rodziny, a później w perspektywie społeczeństwa zauważa swoją niesamowystarczalność. Człowiek dostosowuje świat do swoich potrzeb poprzez pracę, która jako podmiotowy czyn ludzki jednocześnie doskonali go w płaszczyznach: somatycznej, poznawczej, wolitywnej i społecznej¹⁰⁴. Przez pracę człowiek kształtuje swoją wolę, rozwija się i uszlachetnia. Zdaniem F. Mazurka i S. Fela najbardziej adekwatnym podziałem pracy ludzkiej jako wartości jest jej klasyfikacja w wymiarze: antropologicznym, moralnym, społecznym, kulturalnym, religijnym i gospodarczym¹⁰⁵. Człowiek pracujący przetwarza stworzony świat i ma prawo otrzymać z niego to, co jest konieczne dla jego życia i rozwoju. Praca ludzka w ten sposób uzewnętrznia człowieka i nie może być traktowana jako towar¹⁰⁶. Zasoby dostępne w świecie stworzonym przez pracę powinny służyć wszystkim ludziom w słusznej mierze¹⁰⁷.

Człowiek jako osoba ludzka w procesie pracy jest jej podmiotem, a wszystkie czynności powinny służyć urzeczywistnieniu się jego człowieczeństwa¹⁰⁸. W takim sensie wyraża się integralny rozwój, który prowadzi do pełniejszego rozwoju osobowego. Urzeczywistnienie prawdziwego rozwoju polega na tym, że „zarówno jednostki, jak i ogół ludzi, przechodzą z mniej ludzkich warunków życia do warunków bardziej godnych człowieka”¹⁰⁹. W procesie pracy tworzą się warunki dobrobytu, o ile praca zapewniona jest zdolnej do niej osobie w wymiarze nie tylko pozwalającym na zaspokojenie podstawowych potrzeb, ale także w tych wymiarach, które prowadzą do jej pełnego uszlachetnienia.

Praca ludzka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu jest „działaniem w granicach zakreślonych światu materialnemu przez Stwórcę, w granicach prawa natury”¹¹⁰ i powinna prowadzić człowieka do szczęścia. Teoria humanistyczna pracy traktuje tę wartość jako czynność ludzką, środek przeobrażania przyrody, a nawet jej

¹⁰⁴ J. Gałkowski, S. Gałkowski., *Praca*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 137n.

¹⁰⁵ S. Fel, *Praca - kapitał - demokracja. Konsekwencje praktyczne zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem*, Lublin-Stalowa Wola 2003, s. 53-67.

¹⁰⁶ MM 18.

¹⁰⁷ PP 22.

¹⁰⁸ LE 6.

¹⁰⁹ PP 20.

¹¹⁰ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s. 170.

humanizacji¹¹¹. U początków każdej ludzkiej społeczności z pracą nierozdzielnie związane są zasoby środowiska, chociażby w postaci ziemi¹¹². Z odważną hipotezą humanizacji przyrody koresponduje idea zrównoważonego rozwoju, która w narracji personalistycznej może przyczynić się do wzrostu dobra każdego człowieka i całych społeczeństw przy zachowaniu wysokiej wartości przyrody podporządkowanej rozwojowi człowieka.

1.2.1.3. Człowiek a środowisko naturalne

Przez długi czas wartość środowiska naturalnego była mniej uświadomiona ze względu na harmonijne użytkowanie zasobów naturalnych. Dopiero wraz z rozwojem technologicznym nastąpiło zachwianie równowagi ekosystemów, w których człowiek jest obecny, co w konsekwencji doprowadziło do spojrzenia na niego w jego związku ze środowiskiem naturalnym. Jeszcze do czasów uprzemysłowienia marginalny problem zniszczenia środowiska naturalnego urósł z czasem do rangi kryzysu ekologicznego. Stąd aktualnie wyraźnie dostrzega się przestrzeń środowiska naturalnego jako rzeczywistość, bez której człowiek nie może żyć. Co więcej, w przypadku nieuwzględnienia skutków działania gospodarczego dla naturalnych procesów regeneracyjnych, degradacja środowiska naturalnego oddziałuje negatywnie na kondycję człowieka.

W KNS prymat człowieka przed całym środowiskiem naturalnym jest oczywisty, jednak z koncepcjami zrównoważonego rozwoju łączy się wiele innych nurtów etyk środowiskowych, w których człowiek występuje tylko jako część lub element przyrody. W związku z takimi zapatrywaniami niezbędne jest przeanalizowanie relacji człowieka do środowiska naturalnego. Człowiek wobec środowiska naturalnego zajmuje uprzywilejowaną pozycję, która wynika z jego godności ludzkiej, nieporównywalnej z wartością jakiegokolwiek innego bytu przyrody ożywionej czy nieożywionej. Osoba ludzka w ujęciu humanizmu integralnego J. Maritaina stanowi specyficzny mikrokosmos – chociaż włączona w świat przyrody – przerasta go ontycznie, transcenduje go tworząc poprzez swoje działanie świat kultury duchowej oparty na prawdzie, dobru i pięknie, ale także wierze, miłości, przyjaźni

¹¹¹ Tamże, s. 26.

¹¹² CA 31.

i wierności¹¹³. Człowiek przerasta swoim statusem świat przyrody i wszelkie narzędzia, które są wynikiem jego rozumnego działania.

Aniela Dylus w zakresie problematyki etyki gospodarczej zalicza postawę człowieka wobec środowiska naturalnego do kategorii relacji „ja - to”. Świadomość i działalność proekologiczna w zrównoważonym rozwoju uwarunkowana relacjami na płaszczyźnie mezo i makro odnosi się do przyrody jako części świata materialnego. A. Dylus odróżnia więc postawę człowieka wobec środowiska naturalnego w perspektywie relacji międzyludzkich typu „ja - ty”, a także relacji człowieka względem siebie samego (ja - ja)¹¹⁴. Środowisko naturalne nie jest zatem ujmowane podmiotowo. Tylko osoba ludzka może być podmiotem. Osobowość ludzka jest bowiem dziełem Stwórcy, ale i rezultatem samokształtowania się człowieka oraz oddziaływania na niego środowiska przyrodniczego, w którym żyje¹¹⁵.

Stanisław Gałkowski zauważa jednak, że nie można oddzielić człowieka od środowiska naturalnego¹¹⁶. Przeciwwstawienie człowieka środowisku naturalnemu lub środowiska naturalnego człowiekowi może prowadzić do degradacji zarówno przyrody, jak i życia ludzkiego. Człowiek ze względu na swój komponent duchowy jest najbardziej rozwiniętym elementem ekosystemu, jest również bytem cielesnym zależnym od ekosystemu. Ta specyficzna złożoność psychosomatyczna pozwala mu górować nad światem stworzonym i zarządzać nim – nie może jednak opierać się na działaniu niszczycielskim, lecz na opiekuńczym. W tę prawidłowość wpisuje się najogólniejsza zasada wyrażająca treść relacji człowieka do przyrody – zasada prymatu człowieka względem przyrody będąca istotą chrześcijańskiej etyki włodarzowania przyrodą przez człowieka¹¹⁷. Zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się w ten paradygmat jednocześnie go rozszerzając o wymiar sprzężenia zwrotnego – oddziaływania środowiska naturalnego na człowieka i społeczeństwo. Zgodnie z przekonaniem A. Rodzińskiego człowiek jest bytem metafizycznie przygodnym, kruchym psychofizycznie i moralnie, stąd w granicach danej mu wolności winien dbać o nienaruszanie homeostazy przyrodniczej¹¹⁸. Do takiej postawy zobowiązuje go odpowiedzialność względem przyszłych pokoleń ludzi, równie potrzebujących

¹¹³ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 395.

¹¹⁴ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016, s. 255-257.

¹¹⁵ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 7.

¹¹⁶ S. Gałkowski, *Ekologia - przyroda - ochrona środowiska*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 46.

¹¹⁷ T. Ślipko, T. Zwoliński, *Rozdroża ekologii*, Kraków 1999, s. 135.

¹¹⁸ A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, s. 264.

podstawowych zasobów do życia. Zasada zrównoważonego rozwoju stanowiąca przedmiot niniejszej rozprawy doktorskiej przekracza wymiar zasady moralnej w rozumieniu Tadeusza Ślipki wyrażającej relację człowieka do przyrody, którą oddają prawa i obowiązki traktowania środowiska naturalnego w sposób odpowiadający potrójnej funkcji w kształtowaniu moralnego wizerunku jako osoby. Po pierwsze, obowiązkiem człowieka jest uszanowanie biologicznego statusu środowiska naturalnego; po drugie, powinien je chronić przed zniszczeniem i nadmierną eksploatacją; i wreszcie po trzecie, powinien używać jego dóbr w granicach wyznaczonych racją rozumnego zharmonizowania przysługujących mu uprawnień¹¹⁹.

1.2.1.4. Solidarnościowe więzi społeczne

W konsekwencji społecznej natury człowieka powstają więzi społeczne, które tworzą ogół stosunków społecznych scalających jednostki ze względu na wspólne cele, wartości, funkcje czy zadania. Na płaszczyźnie rodziny tworzą się bezpośrednie stosunki międzyludzkie. W przestrzeni pracy jednostki wywodzące się z rodzin stają się wykonawcami ról, które czynią ich partnerami. W rodzinie człowiek w wyniku socjalizacji pierwotnej zdobywa pierwsze doświadczenie budowania więzi solidarnościowych, które przenosi w przestrzeń życia społecznego. Nie mniej ważna jest socjalizacja wtórna, która dopełnia zadania rodziny i wspomaga procesy socjalizacyjne. Trwałość solidarnościowych więzi społecznych jest warunkiem trwałości społeczeństw, których dobro wspólne wytworzone ze wspólnych wartości strukturalizuje się tworząc warstwy społeczne. Według W. Piwowarskiego stratyfikacja warstwowa społeczeństw organizuje się według statusu majątkowego, uznania i prestiżu oraz panowania i władzy¹²⁰.

Zasoby naturalne wpisują się w zakres wartości, wobec których człowiek przyjmuje postawę - nie może utworzyć więzi społecznej z przyrodą ze względu na jej nieludzką naturę. Niemniej jednak świat przyrody jest znaczącym systemem wpływającym na uwarunkowania życia człowieka jako psychosomatycznej całości.

¹¹⁹ T. Ślipko, *Ekologia*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 171.

¹²⁰ T. Zeleźnik, *Warstwa społeczna*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 188; J. Mariański, *Więź społeczna*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 189n.

1.2.2. Wartości podstawowe jako rudymenty trwałości społeczeństw

Różnorodność uznawanych wartości może prowadzić do tworzenia się systemów wartości, które będą dominować nad dobrem wspólnym. Aby ochronić fundamentalną pozycję dobra wspólnego i jego właściwą hierarchizację potrzebne jest zdaniem W. Piwowarskiego rozpoznanie wartości podstawowych jako punktu wyjścia w kształtowaniu wszelkich demokratycznych systemów społecznych. Prymat wśród nich wiedzie godność osoby ludzkiej. Brak wiedzy w zakresie wartości podstawowych, nieświadomość ich sobie, decyduje o kondycji państwa i statusie dobra wspólnego oraz jego systemowości rozumianej jako struktura hierarchiczna. Wyakcentowanie i uznanie wartości podstawowych szczególnie ważne jest na tle przemian społeczno-kulturowych, w których podkreśla się pluralizm życia społecznego, pełny zmiennych wartości – zależnych od subiektywnego odczucia jednostek¹²¹.

Wartości podstawowe w ujęciu W. Piwowarskiego są rozumiane jako „mniejszy lub większy wachlarz wartości uświadamianych i akceptowanych przez wszystkich lub przynajmniej przez większość członków społeczności, w oparciu o które dochodzą oni do consensusu (kompromisu), dialogu oraz podejmują pozytywną kooperację dla dobra wspólnego”¹²². Deficyt wartości wspólnych w życiu społecznym prowadzi do wielorakich podziałów i konfliktów¹²³. Dlatego w opinii wielu specjalistów zajmujących się naukami społecznymi wartości, uznane w życiu społecznym w procesach socjalizacyjnych, prowadzą do trwałości społeczeństw, silnej kondycji państwa i żywotności społeczeństwa obywatelskiego. W. Piwowarski do najbardziej podstawowych wartości zaliczał: godność osoby ludzkiej, zaistniałe życie, wolność, równość, pracę ludzką, solidarność, sprawiedliwość. Wartości ze swojej definicji oznaczające coś pozytywnego mają charakter bipolarny. Oznacza to, że przeciwieństwem wartości są „antywartości”, którym odpowiadają wartości negatywne¹²⁴. Wartości tworzą ogólny kontekst społeczny i można je także definiować za W. Piwowarskim jako „zinternalizowane standardy zachowań, dziedziczone przez

¹²¹ Por. W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 73-76.

¹²² Tamże, s. 75.

¹²³ W. Piwowarski, *Prawa człowieka*, w: L. Dyczewski (red.), *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988, s. 97.

¹²⁴ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 124.

osoby w procesie socjalizacji, w kulturowym kontekście określonego społeczeństwa”¹²⁵.

Problematyki wartości podstawowych dotyczą procesy socjalizacyjne, w których kluczową rolę odgrywają modele i wzorce zachowań. Są one wdrażane w procesach socjalizacji pierwotnej w przestrzeni rodziny i w socjalizacji wtórnej w procesach wychowania. Bez zinternalizowanych w procesach socjalizacyjnych wartości podstawowych żadne społeczeństwo nie jest trwałe¹²⁶. Te wartości tworzą się wskutek działania uformowanych moralnie jednostek społecznych, które wnoszą swoje przekonania o wartościach w przestrzeń życia instytucji społecznych. Wartości podstawowe nie tworzą się nigdy wskutek odgórnego działania państwa, ponieważ centralistyczny nakaz nie wyraża podmiotowości społecznej¹²⁷.

Poza tym potrzeby materialne wszystkich jednostek społecznych najpełniej są zauważane i najskuteczniej zaspokajane w mechanizmach społecznej gospodarki rynkowej, która bardziej stwarza możliwości zauważenia potrzeb ludzkich niż zcentralizowana władza gospodarcza oderwana od społeczeństwa, która w okolicznościach systemu centralnie planowanego ma mniejsze szanse rozpoznania uznanych wartości przez jednostki społeczne¹²⁸. Przestrzenią narodzin tych najbardziej koniecznych do zaspokojenia potrzeb są dolne warstwy struktury społecznej wypełnione małymi grupami społecznymi począwszy od rodziny przez różnorodne organizmy pośrednie partycypujące w życiu społeczno-gospodarczym i kulturowym.

Głównie w procesie wychowania młodego pokolenia istotna jest pomoc w odkryciu, zrozumieniu i respektowaniu wartości podstawowych, które odnoszą się do najbardziej elementarnych sfer życia ludzkiego. R.A. Podgórski w kontekście wychowania określa wartości jako „te wszystkie cele, normy i zasady postępowania, potwierdzone przez codzienne doświadczenie, które umożliwiają rozwój wychowanka oraz osiągnięcie przez niego trwałej satysfakcji życiowej”¹²⁹. Autentyczne wartości dalekie są od ideologicznych założeń, bardziej wynikają z analizy doświadczenia życia codziennego. Odrzuca się wartości, względem których postępowanie prowadzi do degradacji człowieka czy zaburza jego rozwój bądź uniemożliwia osiągnięcie trwałej

¹²⁵ G. Hepp, *Zerfall der politischen Kultur? - Wertvorstellungen im Wandel*, Mönchengladbach 1984, s. 3, cyt. za: W. Piwowarski, *Pokój jako podstawowa wartość*, „Roczniki Nauk Społecznych” 13 (1985) z. 1, s. 5-10.

¹²⁶ J. Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Tamów 2008, s. 12.

¹²⁷ J. Krucina, *Wznoszenie wartości podstawowych*, Wrocław 2007, s. 64.

¹²⁸ R. Marx, *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, Kraków 2009, s. 85n.

¹²⁹ R.A. Podgórski, *Homo socjologicus w strukturze wartości*, Rzeszów 2008, s. 103.

satisfakcji życiowej. Pomoc w odkrywaniu i respektowaniu podstawowych wartości sprzyja tworzeniu zasad szczegółowych i norm, które staną się punktem odniesienia w procesie rozwoju i kształtowaniu postaw życiowych¹³⁰.

Wartości podstawowe zauważalne w realizacji celów człowieka we wszystkich jego sferach życia, począwszy od wymiaru ekonomicznego przez biologiczny, estetyczny, techniczny, społeczny, kulturowy, intelektualny, etyczny i religijny, domagają się odpowiedniej hierarchizacji. Uporządkowanie wartości jest niezbędne dla rozwoju człowieka i oznacza się je jako środowisko aksjomatów, w które wpisany jest człowiek. Każdy człowiek posiada swoją hierarchię wartości nazywaną przez P. Bergera i T. Luckmanna „rzeczywistością życia codziennego”, w której człowiek jest zakorzeniony¹³¹. Hierarchia wartości ukształtowana w procesach socjalizacyjnych decyduje o postawach przyjmowanych przez człowieka w realizacji celów.

Człowiek będąc istotą społeczną w realizacji swoich zadań jednoczy się z innymi ludźmi tworząc społeczność, która jest „zjednoczeniem ludzi”¹³², a nie ich rozproszeniem czy przeciwstawianiem sobie, do czego prowadzą socjalistyczne koncepcje człowieka i społeczeństwa. Społeczność także ma cele wspólnie osiągnane we wspólnym działaniu, które w ujęciu personalizmu chrześcijańskiego – zmierzają do realizacji dobra człowieka. Społeczności trwają dopóty, dopóki istnieją ludzie będący członkami tych społeczności. Ich pierwotnym podmiotem jest człowiek¹³³, a ich celem jego wszechstronny rozwój.

Poszczególne jednostki społeczne reprezentujące charakterystyczny dla siebie system wartości, współdziałając ze sobą, osiągają swoje cele i przez to tworzą płaszczyznę wspólnie uznanych wartości. W. Piwowarski odkrywał wartości społeczne w prezentowanych postawach członków społeczności¹³⁴. Przyjmowane postawy znajdują odzwierciedlenie w definicji wartości R. Podgórskiego, który określa je jako zinternalizowany standard zachowania odziedziczony w procesie socjalizacji pierwotnej i wtórnej¹³⁵. Działanie ludzkie pozwala wyróżnić dwa typy wartości:

1. odczuwane – atrakcyjne dla jednostki w znaczeniu emocjonalnym, i

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ H. Skorowski, *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, s. 49n; Por. P.L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, London 1966, s. 33-42.

¹³² W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 81.

¹³³ Tamże, s. 81n.

¹³⁴ Tamże, s. 75.

¹³⁵ R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 50.

2. uznawane – wartości odpowiadające przekonaniom posiadającym wartość obiektywną¹³⁶.

W socjologii wyróżnia się także wartości: wartości-środki (instrumentalne) i wartości-cele (autoteliczne) oraz wartości codzienne i wartości uroczyste¹³⁷.

Przy tworzeniu koncepcji, w których podejmuje się próbę zestawienia człowieka z otaczającym go środowiskiem naturalnym istotne jest rozróżnienie wartości instrumentalnych i autotelicznych po to, by zachować hierarchię celów i środków, spośród których człowiek w życiu społecznym zawsze powinien być pierwszym i najważniejszym celem w zaspokajaniu swoich potrzeb. Środowisko naturalne odnajduje się głównie wśród środków służących wszechstronnemu rozwojowi każdego człowieka.

Człowiek posiadając społeczną naturę poszukuje wartości jednocześnie tworząc w tym procesie swoją własną, niepowtarzalną systemową hierarchię wartości, która czyni go oryginalnym i odróżnia go od innych jednostek¹³⁸. Ta hierarchia wywiera wpływ na wybór jednostek spośród dostępnych sposobów, środków i celów działania¹³⁹. Wartości zatem są punktem odniesienia w orientacji życiowej jednostek i przez to warunkują podejmowane przez człowieka decyzje¹⁴⁰. Zakorzone głęboko w życiu jednostek i w społeczeństwie nadają sens życiu ludzkiemu¹⁴¹.

Zdaniem Ryszarda Adama Podgórskiego spośród wielu wartości kluczowe znaczenie dla systemów wartości ma dobro wspólne. Płaszczyzna wartości jest podstawą życia społecznego i nadaje sens istnieniu jednostkom społecznym. Wartości są wyznacznikiem porządku społecznego, który wpływa na kształtowanie się postaw ludzkich, relacji interpersonalnych i stosunku człowieka do siebie samego¹⁴². Uznawanie wartości wspólnych jest jednym z najważniejszych czynników określenia zbiorowości ludzkiej grupą społeczną. Akceptowane wartości stanowiące dobro wspólne grupy społecznej pokazują na ich rolę dla życia społecznego, które składa się z różnorodnych zbiorowości i jednostek. Przyjęcie i uznanie wspólnych wartości jest

¹³⁶ M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980, s. 70-73; R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 42; J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 123.

¹³⁷ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 125n.

¹³⁸ F.J. Mazurek, *Wartości akceptowane w Unii Europejskiej*, „Summarium” 28-29 (1999-2000), s. 11-13.

¹³⁹ M. Ziółkowski, *Zmiany systemu wartości*, w: J. Wasilewski, *Współczesne społeczeństwo polski. Dynamika zmian*, Warszawa 2006, s. 145.

¹⁴⁰ M. Zemło, *Między szkołą a domem. Konteksty socjalizacyjne młodzieży szkół ponadpodstawowych*, Lublin 2013, s. 255; J. Mariański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość*, Toruń 2016, s. 219.

¹⁴¹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 242n.

¹⁴² R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 25.

niezbędnym warunkiem służącym realizacji celów grupy. Są one spoiwem dla jednostek społecznych, pełnią rolę integracyjną grup społecznych i całych społeczności zapewniając trwałość społeczeństw. Decydują także o sprawnym funkcjonowaniu jednostek, które ze swej natury społecznej dążą do wspólnego systemu wartości. Wartości wspólne decydują też o jakości współpracy międzyludzkiej¹⁴³.

1.2.3. Normy społeczne jako punkty odniesienia porządku społecznego

Wartości zaczerpnięte przez jednostkę społeczną z dobra wspólnego są jednocześnie zadane w normach, które stanowią szkielet życia społecznego. Akceptacja wartości wiąże się z pewnym przymusem. W takim kontekście J. Szczepański definiował wartość jako „dowolny przedmiot materialny lub idealny, ideę lub instytucję, przedmiot wyimaginowany lub rzeczywisty, w stosunku do którego jednostki lub zbiorowości przyjmują postawę szacunku, przypisują mu ważną rolę w swoim życiu, a dążenie do jego osiągnięcia odczuwają jako przymus¹⁴⁴.

Jednym z wymiarów KNS i misji Kościoła, ustanowionego w celu jednania i integrowania ludzi, jest poszerzanie obszarów zgody co do wartości podstawowych w życiu społecznym. Jego zadaniem jest budowanie konsensusu wokół prawdy o człowieku. Poszerzanie i pogłębianie obszaru konsensusu odnośnie wartości podstawowych pozostaje także ważnym zadaniem elit i polityków, wszystkim, którym zależy na trwałym porządku normatywnym opartym na uznanych, obiektywnych i trwałych wartościach¹⁴⁵.

W procesie tworzenia norm prawa ważne jest zauważenie różnicy między normami a wartościami. Hans Joas zauważa, że normy „wykluczają pewne środki działania jako niedopuszczalne moralnie lub prawnie”¹⁴⁶. Stąd pewne cele działania mogą być zabronione przez normy. Wartości są motorem działania i nie ograniczają jego zakresu, lecz przeciwnie, rozszerzają go. Człowiek może myśleć o działaniach

¹⁴³ Tamże, s. 48.

¹⁴⁴ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 97; J. Turowski, *Socjologia. Male struktury społeczne*, s. 13n.

¹⁴⁵ R. Sobański, *Komentarz do referatu „Wartości podstawowe w polityce”*, w: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, Katowice 2009, s. 93.

¹⁴⁶ H. Joas, *Kulturowe wartości Europy*, w: Tenże, K. Wiegandt (red.), *Kulturowe wartości Europy*, Warszawa 2012, s. 14.

dopiero za sprawą więzi łączących go z wartościami. Wartości są zatem atrakcyjne, a normy restrykcyjne¹⁴⁷.

W opinii J. Turowskiego dobro wspólne skupia w sobie nie tylko wartości wspólne, ale także wspólne cele i zadania. Spójność gwarantująca trwałość dobra wspólnego decyduje o kształtowaniu się więzi społecznych w grupach i w całym społeczeństwie¹⁴⁸. Podstawowym elementem więzi społecznej są stosunki społeczne, które – jak to już zostało opisane – powinny mieć charakter wysoce solidarnościowy¹⁴⁹. Ogół stosunków społecznych wiążących jednostki w grupie wyraża się w strukturalnym ujęciu więzi społecznej uwarstwionego społeczeństwa. Płaszczyzna wartości wspólnych staje się łącznikiem układu stosunków społecznych, systemów powinności i obowiązków¹⁵⁰. R.A. Podgórski za P. Sztompką wzory i wyuczone standardy postępowania wyrażające się w normach nazywa grupami odniesienia normatywnego¹⁵¹. W tworzeniu uwarunkowań życia społeczno-gospodarczego punkt odniesienia stanowi porządek normatywny zakotwiczony w ładzie społeczno-moralnym. Podobnie jak H. Joas za dostrzeżeniem różnicy między wartościami a normami opowiadał się R.A. Podgórski. Tych dwóch kategorii nie można utożsamiać, ponieważ wartości są pewnego rodzaju wzorcami domagającymi się urzeczywistnienia w ludzkich czynach, natomiast norma obowiązuje w postępowaniu. Normy więc są zawarte w wartościach, które są identyfikowane w dążeniach ludzkich. Norma jako obowiązkowy wymóg ukierunkowuje aspiracje ludzkie¹⁵².

W płaszczyźnie aksjonormatywnej godność osoby ludzkiej jest najbardziej fundamentalną wartością zarówno dla jednostki społecznej, jak i całego społeczeństwa. Cała paleta wartości wspólnych wyrażana w dobru wspólnym przybiera w takim rozumieniu bardziej wymiar immanentno-esencjalny niż wymiar instytucjonalno-organizacyjny. Dobro wspólne musi mieć w ostateczności charakter osobowy¹⁵³. F. Mazurek harmonijny rozwój dobra wspólnego, w tym jednostek społecznych tworzących wspólne wartości, uwarunkował istnieniem władzy, która wyraża się w koncepcji demokratycznego państwa, zobowiązanego do czuwania nad

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 83-94.

¹⁴⁹ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, s. 189-213.

¹⁵⁰ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 90n.

¹⁵¹ P. Sztompka, *Socjologia*, s. 282; R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 49.

¹⁵² R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 44n.

¹⁵³ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 285.

tworzeniem norm i ich respektowania¹⁵⁴. S. Partycki uznając instytucje społeczne za podstawę zorganizowanego życia społecznego zapewniającego ład społeczny stwierdza, że niezbędnym warunkiem funkcjonowania społeczeństwa jest system norm społecznych. W jego uznaniu normy społeczne są to zwyczaje, obyczaje, umowy, wartości moralne i kulturowe oraz normy etyczne¹⁵⁵.

1.2.4. Kreacja kultury personalistycznej

Człowiek realizujący swoje cele życiowe jest twórcą kultury, rozumianej jako zbiór wartości, przekonań, norm i postaw, które same najbardziej kształtują człowieka. Większość celów swojego życia człowiek wyznacza w związku z kulturą, w której dokonały się jego procesy socjalizacji pierwotnej i wtórnej. J. Szymczyk zauważa, że wyznaczenie granicy między kulturą a społeczeństwem jest niemożliwe – te sfery wzajemnie się przenikają. Ten sam autor za Stanisławem Ossowskim nazywa kulturę „platformą społecznego kontaktu”¹⁵⁶. Ujęta jest ona bowiem jako zbiór funkcji i działań ludzkich.

W kreacji kultury istotna jest tożsamość kulturowa, która formuje się na podstawie pracy i kultury życia poprzednich pokoleń. Człowiek nie tylko odkrywa fundamentalne wartości, które nadają sens jego życiu, ale sam może je tworzyć poprzez nadawanie znaczenia rzeczom, które widzi, bądź stanom, które przeżywa. Celem takiego działania jest odpowiedzialne pozostawienie po swoim pokoleniu spuścizny, która będzie fundamentem rozwoju przyszłych pokoleń. Wobec potrzeb ludzkich niektóre przedmioty zyskują wysoką wartość. Człowiek sam przeżywając swoje życie nadaje mu sens i znaczenie – w tym procesie odkrywa wartości moralne i osobowe, wartości esencjalne „być”. Jak już wspomniano człowiek uznaje wartości nie tylko w działaniu indywidualnym, lecz także we wspólnym działaniu czy organizowaniu życia społecznego. Uznanie wartości niesie ze sobą konsekwencje w postaci powinności ich zachowania i respektowania ze względu na dobro człowieka i społeczności, w której żyje¹⁵⁷.

¹⁵⁴ F.J. Mazurek, *Prawo naturalne podstawą stosunków społecznych*, „Roczniki filozoficzne” t. 21 (1973) z 2, s. 57.

¹⁵⁵ S. Partycki, *Zarys teorii socjologii gospodarki*, Lublin 2009, s. 193.

¹⁵⁶ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 110n; S. Ossowski, *O strukturze społecznej*, Warszawa 1982, s. 46.

¹⁵⁷ R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 104.

Kultura personalistyczna afirmuje osobę ludzką i jej dobro stanowiącą płaszczyznę wszechstronnego rozwoju każdego człowieka. Osoba w kulturze personalistycznej zajmuje pierwotną pozycję wobec pozostałych dóbr przygodnych, bytów stworzonych i środowiska naturalnego – człowiek z niezbywalną godnością ludzką przewyższa łącznie całokształt dobra społecznego¹⁵⁸. Istotną rolę w tych procesach odgrywa religia, która odnosi człowieka do wartości nadprzyrodzonych i nieprzemijających, i – jak twierdził W. Piwowarski - pozostaje w relacji z różnymi sektorami i strukturami holistycznie ujmowanego społeczeństwa¹⁵⁹. Ważną rolę pełni przede wszystkim najbliższe człowiekowi środowisko rodzinne oraz środowisko edukacyjne. Celem kultury personalistycznej jest dobro człowieka i każde pokolenie jest odpowiedzialne za kreację kultury o takim charakterze. Niemniej jednak należy pamiętać, że kultura zachodnia ukształtowała się wskutek rozwoju kultury greckiej, rzymskiej i chrześcijańskiej. Każde pokolenie ludzi ma obowiązek respektować wynikające z prawa natury uwarunkowania kultury chrześcijańskiej, której grozi rozmycie wskutek antywartości sprowadzających się do generowania antykultury. W tej perspektywie Jan Paweł II stał się propagatorem kultury życia¹⁶⁰, w którą wymierzona została „cywilizacja śmierci”.

W życiu społecznym wyróżnia się zarówno wartości o różnym stopniu ważności dla jednostek, jak i takie wartości, które w środowiskach uznających wysoką wartość osoby ludzkiej traktowane są w kategoriach antywartości. Pomimo takiego zróżnicowania z uznania wartości wspólnych wyrasta społeczeństwo i kultura przyjazna osobie¹⁶¹.

Kultura oznacza wszelki dorobek wszystkich ludzi, którzy zaistnieli w dziejach ludzkości w różnych obszarach działania. Jednak kultura obecnych pokoleń najbardziej warunkowana jest dorobkiem tych ludzi, którym poszczególne osoby obecnego pokolenia zawdzięczają swoje istnienie. Kultura ma więc charakter społeczny, historyczny, narodowy i globalny, a jej głównym celem w ujęciu KNS pozostaje uszlachetnienie człowieka w procesach wychowywania i kształcenia¹⁶².

Ten cel w ujęciu KNS uprawianej na gruncie nauk społecznych, niewykluczających nauk teologicznych, prowadzi człowieka do najwyższego celu

¹⁵⁸ E. Podrez, *Personalizm*, w: W. Piwowarski (red), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 129.

¹⁵⁹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 5.

¹⁶⁰ Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae* 21, 28, 50; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, „Die Neue Ordnung” 70 (2016) nr 3, s. 167.

¹⁶¹ J. Mariański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość*, s. 219.

¹⁶² Por. W. Piwowarski, *Kultura*, w: Tenże (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 91n.

z punktu widzenia teologii - osiągnięcia zbawienia. Nie można o tym zapominać z uwagi na jedno ze źródeł KNS, którym jest prawo objawione zawarte w Biblii i w tradycji Kościoła. W. Piwowarski zauważa, że z normami zawartymi w Biblii pokrywa się naturalna moralność ludzka, a prawo objawione oparte jest na stabilnym i mocno utwierdzonym fundamencie filozoficzno-teologicznym¹⁶³. Z punktu widzenia teologii, na gruncie której wielu znawców interdyscyplinarnej KNS uprawia tę dyscyplinę naukową, nie można o tym zapomnieć.

Jednak w celu tworzenia pluralistycznego społeczeństwa struktury społeczne powinny być otwarte ze swej natury na wszystkie jednostki społeczne, także te, które nie przynależą do Kościoła katolickiego. O. von Nell-Breuning wyrażał to w stwierdzeniu, że sprawiedliwy i zdroworozsądkowy system społeczny należy wyprowadzać w pierwszej kolejności z argumentów filozofii społecznej, a nie z teologii¹⁶⁴. Fundamentem istotnym z perspektywy nauk społecznych jest płaszczyzna moralna i szereg wartości z nią związanych. Doskonałym przykładem takiej logiki jest wyjaśnienie prawa moralnego w enc. *Quadragesimo anno*, bliskie ignacjańskiej regule celowości¹⁶⁵. Dla koncepcji zrównoważonego rozwoju, przeznaczonej dla społeczności ogólnoswiatowej, skupiającej ludzi wielu kultur i wyznań religijnych bardziej istotna jest płaszczyzna nauk społecznych, aksjologii aniżeli teologii. Choć życie gospodarcze i moralność rządzą się swoimi prawidłowościami, to jednak są od siebie współzależne i decydują o kształcie ładu społecznego¹⁶⁶.

Kultura jest wytworem działania ludzkiego, dorobkiem ludzkości wyrażanym w płaszczyźnie wartości wspólnych wykreowanych przez człowieka osiągającego swoje cele w różnych wymiarach. Kultura ma charakter społeczny¹⁶⁷ i w perspektywie zrównoważonego rozwoju rozumie się ją jako subsystem społeczny decydujący o konstrukcji społeczeństwa i jego specyfice. Kultura wraz z językiem i historią tworzy naród i wyznacza suwerenność, integralność i tożsamość narodową. Koniecznością praktyczną i organizacyjną narodu jest państwo. Pełni ono względem narodu rolę służebną¹⁶⁸.

¹⁶³ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 35.

¹⁶⁴ M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał. Praca-kapitał według Oswalda von Nell-Breuninga*, Lublin 2011, s. 38n.

¹⁶⁵ Por. QA 32, 43.

¹⁶⁶ Por. QA 41n.

¹⁶⁷ Por. W. Piwowarski, *Kultura*, s. 91n.

¹⁶⁸ J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, s. 88, 94.

1.3. Koncepcja państwa pomocniczego

Zauważając istotę życia społecznego polegającą na współdziałaniu dostrzega się jego następstwa. Wskutek realizacji celów jednostek społecznych odkrywane są wartości i powstaje dobro, które wnoszone jest do całego dobra wspólnego. Pomiędzy dobrem osoby ludzkiej a dobrem społeczności nie zachodzi żadna sprzeczność. Osoba ludzka jest źródłem i celem życia społecznego. Podobnie dobro wspólne nie może przeciwstawiać się dobru osoby ludzkiej. W taki sposób wyraża się współzależność między dobrem osoby ludzkiej a całą społecznością. W. Piwowarski takie zależności skonkludował stwierdzeniem: „osoba we wspólnocie – dobro osoby ludzkiej w dobru wspólnym”¹⁶⁹.

Społeczeństwo rozumiane jako wspólnota rodzin jest długotrwałe trwałością wspólnoty rodzinnej i o wiele bardziej pierwotne niż instytucja państwa. Charakteryzuje je pewna amorficzność, która domaga się zorganizowania, zinstytucjonalizowania, normatywnego uporządkowania. Ten hierarchiczny ustój społeczny jest określonym przez akty normatywne wzorem działania zarówno poszczególnych jednostek, jak i pozostałych podmiotów społecznych¹⁷⁰. O. von Nell-Breuning dostrzega publiczny przymiot państwa (*Öffentliches Gemeinwesen*), sprawiający, że państwo rozumie się jako rzecz wspólną (*res publica*), w której partycypują wszystkie podmioty życia społecznego¹⁷¹. Tak rozumiane państwo wpisuje się w ustrój demokratyczny, w którym w kierowaniu państwem współuczestniczy ogół obywateli. Demokracja zatem odróżnia się od monarchii - kierowanej przez króla, i arystokracji – rządzonej przez elitę¹⁷². Demokratyczne państwo poprzez wyłoniony w wyborach powszechnych parlament i uchwalone prawo za cel stawia sobie służbę społeczeństwu¹⁷³. Koncepcja państwa powinna zatem ujmować zarówno dobro całej społeczności jak i dobro poszczególnych jednostek społecznych. Celem państwa jest całość dobra wspólnego składającego się ze wszystkich grup społecznych, jak i każdego człowieka. Z samego porządku moralnego wynika konieczność zaistnienia władzy sprawującej rządu w państwie¹⁷⁴.

¹⁶⁹ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 87.

¹⁷⁰ J. Krucina, *Wznoszenie wartości podstawowych*, s. 46n.

¹⁷¹ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 68n.

¹⁷² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 113n.

¹⁷³ Tamże, s. 136.

¹⁷⁴ PT 83.

W. Piwowarski koncepcję państwa opartą na powyższym mechanizmie nazwał państwem pomocniczym, które ma na celu zabezpieczać rozwój jednostek ludzkich w porządku: 1. prawnym, 2. dobrobytu i 3. kultury. Oprócz dobra poszczególnych jednostek społecznych państwo stawia sobie za cel tworzenie i ochronę organizmów pośrednich, czyli mniejszych lub większych społeczności wchodzących w jego skład. Tego rodzaju formy współdziałania jednostek społecznych wyrażają przestrzeń aktywności ludzkiej i stanowią o sile państwa¹⁷⁵.

Realistyczną wizję społecznej natury człowieka odzwierciedla organizacja społeczeństwa w oparciu o równoważenie się władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. W ujęciu KNS formułowanie koncepcji państwa pomocniczego zmierza do urzeczywistnienia tzw. zdrowej teorii państwa, która traktuje prawo jako najwyższą instancję zakotwiczoną w zasadach moralności chrześcijańskiej, stanowiących ramy porządku społecznego¹⁷⁶. Konstrukcja państwa demokratycznego możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję człowieka¹⁷⁷.

W porządku prawnym państwo jako instytucja czuwająca nad organizacją życia społecznego nie może utożsamiać się z żadną grupą sprawującą władzę, ani z żadną partią. Porządek w państwie wynika ze stanowionych norm, które zebrane w konstytucji nadają temu dokumentowi najwyższą moc prawną, odnosząc się do różnych zagadnień życia w państwie, przede wszystkim do praw człowieka, które są pochodną i odzwierciedleniem prawa naturalnego¹⁷⁸. W porządku tworzenia dobrobytu państwo nie powinno być państwem gospodarującym. Naczelnym celem ustroju państwowego powinno być: tworzenie możliwości istnienia wielu podmiotów gospodarczych, przestrzeni wolnej konkurencji, kształtowanie cen na rynku i tym samym dbałość o sprawiedliwe wynagrodzenie za wykonaną pracę. W porządku kultury podmiotem kształtującym ten ład jest bardziej społeczeństwo aniżeli państwo. Zadaniem państwa powinno być tworzenie warunków pluralistycznego społeczeństwa, w którym istnieje możliwość wyrażania wartości odzwierciedlonych w porządku normatywnym, afirmującym godność osoby ludzkiej¹⁷⁹. Aby to zostało urzeczywistnione niezbędny jest komplementarny system wartości i zasad etyczno-społecznych.

¹⁷⁵ W. Piwowarski, *Państwo*, w: Tenże (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 124-126.

¹⁷⁶ CA 44.

¹⁷⁷ CA 46.

¹⁷⁸ W. Piwowarski, *Państwo*, s. 124-126.

¹⁷⁹ Tamże, s. 124-126.

1.3.1. Współzależność podstawowych zasad etyczno-społecznych

Istota życia społecznego jest wpisana w koncepcję państwa i opiera się w ujęciu W. Piwowarskiego na prawidłowości „dawania i brania” (*tantum-quantum*), ujmowanej w ten sposób przez Gustava Gundlacha, a także przez innych przedstawicieli KNS, m.in. Josefa Höffnera¹⁸⁰. Te dwie tendencje życia społecznego decydują o kondycji państwa i dalszej organizacji dobra wspólnego. Dawanie (*tantum*) jest konsekwencją realizacji celów osoby w drodze działania, w wyniku którego wnosi ona wytworzone dobro w dobro wspólne. Tę prawidłowość wyraża zasada dobra wspólnego, której efektem jest opisana już wcześniej rozległa płaszczyzna wartości wspólnych. Branie (*quantum*) jest następstwem dawania i wynika z możliwości wykorzystania uwarunkowań dobra wspólnego względem jednostki społecznej, wskutek czego zauważa się pomoc społeczności wyrażoną względem jednostki społecznej lub mniejszej grupy społecznej. Tej prawidłowości przyporządkowana jest zasada pomocniczości. Zatem widać współzależność całego dobra wspólnego jak i dobra poszczególnych jednostek społecznych. W. Piwowarski wyraża zasadę dobra wspólnego w implikacji uprawnień „od góry” (od społeczności do osoby) i obowiązków „od dołu” (od osoby do społeczności)¹⁸¹. Tendencję akcentującą zarówno dobro wspólne, jak i dobro poszczególnych jednostek społecznych we wzajemnym współdziałaniu wyraża zasada solidarności. Określa ona uprawnienia i obowiązki zarówno „od góry” jak i „od dołu”, tak między jednostkami społecznymi, jak i pomiędzy społecznościami. Wzajemne, dopełniające się współdziałanie wszystkich jednostek społecznych oparte na sprawiedliwości społecznej i miłości społecznej najlepiej wyraża istotę życia społecznego¹⁸². W. Piwowarski definiując zasadę etyczno-społeczną podaje więc, że jest to „nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”¹⁸³. System trzech podstawowych zasad etyczno-społecznych wyrasta z wolności, która charakteryzuje wszystkich ludzi równych co do posiadanej godności osoby ludzkiej. Podstawowa prawidłowość „dawania i brania” wynikająca z natury ludzkiej, w miarę występowania proporcjonalnych relacji wpisanych w trójkąt

¹⁸⁰ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 43.

¹⁸¹ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 66.

¹⁸² Tamże, s. 67.

¹⁸³ Tamże, s. 61.

podstawowych zasad: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, czyni system principiów społecznych narzędziem konstruowania normatywnej architektury społecznej, której fundamentem jest dobro każdego człowieka, a jeszcze głębiej sięgając: godność osoby ludzkiej. Komplementarny system oparty na wartościach wspólnych wyraża jedną całość dobra wspólnego, stąd w systemie principiów społecznych O. von Nell-Breuninga zamiast zasady dobra wspólnego pojawia się określenie zasady całości społecznej (*Ganzheitprinzip*)¹⁸⁴.

System podstawowych zasad etyczno-społecznych życia społecznego głęboko zakotwiczony jest w naturze ludzkiej i wszystkich wartościach podstawowych jednocześnie pochodzących z niej. Ten spójny system wyraża się we współzależności uprawnień i obowiązków wolnych i rozumnych istot ludzkich, i jest podstawą kształtowania się personalistycznego ładu społecznego. Poszczególne osoby posiadają uprawnienia wynikające z ich przynależności do państwa i odpowiadające im obowiązki względem niego. Również państwo ma prawo i obowiązek wymagać wkładu dobra jednostek czy mniejszych grup w całość dobra wspólnego.

Tak opisany mechanizm zasad bytu ludzkiego, za którymi następuje działanie (*agere sequitur esse*), stanowi kluczowy element nauczania społecznego Kościoła. System zasad etyczno-społecznych inspirowany personalizmem społecznym wyraża współdziałanie osób i grup społecznych i służy budowaniu dobra wspólnego jako spójnej całości, w której zabezpieczone są prawa każdego człowieka¹⁸⁵. Nierozdzielnie ten mechanizm opiera się na prawidłowościach sprawiedliwości społecznej, która „dawanie i branie” wkłada w ramę: wymiany, rozdziału i uczestnictwa. Istotę życia społecznego oddaje sprawiedliwa architektura dobra wspólnego na regułach proporcjonalnych relacji między jednostkami. Z tak sprawiedliwie kształtowanego życia społecznego w duchu chrześcijańskim wybija się logika daru wynikającego z cnoty miłości. Wielkoduszność jednostek społecznych kierujących się zasadą miłości społecznej przywraca proporcjonalność społeczeństwa zaburzoną działaniem przeciw dobru wspólnemu, które generuje uwarunkowania prowadzące do asymetrii struktur dobra wspólnego. Przez proporcjonalność relacyjną rozumie się możliwość uczestnictwa w życiu społecznym każdej jednostki, chronionej przez prawa człowieka.

Zależność zasady dobra wspólnego i praw człowieka u W. Piwowarskiego zauważa J. Szymczyk. W. Piwowarski, podobnie jak J. Kondziela i J. Krucina,

¹⁸⁴ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 52-54.

¹⁸⁵ J. Koperek, *Zasady życia społecznego*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 1604.

prezentował wizję dobra wspólnego jako koordynację uprawnień osobowych i obowiązków jednostek uczestniczących w życiu społecznym. Realizacja praw człowieka wskazuje na „miarę urzeczywistniania dobra wspólnego oraz rozwoju osoby ludzkiej”¹⁸⁶. J. Szymczyk wyraża prawidłowość łączenia w prawach człowieka dwóch krańców rzeczywistości społecznej – osoby ludzkiej i dobra wspólnego¹⁸⁷. Całość rzeczywistości społecznej złożonej z wielu podmiotów obejmuje system zasad etyczno-społecznych, którego celem jest tworzenie personalistycznej płaszczyzny aksjologicznej niezależnie, czy w społeczeństwie uznaje się bardziej biegun osoby ludzkiej, czy biegun dobra wspólnego¹⁸⁸.

Kościół w wykładni nauki o wartościach i zasadach życia społecznego uwzględniał z uwagą kwestię społeczną, czyli niesprawiedliwe warunki, które stawały się okolicznościami uwłaczającymi godności osoby ludzkiej, będące wynikiem wyłaniania się nowych zasad etyczno-społecznych¹⁸⁹. Zasady normatywne odnoszące się do życia społecznego są wynikiem rozumnej refleksji, w której człowiek dochodzi do uzasadniania ładu moralnego wynikającego z natury ludzkiej. Odkrywa wartości wspólne, które są dobrami wspólnymi wszystkich ludzi, celami różnych społeczności, pożądanymi wartościami danej epoki.

Wśród tych wartości od początku kształtowania się KNS jako dyscypliny naukowej wielkim uznaniem cieszyła się własność prywatna - ziemia. Z czasem własność prywatną w postępie technicznym zaczęto ujmować jako własność środków produkcji, techniki, wiedzy i umiejętności. Oprócz ziemi wysoką wartość uzyskał kapitał, rozumiany jako wyposażenie w maszyny i narzędzia służące pracy, uprawie ziemi i zaspokajaniu potrzeb człowieka. W coraz większym stopniu sam człowiek jako osoba ze swoją godnością, ze wszystkimi zdolnościami jest uznawany za centralną wartość życia społecznego chronioną przez spójny system zasad etyczno-społecznych i praw człowieka¹⁹⁰.

Z definicji zasady etyczno-społecznej W. Piwowarskiego wyraźnie wynika, że wszystkie wartości wspólne są ukierunkowane na dobro osoby ludzkiej i pełny rozwój człowieka. Odkryte i uznane przez człowieka wartości, realizowane w działaniu

¹⁸⁶ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 66.

¹⁸⁷ J. Szymczyk, *Dobro wspólne a prawa człowieka w ujęciu przedstawicieli lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej*, s. 286n.

¹⁸⁸ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 65n.

¹⁸⁹ Tamże, s. 63.

¹⁹⁰ Por. A. Losinger, *Człowiek jako kluczowy czynnik w gospodarce. Etycznogospodarcze kryterium encykliki „Centesimus annus”*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus annus, Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 213n.

społecznym i zabezpieczone normatywnie, mają służyć przede wszystkim jego rozwojowi. Immanentne dobro wspólne mając zatem charakter abstrakcyjny, jest elementem konstytutywnym każdej społeczności, względem której wartości wspólne konkretyzują się odsłaniając architekturę wartości zapisanych w aktach normatywnych¹⁹¹.

1.3.1.1. Szczegółowe zasady działania społecznego

W mechanizmie wnoszenia w dobro wspólne i brania z niego ujawniają więc się trzy podstawowe zasady etyczno-społeczne: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Te trzy zasady wyrażają istotę życia społecznego, ale oprócz nich istnieje wiele innych zasad szczegółowych, które funkcjonują w sferze organizacyjnej życia społecznego. W. Piwowarski wymienia dwie główne zasady działania społecznego: zasadę sprawiedliwości społecznej i miłości społecznej zaznaczając, że ilość zasad szczegółowych nie ogranicza się tylko do tych dwóch¹⁹².

System zasad etyczno-społecznych W. Piwowarskiego swoje źródło znajduje w filozofii św. Tomasza z Akwinu, który rozpoznał w naturze ludzkiej prawidłowości działania ludzkiego i istotę życia społecznego¹⁹³. Z jego klasycznej definicji prawa naturalnego: *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali*¹⁹⁴ wynikają dwa rodzaje nakazów: pierwsza grupa obejmuje tzw. „zasady pierwsze” lub „same przez się znane” (*prima principia vel per se nota*), odnoszące się do uniwersalnie rozumianego człowieka i wartości związanych z jego moralnością; do drugiej grupy wlicza się „zasady dalsze”, „drugorzędne” (*secunda principia*), tzw. zasady szczegółowe¹⁹⁵.

Św. Tomasz z Akwinu zaznaczał, że druga grupa zasad szczegółowych daje się wyprowadzić w drodze logicznego wnioskowania z zasad pierwszych, tzw. norm pierwszego rodzaju, norm najbardziej podstawowych. Jak już wspomniano oprócz trzech zasad etyczno-społecznych o charakterze podstawowym istnieje jeszcze wiele zasad etyczno-społecznych o charakterze szczegółowym.

¹⁹¹ E. Formicki, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 2014, s. 421.

¹⁹² W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 131.

¹⁹³ A. Wuwer, *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Katowice 2011, s. 43n.

¹⁹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna I-II, O prawie starym*, q. 91, a.2c.

¹⁹⁵ Tamże, q. 94, a.2.

1.3.1.2. Koncepcja absolutnych i integralnych praw człowieka

Z godności osoby ludzkiej - najbardziej fundamentalnej wartości życia społecznego - wynikają inne wartości podstawowe i osadzone na nich prawa człowieka decydujące o całokształcie architektury całego społeczeństwa¹⁹⁶. J. Mariański zalicza do tych wartości m. in.: równość, solidarność, demokrację, państwo prawa, sprawiedliwość społeczną, życie ludzkie, wolny rozwój osobowościowy, pokój, dialog, pracę. Wszystkie wartości życia społecznego wyrażone w koncepcji praw człowieka O. von Nell-Breuning sprowadza do wolności, równości i braterstwa, które szczególnie wybrzmiewają w solidarności.

W porządku prawnym państwo wyposażone w spójny system zasad etyczno-społecznych ze swej natury powinno zabiegać także o koncepcję praw człowieka, która będzie w stanie stworzyć bez wyjątku warunki rozwoju każdemu człowiekowi we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Taka koncepcja – jak zaznacza Henryk Skorowski – w perspektywie globalnego społeczeństwa nie wynika już jak dotąd z ogólnie pojętej natury ludzkiej, lecz z godności osoby ludzkiej. W takim sensie najbardziej podstawową wartością jest osoba ludzka – źródło i jednocześnie najgłębsze uzasadnienie przysługujących człowiekowi praw¹⁹⁷. Prawa człowieka są odzwierciedleniem wartości, które chronią.

Katolicka nauka społeczna prezentuje koncepcję absolutnych i integralnych praw człowieka. Dotyczy ona syntetycznego ujęcia praw człowieka, spośród których F. Mazurek wyróżniał uprawnienia: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Integralność tych praw wynika z godności osoby ludzkiej i jest w stanie zabezpieczyć rozwój każdego i całego człowieka. Trudność sformułowania tak rozumianej koncepcji praw człowieka wynika z faktu, że dotychczas wskutek występowania skrajnych względem siebie ideologii liberalnych i kolektywistycznych przeciwstawiano sobie prawa wolnościowe z szeroko rozumianymi prawami społecznymi. W celu znalezienia optimum, tzw. złotego środka, pomiędzy tymi dwoma kategoriami praw człowieka należałoby dogłębnie przebadać formowanie się koncepcji wolności¹⁹⁸. Gwarancją wolności jest odpowiednia koncepcja własności prywatnej, która zdaniem F. Mazurka

¹⁹⁶ A. Baumgartner, *Prawa człowieka w perspektywie wartości etyczno-społecznych*, w: J. Gocko, R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, Warszawa 2008, s. 64.

¹⁹⁷ H. Skorowski, *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, s. 57.

¹⁹⁸ J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, „Chrześcijanin w świecie” (1978) nr 63-64, s. 52.

jest kluczowym zagadnieniem i jednocześnie wspólnym mianownikiem dla praw wolnościowych i społecznych¹⁹⁹. Integralne ujęcie praw człowieka jest ważne dla zabezpieczenia normatywnego każdej wartości istotnej dla kształtowania się warunków dobrobytu – rodziny, przestrzeni zatrudnienia czy nawet w dalszej kolejności troski o środowisko naturalne.

Za jednością praw człowieka przemawia najbardziej ich współzależność w zakresie realizacji najbardziej podstawowego prawa do życia²⁰⁰. J. Turowski przywołując tradycyjny podział praw człowieka oprócz prawa do bytu wyróżnia także prawo do rozwoju, które zawiera wiele szczegółowych praw wynikających z natury ludzkiej²⁰¹. Integralna koncepcja praw człowieka w perspektywie globalnej kwestii społecznej uwzględnia nie tylko aspekt geograficzno-personalny, ale także aspekt czasowo-personalny, który wskazuje perspektywę zabezpieczenia prawnego przyszłych pokoleń. W tym sensie integralna koncepcja praw człowieka ma wymiar futurologiczny. Przez to wpisuje się w międzypokoleniowy wymiar sprawiedliwości społecznej stanowiącej sedno koncepcji zrównoważonego rozwoju. Koncepcja integralnych praw człowieka wyraża też solidarność z ludźmi, którzy dopiero zaistnieją. F. Mazurek zaznacza przy tym, że oprócz wymiaru społeczno-gospodarczego istotny jest wymiar kulturalno-oświatowy²⁰². Twórcą wszystkich systemów jest człowiek, który uspołecznia się w wymiarze grup pierwotnych, a także w procesach socjalizacji wtórnej, którą wyrażają procesy edukacyjne. Upowszechnienie wiedzy nt. praw człowieka powinno się dokonywać m. in. przez edukację, zaś ich aplikacja wymaga rozwiązań instytucjonalnych.

1.3.2. Rozwój integralny vs. niedorozwój i nadrozwój społeczny

System zasad etyczno-społecznych ma na celu tworzyć najbardziej optymalne warunki rozwoju integralnego, którego ideałem jest zaistnienie spójnej płaszczyzny wartości wspólnych będących środowiskiem wszechstronnego rozwoju każdego człowieka. Okoliczności życia społecznego w perspektywie lokalnej jak i ogólnoludzkiej pokazują jednak, że występuje wiele uwarunkowań uniemożliwiających rozwój integralny, który gwarantowałby pewną drogę ku tworzeniu

¹⁹⁹ F.J. Mazurek, *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, s. 60.

²⁰⁰ Tamże, s. 59.

²⁰¹ J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 28n.

²⁰² F.J. Mazurek, *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, s. 60n.

równowagi w obszarze społeczno-gospodarczym. Przejawem takich uwarunkowań jest niedorozwój społeczny. Wynika on z ograniczania podstawowych praw człowieka i nieuznania w życiu społecznym najbardziej podstawowych wartości, których korzeniem i najgłębszym źródłem jest godność osoby ludzkiej. Wynikiem braku harmonii w życiu społeczno-gospodarczym może być nadrozwój społeczny, który powstaje wskutek przewartościowania niektórych wartości wskutek błędnie zarysowanych granic wolności.

Różnorodne wymiary niedorozwoju i nadrozwoju społecznego są odzwierciedleniem kondycji człowieka, na podstawie której można wyszczególnić zarówno nieuszanowane wartości podstawowe, jak i wartości zbyt bardzo cenione w życiu społecznym, odnoszące się do zbędnych potrzeb człowieka. W przypadku występowania takich okoliczności potencjał systemu zasad etyczno-społecznych jest na tyle wysoki, że pozwala wyłaniać zasady szczegółowe w organizacji życia społecznego, aby zabezpieczać podstawowe wartości, zachować podstawowe prawa człowieka i jednocześnie dążyć do maksymalnie możliwej harmonii w życiu społeczno-gospodarczym, która generowałaby uwarunkowania rozwoju kultury personalistycznej. Świat wartości zakotwiczonych w godności osoby ludzkiej jest optymalnym środowiskiem wszechstronnego rozwoju każdego człowieka i remedium na uwarunkowania prowadzące do niedorozwoju i nadrozwoju społecznego, których wynikiem są rażące dysproporcje społeczne. Odpowiednie ramy dla rozumienia wolności i równości pozwalają wyważyć uwarunkowania życia społecznego tak, aby w procesie balansowania jak najskuteczniej urzeczywistnić rozwój integralny.

Zadanie sformułowania nauczania społecznego Kościoła w perspektywie globalnych problemów jest trudne, ale nie jest niemożliwe. Martin Schlag zauważa, że w długoletnim rozwoju KNS zostało sformułowanych i wyjaśnionych wiele zasad, które z powodzeniem przyjęły się w życiu społeczno-gospodarczym. Mimo rozwoju społecznego wciąż jednak w niektórych krajach ludzie są niedożywieni i cierpią głód, podczas gdy w innych krajach zauważa się ludzi czujących się nieszczęśliwymi z powodu przesyty i chciwości²⁰³. Wobec tak rażących dysproporcji rozwojowych wciąż poszukuje się odpowiednich uwarunkowań rozwoju dla każdego człowieka, który sam jako osoba potencjalna rozwojowo jest najważniejszym kapitałem dla społeczeństw. Dla zdobywania odpowiednich umiejętności w procesie socjalizacji

²⁰³ M. Schlag, *Economia e società. Le sfide della responsabilità cristiana: Domande e risposte sul Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Roma 2015, s. 8.

ważną rolę pełnią uwarunkowania społeczne, w których jednostki wspólnie mogłyby realizować pożądane cele.

1.4. Wizja społeczności ogólnoludzkiej

Zmierzając do konkretyzacji dobra wspólnego w koncepcji zrównoważonego rozwoju nie można zatrzymać się tylko na realizacji sprawiedliwości społecznej w wymiarze państwa. Zrównoważony rozwój obliuguje do tworzenia szerszej niż państwo perspektywy współzależności zróżnicowanych podmiotów życia społecznego²⁰⁴, odwzorowującej się w *familia humana*, czyli w całej ogólnoswiatowej rodzinie ludzkiej²⁰⁵. Co więcej sama koncepcja zrównoważonego rozwoju zrodziła się w wymiarze społeczności ogólnoludzkiej i jej istotą powinno być stworzenie uwarunkowań trwałego i sprawiedliwego pokoju w wymiarze globalnym. W tym celu wszystkie państwa w swoich działaniach zobowiązane są do budowania wspólnego dobra na regule pokojowych stosunków warunkujących integralny rozwój i dobrobyt. Porządek międzynarodowy w *Pacem in terris* Jan XXIII osadził na osi zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości wskazując przy tym konieczność kształtowania współżycia poszczególnych jednostek społecznych między sobą według zasad moralnych (prawdy, solidarności, sprawiedliwości i wolności)²⁰⁶. W nauczaniu społecznym Jana Pawła II budowanie społeczności ogólnoswiatowej zostało oparte na wizji globalnej solidarności. W perspektywie globalnych nierówności solidarność zobowiązuje do niesienia pomocy państwom słabiej rozwijającym się, a jej uzasadnieniem jest moralny obowiązek tworzenia dobra wspólnego²⁰⁷. W procesach globalizacji ważną rolę odgrywa uczestnictwo w dobrach, do których dostęp dla wielu państw słabiej rozwijających się jest ograniczony.

Zrealizowanie tego zadania nie jest możliwe bez rzetelnego uznania i przestrzegania przez poszczególne państwa zasad i norm międzynarodowego prawa wyznaczającego metody działania²⁰⁸. Powinno się ono dokonywać w uszanowaniu wzajemnych stosunków między państwami, ukierunkowanych na poszukiwanie

²⁰⁴ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, s. 284-288.

²⁰⁵ PT 138.

²⁰⁶ PT 80-85, 139-141.

²⁰⁷ CA 10.

²⁰⁸ Pius XII, *Summi Pontificatus*, nr 59.

prawdy. Jest to ponadczasowe zadanie, któremu towarzyszy uniwersalne przesłanie równości państw²⁰⁹.

1.4.1. Solidarność międzynarodowa

Ogólnoswiatowe dobro wspólne jest wyrażone w ramach uwarunkowań, które sprzyjają rozwojowi każdego państwa przez tworzenie dostępu do dóbr koniecznych, zarówno tych materialnych, jak i duchowych. Punktem wyjścia do kształtowania dobra wspólnego społeczności ogólnoludzkiej jest suwerenność wszystkich państw i ich równość. Wolność narodów jest koniecznym warunkiem ich rozwoju i fundamentem pokoju na świecie²¹⁰. Urzeczywistnieniem praw człowieka w skali globalnej jest zabezpieczona przez zasadę solidarności współpraca wszystkich suwerennych podmiotów na arenie międzynarodowej²¹¹. Taka współpraca wywołuje potrzebę stworzenia ogólnoswiatowego organu koordynacji prac na rzecz ogólnoswiatowego dobra wspólnego, która dotychczas najbardziej urzeczywistnia się w Organizacji Narodów Zjednoczonych. W instytucjach tej organizacji zrodziła się koncepcja zrównoważonego rozwoju jako odzwierciedlenie koncepcji rozwojowej wszystkich państw świata.

Wspólne dobro wszystkich narodów może zostać urzeczywistnione w przypadku zaistnienia warunków solidarnej współpracy i poszanowania nienaruszalnych praw człowieka²¹². Rozwiązywanie pojawiających się problemów w perspektywie globalnych zależności, ale także podejmowanie współpracy w celu realizacji ponadpaństwowych przedsięwzięć, wymaga wypracowania płaszczyzny ogólnoswiatowego porozumienia w oparciu o uznanie uniwersalnych wartości i zasad²¹³. Tworzenie wartości wspólnych w przestrzeni ogólnoswiatowej może przynieść pożądany skutek rozwoju dobra wspólnego tylko w warunkach pokoju światowego. Tworzenie struktur ponadpaństwowych nie jest możliwe bez wcześniejszego zabezpieczenia dobra wspólnego w przestrzeni państw narodowych.

²⁰⁹ PT 86.

²¹⁰ T. Żeleźnik, *Wolność*, s. 194.

²¹¹ F.J. Mazurek, *Prawa i obowiązki człowieka w świetle katolickiej nauki społecznej*, s. 60.

²¹² Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, 17.

²¹³ E. Koźmicki, *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, w: A. Papuźński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005, s. 152.

Międzynarodowa współpraca może zaistnieć w miarę zaistnienia świadomości posiadania godności osoby ludzkiej, która czyni wszystkich ludzi jedną rodziną ludzką. Nauczanie społeczne Kościoła postuluje tworzenie warunków solidarnej współpracy, która sprzyja zarówno rozwojowi gospodarczemu poszczególnych państw, jak i umocnieniu płaszczyzny wspólnych wartości opartych na sprawiedliwości społecznej, nie zapominając o logice daru wypływającej z bezinteresownej miłości chrześcijańskiej. Sprawiedliwość według Pawła VI jest minimalną miarą miłości chrześcijańskiej, którą nauczanie społeczne Kościoła wyraża w postulatcie strukturalnego zorganizowania²¹⁴. Równoprawny dostęp do rynku międzynarodowego powinien pociągać za sobą szansę do lepszego wykorzystania potencjału ludzkiego, zwłaszcza w krajach zacofanych. Możliwie optymalne uwarunkowania rozwoju każdego państwa są fundamentem pokoju światowego. Będzie on zagrożony wraz z brakiem starania, którego celem jest harmonijny wzrost dobrobytu, na który stać w różnym wymiarze każde państwo, w zależności od prezentowanych wartości stanowiących specyfikę narodowego dobra wspólnego. Wspólnota międzynarodowa ma obowiązek niesienia pomocy krajom biednym, ale ostatecznie one same są twórcami własnego losu²¹⁵.

Ograniczenia we wzroście dobrobytu wynikają nie tylko z braku dostępu do rynku międzynarodowego, ale przede wszystkim z deficytu wartości moralnych, które decydują o udziale w dobrobycie w miarę dokonującego się postępu nauki i techniki. Przejawia się to w konsekwencji niemożliwością zaspokojenia podstawowych potrzeb ludzkich, czyli: niepewną sytuacją żywieniową, brakiem wody pitnej, niegodnymi człowieka warunkami socjalnymi. Poza tym deficyt realizacji wartości wyraża się poprzez: analfabetyzm, brak struktur i usług, niestabilność instytucji i życia politycznego, korupcję, a także brak środków do zapewnienia podstawowej opieki medycznej²¹⁶. Równowaga rozwojowa wszystkich narodów jest uzależniona od procesów socjalizacyjnych, które prowadziłyby do wychowania respektującego godność każdego człowieka. Brak uznania doniosłości godności ludzkiej każdego człowieka w prawie międzynarodowym i w decyzjach politycznych będzie hamował rozwój ludów. Dotyczy to zwłaszcza rozwoju gospodarczego, w którym główny akcent kładzie się na rozwój technologii, niekiedy kosztem poszanowania godności człowieka.

²¹⁴ M. Carbajo Núñez, *Economia francescana. Una proposta per uscire dalla crisi*, Bologna 2014, s. 166.

²¹⁵ CV 43.

²¹⁶ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 447.

Dla zachowania równowagi nauczanie społeczne Kościoła już od czasów Jana XXIII postuluje utworzenie politycznej władzy światowej, która byłaby międzynarodowym autorytetem politycznym. Umocnienie struktur międzynarodowych w działaniach ONZ może stać się bardziej skuteczne wraz z aplikacją zasady pomocniczości²¹⁷. Aby tak się stało, wspólne środowisko wartości na arenie międzynarodowej powinno opierać się na porządku demokratycznym, co w perspektywie wielu narodów jest wciąż problematyczne. Niemniej jednak bez demokracji i solidarności narodów trudno będzie zabiegać o konsensus wartości. Budowanie takiej solidarności na arenie międzynarodowej wymaga spełnienia podstawowego warunku uczestnictwa, także narodów słabiej rozwijających się²¹⁸. Trud urzeczywistnienia władzy ogólnoświatowej widać od dawna, a jego początki sięgają myśli oświeceniowej.

1.4.2. Solidarność międzypokoleniowa

Wizja dobra wspólnego w zakresie międzynarodowym wybiega w przyszłość do następnych pokoleń ludzi, którzy będą równi współczesnym pokoleniom w perspektywie posiadanej godności osoby ludzkiej. Szeroki wymiar dobra wspólnego zawiera więc w sobie solidarność z przyszłymi pokoleniami w oparciu o logikę odpowiedzialności. Solidarność międzypokoleniowa skupia się na odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, które zostaną obciążone skutkami decyzji obecnych pokoleń, zwłaszcza w programach gospodarowania zasobami²¹⁹. Odpowiedzialność wyraża się w skutecznym i roztropnym użytkowaniu zasobów przy wzajemnej, zespołowej współpracy międzynarodowej²²⁰.

Solidarność międzypokoleniowa stanowi ważny wymiar koncepcji zrównoważonego rozwoju, której podstawy antropologii filozoficznej i społecznej zostały zarysowane w pierwszym rozdziale rozprawy. Stanowią one zasadnicze ramy niezbędne do ukazania procesu wyłaniania się zasad etyczno-społecznych i aktualizacji ich systemu, w którym znajduje się nowa etyczno-społeczna zasada zrównoważonego rozwoju.

²¹⁷ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 115n.

²¹⁸ CA 35.

²¹⁹ CV 49.

²²⁰ CV 50.

ROZDZIAŁ II

WYŁANIANIE SIĘ ZASAD ETYCZNO-SPOŁECZNYCH

Aktualizacja komplementarnego systemu zasad etyczno-społecznych KNS dokonuje się w kontekście problemów występujących w życiu społecznym. Spójnego opracowania principów społecznych podjął się w 2016 r. Beniamino di Martino, który swoje badania w wymienionym zakresie prowadził na podstawie oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego. Aktualizacja systemu zasad etyczno-społecznych widoczna jest w kontekście rozwoju koncepcji sprawiedliwości społecznej, którą ten autor wyjaśnia odwołując się do nauczania społecznego Kościoła, bazującego głównie na tradycyjnym nurcie filozofii społecznej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. W publikacji zatytułowanej *Katolicka nauka społeczna. Fundamentalne zasady* autor ten odsłania prawidłowość pokazującą na fakt, że kryteria sprawiedliwości społecznej w nauczaniu społecznym Kościoła orientowane są na kategorię dobra wspólnego i jednocześnie ściśle się z nim integrują²²¹.

W trosce o realizację sprawiedliwych warunków życia społecznego Kościoł katolicki wskazuje na doniosłość wartości dobra wspólnego, które w nauczaniu społecznym zyskało rangę zasady etyczno-społecznej. Zhierarchizowane dobro wspólne jako istotny składnik systemu zasad etyczno-społecznych na gruncie lubelskiego

²²¹ Por. B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Firenze 2016.

środowiska KNS ukazał dobitnie W. Piwowarski, a następnie w zakresie filozofii społecznej J. Szymczyk²²². A. Dylus zaznacza, że principia społeczne służą organizowaniu struktur życia gospodarczego, a sama etyka społeczna ukierunkowana jest na jak najlepsze funkcjonowanie instytucji społecznych²²³. Aktualizacja systemu zasad etyczno-społecznych wciąż wyraża się w tworzeniu *ordo socialis* państwa działającego instytucjonalnie. Dynamika życia społecznego domaga się wszechstronnego kształtowania norm wykonawczych dobra wspólnego względem zmieniającej się rzeczywistości społecznej²²⁴.

Obok podstawowych zasad bytu i życia społecznego, wyrażających zaangażowanie osób ludzkich na rzecz tworzenia dobra wspólnego, W. Piwowarski wyróżnił jeszcze dwie zasady działania społecznego, wyrażające zaangażowanie człowieka na rzecz dobra wspólnego i dążenie do sprawiedliwości społecznej²²⁵. Problemy występujące w rzeczywistości społecznej domagają się wciąż rozwoju koncepcji sprawiedliwości społecznej wobec warunków życia społecznego, zwłaszcza w perspektywie współczesnej kwestii społecznej o charakterze globalnym nie zapominając o jej wymiarze ekologicznym.

Spójny system podstawowych zasad etyczno-społecznych - współzależnych ze sobą i będących konsekwencją społecznej natury człowieka - stanowiący połączenie zasad: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności jest konkretyzowany w celu kształtowania porządku społecznego uwzględniającego dwa krańce rzeczywistości społecznej: z jednej strony dobro osoby ludzkiej z ochroną jej godności i praw, z drugiej strony dobro wspólne całej społeczności, które jest celem państwa, a ostatecznie ma służyć osobie²²⁶. Każda szczegółowa zasada organizacyjna, wyłoniona ze spójnego systemu podstawowych principów społecznych i ściśle wpisana w jego ramy, posiada charakter: ontologiczny, moralny i prawny, i jest ukierunkowana na urzeczywistnianie sprawiedliwości społecznej²²⁷. Realizacja zasad etyczno-społecznych w życiu społecznym w ostateczności wymaga kodyfikacji prawnej w celu uzyskania koniecznej sankcji publiczno-prawnej²²⁸. Aplikacja zasad etyczno-społecznych, będących

²²² W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 49-92; J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 11-71.

²²³ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 227.

²²⁴ J. Krucina, *Dobro wspólne*, s. 262; J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 49.

²²⁵ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, Kraków 2016, s. 208.

²²⁶ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 88.

²²⁷ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 517n; A. Wuwer, *Zasada subsydiarności*, s. 48.

²²⁸ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 16.

wyznacznikiem funkcjonowania społeczności, wymaga norm wykonawczych będących ekspresją ładu ontologicznego²²⁹.

W dotychczasowym rozwoju KNS mocniej skupiano się na wyakcentowaniu wymiaru wewnątrzpokoleniowego sprawiedliwości społecznej, ogniskowanej na aspektach: równej wymiany, proporcjonalnego rozdziału i równego prawa uczestnictwa w życiu społecznym. W ostatnich latach akcentuje się w KNS zdecydowanie wyraźniej aspekt międzypokoleniowy, zwłaszcza w koncepcji zrównoważonego rozwoju²³⁰. Niemniej jednak mówiąc o sprawiedliwości społecznej w wymiarze międzypokoleniowym nie można zapomnieć o wymiarze wewnątrzpokoleniowym *iustitia socialis*.

2.1. Potencjał systemu zasad etyczno-społecznych

Proces wyłaniania się zasad etyczno-społecznych znajduje zwykle swój początek w procesach przewartościowania życia społecznego. Źródłami KNS są oficjalne dokumenty nauczania społecznego Kościoła katolickiego oraz teoretyczna refleksja specjalistów zajmujących się tą dyscypliną naukową. B. di Martino bazuje głównie na źródłach potwierdzonych autorytetem Magisterium Kościoła, w treści których zauważa stabilny fundament KNS jakim jest kanon zasad etyczno-społecznych zabezpieczający obiektywne, trwałe i nieprzemijające wartości życia społecznego. System wartości i zasad etyczno-społecznych KNS jest spójny i koherentny. Na jego podstawie Kościół katolicki wobec dynamiki życia społecznego ocenia złożoną rzeczywistość, bazując na niezmiennych kryteriach wynikających z natury społecznej człowieka i istoty życia społecznego. Fundamentalną wartością tego systemu jest godność osoby ludzkiej, w której zawarte są źródła pokładów energii ludzkiej i cały potencjał rozwojowy człowieka. Pierwszorzędnym celem rozwoju jest bowiem człowiek jako psychosomatyczna całość.

System zasad etyczno-społecznych jest emanacją potencjalności rozumu ludzkiego, który określa się rozumem praktycznym. Ma on charakter: spontaniczny – wskazuje bez głębszej refleksji odmiany dobra (syndereza), i dyskursywny – zdolny wyprowadzać dyrektywy szczegółowe. Rozum praktyczny odwołuje się do źródeł

²²⁹ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 17.

²³⁰ LS: 159-162.

istnienia społeczności, do natury ludzkiej. Dla rozumu praktycznego całe dobro wspólne jest ideałem, który należy urzeczywistnić w życiu społecznym. Potencjał rozumu praktycznego jest niewyczerpalny i zdolny formułować normy wyrażane imperatywami²³¹.

Zasady nauki społecznej Kościoła wpisują się w metodę KNS określaną słowami: zbadać, ocenić, działać. Zasady te wprowadza się w życie w trzech kolejnych etapach:

„najpierw bada się, jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się, co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu”²³².

Logika i spójność systemu zasad etyczno-społecznych zakotwiczonego w naturze ludzkiej i funkcjonującego w realiach życia społecznego pozwala wyłaniać nowe szczegółowe zasady, które służą ochronie zagrożonych wartości lub tych, które są najbardziej pożądane w życiu społecznym. A. Dylus nie nazywa systemu zasad receptą na idealny ustrój społeczny, lecz „drogowskazami”²³³. Wiara w samoutrzymujący się system, który regulowałby życie społeczne jest utopią. System zasad etyczno-społecznych jest bardziej propozycją regulacji, która dokonuje się przez indywidualne decyzje jednostek społecznych, a także działania państwa i organizmów pośrednich. Regulacja systemowa ukierunkowana jest za ochronę godności każdego człowieka przy uwzględnieniu aspektów moralnych zgodnie z regułami deontologicznymi. Według nich działanie ludzkie odnosi się do konkretnego kontekstu i problemu życia społecznego. Powinność działania ludzkiego wówczas regulowana jest w odniesieniu do najbardziej fundamentalnych wartości chrześcijańskich, takich jak: wiara, nadzieja, miłość, roztropność, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, czystość, ubóstwo, posłuszeństwo i pokora. Te i wiele innych wartości układających się hierarchicznie w różnych kodeksach etycznych – wartości-cnoty, których znaczenie jest umniejszane w organizacji życia społecznego, staje się dowodem potrzeby aktualizacji systemu principiów społecznych.

²³¹ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 12.

²³² MM 236.

²³³ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 38.

Z jednej strony szczegółowe zasady organizacji życia społecznego stanowią pewnego rodzaju *novum*, z drugiej strony można zauważyć ich spójne połączenie z dotychczas znanymi, podstawowymi zasadami: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Wyłanianie zasad organizacyjnych życia społecznego wynika z wysokiego priorytetu zachowania życia ludzkiego i rozwoju osoby ludzkiej oraz wyraża potencjał systemu principiów, który się nie wyczerpuje²³⁴. Stąd jakościowe rozszerzenie spójnego systemu zasad etyczno-społecznych tłumaczy konieczność ochrony takich ważnych dla życia ludzkiego wartości jak: partycypacja społeczna, własność prywatna, równowaga życia społeczno-gospodarczego, praca w jej podmiotowym wymiarze, prawa człowieka i rodziny. W perspektywie tych wartości - przypisywanych raczej społeczeństwom tradycyjnym i nowoczesnym - odnajduje się także coraz bardziej uznawaną wartość środowiska naturalnego, która bardziej już wchodzi w katalog wartości epoki ponowoczesnej, w zakres wartości związanych z tzw. jakością życia.

Jakościowe rozszerzenie systemu zasad etyczno-społecznych, wyrażające potencjał tego systemu, W. Piwowarski tłumaczył potrójnym rozumieniem rozwojowości zasad etyczno-społecznych: 1. akcentowaniem pewnych zasad w konkretnych, historycznych okolicznościach kwestii społecznej, 2. pogłębianiem wiedzy w zakresie treści i funkcji zasad społecznych, 3. aplikowaniem zasad społecznych w zmiennych przejawach życia społecznego²³⁵.

Potencjał systemu zasad współgra ze zmiennymi przejawami życia społecznego i przemianami wartości, względem których wiele uznanych wartości otrzymało rangę „zasady etyczno-społecznej” wprowadzając tym samym pluralizm tej kategorii w życiu społecznym.

2.2. Wieloznaczność kategorii „zasada etyczno-społeczna”

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego występuje wiele zasad o charakterze szczegółowym, mniej lub bardziej wyraźnie zidentyfikowanych,

²³⁴ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 39.

²³⁵ W. Piwowarski, *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. 86n; A. Wuwer, *Zasada subsydiarności*, s. 46.

uzasadnionych z mniejszą lub większą starannością. Zasady etyczno-społeczne są obecne poza rzeczywistością czasu i w każdych okolicznościach życia społecznego bez względu na fakt, czy w przestrzeni prawnej zostały one zabezpieczone przez ich sformułowanie normatywne²³⁶.

Pluralizm zasad etyczno-społecznych wiąże się z wielością kręgów dobra wspólnego. Każda społeczność charakteryzuje się własnym, specyficznym dobrem wspólnym, odrębnie przypisaną kombinacją wartości wspólnych. Różnorodność principiów społecznych świadczy o pluralizmie celów szczegółowych, które prezentują rozmaite grupy społeczne i same jednostki społeczne. Wielość stanowisk względem pluralistycznego układu społecznego wytwarza wiele sposobów rozwiązań, które korespondują z zasadami etyczno-społecznymi. Pluralizm principiów społecznych jest więc przejawem wewnętrznej autonomii człowieka, który za pomocą różnych środków – wraz ze swoim potencjałem intelektualnym - zmierza do osiągnięcia postawionych sobie celów²³⁷. Do realizacji dobra wspólnego można dążyć za pomocą różnorodnych działań ludzkich.

Wieloznaczność rozumienia zasad etyczno-społecznych zdaniem J. Szymczyka wynika z różnorodnych uwarunkowań: stanowisk ideologicznych, orientacji filozoficznych, szkół czy kierunków myśli społecznej²³⁸. Stąd zestawy zasad etyczno-społecznych, które przedstawiają poszczególni działacze zajmujący się teoretyczną refleksją nad KNS, a nawet oficjalne dokumenty nauczania społecznego Kościoła, nie są identyczne. Pluralizm ten nazwany przez W. Piwowarskiego chaosem świadczy jednak o potencjale systemu zasad, a przede wszystkim o potencjale rozumu ludzkiego i występowaniu różnorodnych kwestii społecznych w perspektywie historycznej. Zwykle nowa kwestia społeczna stanowiła okoliczności odkrycia deficytu istotnych dla porządku społecznego wartości i ukazała potencjał rozumu ludzkiego, który w kontekście ujawnionych problemów życia społecznego prowadził do wyłonienia szczegółowych wskazań, służących rozwiązaniu problematycznych kwestii²³⁹.

²³⁶ MM 72.

²³⁷ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 42.

²³⁸ Tamże, s. 19.

²³⁹ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 64.

2.2.1. Klasyfikacja „Wskazań dotyczących studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła”

Przyjmowanie różnorodnych kryteriów do przypisania kategoriom społecznym rangi zasady etyczno-społecznej ukazał Arkadiusz Wuwer wymieniając dwie różne klasyfikacje zasad społecznych w jednym dokumencie Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, we *Wskazaniach dotyczących studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła*, w numerze 30 i 36. Pojawiają się tam najpierw zasady: dobra wspólnego, solidarności, uczestnictwa, a dalej dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości, uczestnictwa, ograniczonej koncepcji życia społecznego i powszechnego przeznaczenia dóbr²⁴⁰. Katowicki wykładowca KNS przywołuje jeszcze *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, którego niejednoznaczna klasyfikacja dot. liczby zasad etyczno-społecznych bardziej zbliżona jest do zaopatrywania na katalog zasad etyczno-społecznych w ujęciu znawców KNS: F. Mazurka, J. Kupnego, J. Mazura, przypisujących godności osoby ludzkiej status „zasady”. A. Wuwer za Tadeuszem Borutką tego rodzaju rozbieżności tłumaczy ostatecznym zakotwiczeniem wszystkich wymienionych zasad etyczno-społecznych w ładzie społeczno-moralnym, który próbuje się w jak najwyższym stopniu odzwierciedlić w personalistycznym porządku normatywnym²⁴¹.

Spostrzeżenie A. Wuwera pokazuje, że niekiedy odmienność przyjmowanych kryteriów klasyfikacyjnych prowadzi do chaotycznego pluralizmu w nomenklaturze zasad, nawet w dokumentach nauczania społecznego. J. Mazur takie zjawiska odnosi do faktu występowania zasad, które są w kontekście kierunków filozoficzno-społecznych względem siebie przeciwstawne²⁴². Na wytłumaczenie tej prawidłowości przywołuje zasadę wolności i równości, których absolutyzacja będzie skłaniać do faworyzowania dwóch odmiennych porządków: liberalnego i kolektywnego. J. Mariański w tej prawidłowości zauważa konieczność podkreślenia faktu, że bardziej chodzi tu o sprzeczność pomiędzy kierunkami filozoficzno-społecznymi aniżeli samymi wartościami²⁴³.

²⁴⁰ A. Wuwer, *Zasada subsydiarności*, s. 46n.

²⁴¹ T. Borutka, *Zasady życia społecznego*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 598; A. Wuwer, *Zasada subsydiarności*, s. 47.

²⁴² J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 230.

²⁴³ J. Mariański, *Wolność ludzka a przemiany społeczne w Polsce*, w: E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk (red.), *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, Lublin 2007, s. 316.

2.2.2. Klasyfikacje zestawów zasad etyczno-społecznych

Pluralizm katalogów zasad etyczno-społecznych potwierdza także klasyfikacja Stanisława Kowalczyka, który dokonał próby kategoryzacji principów społecznych według poszczególnych autorów zajmujących się KNS²⁴⁴. Jacques Maritain wyróżniał zasady: personalizmu, wspólnoty, pluralizmu i chrześcijańskości. Czesław Strzeszewski wymieniał zasady: personalizmu, demokracji, kompromisu, dialogu, sprawiedliwości, równości i wolności²⁴⁵. Józef Majka wymieniał zasady: personalizmu, sprawiedliwości, prawdy i miłości²⁴⁶. Josef Höffner do zasad zaliczał: solidarność, pomocniczość i dobro wspólne oraz dwie sprawności moralne: sprawiedliwość i miłość społeczną²⁴⁷. Alfred Klose wyróżniał zasady: solidarności, pomocniczości, dobra wspólnego, prawa naturalnego, porządku i wolności. Edward Formicki przyjął klasyfikację W. Piwowarskiego²⁴⁸, który zasadą etyczno-społeczną określał: dobro wspólne, pomocniczość i solidarność. Podobną klasyfikację stworzył J. Szymczyk, bardziej jednak ukazując systemowość zasad uznanych przez W. Piwowarskiego²⁴⁹.

Jerzy Koperek odwołując się do enc. *Quadragesimo anno* wyszczególnia jeszcze zasadę korporacjonizmu chrześcijańskiego oraz proponowaną przez Sobór Watykański II zasadę równoważenia wszystkich podstawowych zasad. W nauczaniu społecznym Jan XXIII dostrzega zasadę humanizmu chrześcijańskiego, a także zasadę proporcjonalności rozwoju społecznego, która odnosi się do kwestii zachwiania równowagi między różnymi dziedzinami życia społeczno-gospodarczego²⁵⁰. W. Piwowarski dowodzi, że z trzech podstawowych zasad etyczno-społecznych: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności, można wyprowadzić wszystkie inne zasady etyczno-społeczne prezentowane przez poszczególnych specjalistów zajmujących się KNS.

Dla wszystkich wymienionych zasad etyczno-społecznych można odnaleźć metafizyczny fundament i punkt oparcia w osobie ludzkiej, która jest celem wszelkiego działania społecznego i całego życia społecznego. Przez takie usytuowanie człowieka w przestrzeni życia społecznego osobę ludzką także niekiedy określa się zasadą życia

²⁴⁴ S. Kowalczyk, *Personalizm i solidaryzm jako podstawowe kierunki w społecznym nauczaniu Kościoła*, „Roczniki Nauk Społecznych” 19-20 (1991-1992) z. 1, s. 161-176.

²⁴⁵ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 512-524.

²⁴⁶ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1987, s. 332.

²⁴⁷ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 29-41, 55-62.

²⁴⁸ E. Formicki, *Katolicka nauka społeczna*, s. 490.

²⁴⁹ Por. J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*.

²⁵⁰ J. Koperek, *Zasady życia społecznego*, s. 1606n; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, s. 328; PT 44n.

społecznego²⁵¹. W tym kontekście należy zauważyć szczególnie istotny dla niniejszej rozprawy fakt dosyć dowolnego stosowania kategorii „zasada”, zupełnie odbiegającego od definicji prezentowanej przez W. Piwowarskiego.

Analizując kwestie niejednoznacznego rozumienia kategorii zasad etyczno-społecznych nie można pominąć uwagi J. Szymczyka, który przywołuje dwie różne jej definicje. W ujęciu W. Piwowarskiego zasada etyczno-społeczna - rozumiana w sensie „nakazu rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych” - wyraża pluralistyczną przestrzeń wartości wspólnych, w której jednostka społeczna hierarchizuje wartości służące do realizacji jej celów. Jest to więc definicja ukierunkowana na osobę ludzką i jej rozwój. Z kolei J. Krucina zasadą etyczno-społeczną nazywa „nakaz rozumu praktycznego, który ustanawia zbiorową wartość i nakłada ją ludziom do wspólnej realizacji w społeczności”. J. Krucina kładzie więc akcent na dobru wspólnym, które należy czynić zbiorowo, w zespolonym społeczeństwie²⁵². Te dwie definicje pokazują na dwie tendencje w życiu społecznym: jedna wychodzi od osoby ludzkiej, druga od społeczności. Zarówno jedna jak i druga definicja za cel uznają człowieka. Tym samym dochodzi się do stwierdzenia faktu, że za pomocą różnych środków zmierza się do tego samego celu. Wielość zasad wyraża więc różnorodność środków służących osiągnięciu tego samego celu jakim jest dobro człowieka i jego wszechstronny rozwój.

Proces formułowania zasad etyczno-społecznych w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego dokonywał się głównie wskutek obserwacji i badania przestrzeni społeczno-gospodarczej. Wszystkie przedstawione zasady wpisują się w nurt personalizmu chrześcijańskiego. Wylanianie się nowych zasad etyczno-społecznych jest konsekwencją powolnego zwracania uwagi na fakt zniszczenia środowiska naturalnego, którego degradacja wpływa niekorzystnie także na kondycję człowieka. Niszczona przyroda wpisuje się w kontekst okoliczności, które zagrażają integralnemu rozwojowi ludzkiemu.

²⁵¹ *Gaudium et spes*, nr 25.

²⁵² J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 15.

2.3. Przelomowe interpretacje wolności

Wolność człowieka jako jednostki społecznej nie jest bezgraniczna, lecz jest ograniczona wolnością innych osób i możliwością realizacji ich dobra wspólnego. Harmonizacja funkcji państwa dokonuje się wraz z systemową aplikacją zasad etyczno-społecznych. Przed zaprezentowaniem immanentno-esencjalnego wymiaru systemu zasad etyczno-społecznych, a następnie jego ekspresji w szczegółowych zasadach działania społecznego, wydaje się zasadne przedstawienie rozumienia wolności, której przekroczone granice w nurtach zarówno liberalnych, jak i kolektywnych, burzyły porządek społeczny. Paradoksalnie konsekwencją błędnego rozumienia wolności ukazuje się przestrzeń aplikacji systemu zasad etyczno-społecznych, który pełni pewnego rodzaju rolę rehabilitacyjną przywracając odpowiedni porządek i prowadząc na nowo w kierunku stworzenia optymalnego dla rozwoju ludzkiego ładu społecznego.

W koncepcji państwa w ujęciu KNS widać jego zakotwiczenie w filozofii chrześcijańskiej, czego ekspresją jest prymat osoby ludzkiej i rodziny oraz afirmacja godności osoby ludzkiej.

2.3.1. Relatywizacja wartości moralnych

Przelomowe koncepcje filozoficzne powstawały zwykle wskutek kontaktów ludzi przynależących do różnych kultur. P. Sorokin twierdzi, że ruchliwość społeczna zintensyfikowała wymianę idei. Wskutek takich procesów Europa przeżywała swój największy rozkwit najpierw w starożytnej Grecji, w czasach Arystotelesa, w tzw. „epoce przesunięć”, w której ukształtowało się chrześcijaństwo. Później czasem wzmózonej ruchliwości społecznej i cyrkulacji był okres renesansu i reformacji. Wówczas świat poznał m.in. Leonardo da Vinci, Michała Anioła, Machiavellego i Immanuela Kanta. Europę cechuje w ostatnich wiekach wzmózona ruchliwość społeczna i nasilenie życia intelektualnego, co daje się zauważyć w licznych nowych ideach, systemach społecznych czy postępie technologicznym²⁵³. Rozwój myśli, nauki i techniki zrewolucjonizował procesy gospodarcze, zwłaszcza w okolicznościach tzw. rewolucji przemysłowej.

²⁵³ P. Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, Warszawa 2009, s. 493-496.

Znaczenie postępu technologicznego dla rozwoju społecznego jest bezdyskusyjne, chociaż wynalazki i techniczne produkty myśli ludzkiej służyły także osiągnięciu celów, w których wolność drugiego człowieka była wypierana wskutek dążenia do pomnożenia materialnych środków produkcji służących głównie wąskiej grupie posiadaczy kapitału. R. Marx zauważa, że wolność bez granic opanowała rynek pracy we wczesnej fazie uprzemysłowienia. Wówczas „niewidzialnej ręce” regulującej rynek nie nałożono żadnych ograniczeń. R. Marx konkluduje, że w takich okolicznościach wolność rynku może zapewnić władza państwowa, która przez interwencję stanowi ramy porządku społecznego²⁵⁴.

Doniosłe znaczenie w filozofii odegrała wolnościowa myśl I. Kanta, twórcy racjonalistycznej etyki, według której podmiot poznania stał się warunkiem przedmiotu poznania. Imperatyw kategoryczny był przyczyną długotrwałego procesu budowania przekonania o wewnętrznej wolności człowieka - autonomii, która decyduje o moralności²⁵⁵. I. Kant odnajdywał bowiem źródła moralności w człowieku, w tzw. czystym rozumie wolnym od doświadczenia, nakazów religii i prawa naturalnego²⁵⁶. Wskutek rozumowego samostanowienia prawa zostało zniszczonych i zdekonstruowanych wiele podstawowych twierdzeń (*Grund-Sätzen*), zakorzenionych w spójnych systemach wartości i zasad moralności. Wydaje się, że dokonało się to w drodze odejścia od myślenia realistycznego charakteryzującego tomizm na rzecz rozstrzygnięć idealistycznych (I. Kant)²⁵⁷. Monachijscy etycy Alois Baumgartner i Wilhelm Korff określili te procesy terminem „czasów przełomu” (*Umbruchzeiten*). W tych okolicznościach - ich zdaniem - społeczeństwa stworzyły podstawy samoświadomości, odgrywającej decydującą rolę w kształtowaniu przyszłych porządków społecznych. Przejawem tych zmian było m.in. pojawianie się nowych zasad, które zaczęły ukierunkowywać drogi rozwoju gospodarczego i społecznego. Myśl oświecenia bezpowrotnie dokonała transformacji mentalnej w rozumieniu rzeczywistości społecznej. Wskutek narracji oświeceniowej pojawiła się kultura o silnych trendach wolnościowych, dzięki którym jednak można poznać człowieka z nieco innej strony. Skutkuje to mocniejszym akcentowaniem nowych, fundamentalnych zasad prawa, które stały się podstawą współczesnego państwa konstytucyjnego z koniecznością ochrony nienaruszalnej wartości, jaką jest godność

²⁵⁴ R. Marx, *Kapitał*, s. 82n.

²⁵⁵ R.A. Podgórski, *Historia myśli społecznej. Od antyku do współczesności*, Poznań 2012, s. 109.

²⁵⁶ Tamże, s. 112.

²⁵⁷ T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, s. 226n.

osoby ludzkiej. Chodzi tu zarówno o podstawowe zasady: wolności i równości, jak i zasady struktur demokracji, zasady państwa socjalnego i państwa prawa, a także o dalszy rozwój zasad związanych z federalizmem i ochroną środowiska naturalnego²⁵⁸. Wolnościowa myśl oświeceniowa wyparła koncepcje prawa naturalnego wprowadzając paradygmat praw człowieka oparty na uznaniu godności osoby ludzkiej naczelną wartością, która przysługuje każdemu człowiekowi.

W kontekst następstw wolnościowej myśli oświeceniowej wpisują się nowe koncepcje porządku moralnego. W encyklice *Immortale Dei* (1885 r.) Leon XIII stwierdził wystąpienie istotnej zmiany obyczajów. Wraz z mylnym pojmowaniem wolności, według której każdy – wolny od wszelkich ograniczeń prawa moralnego - może robić to, co sam uważa za słuszne, pojawiły się koncepcje państwa, które uznały za jedyną i ostateczną władzę w państwie wolę narodu, który sam sobie może rozkazywać i stanowić prawo²⁵⁹. Wobec tej rewolucyjnej zmiany B. di Martino wzmiankuje, że Leon XIII nie skupiał się na krytyce koncepcji ówczesnego państwa, lecz na krytyce jego fundamentów odrywanych od moralności wpisanej w naturę ludzką.

Kontekst czasowy powstania KNS charakteryzuje się w Niemczech nurtem filozofii Friedricha Wilhelma Nietzsche, który w książce z 1882 r. *Wiedza radosna* ogłosił „śmierć Boga” i nieistnienie żadnych obiektywnych zasad moralnych. W 1887 r. w dziele *Z genealogii moralności* wyróżnił dwa odmienne rodzaje moralności: moralność panów i moralność niewolniczą, które pokazują na człowieka jako absolutnego dawcę wszelkich norm moralnych. F. Nietzsche uznał chrześcijaństwo za wyraz moralności niewolniczej, ponieważ wyrażało ono troskę nie tylko o dobro jednostki społecznej, ale także w nurtach solidarystycznych – o dobro wspólne całej społeczności.

J. Mazur za najbardziej radykalnego wizjonera wolności uznaje Jean Paula Sartre, który doszedł do wniosku, że człowiek jest wolnością stanowiącą jego istotę. W przeciwieństwie do zwierząt kierujących się instynktem człowiek jest absolutnie wolny i ta radykalna wolność ukierunkowuje jego działanie. Również J. Höffner przywołuje egzystencjalizm ateistyczny J.P. Sartre przeczącego istnieniu natury

²⁵⁸ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, w: W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, Gütersloh 1999, s. 226; Myśl ta została rozwinięta w artykule: S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” (2016) nr 2, s. 185-205.

²⁵⁹ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 95.

ludzkiej²⁶⁰. Takie rozumienie niczym nie ograniczonej wolności w ustach J. Ratzingera wybrzmiało jako przyczyna pozbawiająca człowieka jakiegokolwiek sensu egzystencjalnego. J. Mazur rozważania J.P. Sartre przywołuje w kontekście postmodernistycznego rozumienia wolności wolnej od jakiegokolwiek przymusu, czy konieczności²⁶¹. Krytykę absolutyzacji wolności wyraził także Jan Paweł II w enc. *Veritatis splendor* stwierdzając dosadnie, że wolność absolutna w ostateczności prowadzi do traktowania ciała ludzkiego jako surowca pozbawionego znaczenia moralnego. Absolutyzacja wolności przyczynia się do wzrostu napięcia między nią samą a naturą ludzką, która w warunkach samowoli redukuje człowieka pozbawiając go jego integralności. Samoprojektująca się wolność bez odpowiednich ograniczeń prowadzi do relatywizmu prawdy²⁶².

Relatywizm prawdy wyraża ucieczkę od obiektywnej prawdy i jest konsekwencją rezygnacji z pełnej prawdy o człowieku. Relatywizacja prawdy w ujęciu S. Kowalczyka jest relatywizacją wartości i norm etycznych, która prowadzi do zakwestionowania podstawowego sensu człowieka jako istoty stworzonej na „obraz i podobieństwo Boże” i utraty jego wewnętrznej wolności. Relatywizacja wartości moralnych w porządku demokratycznym przemienia demokrację w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm²⁶³. Relatywizacja uniwersalnych norm moralnych wpisanych w prawo natury ludzkiej jest zaprzeczeniem wolności i ograniczeniem rozwoju ludzkiego, który najpełniej realizuje się w samokierowaniu, samoopanowaniu i samozobowiązaniu się jednostki. Afirmacja wolności nie może jednak jej absolutyzować, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i w wymiarze kolektywnym²⁶⁴.

2.3.2. Wolność ukierunkowana na prawdę

W przedstawionych powyżej okolicznościach rozumienia wolności istotna jest uwaga Jana Pawła II, który temat wolności człowieka uznał za kluczowy dla całej KNS. J. Mazur zauważa, że wolność nie może być oderwana od prawa naturalnego. Wspólne

²⁶⁰ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 44n.

²⁶¹ J. Mazur, *Afirmacja dobra wspólnego*, s. 72n.

²⁶² Jan. Paweł II, Enc. *Veritatis splendor*, nr 48.

²⁶³ CA 44-46.

²⁶⁴ S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, Lublin 1999, s. 253-257.

ugruntowanie koncepcji wolności o charakterze indywidualistycznym w prawie naturalnym może być jedyną drogą do znalezienia wspólnej płaszczyzny dla pluralistycznych społeczeństw, w których niekiedy koncepcje wolności są tak różne, że nie potrafią istnieć obok siebie, czasami nawet prowadząc do wzajemnego zwalczania się ich zwolenników²⁶⁵.

Znaczenie wolności jest fundamentalne także dla formułowania tzw. „własnej drogi” nauczania społecznego Kościoła pomiędzy liberalizmem a kolektywizmem. Wolność w ujęciu KNS jest dana człowiekowi po to, by mógł przyjąć prawdę i ją zrealizować. Człowiek poprzez wybór i wypełnienie prawdziwego dobra w życiu osobistym i rodzinnym, w przestrzeni ekonomii i polityki, w środowisku narodowym i międzynarodowym, realizuje daną mu wolność w prawdzie²⁶⁶. Jan Paweł II właściwe rozumienie wolności ukierunkowywał i łączył z wartościami dobra i prawdy. Twierdził, że „wolność jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem”²⁶⁷.

Wolność więc oderwana od prawdy prowadzi do szkodliwych konsekwencji moralnych, których rozmiary są niepoliczalne²⁶⁸. Pomimo błędnych koncepcji wolności, oscylujących wobec dowolności wynaturzającej się w skrajnym egoizmie czy konsumpcyjnym hedonizmie, nauczanie społeczne Kościoła nie może zrzec się dążenia do realizacji wolności w ukierunkowaniu jej na prawdę. Wolność wzmacnia społeczność ludzką w uwarunkowaniach odpowiadających godności ludzkiej, która wyróżniając człowieka w jego rozumnej naturze, czyni go odpowiedzialnym za swe czyny²⁶⁹. J. Mazur stwierdza, że w perspektywie różnych znaczeń prawdy najwięcej wątpliwości wśród twórców ideologii budzi prawda antropologiczna, a więc prawda o integralności duchowo-cieleśnej człowieka, jego pochodzeniu i przeznaczeniu²⁷⁰.

B. di Martino zauważa, że nauczanie społeczne Kościoła osadzone w prawie moralnym nie powinno wyrażać swojej wrogości wobec państw obierających drogę na podstawie błędnego rozumienia wolności, lecz w swojej misji, także tej o charakterze społecznym, nauczanie społeczne powinno raczej być dla nich ważną wskazówką, a nawet oparciem, które wprowadziłoby je na drogę wiodącą ku prawdzie.

²⁶⁵ J. Mazur, *Afirmacja dobra wspólnego*, s. 74.

²⁶⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 50n.

²⁶⁷ Tamże.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ PT 35.

²⁷⁰ J. Mazur, *Afirmacja dobra wspólnego*, s. 80.

Swoje przekonanie B. di Martino wspiera dokumentem Piusa XII *Summi pontificatus*, w którym papież wobec aktywności jednostek społecznych wymienia - oprócz kontrolnej i zarządzającej funkcji państwa - funkcję pomocniczą. W tych funkcjach zarówno państwo, jak i społeczeństwo, należą do tego samego porządku niezmiennego co do istoty wynikającej z natury społecznej człowieka²⁷¹. W tej misji prowadzenia ku prawdzie wiodącą rolę w KNS odgrywa człowiek mający do dyspozycji system prawidłowości zapisanych z zasadach etyczno-społecznych. Te normatywne wskazania będące ekspresją ładu społeczno-moralnego obowiązują zarówno w płaszczyźnie państw, jak i w przestrzeni ogólnoświatowej.

Snując refleksję o przemianach w rozumieniu wolności stwierdza, że mimo skutków błędnego rozumienia wolności nie można już wrócić do przeszłości przedoświeceniowej. Ta rzeczywistość już się dokonała, zaprowadziła trwałe zmiany w porządkach społecznych i nauczanie społeczne Kościoła musi na nowo zinterpretować zaistniałą nowoczesność. Zdaniem R. Marxa niezbędne jest osadzenie realiów nowoczesności w normach moralnych, wśród których centralne miejsce przynależy się człowiekowi posiadającemu nienaruszalną godność osoby ludzkiej²⁷². W budowaniu poświeceniowego porządku godność ludzka jest początkiem w kształtowaniu architektury całej rzeczywistości społecznej i do jej uszanowania powinny zmierzać wszystkie działania mające na celu dobro każdej osoby i wszystkich społeczności.

Wolność służąca dobru człowieka nabiera znaczenia wolności odpowiedzialnej. Każda jej izolacja od integralnej koncepcji człowieka będzie prowadzić do wolności egocentrycznej, aspołecznej, wolności oderwanej od wskazań prawa moralnego²⁷³.

2.3.3. Złożoność wolności negatywnej i pozytywnej

W poszukiwaniu pełnego ujęcia wolności nie można pominąć rozróżnienia na wolność w sensie negatywnym i pozytywnym. W filozofii istnieje rozróżnienie pomiędzy wolnością „od” czegoś i wolnością „do” czegoś. Pierwsza wolność negatywna oznacza wolność od przymusu, przemocy, skrępowania, natomiast druga –

²⁷¹ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 98.

²⁷² R. Marx, *Kapitał*, s. 65n.

²⁷³ S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 258.

wolność pozytywna – to swoboda działania i osiągnięcia celów²⁷⁴. Nieco inną klasyfikację wolności, choć wyrażającą tę samą naturę, prezentuje Wojciech Chudy wyróżniając wolność jednostki społecznej w aspekcie indywidualnym i społecznym. Wolność indywidualna wyzwala nieskrępowany rozwój jednostki społecznej, natomiast wolność w sensie społecznym wyznacza jej granice, których nie może przekroczyć ze względu na wolność innych. Wolna jednostka podążając do własnego, pełnego rozwoju, jest zobowiązana uszanować wolność innych zmierzając do tworzenia dobra wspólnego. Takie rozumienie indywidualnej wolności społecznej łączy się z kategorią dobra wspólnego. Na autonomii jednostki ludzkiej zbudowany jest personalizm społeczny, który wymaga tym samym spełniania pewnych obowiązków społecznych: poszanowania prawa, współodpowiedzialności społecznej oraz pracy dla dobra wspólnego i miłości społecznej²⁷⁵. W życiu społecznym wolność jednostki nie musi wcale ograniczać wolności innych jednostek społecznych. Wprost przeciwnie – wolność człowieka, który jest z natury istotą społeczną, wspiera i ubogaca wolność innych istot społecznych. J. Szymczyk cytując K. Jaspersa zauważa, że wolność jest wspólną wartością wszystkich jednostek społecznych tak jak natura ludzka. Wolność zatem wyraża się najbardziej we współdziałaniu autonomicznych jednostek społecznych i w perspektywie wspólnego dążenia do celu ujawnia się najbardziej potencjał natury ludzkiej²⁷⁶.

W analizie rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną warto wskazać stanowisko Ernsta Wolfganga Böckenförde, który urzeczywistnienie szczęścia człowieka widział w oparciu o wolność łączącą wolność subiektywną z obiektywną²⁷⁷. Ponieważ człowiek jest nie tylko indywidualnością osobową, lecz także istotą społeczną, stąd w kontekście całego życia społecznego kompilacja wolności zarówno negatywnej, jak i pozytywnej powinna umożliwiać realizację podmiotowości.

Życie społeczne musi zatem uwzględniać złożone rozumienie wolności w sensie negatywnym, jak i pozytywnym, indywidualnym i społecznym. Komplementarność tych ujęć wyznacza granice wolności, które w ukierunkowaniu na poszukiwanie prawdy i realizację dobra tworzą pewną przestrzenną ramę dla systemu zasad etyczno-społecznych, wyrażającego istotę życia społecznego organizowanego przez wolne jednostki.

²⁷⁴ A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 426n.

²⁷⁵ W. Chudy, *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, T. 1, Warszawa 2007, s. 36, 44.

²⁷⁶ J. Szymczyk, *W świecie ludzkich kreacji*, Lublin 2005, s. 222.

²⁷⁷ E.W. Böckenförde, *Wolność - państwo - Kościół*, Kraków 1994, s. 151-156.

Również I. Kant ujmował wolność w aspekcie: negatywnym i pozytywnym twierdząc, że te dwa aspekty wzajemnie się dopełniają. Przejawem wolności jest istnienie moralności, autonomicznego prawa wpisanego w naturę ludzką. W ujęciu I. Kanta autonomia moralna sprowadza się do ujęcia człowieka jako celu, którego nigdy nie można traktować jako narzędzia w realizacji cudzych celów czy interesów. Każdorazowa instrumentalizacja człowieka prowadzi do zaprzeczenia jego autonomicznej natury uderzając w jego godność. Prawo moralności wpisane w autonomię ludzką wyzwala poczucie obowiązku zachowania tego prawa i uczynienia go naczelnym prawem egzystencji ludzkiej²⁷⁸.

2.4. Podstawowe zasady bytu i życia społecznego

W KNS toczy się dyskusja odnośnie istoty dobra wspólnego. Z jednej strony w ujęciu dominikańskim (Arthur F. Utz) ujmuje się tę rzeczywistość jako miarę doskonałości wyznaczoną przez naturę, immanentnie, z drugiej strony w ujęciu jezuitskim (O. von Nell-Breuning) dobro wspólne przedstawiane jest w sposób instrumentalny, konkretnie. Zdaniem Johannes Messnera nie ma sprzeczności w takich stanowiskach, bowiem komplementarnie rozumiane dobro wspólne nie jest kontradictoryjne, lecz ma charakter immanentno-instrumentalny²⁷⁹. W filozofii tomistycznej kategoria dobra stanowi podstawową zasadę prawa naturalnego. Dobro reprezentuje porządek wynikający ze stworzenia, w którym została odcisnięta obecność Stwórcy. Prawo naturalne jest antropologicznym fundamentem KNS. Podwaliną KNS stanowi koncepcja równości w godności osoby ludzkiej, ujęcie podkreślające bezsprzeczny szacunek do każdego życia ludzkiego²⁸⁰.

Poniżej prezentuje się zasadę solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego bardziej jako principia urzeczywistniające immanentno-esencjalne dobro wspólne, które stopniowo wytwarza się w działaniu jednostek społecznych i jest wyrazem bytu i życia społecznego. Taką klasyfikację przyjmuje się zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła, które przedstawił B. di Martino w opracowaniu systemu zasad etyczno-

²⁷⁸ S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 67-74.

²⁷⁹ J. Koperek, *Dobro wspólne*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 141.

²⁸⁰ M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017, s. 197.

społecznych z 2016 r. Wytworem działania ludzkiego są wartości wspólne rozumiane jako elementy cząstkowe harmonijnie ukształtowanego ładu społeczno-moralnego.

Ze względu na społeczną naturę istoty ludzkiej poniższą typologię principiów społecznych rozpoczyna zasada solidarności. Z punktu widzenia idei zrównoważonego rozwoju odnoszącej się do globalnego ujęcia kwestii społecznej wyakcentowanie zasady solidarności uzasadnia się nauczaniem Kościoła, które w tym zakresie szczególnie podkreśla pogłębienie relacyjności²⁸¹ i obowiązek solidarności globalnej²⁸². Również od zasady solidarności rozpoczyna opis swojej klasyfikacji zasad etyczno-społecznych Bernhard Sutor i Beniamino di Martino. W wymiarze lokalnym zrównoważony rozwój bardziej ukierunkowany jest na zasadę pomocniczości - nie umniejszając jednak realizacji przesłania włączania w życie społeczne zmarginalizowanych jednostek, ukazując znaczenie samodzielnego i odpowiedzialnego działania.

Wyłanianie zasad etyczno-społecznych dokonuje się w odniesieniu do integralnej koncepcji człowieka, uważanego za cel życia społecznego, a nawet w ujęciu wielu teoretyków zajmujących się KNS – zasadę życia społecznego. Prawda o pełni rozwoju tkwi bowiem w integralnej koncepcji człowieka²⁸³. W aktualnej literaturze przedmiotu nie brakuje podejść akcentujących wartość osoby ludzkiej, podnoszonej do rangi zasady społecznej²⁸⁴. Niemniej jednak literatura komentująca najbardziej aktualne dokumenty nauczania społecznego ogniskuje uwagę za regułach bezinteresownej wzajemności skupionej wokół logiki daru, którą szczególnie wyraża wartość solidarności i braterstwa. Takie stanowisko nie przekreśla personalistycznego fundamentu, zawartego w podręcznikach B. di Martino, jak i w komentarzu do encykliki *Caritas in veritate* autorstwa Martina Carbajo Núñez²⁸⁵. Wręcz przeciwnie, te stanowiska ukazują troskę o osobę ludzką, wyrażaną w etyce w paradygmacie osobistej odpowiedzialności wszystkich za wszystkich. Społeczeństwo pozbawione wzajemnej, solidarnej troski traci energie witalne tak pożądane w wymiarze obywatelskim, co więcej w opinii Martina Carbajo Núñez deficyt solidarności rodzi niepotrzebne napięcie²⁸⁶.

²⁸¹ CV 53.

²⁸² PP 48; SRS 9.

²⁸³ CV 18.

²⁸⁴ Por. V. Possenti, *Il nuovo principio persona*.

²⁸⁵ Por. M. Carbajo Núñez, *Economia francescana*.

²⁸⁶ M. Carbajo Núñez, *Economia francescana*, s. 162.

Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego odnosi zasadę solidarności i pomocniczości do porządku demokratycznego podkreślając potrzebę instytucjonalnego minimum koniecznego do zaistnienia demokracji. Wskazania Stolicy Apostolskiej odnośnie idei zrównoważonego rozwoju ukazują nawet poliarchię w randze principium społecznego współzależnego z solidarnością i pomocniczością²⁸⁷. Dla zaistnienia zrównoważonego rozwoju niezbędny jest porządek demokratyczny, który w wyniku sprawiedliwej wymiany dóbr i ich podziału ma na celu tworzenie każdemu człowiekowi szans partycypacji w życiu społeczno-gospodarczym.

2.4.1. Zasada solidarności

Źródłosłów kategorii „solidarność” wskazuje na jej funkcję łączenia i spajania. B. di Martino zaznacza, że termin „solidarność” w obszarze społecznym zawiera odniesienia nie związane ze znaczeniami teologicznymi²⁸⁸. Przy tym podkreśla, że kategoria solidarności nie jest łatwa do zdefiniowania z punktu widzenia KNS. Nauczanie społeczne Kościoła tę kategorię odczytuje nie tylko w sensie zasady etyczno-społecznej, ale także w aspekcie solidarności komplementarnie rozumianej głównie przez to, że jest ona jednocześnie cnotą moralną (*virtù morale*)²⁸⁹. Jako cnota moralna solidarność przyczynia się do doskonalenia dobra wspólnego, co dokonuje się wraz z aplikacją solidarności jako zasady etyczno-społecznej w porządku instytucjonalnym państwa. J. Höffner stwierdza więc, że zasada solidarności jest zarówno zasadą ontyczną, jak i zasadą etyczną²⁹⁰.

J. Höffner ukazuje zasadę solidarności jako principium, które sprzeciwia się indywidualizmowi, degradującemu człowieka rozumianego w sensie istoty społecznej. Zasada solidarności nie pozwala na budowanie życia społecznego złożonego z utylitarystycznych stowarzyszeń, kierujących się osiągnięciem celu mechanistycznej równowagi poszczególnych jednostek społecznych. Zasada solidarności sprzeciwia się także kolektywizmowi, który narusza wyrastającą z natury człowieka jego

²⁸⁷ F. Felice, *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, s. 2.

²⁸⁸ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 101.

²⁸⁹ SRS 38.

²⁹⁰ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 30.

niepowtarzalność godności ludzkiej, odbierając mu podmiotowość w procesach gospodarczych sprowadzających go jedynie do bliżej nieokreślonego przedmiotu²⁹¹.

Zasada solidarności leży u podstaw nurtu społeczno-politycznego solidaryzmu społecznego, który - wraz z powstaniem KNS - zaistniał jako koncepcja mająca na celu przewyciężenie walki klasowej i pogodzenie interesów podzielonych środowisk społecznych²⁹². Solidaryzm w randze zasady głosił twórca chrześcijańskiego solidaryzmu i teoretyk ekonomii Heinrich Pesch. On to solidaryzm uczynił zasadą organizacji ekonomii, która nie może opierać się tylko na indywidualistycznym liberalizmie czy kolektywistycznym socjalizmie – ideologiach, które kształtowały ścierające się porządki²⁹³.

Solidarystyczną propozycją do zażegnania antagonistycznych działań w przestrzeni pracy ludzkiej było stworzenie stanów zawodowych, które wyrażały funkcję społeczną wiążącą pracowników z racji wykonywanego zawodu. Konsekwencją spełniania tego samego zawodu jest solidarna więź społeczna wyrażająca się w stowarzyszeniach i korporacjach. Wygenerowanie więzi społecznej poprzez stany zawodowe odzwierciedla wspólnotę interesów, wzajemną zależność, co w ostateczności prowadzi do odpowiedzialności za dobro wspólne, którego zwińczeniem jest dobrobyt państwa. Solidaryzm chrześcijański łączy wszystkie klasy społeczne w przeciwieństwie do socjalistycznego solidaryzmu, który drastycznie redukuje dobro wszystkich tylko do jednej klasy robotników²⁹⁴. Więż każdej społeczności z jej członkami i wszystkich członków ze społecznością ujmował uczeń H. Pescha Gustav Gundlach, który zaaplikował filozofię tomistyczną do życia społeczno-gospodarczego. System zasad etyczno-społecznych W. Piwowarskiego oparty jest na myśli filozoficznej G. Gundlacha. Myśl solidarystyczną rozwijali dalej O. von Nell-Breuning, J. Höffner, G. Wildmann i A.F. Utz²⁹⁵. Uzupełnieniem i dopełnieniem myśli solidarystycznej, z którą wiąże się zasada solidarności, była myśl korporacjonistyczna oparta na zasadzie pomocniczości.

Nie jest koniecznym doszukiwanie się w dokumentach nauczania społecznego określenia *welfare state* aby zauważyć, że już od *Rerum novarum* rozwija się myśl o funkcjach społecznych państwa. Takie przekonanie wyraża B. di Martino odwołując

²⁹¹ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 29.

²⁹² RN 15; QA 81.

²⁹³ K. Domagalski, *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*, s. 55.

²⁹⁴ Tamże, s. 55n.

²⁹⁵ Por. M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka*, s. 9.

się do dwóch encyklik: *Quadragesimo anno* i *Laborem exercens*, w których zarówno Pius XI jak i Jan Paweł II stanęli w obronie interesów ludzi pracy. Choć przestrzeń czasowa powstania obydwu dokumentów jest odległa, bowiem wynosi pół wieku, to jednak – zdaniem B. di Martino - nauczanie papieskie zmierza ciągle tą samą drogą. Wydaje się jednak, że Jan Paweł II bardziej akcentował zadania państwa w zakresie łagodzenia skutków bezrobocia i jego przeciwdziałania, co wyraził w nowym koncepcie „pracodawcy pośredniego”²⁹⁶. Później w zupełnie nowych okolicznościach społeczno-politycznych, w oficjalnym nauczaniu społecznym w encyklice *Centesimus annus*, po raz pierwszy pojawiło się określenie państwa opiekuńczego²⁹⁷. Wówczas papież – jak zaznacza B. di Martino – domagał się właściwego rozumienia zadań przypisanych państwu, które nie może zwalniać obywateli z odpowiedzialności. Zbytnią opieką ze strony państwa jest nie tylko odejściem od idei solidarności, lecz także wyrazem niewłaściwego stosowania zasady pomocniczości, według której należy zadbać o odpowiednią autonomię społeczności niższego rzędu. Niewłaściwe rozumienie zadań przypisanych państwu kończy się w tym przypadku nadmierną biurokracją²⁹⁸.

Zasada solidarności wyraża równość wszystkich ludzi w godności osobowej i prawach²⁹⁹. Solidarność jest to „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich ludzi i każdego człowieka, wszyscy są bowiem odpowiedzialni za wszystkich”³⁰⁰. Każda jednostka społeczna w procesie swojego rozwoju, dorastania zaciąga pewnego rodzaju dług społeczny, który w miarę przeżywanego dojrzałości zgodnie z solidarnością powinna zwrócić na rzecz innych jednostek społecznych i całego dobra wspólnego³⁰¹. W solidarnej trosce wszystkich ludzi odkrywa się ontyczną współzależność z ludźmi i narodami niezależnie od przynależności do określonej warstwy społecznej, klasy, pochodzenia czy statusu materialnego. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* podaje, że w dobie współczesnych czasów solidarność dała się wyraźniej odczuć dzięki technikom telekomunikacyjnym, ułatwiającym wzajemne komunikowanie się między osobami oddalonymi od siebie czy nieznanymi³⁰². Solidarność wyraża ludzką zdolność

²⁹⁶ LE 17.

²⁹⁷ CA 48.

²⁹⁸ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 114.

²⁹⁹ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 192.

³⁰⁰ SRS 38.

³⁰¹ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 195.

³⁰² Tamże, 192.

komunikowania się i zacieśniania więzi społecznych, niezbędnych do rozwoju osobowego.

Wraz z występującymi nierównościami między krajami rozwiniętymi czy dopiero będącymi na drodze do rozwoju a krajami najbiedniejszymi przed ideą solidarności - rozumianą jako wymóg moralny - stoi konieczność wzajemnej wrażliwości do siebie nawzajem. W ujęciu encykliki *Caritas in veritate* zasada miłości chrześcijańskiej przewyższa zasadę sprawiedliwości społecznej, bowiem bezinteresowna miłość przewyższa każde prawne regulacje sprowadzające się tylko do sprawiedliwych warunków ekonomicznych – bezinteresowność jest zasadniczą siłą dynamiki rynkowej zdolnej nieść pomoc najbardziej potrzebującym³⁰³. Ta zasada powinna porządkować współdziałanie instytucji życia społecznego uwrażliwiając je na tworzenie właściwych praw, reguł czy norm, które budowałyby struktury solidarności, formujące jednocześnie jednostki do bezinteresownych postaw na rzecz dobra wspólnego³⁰⁴. Ostatecznym celem solidarności jest włączenie wszystkich narodów do jednej społeczności ogólnoludzkiej – „wspólnoty rodziny ludzkiej”, która zbudowana na wartościach sprawiedliwości i pokoju zapewniałaby warunki rozwojowe każdemu człowiekowi³⁰⁵. Celem solidarnej współpracy jest nie tylko rozwój ekonomiczny, ale przede wszystkim tworzenie uwarunkowań do dialogu kulturowego. Jego założeniem jest odkrywanie mądrości etycznej całej ludzkości, która zawarta jest w fundamencie prawa naturalnego³⁰⁶.

W ujęciu B. Sutora zasada solidarności rozpoczyna klasyfikację systemową principiów społecznych. W klasyfikacji tego autora zasada solidarności jest zasadą bytową i powinnościową. Jednostki potrzebują się wzajemnie, ich rozwój następuje we wzajemnym działaniu będącym przejawem posiadanej natury społecznej. Społeczność w świetle zasady solidarności jest środowiskiem współdziałania i współtworzenia wartości wspólnych – osoby jednak jako niepowtarzalne indywidua zachowują osobistą odpowiedzialność. Niemniej jednak powodzenie każdej z nich zależy od grupy społecznej, którą współtworzą. Ujęcie systemu principiów społecznych rozpoczynające się od zasady solidarności jest tym bardziej zasadne, że w zglobalizowanym świecie występuje gęsta sieć wzajemnych zależności, dla których znaczącym warunkiem

³⁰³ M. Carbajo Núñez, *Economia francescana*, s. 166.

³⁰⁴ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 193.

³⁰⁵ CV 54.

³⁰⁶ CV 59.

rozwoju jest wzajemna komunikacja. Pomocna jest ona przy wypełnianiu wzajemnych zobowiązań, które B. Sutor klasyfikuje w:

1. zobowiązaniach jednostek między sobą,
2. zobowiązaniu jednostek i grup w stosunku do całości,
3. zobowiązaniu całości w stosunku do jednostek i grup.

Rozwój jednostek w takich uwarunkowaniach w dużej mierze zależy od wspólnie tworzonego dobra wspólnego. Osoba jednak nie traci swojej osobowości w kolektywie - solidarność z kolektywem zapobiega egoistycznemu izolowaniu się i realizowaniu tylko partykularnych interesów³⁰⁷.

Solidarność nakierowuje jednostki na siebie nawzajem uwydatniając naturę społeczną człowieka. W ten sposób wyraża się wspólnotowy styl życia, w którym istotną wartością jest uczestnictwo w życiu innych poprzez wzajemne bytowanie. Solidarność zatem staje się realizacją części dobra wspólnego, wskazuje zakres obowiązków jednostce z racji jej przynależności do wspólnoty. Poprzez zakres działania wyłania się także zakres odpowiedzialności za dobro wspólne. Zasada solidarności wskazuje na potrzebę wspólnego działania, ponieważ coraz bardziej wzrasta konieczność rozwiązywania problemów wspólnotowo – rzadko jednostka społeczna może sama sprostać złożonej problematyce życia społecznego³⁰⁸. Realizacja zrównoważonego rozwoju w swej istocie ukierunkowana jest na wspólne osiągnięcie celów w wymiarze globalnym, w odpowiednich lokalnych zakresach.

Zasada solidarności jako principium bytowe i powinnościowe podkreśla znaczenie więzi społecznej, spójności i wzajemnej współpracy. Rozgranicza także zakres odpowiedzialności, niemniej jednak podkreśla fakt, że los jednostki jest częścią losu całej wspólnoty. B. Sutor nazywa to zjawisko „płynięciem w jednej łodzi” i tłumaczy, że los jednostki i jej powodzenie zależy od wspólnoty. W takiej relacji uwydatnia się odpowiedzialność, której jednak nie można interpretować zbyt przesadnie w realiach rzeczywistości społecznej. Solidarność nie przekreśla wolności osobistej ani prawa do własnych interesów. Nie domaga się przymusowej rezygnacji dla dobra drugiej osoby, lecz bardziej uwydatnia zakaz egoistycznego separowania się w sytuacjach, gdy w życiu społecznym zmierza się do realizacji wyłącznie

³⁰⁷ B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 41n.

³⁰⁸ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 79-84.

partykularnych interesów³⁰⁹. Solidarność w ostateczności zobowiązuje do tworzenia określonego zakresu dobra wspólnego w granicach możliwości poszczególnych osób.

Człowiek jako istota społeczna cechuje się postawą uczestnictwa, które zobowiązuje do realizacji takiej części dobra wspólnego, jaka wynika z racji przynależności jednostki do wspólnoty. Postawa solidarności tworzy więzi pozwalające jednostkom współdziałającym ze sobą w wiadomych dla siebie zakresach przyczyniać się do tworzenia dobra wspólnego³¹⁰. Zasada solidarności pełni więc rolę służebną i ochronną w relacji do dobra wspólnego.

2.4.2. Zasada pomocniczości

Jednym z głównych zadań państwa jest stosowne organizowanie solidarności, zgodne z odpowiednim rozumieniem zadań państwa. Nadużycia związane z funkcjonowaniem państwa wynikają głównie z błędnego interpretowania zasady pomocniczości, której sens przedstawiony w *Quadragesimo anno* Jan Paweł II przypomniał w *Centesimus annus*:

„społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dla dobra wspólnego”³¹¹.

Tak rozumiana zasada pomocniczości jest epokowym sformułowaniem w nauczaniu społecznym Kościoła i tym samym nadaje wysoki potencjał systemowi zasad etyczno-społecznych, który się nie wyczerpuje³¹². Organizacja solidarności, scharakteryzowanej w ujęciu B. Sutora w znaczeniu przyjmowania przez jednostki zobowiązań w poszczególnych zakresach dobra wspólnego, wymaga ze strony państwa wiele konkretnych uregulowań, które w konsekwencji mają prowadzić do tworzenia wartości wspólnych. Państwo w swoim działaniu bardziej powinno wspierać, aniżeli wyłączać działania jednostek czy organizmów pośrednich.

³⁰⁹ B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 41n.

³¹⁰ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 76.

³¹¹ QA 79; CA 48.

³¹² A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 39.

Zasada pomocniczości, choć najpełniej ukazana w *Quadragesimo anno*, wystąpiła już w *Rerum novarum* jako najbardziej trwały przejaw wrodzonej natury społecznej człowieka. W pierwszej encyklice społecznej zasada pomocniczości nie została wyrażona *expressis verbis*, jednak daje się ją zauważyć w logice sformułowań podkreślających pierwszeństwo uszanowania natury ludzkiej. Ta ważna norma filozofii społecznej strzeże godności osoby ludzkiej na najbardziej podstawowym poziomie życia społecznego dając jednostkom możliwość realizacji swoich potrzeb w szerokim obszarze społeczeństwa obywatelskiego, które w nauczaniu społecznym Kościoła rozumie się jako całokształt relacji między jednostkami i społecznościami pośrednimi, które powstają i występują na poziomie podstawowym dzięki twórczej podmiotowości uczestników życia społecznego³¹³.

W komplementarnym systemie zasad etyczno-społecznych zasada solidarności współgra z zasadą pomocniczości, która wyzwala autonomię pośrednich grup społecznych poczynając od rodziny, a skończywszy na poszczególnych grupach życia społeczno-gospodarczego, politycznego i kulturowego. W różnych wzajemnie splatających się relacjach społecznych kształtuje się podmiotowość społeczeństwa, w którym żyją poszczególne autonomiczne osoby. Zasada pomocniczości strzeże wolności jednostek dając im jej tyle, ile możliwości ludzkie są w stanie udźwignąć podczas działania ukierunkowanego na dobro indywidualne i dobro organizmów pośrednich, z których składa się organizacja państwa. W ten sposób nie konkretyzuje się społeczeństwa jedynie w sensie instytucji państwowych, bowiem społeczeństwo wykracza poza kategorię państwa. W tych słowach B. di Martino wyraża potencjał i wysoką wartość społeczności ludzkiej w różnych autonomicznych grupach pośrednich, które są pochodną natury społecznej człowieka. Podkreśla, że zbiorowość ludzka w najpełniejszy sposób może wyrażać się tylko wtedy, gdy zabezpieczona jest podmiotowość zarówno człowieka, jak i całych społeczności. Poczucie posiadania podmiotowości odróżniającej jednostkę od innej, jedną społeczność od drugiej, ochrania mechanizmy państwa przed różnymi formami totalitaryzmów³¹⁴. Autonomia ciał pośrednich i uwarunkowania sprzyjające samodzielnemu działaniu celowo ukierunkowane są na emancypację podmiotów życia społecznego, przez

³¹³ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 185n.

³¹⁴ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 125.

co pomocniczość jest antidotum na wszelkiego rodzaju formy paternalistycznego asystencjalizmu³¹⁵.

Zasada pomocniczości wyraża dynamizm społeczeństwa i chroni jednocześnie jego naturalny charakter, który objawia się najbardziej w oddolnych procesach społecznych. W tym sensie zasada pomocniczości staje się podłożem zdrowego państwa, w którym władza polityczna jest zdecentralizowana i równoważona oddolnym naciskiem różnorodnych organizmów pośrednich. W oddolnej aktywności zróżnicowanych grup pośrednich minimalizuje się rola państwa, natomiast wzrasta poczucie podmiotowości społecznej³¹⁶. Podmiotowe działanie jednostek społecznych, wolne i samodzielne w odpowiednich granicach dobra wspólnego buduje więzi społeczne i staje się zaczątkiem aktywności społecznej.

Sformułowanie zasady pomocniczości w *Quadragesimo anno* było wynikiem potrzeby reformy urzędów państwowych i reorientacji zatracających się w życiu społecznym obyczajów chrześcijańskich, których zanikanie zauważono wraz z rozwojem kwestii robotniczej³¹⁷. Sformułowanie zasady pomocniczości miało na celu rozbudowę idei stowarzyszania się w życiu społecznym. Wskutek błędu indywidualizmu państwo nie było w stanie rozwiązać narastających problemów społecznych, stąd zgodnie z zasadą pomocniczości przekazano inicjatywę jednostkom społecznym i organizmom pośrednim posiadającym prawo do partycypacji w życiu społecznym. Z drugiej strony zbytne przejmowanie przez państwo obowiązków, które z natury należały do niższych społeczności i jednostek społecznych, rodziłoby niebezpieczeństwo zaistnienia autorytarnej lub nawet dyktatorskiej władzy państwowej³¹⁸.

Korporacjonistyczna reforma ustroju państwowego przedstawiona w *Quadragesimo anno* w długiej perspektywie zakładała pokojową i solidarną współpracę klas społecznych, którą kontrolowałyby władza państwowa. Nie może się to jednak dokonać bez odnowy życia moralnego³¹⁹. Zarys zasady pomocniczości w nauczaniu społecznym Kościoła powraca wielokrotnie w rozważaniach odnośnie jej współzależności z zasadą solidarności. W słowach Benedykta XVI z *Caritas in veritate*, w której dostrzega się pośrednio ideę zrównoważonego rozwoju, wydaje

³¹⁵ CV 57.

³¹⁶ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 134.

³¹⁷ QA 77.

³¹⁸ QA 78, 80.

³¹⁹ QA 96.

się brzmieć dosadna przestroga przed następstwami wybiórczego traktowania poszczególnych zasad etyczno-społecznych:

„Zasada pomocniczości powinna być ściśle związana z zasadą solidarności, i na odwrót, ponieważ pomocniczość bez solidarności kończy się partykularyzmem społecznym, tak również solidarność bez pomocniczości staje się asystencjalizmem upokarzającym potrzebującego człowieka”³²⁰.

Komplementarne ujmowanie principów społecznych, z którymi harmonizują należne osobom prawa i odpowiadające im obowiązki, stanowi doskonały mechanizm przeciwwagi dla państwa totalnego, w którym ponad wszystko dąży się do afirmacji interesów państwa. Zasada pomocniczości hamuje więc zapędy totalitarne dając władzy państwowej tyle kompetencji, ile rzeczywiście wymaga potrzeba życia społeczno-gospodarczego. Nie można zapomnieć, że principia społeczne domagają się takiego komplementarnego ujęcia przy ich aplikacji, w przeciwnym razie nie będą służyć kreacji dobra wspólnego.

W systemowym ujęciu zasad etyczno-społecznych chodzi więc o harmonijną organizację solidarności i pomocniczości w państwie. Ta równowaga wyraża się w poszukiwaniu optymalnej organizacji państwa, która stwarzałaby w państwie warunki zabezpieczające zarówno godność każdej osoby ludzkiej, jak i dobro wspólne wszystkich ludzi. Tych warunków poszukuje się w życiu społecznym w zależności od jego specyfiki, problemów czy charakterystyki aktorów przestrzeni społeczno-gospodarczej. Mechanizm zasady pomocniczości ze współzależną z nią zasadą solidarności wydaje się być narzędziem, które regulowałoby także wzajemne odniesienie wolności i równości jednostek społecznych. Uwarunkowania aplikacji zasady pomocniczości zostały już zarysowane m. in. w publikacjach Władysława Piwowarskiego czy Wiesława Łużyńskiego w zakresie koncepcji państwa pomocniczego i w jego organizacji przy wykorzystaniu systemu zasad etyczno-społecznych. Chociaż B. di Martino bardziej dokonuje kompilacji oficjalnego nauczania społecznego Kościoła aniżeli wglądu w teoretyczne dywagacje czy propozycje specjalistów zajmujących się KNS, to jego refleksje dot. organizacji życia społecznego prowadzą się do optymalnej regulacji kształtu państwa pomocniczego

³²⁰ CV 58.

odpowiadającego realnym problemom rzeczywistości społecznej. Ten wysiłek wynika ze wspólnego obowiązku dążenia do dobra wspólnego wszystkich jednostek społecznych i jednocześnie jest proporcjonalnym odzwierciedleniem przysługujących im praw. Komplementarność i spójność systemu zasad etyczno-społecznych inspirowane do poszukiwania szczegółowych zasad działania społecznego, które będą odpowiadać pojawiającym się problematycznym kwestiom społecznym, wśród których problemy ekologiczne stają się coraz bardziej dostrzegalne w dyskursie publicznym i praktyce życia społecznego.

Problemy te pojawiają się zarówno w życiu poszczególnych jednostek, jak i całych grup społecznych, w społeczeństwie współzależnym od wielu sektorów gospodarki. Wiele z nich przenosi się na poziom ogólnospołeczny i pobudza podmioty społeczeństwa obywatelskiego oraz państwo do odpowiednich działań, które znajdują uzasadnienie w zastosowaniu zasady pomocniczości. Choć dobro wspólne przewyższa dobro pojedynczej osoby ludzkiej, to jednak osoba ludzka stanowi centrum dobra wspólnego. Zasada pomocniczości w ten sposób reguluje życie instytucjonalne i stoi na straży autonomii jednostek społecznych i organizmów pośrednich. W tej autonomii zapisana jest odpowiedzialność jednostek społecznych za ich własne życie, działanie i zdobywanie kompetencji, które optymalnie uzdalniają je do realizacji swoich celów.

Aspekt negatywny i pozytywny

Zasada pomocniczości wyraża się w dwóch aspektach: negatywnym i pozytywnym oraz w związanej z nimi redukcją pomocniczą. W wymiarze negatywnym zasada pomocniczości wyraża się w zaprzestaniu niesienia wsparcia ze strony państwa. Czyni się to w celu zachowania autonomii i podmiotowości zarówno jednostek społecznych, jak i organizmów pośrednich tak, by mogły cieszyć się wolnością, wyrażać swoją odpowiedzialność i uczestnictwo w życiu instytucjonalnym i społecznym. Negatywny wymiar zasady pomocniczości strzeże inicjatywy podmiotów społecznych o tyle, o ile mogą one samodzielnie realizować swoją wolność. Wymiar negatywny zasady pomocniczości nie pozwala uczynić

jednostek społecznych tzw. pasażerami na gapę, biernymi, oczekującymi tylko na wsparcie ze strony państwa³²¹.

Zgodnie z zasadą pomocniczości udzielana przez instytucje państwowe pomoc powinna być odpowiednia do warunków, w których jednostka społeczna lub organizm pośredni nie radzi sobie z powierzonymi do zrealizowania celami. Zakres pomocy państwa powinien być optymalnie skuteczny i jednorazowy. Pozytywny wymiar zasady pomocniczości wyraża więc takie działanie, które pobudziłoby podmioty życia społecznego do działania i jak najbardziej usamodzielniloby ich celową realizację zadań. Pozytywny wymiar zasady pomocniczości pobudza jednostki do działania po to, aby one same mogły zdążać do realizacji swoich celów odciążając tym samym państwo w różnych wymiarach, w których nie musi ono koniecznie działać. Taką prawidłowość określa się pomocą dla samopomocy³²². Zasada pomocniczości pozwala także jednostkom społecznym rozpoznać zakres dobra wspólnego, w którym z racji swojej przynależności do niego powinny partycypować.

Natomiast redukcja pomocnicza oznacza działanie państwa i organizmów większych, które zgodnie z wymiarem negatywnym zasady pomocniczości wycofują wsparcie dla podmiotów, które go potrzebowały. Wraz z ich samodzielnym radzeniem sobie ze swoimi zadaniami redukcję pomocniczą oddają słowa często określające zasadę pomocniczości: tyle państwa, ile konieczne, tyle społeczeństwa, ile możliwe. Reguła „o tyle - o ile” (*tantum - quantum*) pomaga jednostce osiągać cele, które służą wyrażeniu jej autonomii w realizacji celów. Nieocenioną rolę w tym względzie odgrywa solidarne współdziałanie autonomicznych jednostek społecznych oraz ich kreatywna twórczość wraz z włożonym w granice moralności sprytem w toku realizacji zamierzonych celów.

Zasada pomocniczości wiąże się także z hierarchią kolejności, w jakiej instytucje państwa powinny udzielać pomocy podmiotom potrzebującym wsparcia. Obowiązek pierwszeństwa w tych działaniach spoczywa na podmiotach, które są najbliższej potrzebującej jednostki społecznej. Wsparcie powinno być udzielone przez podmioty, których środki i siły pozwalają na udzielenie wsparcia³²³.

³²¹ J. Chwaszcz, I. Niewiadomska, S. Fel, M. Wiechetek, A. Palacz-Chrisidis, *Innowacyjne narzędzia do diagnozy potencjału readaptacyjnego osób zagrożonych wykluczeniem społecznym i zawodowym*, Warszawa 2015, s. 102-105.

³²² Tamże.

³²³ Tamże.

Zasada pomocniczości, choć jest zasadą organizacji ustroju państwa, to jednak w aspekcie negatywnym i pozytywnym głęboko oddaje naturę wynikającą z bytu ludzkiego i życia społecznego. Wydaje się, że zasada pomocniczości bardziej niż zasada solidarności wyraża immanentno-instytucjonalny charakter dobra wspólnego. Z zasadą pomocniczości wiąże się wiele innych zasad o charakterze szczegółowym, które dotyczą konkretnych regulacji odnoszących się do instytucjonalnego wymiaru organizacji państwa zgodnie ze sprawiedliwością społeczną, wyrażaną w prawie do partycypacji, w słusznej wymianie czy rozdziale dóbr. W. Piwowarski zauważa, że w zasadzie pomocniczości kryje się wiele innych zasad, które w prezentowanym przez niego systemie zasad etyczno-społecznych są principiami o charakterze szczegółowym. W. Piwowarski do pokrewnych z zasadą pomocniczości principiów zalicza: zasadę prymatu osoby ludzkiej, zasadę personalizmu, praw człowieka, praw mniejszych społeczności, praw większych społeczności, wolności i prawdy³²⁴. Takie odniesienie wymienionych kategorii do zasady pomocniczości redukuje pluralizm występujący wśród szczegółowych zasad etyczno-społecznych i jednocześnie podnosi rangę zasady pomocniczości oraz podkreśla znaczącą pozycję państwa w życiu społecznym.

Normatywny charakter zasady pomocniczości

Normatywne ujęcie zasady pomocniczości zostało wyrażone w stanowisku Arthura F. Utza. Zasada pomocniczości połączona chociażby z kategorią wolności czy praw człowieka jest ukierunkowana na tworzenie regulacji porządku instytucjonalnego państwa. Idea ładu zorientowana na personalny obraz człowieka wyraża się w konkretnych normach porządku, które są formułowane w trudnych do podważenia imperatywach prawa. Niedostosowanie się do obowiązujących norm grozi sankcją. Imperatywy prawa odnoszą się nie tylko do porządku życia społecznego w przestrzeni państwa, ale także ukierunkowują się na regulację gospodarki o tyle, o ile wymaga tego potrzeba interwencjonizmu państwa w przestrzeni kształtowania rynku. W ten sposób wydaje się odnajdywać istotę zasady pomocniczości w nowożytnych prawach człowieka, które dzięki instytucjonalnemu połączeniu z zasadą pomocniczości przestają być wyimaginowanymi roszczeniami niemożliwymi

³²⁴ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 67.

do zrealizowania ze względu trudne do określenia dobro wspólne³²⁵. Pozytywnoprawne sformułowania wyrażające m.in. prawo do własności prywatnej złączone z zasadą pomocniczości chronią porządek gospodarki rynkowej i nadają jej kształt poprzez konkretne sformułowania, które bez ustrojowej zasady organizacyjnej państwa byłoby trudne do skonkretyzowania w przestrzeni wolnego rynku. Podobnie można łączyć zasadę pomocniczości z normatywnym wyważeniem wolności negatywnej i pozytywnej. Zasada pomocniczości, która odnosi się systemowo do zasady solidarności i dobra wspólnego, w ukierunkowaniu na wymogi sprawiedliwości jest zasadą organizacyjną regulującą zakres interwencji państwa w przestrzeni wolnego rynku. Zasada pomocniczości w takiej funkcji jest normatywnym narzędziem regulującym kształt życia społeczno-gospodarczego. Jest przy tym konkretyzacją i uzupełnieniem immanentnie rozumianego dobra wspólnego. Aplikacja zasady pomocniczości w połączeniu z normami prawa służy kształtowaniu gospodarki i poszczególnych podmiotów gospodarczych, których kondycja wpływa na kształt życia społecznego i siłę spójności występujących w nim wartości wspólnych. Odpowiednia normatywna aplikacja zasady pomocniczości sprzyja budowaniu więzi społecznych, bowiem z zasadą pomocniczości wiąże się konkretna funkcja z strukturach organizacyjnych państwa.

Współzależność i wzajemne dopełnianie się zasady pomocniczości z zasadą solidarności czyni system zasad etyczno-społecznych komplementarnym w ich odniesieniu do zasady dobra wspólnego, która scala cały system zasad etyczno-społecznych i ukierunkowuje go na dobro każdego człowieka. Dobro wspólne obejmuje jakościowo każdy wymiar życia ludzkiego tworząc płaszczyznę optymalnego rozwoju każdej jednostki partycypującej w życiu społecznym i zobowiązanej do tworzenia konkretnego dobra w ramach społeczności, w której żyje.

³²⁵ A.F. Utz, *Prawo naturalne jako pojęcie zbiorcze niepozytywistycznych teorii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” t. 20 (2010) nr 1, s. 75n.

2.4.3. Zasada dobra wspólnego

W starożytności kategoria dobra wspólnego oznaczała cel, dla którego zawiązuje się, istnieje, trwa i działa wspólnota polityczna³²⁶. B. Sutor zauważa jednak, że we współczesnych czasach pojęcie dobra wspólnego oznacza nadużywaną, pustą formułę, z której nawet należałoby zrezygnować³²⁷. Innego zdania jest Maciej Zięba, który twierdzi, że w dobie kryzysu zachodnich demokracji i wolnorynkowej gospodarki kategoria dobra wspólnego cieszy się coraz większym zainteresowaniem³²⁸. Mimo tak różnych stanowisk dobro wspólne w nauczaniu społecznym Kościoła wciąż posiada ważny status zasady etyczno-społecznej i jest to uzasadnione ze względu na konieczność tworzenia struktur instytucjonalnych, dzięki którym jednostki pełniej i szybciej będą mogły dążyć do doskonalenia swojej osobowości w podejmowanej pracy, która powinna być jak najbardziej spójna z realizacją własnych zainteresowań³²⁹. Oznacza to, że *bonum commune* jest ważną kategorią społeczną, i pomimo rozmytego w dobie antywartości uniwersalnego znaczenia tego pojęcia, bardziej należy szukać zasad szczegółowych odnoszących się do kreacji dobra wspólnego aniżeli powielać opinie o jego umniejszonym znaczeniu.

Jan XXIII w enc. *Pacem in terris* do najważniejszych wyznaczników dobra wspólnego zaliczył uznanie porządku moralnego z całkowitym przestrzeganiem jego wymagań. Wówczas nauczanie społeczne ukierunkowywało odbudowę społeczeństw zrujnowanych moralnie po II wojnie światowej poprzez wyniesienie na piedestał życia społecznego prawa moralnego³³⁰. Jest ono wpisane w najgłębsze pokłady osoby ludzkiej, a dobro wspólne skupiające odrębne wartości powinno umacniać życie społeczne w celu ochrony dobra każdej osoby ludzkiej³³¹.

Całość dobra wspólnego złożona jest z odrębnych społeczności prezentujących swoistą specyficzną hierarchię dóbr, która się wytwarza wraz z działaniem jednostek zmierzających wspólnotowo do zrealizowania określonych, założonych sobie celów. Wszystkie dążenia i potrzeby jednostek społecznych, te indywidualne jak

³²⁶ J. Szymczyk, *Zasada dobra wspólnego a zarządzanie życia społeczno-politycznego*, w: S. Fel, M. Wódka (red.), *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce. Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Franciszka J. Mazurka*, Lublin 2014, s. 405.

³²⁷ B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 43.

³²⁸ M. Zięba, *Prolegomena do wstępu do nauki społecznej Kościoła*, w: E. Kowalewska, A. Wincewicz-Price (red.), *Człowiek w gospodarce. Warunki rozwoju*, Warszawa 2016, s. 38.

³²⁹ MM 65; PT 58.

³³⁰ PT 85.

³³¹ PT 55.

i wspólnotowe, zbiegają się w ostateczności w wymiarze państwa. Zespół wszystkich dóbr, które są wytwarzane w mniejszych bądź większych społecznościach, tworzą całość społeczeństwa, którego kształt wyraża się w ramach organizacji państwa³³². Kształt ten nie tworzy się samoczynnie, lecz zależy od instytucji państwa, które odpowiedzialne są za tworzenie porządku normatywnego. Dokonuje się to w przestrzeni władzy ustawodawczej, która za szczególne zadanie uznaje precyzowanie norm, ich uszczegóławianie. Nie mniejszą rolę spełnia władza wykonawcza wprowadzająca ustalone normy w porządek życia społecznego w celu stwarzania optymalnych warunków rozwoju każdego człowieka. Nie można zapomnieć o trzecim wymiarze władzy o charakterze sądowniczym, która weryfikuje za pomocą sankcji faktyczność obowiązywania ustanowionego porządku normatywnego³³³. Normatywny system skalający dobro wspólne stanowi więc pewnego rodzaju zhierarchizowany system instytucji naczyń połączonych - usieciowionych jednostek i organizmów pośrednich, ustrukturalizowanych instytucji - sieci, w której czołową rolę odgrywa prawo. Jego stanowienie dokonuje się w odniesieniu do uzasadniającego ładu społeczno-moralnego, z którego wyłania się normy mające na celu jak najskuteczniej oddziaływać na jednostki i organizmy całego państwa upowszechniając tym samym wzorce postępowania zgodne z moralnością.

W demokratycznie kształtowanym dobru wspólnym naczelną rolę odgrywają uwarunkowania moralne jednostek społecznych, które są nabywane w procesach socjalizacji pierwotnej - głównie w rodzinie, i wtórej - wyrażającej się szczególnie w wymiarze kształcenia i zatrudnienia.

Zasada dobra wspólnego wyraża odpowiedzialność każdego człowieka za utrzymanie trwałego porządku na rzecz pokoju, zabezpieczenia trwałych warunków istotnych dla realizacji potrzeb ludzkich i organizacji władz państwowych. Wśród tych uwarunkowań dobra wspólnego *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* wylicza także znaczenie ochrony środowiska naturalnego³³⁴.

Niespodziewaną konsekwencją działalności człowieka stało się pogorszenie stanu środowiska naturalnego, co zwłaszcza uwydatniło się w latach 60-tych XX w. Wówczas człowiek uzmysłowił sobie, że nierozważne wykorzystywanie przyrody prowadzi do niebezpiecznego jej zniszczenia. Wskutek nieumiarkowanego

³³² W. Łużyński, *Państwo pomocnicze*, Lublin 2001, s. 56.

³³³ Tamże, s. 57n.

³³⁴ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 166.

gospodarowania dobrami natury zaistniało zagrożenie wskazujące na to, że cała ludzkość może stać się ofiarą nierozważnego działania człowieka. Nieumiarkowanie oznacza bowiem nieumiejętne korzystanie z dóbr materialnych niezgodnie z ich celem. Niekiedy wyraża się także w przekraczaniu granic wydolności środowiskowej. Paweł VI zauważył, że nie tylko środowisko materialne przez zanieczyszczenie i odpady, nowe choroby i potężne środki zagłady stają się groźne dla człowieka. Na szkodę całemu dobru wspólnemu szkodzi samo współżycie między ludźmi wymykające się spod kontroli zasad moralności³³⁵.

Esencjalne elementy dobra wspólnego wymienia *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wydają się one stanowić najbardziej celną i zwięzłą enuncjację Kościoła katolickiego dot. *bonum commune*. Do elementów dobra wspólnego należą: zabezpieczenie sprawiedliwego porządku społecznego, poszanowanie podstawowych praw człowieka oraz dobrobyt i rozwój społeczności³³⁶. Nigdy nie można zapomnieć, że w KNS organizacja dobra wspólnego dokonuje się ze względu na dobro człowieka i polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków integralnie rozumianej osoby ludzkiej³³⁷.

2.4.3.1. Zabezpieczenie sprawiedliwego porządku społecznego przez uszanowanie podstawowych praw człowieka

Ład społeczny istnieje w warunkach poszanowania każdej osoby ludzkiej. Na uwagę zasługuje stwierdzenie Piusa XII z *Przemówień radiowych* z 1941 r. o dobru wspólnym, które zobowiązuje do sformułowania - względem nienaruszalnych praw człowieka - możliwych do wykonania obowiązków³³⁸. W takim ujęciu zasada dobra wspólnego zbiega się ze sprawiedliwością społeczną w takim sensie, że każde niesprawiedliwe warunki życia społecznego tworzą się w wyniku niepoprawności wyrażania obowiązków powiązanych z prawami przysługującymi każdej osobie ludzkiej.

Ze ścisłej wzajemnej zależności osoby ludzkiej i całego społeczeństwa ludzkiego w najszerszym zakresie ogarniającym cały świat Sobór Watykański II

³³⁵ Paweł VI, *Octogesima adveniens. List apostolski do kard. Maurice Roy*, nr 21.

³³⁶ KKK, nr 1907-1909; M. Zięba, *Prolegomena do wstępu do nauki społecznej Kościoła*, s. 39.

³³⁷ PT 60.

³³⁸ B. di Martino, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, s. 176.

określił dobro wspólne „sumą warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i szybciej własną doskonałość”³³⁹. Zależność dobra każdej osoby i wszystkich ludzi pociągają za sobą wspomnianą przez Piusa XII współzależność praw i obowiązków, dotyczących całego rodzaju ludzkiego.

Zabezpieczenie sprawiedliwego porządku społecznego dokonuje się w komplementarności praw i obowiązków oraz w integralności praw: społecznych, wolnościowych i solidarnościowych. Ta złożoność ujmowana przez F. Mazurka została już ukazana w koncepcji państwa pomocniczego i stanowi alternatywę „drogi pośredniej”, czyli zabezpieczenie państwa przed redukcjonistyczną koncepcją praw człowieka w wersji marksistowskiego kolektywizmu, jak i indywidualistycznego liberalizmu³⁴⁰.

Długotrwałość dobra wspólnego zabezpiecza realizacja praw człowieka, których katalog stworzył Jan XXIII w *Pacem in terris*. Wyszczególnione dziewięć praw człowieka gwarantuje dostęp do dóbr społecznych i gospodarczych, które umożliwiają tworzenie porządku społecznego i szans dobrobytu³⁴¹. Realizacją troski o dobro wspólne będzie normatywny korpus absolutnych i integralnych praw człowieka, zawierający syntetyczne ujęcie praw wolnościowych, społecznych i solidarnościowych. Komplementarny system prawa zabezpiecza nienaruszalny status każdej jednostki społecznej, która w optymalnych uwarunkowaniach społecznych otrzymuje szansę rozwoju.

2.4.3.2. Rozwój społeczności i dobrobytu

Dobrobyt tworzy się w odpowiednich warunkach społeczno-gospodarczych, w których kultura ukierunkowana jest w pierwszej kolejności na dobro osoby ludzkiej. Zdaniem Jana Szymczyka przez realizację praw człowieka wiedzie droga do centrum dobra wspólnego. Do dobrobytu, rozumianego przez W. Piwowarskiego jako bogacenie się każdego człowieka, prowadzi harmonijny i solidarny rozwój wszystkich

³³⁹ *Gaudium et spes*, nr 26.

³⁴⁰ J. Szymczyk, *Zasada dobra wspólnego a zarządzanie życia społeczno-politycznego*, s. 406.

³⁴¹ PT 11-27.

społeczeństw³⁴². Zatem dobro osoby ludzkiej nie urzeczywistnia się bez rozwoju dobra wspólnego. Jest ono oparte o przewodnie zasady moralne, które Pius XII odnosił do współzależności trzech wartości podstawowych związanych z: użytkowaniem dóbr materialnych, pracą i rodziną. Te wartości podstawowe wzajemnie się splatają, uzupełniają i nawzajem się wspomagają³⁴³. Prawu użytkowania dóbr materialnych odpowiada obowiązek przyznania własności prywatnej możliwie wszystkim jednostkom społecznym albo przynajmniej przyznania możliwości korzystania z jej owoców³⁴⁴. Mimo dokonującej się zmienności na gruncie aksjologicznym celem życia społecznego pozostaje wciąż rozwój i doskonalenie osobowości ludzkiej.

Żadna zdolna do tego jednostka społeczna nie jest zwolniona z obowiązku zaangażowania się na rzecz wszystkich członków społeczeństwa. W miarę swoich możliwości, we współpracy z innymi jednostkami, dokonuje się osiągnięcie dobra wspólnego i jego rozwój³⁴⁵. W ten sposób wyraża się komplementarność zasady pomocniczości i zasadą solidarności.

W KNS J. Szymczyk wyróżnia aspekt przedmiotowy i podmiotowy dobra wspólnego. Wymiar podmiotowy mieści w sobie teleologię poszczególnych społeczności, które wchodzi w skład dobra wspólnego. Charakter przedmiotowy dobra wspólnego tworzą środki i rzeczy, przy wykorzystaniu których społeczność zaspokaja potrzeby swoich członków. Komplementarnie rozumiane *bonum commune* pod względem formalnym zyskuje więc dwa wymiary, które wielu uczonych zajmujących się KNS ujmuje w dwóch dopełniających się postaciach:

1. postać immanentno-esencjalną skupiającą się na celach społeczności, które mają prowadzić ku wartościom duchowym, personalistycznym,
2. postać instrumentalno-instytucjonalną akcentującą środki, warunki, instytucje i mechanizmy urządzania życia społecznego³⁴⁶.

J. Szymczyk w porządku naturalnym ukazywanym przez św. Tomasza z Akwinu upatruje priorytetowego charakteru dobra wspólnego. Dotyczy on pierwszeństwa dobra wspólnego przed dobrem jednostki, dobra społeczności większej i wyższej przed dobrem społeczności mniejszej i na niższych szczeblach w hierarchii społecznej

³⁴² W. Piwowarski, *Bogactwo*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 21n.

³⁴³ Pius XII, *Przemówienie w dniu Zielonych Świąt*, 1.06.1941, nr 9-20.

³⁴⁴ Pius, XII, *Przemówienie wigilijne*, 1942, nr 51.

³⁴⁵ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 167.

³⁴⁶ J. Krucina, *Dobro wspólne*, s. 68; W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 78; J. Szymczyk, *Zasada dobra wspólnego a urządzanie życia społeczno-politycznego*, s. 406n.

państwa. Taka hierarchizacja wartości pomaga rozwiązywać konflikty związane z kolizją dobra indywidualnego ze społecznym. W przypadku równej rangi wartości, znajdujących się na tym samym szczeblu drabiny kategorii aksjologicznych, pierwszeństwo przysługuje dobru wspólnemu. Dobro indywidualne musi zostać podporządkowane dobru wspólnoty społecznej, całego dobra wspólnego³⁴⁷. J. Szymczyk tłumaczy tę prawidłowość poświęceniem życia ludzkiego za ojczyznę na rzecz obrony wspólnoty narodowej, struktury państwowej, a w ostateczności obrony niepodległości własnego kraju³⁴⁸. Taki porządek aksjologiczny wynika z założenia, że istnienie ludzkie jest wysoko cenioną wartością podstawową życia społecznego, ale jednak w porządku filozofii społecznej uwzględnia się fakt dobra większej ilości osób przynależących do różnych społeczności.

W warunkach pokojowych, w których dokonuje się kształtowanie ładu społecznego i jego umacnianie, a także rozwój społeczności i kształtowanie się dobrobytu państwa, dobro wspólne powinno być równoważone dobrem każdego człowieka. Rezultatem dążności do zrównoważonego dobra wspólnego są prawa do korzystania z warunków życia społecznego, które służą rozwojowi każdego człowieka. Ważne jest przy tym „przywrócenie i dostosowanie dóbr stworzonych do norm dobra wspólnego”³⁴⁹. Wówczas tworzą się warunki harmonijnego rozwoju umniejszające bogacenie się zamożnych kosztem ubożenia biednych³⁵⁰.

Szczególne znaczenie w realizacji tego warunku zyskuje powinność powszechnego przeznaczenia dóbr, która urzeczywistnia się w miarę uznania i realizacji wartości moralnych. Dążenie do takiego kształtu dobra wspólnego wiąże się ze wspólnym wysiłkiem tworzenia uwarunkowań niezbędnych do integralnego rozwoju w taki sposób, aby każdy mógł wносить wkład w dobro wspólne i z niego czerpać. Wspólny wysiłek oparty na uznaniu wartości moralnych wykluczałby rozwój jednych narodów kosztem innych³⁵¹.

Tworzeniu najbardziej optymalnych rozwiązań konkretyzujących realizację dobra wspólnego dokonuje się za pomocą systemowo rozumianego organizmu zasad etyczno-społecznych, bez preferowania żadnej z nich. Względem wartości, które

³⁴⁷ Por. J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, s. 33; J. Krucina, *Dobro wspólne*, s. 68; J. Kondziela, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1972, s. 30; J. Majka, *Filozofia społeczna*, s. 169; J. Szymczyk, *Zasada dobra wspólnego a zarządzanie życia społeczno-politycznego*, s. 407.

³⁴⁸ J. Szymczyk, *Zasada dobra wspólnego a zarządzanie życia społeczno-politycznego*, s. 407n.

³⁴⁹ QA 58; *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 167.

³⁵⁰ Tamże.

³⁵¹ QA 58; *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 171, 174n.

najbardziej domagają się uznania, wyłania się szczegółowe zasady organizacyjne życia społecznego. Funkcjonują one w oparciu o współzależność praw człowieka i jego obowiązków. Do czasów przełomowych, w których sformułowano nowe koncepcje wolności (I. Kant) najbardziej upowszechnioną koncepcją sprawiedliwości społecznej był nurt filozofii tomistycznej. Wraz z zaistniałą w oświeceniu rewolucyjną zmianą w systemach filozoficznych tomistyczna koncepcja sprawiedliwości społecznej domaga się rozbudowy, udoskonalenia w zestawieniu jej z innymi rodzajami etyki. Tłumaczy się to bardziej złożoną rzeczywistością kwestii społecznej, wykreowanej według porządków tzw. państw nowoczesnych, w perspektywie współczesnego świata będącego systemem naczyń połączonych. Ponowoczesność bowiem zdekonstruowała trwałe i jednoznaczne łąd społeczno-moralny, a proces ten pokazuje na potrzebę rekonfiguracji wartości w odniesieniu systemu normatywnego do najbardziej podstawowych wartości i zasad moralności chrześcijańskiej.

2.4.4. Ład społeczno-moralny jako wyraz trwałości i spójności społeczeństw

Systemowi zasad etyczno-społecznych odpowiada łąd policentryczny, który W. Piwowarski rozumiał za Stanisławem Ossowskim jako równowagę społeczną osiąganą dzięki prawidłowościom wynikającym z natury ludzkiej³⁵². Harmonia społeczna występująca między jednostkami społecznymi jest wynikiem uznania wspólnych wartości, pewnych reguł gry naturalnie odczuwanych przez jednostki społeczne³⁵³. Końcowym rezultatem policentrycznego łądu społeczno-etycznego jest spójność i trwałość dobra wspólnego. Wartości wspólne chronią społeczeństwo przed konfliktami. Im większy występuje w społeczeństwie konsensus wartości, tym mniejsze zauważa się prawdopodobieństwo wystąpienia sytuacji konfliktowych. Ład policentryczny tworzy wiele ośrodków decyzyjnych, które są organizmami pośrednimi. Społeczeństwo funkcjonuje harmonijnie, gdy łąd społeczny jest uporządkowany aksjologicznie. Za budowanie hierarchii wartości odpowiada system zasad etyczno-społecznych, który zakorzeniony w prawie naturalnym stamtąd wyznacza

³⁵² Stanisław Ossowski w typologii łądu społecznego wyróżnił jego cztery koncepcje. Oprócz łądu policentrycznego przedstawił łąd: przedstawień zbiorowych, monocentryczny i postmonocentryczny.

³⁵³ J. Mazurek, *Ład społeczno-moralny*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 98n.

ład społeczny w oparciu o najbardziej fundamentalną wartość godności osoby ludzkiej. W uwarunkowaniach ładu społeczno-moralnego w nieskrępowany sposób może urzeczywistnić się wszechstronny rozwój każdego człowieka. Na straży hierarchizacji wartości w przestrzeni życia społecznego stoi państwo, które posiada odpowiednie podmioty pozwalające weryfikować stan porządku instytucjonalnego.

2.5. Sprawiedliwość społeczna jako organizacyjna zasada działania

W nauczaniu społecznym Kościoła szczegółowe zasady organizacyjne życia społecznego wydają się bardziej odnosić do instytucjonalno-organizacyjnego porządku dobra wspólnego. Dobro gospodarcze wszystkich narodów i poszczególnych państw można urzeczywistnić w realizacji polityki gospodarczej, którą Jan XXIII odnosił do podstawowych praw życia społecznego, wynikających z nakazów sprawiedliwości i miłości społecznej³⁵⁴. Zasada sprawiedliwości wraz z uznawaniem praw żąda wzajemności w wypełnianiu obowiązków³⁵⁵.

Szczegółowe zasady etyczno-społeczne są punktem wyjścia dla katalogu praw człowieka, które niekiedy nie są dostatecznie respektowane w życiu społecznym. Taką prawidłowość daje się zauważyć już w *Laborem exercens*, kiedy konsekwencją praktyczną zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem były uprawnienia ludzi pracy. Podstawową zasadą, z której daje się wyprowadzać praktyczne stwierdzenia jest zasada pomocniczości. To principium społeczne zostało ukryte między wierszami *Rerum novarum* – stało się jednak zasadą, dzięki której w ukierunkowaniu na sprawiedliwość społeczną wyartykułowano prawa służące dobru klasy robotniczej. *Expressis verbis* zasadę tę wyartykułowano w *Quadragesimo anno*.

W. Piwowarski wyróżniał dwie zasady organizacyjne życia społecznego: sprawiedliwość społeczną jako organizacyjną zasadę życia społecznego i ekonomicznego oraz miłość społeczną będącą jakby „duszą porządku społeczno-gospodarczego”³⁵⁶. Początki klasyfikacji W. Piwowarskiego znajdują się w *Mater et magistra*³⁵⁷. Wszystkie zasady, zarówno te wyrażające istotę życia społecznego, jak i te działania ludzkiego, we wzajemnej współzależności wyraża komplementarny

³⁵⁴ MM 37-39.

³⁵⁵ PT 91.

³⁵⁶ QA 88.

³⁵⁷ MM 39.

system zasad etyczno-społecznych. Podstawowym założeniem systemu principiów społecznych jest nienaruszalna wartość godności człowieka i konieczność jego wszechstronnego, osobowego rozwoju.

Sprawiedliwość społeczną Pius XI nazwał „prawdziwą i skuteczną, kierowniczą zasadą życia gospodarczego”³⁵⁸ oraz „najwyższym prawem filozofii społecznej”³⁵⁹. Konieczność jej realizacji tłumaczył potrzebą przeciwstawienia się nieograniczonej wolnej konkurencji wynikającej z realizacji indywidualistycznej ekonomii. Celem tej szczegółowej zasady działania społecznego jest przeniknięcie instytucji społecznych tak, aby w ustroju prawnym i społecznym zaistniały warunki kształtujące życie społeczno-gospodarcze, oparte na sprawiedliwości i miłości społecznej³⁶⁰. Wraz ze sprawiedliwym podziałem dóbr i ich sprawiedliwymi warunkami wymiany tworzą się struktury dobra wspólnego. Ich rozwój i stabilność jest możliwa w sytuacji realizacji sprawiedliwości legalnej, która daje możliwości uczestnictwa podmiotom w życiu społeczno-gospodarczym³⁶¹, a także przy zapewnieniu sprawiedliwości szans, którą wyraża prawo sprawiedliwego dostępu do różnych życiowych możliwości.

Nieco inny status sprawiedliwości społecznej nadaje *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, które uznaje tę kategorię za wartość³⁶².

2.5.1. Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr

Już u prekursorów katolickiej myśli społecznej dostrzega się związek między realizacją sprawiedliwości społecznej a własnością prywatną. Harmonijne współzycie społeczne w mogło dokonać się w opinii twórcy szkoły pokoju społecznego F. Le Play (1811-1877) w oparciu o cztery podstawy życia społecznego, do których ten przedstawiciel kierunku indywidualistyczno-liberalnego katolicyzmu społecznego zaliczył: własność prywatną, rodzinę, pracę i religię. Własność prywatna u F. Le Play’a wyrażała się w trzech formach: gminnej, rodzinnej i patronalnej. Własność patronalną Le Play dzielił na własność przedsiębiorstw przemysłowych i handlowych. Właściciel

³⁵⁸ QA 88.

³⁵⁹ QA 79; S. Kowalczyk, *Personalizm i solidaryzm jako podstawowe kierunki w społecznym nauczaniu Kościoła*, s. 161-176.

³⁶⁰ QA 88.

³⁶¹ QA 47, 110.

³⁶² *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 201.

przedsiębiorstwa zobowiązany był do odpowiedzialności nie tylko za zarządzanie własnością przedsiębiorstwa w sensie środków produkcji, ale także za opiekę nad tymi, którzy w jego przedsiębiorstwie wykonywali pracę. W ten sposób pracodawca stawał się zarządcą wspólnej własności rozczłonkowanej na: własność prywatną (rodzinną), własność zawodu (patronalną) i własność grupy terytorialnej (gminną)³⁶³.

Wraz z zaistnieniem kwestii robotniczej odnowienie porządku społecznego w opinii F. Le Play'a powinno dokonać się bardziej w drodze interwencji indywidualnej aniżeli przez nacisk państwa, a zatem w oparciu o przywrócenie praw moralności i odnowę obyczajów³⁶⁴. W takiej perspektywie w *Rerum novarum* pojawiła się własność prywatna jako zasada społeczna³⁶⁵. Wiązała się ona z podstawowymi prawami rodziny, które miały na celu zapewnić jej trwałe środki do życia w perspektywie pokoleniowej. Sprawiedliwy podział wytwarzanych dóbr połączony z cnotą oszczędności zabezpieczał potrzeby rodziny i wyzwalał ją z niesprawiedliwych warunków życia³⁶⁶.

Sprawiedliwy ustrój społeczny powinien umożliwić wszystkim warstwom społecznym posiadanie odpowiednio zabezpieczonej własności prywatnej³⁶⁷. Nauczanie społeczne konsekwentnie podkreśla, że rodzina jest podstawową wartością życia społecznego, wcześniejszą aniżeli państwo³⁶⁸. W *Rerum novarum* pojawiło się wiele propozycji rozwiązań kwestii robotniczej, jednak nie zostały one sklasyfikowane i sprowadzone do konkretnie wyrażonego systemu zasad etyczno-społecznych. Taki postulat pojawił się w *Rerum novarum*, jednak Leon XIII „lekkomyślnością” określił rozwiązanie kwestii robotniczej przez „zastosowanie jednej jakiejś zasady lub formuły”³⁶⁹. W *Rerum novarum* nie sformułowano w sposób bezpośredni żadnej zasady etyczno-społecznej.

Dopełnieniem koncepcji odnowy życia społecznego F. Le Play'a - zogniskowanej na podstawach instytucjonalnych - była paternalistyczna (patronalistyczna) wizja Charles Henri Xavier Périn, który odnowę moralną upatrywał w kształtowaniu stosunków społecznych w oparciu o cnotę wyrzeczenia. Tak rozumiany przejaw miłości społecznej stanowił dopełnienie *iustitia socialis*

³⁶³ Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 51.

³⁶⁴ Tamże, s. 52.

³⁶⁵ QA 44, 49.

³⁶⁶ QA 61.

³⁶⁷ Pius XII, *Przemówienie wigilijne*, 1942, nr 31.

³⁶⁸ QA 49.

³⁶⁹ RN 21, 67.

wprowadzając sprawiedliwość społeczną z własnością prywatną w moralny wymiar bezinteresowności³⁷⁰.

Szczególnie istotną propozycją odnowy życia społecznego było ujęcie własności prywatnej w myśli bpa Wilhelma Emmanuela von Kettelera, prekursora KNS. Uczony ten odniósł się do myśli św. Tomasza z Akwinu postulując złączenie własności prywatnej z funkcją społeczną tak, aby posiadacz własności prywatnej nie czuł się bezwzględny posiadaczem dóbr. W.E. Ketteler połączył własność prywatną z pracą ludzką tak, aby robotnik był jednocześnie pracownikiem i właścicielem. Przez to własność prywatna została wprowadzona w wymiar współdziałania w zyskach przedsiębiorstwa stanowiąc podstawę rozwoju organizacji i związków zawodowych. Wnikliwa ocena współczesnej W.E. Kettelerowi kwestii społecznej wraz z odniesieniem jej do filozofii tomistycznej pozwoliła mu przedstawić skuteczne sposoby rozwiązania kwestii robotniczej. Zamyśl W.E. Kettelera znalazł swoje odzwierciedlenie w idei korporacjonizmu i solidaryzmu chrześcijańskiego w enc. *Quadragesimo anno*³⁷¹. Zobowiązanie do słusznego zarządu własnością prywatną zawsze było pilną kwestią dla KNS. Prawo do własności prywatnej jednak nigdy nie powinno zyskać charakteru absolutnego i nienaruszalnego, bowiem otrzymane na własność dobra należy traktować jako szansę służącą do rozwoju i doskonalenia się. Własność prywatna nie może stać się celem, lecz zawsze powinna być środkiem³⁷².

Powszechne przeznaczenie dóbr dla wszystkich ludzi wyszczególnia się w *Populorum progressio* i w *Sollicitudo rei socialis*³⁷³. Natomiast w *Centesimus annus* znajduje się zapis mówiący o tym, że dobra wynikają z aktu stwórczego, w którym Bóg przeznaczył dobra, w tym ziemię, na użytek wszystkim ludziom³⁷⁴. Każdy człowiek jest równy pod względem posiadanej godności osoby ludzkiej, stąd dobra ziemskie powinny być przeznaczone dla każdego człowieka, jednak nie w równej mierze. Zróżnicowanie jednostek społecznych pod względem posiadanych predyspozycji decyduje o tym, w jakim zakresie mogą one posiadać własność prywatną i nią dysponować. Zróżnicowanie widoczne pod względem rozmiaru posiadanej własności prywatnej również zależy od wysiłku, jaki jednostki społeczne wkładają

³⁷⁰ Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, s. 53.

³⁷¹ Tamże, s. 56-63.

³⁷² PP 22n; *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 177.

³⁷³ PP 22; SRS 42.

³⁷⁴ CA 41.

w pozyskiwanie własności i tworzenie dobra wspólnego. Własność prywatna służy zaspokajaniu potrzeb ludzkich i utrzymaniu człowieka przy życiu. *Laborem exercens* wraz z *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* nazywa powszechne przeznaczenie dóbr „pierwszą zasadą całego porządku społeczno-etycznego”³⁷⁵. W *Sollicitudo rei socialis* powszechne przeznaczenie dóbr zyskało miano typowej zasady ChES³⁷⁶. W etycznym wymiarze życia gospodarczego – jak przypomina A. Dylus uwagę Jana Pawła II - na własności w związku z jego funkcją społeczną - ciąży „społeczna hipoteka”. To spostrzeżenie odnosi własność do jej społecznego przeznaczenia, jakim jest pomnażanie zysków dla dobra jednostek tworzących społeczeństwo³⁷⁷. Używanie dóbr wynika z prawa naturalnego i wymaga regulacji, które szczegółowo unormowałyby kwestie odpowiedzialnego użytkowania dostępnych zasobów, tak by potencjalnie służyły przyszłym pokoleniom³⁷⁸. Ważne przy tym jest odniesienie do wartości moralnych, tak aby użytkowanie dóbr przez jednych nie stało się przeszkodą w rozwoju innych. Odniesienie własności do etyki warunkuje zaistnienie rozwoju integralnego³⁷⁹. Powszechne przeznaczenie dóbr Benedykt XVI w *Caritas in veritate* odnosi do stworzenia wszystkim ludziom możliwości dostępu do zasobów, do pożywienia i wody³⁸⁰. W *Laudato si'* Franciszek stwierdza, że każdy model rozwoju, który godziłby w najbardziej podstawowe prawa człowieka, osobiste, społeczne, ekonomiczne czy polityczne, łącznie z prawami narodów i kultur, jest niegodny człowieka. Dostęp do podstawowych zasobów, w tym wody pitnej, jest powszechnym prawem każdego człowieka, a podstawowe zasoby niezbędne do życia nie mogą stać się towarem podporządkowanym wyłącznie prawom rynku³⁸¹.

Powszechne przeznaczenie dóbr przeczy poglądom, które orientują się na maksymalizację zysku i zapobiega praktyce zmierzania do celu, który uświęcałby środki. Oznacza to, że powszechne przeznaczenie dóbr uzasadnione motywacją etyczną chroni podmiotowość człowieka nie pozwalając, by stał się środkiem możliwym do przedmiotowego wyzysku z zamiarem osiągnięcia jakiegokolwiek celu³⁸².

Rozwój każdego człowieka ogranicza brak respektu względem prawidłowości powszechnego przeznaczenia dóbr, z którą wiąże się sprawiedliwy podział ziemi.

³⁷⁵ LE 19; *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 172.

³⁷⁶ SRS 42.

³⁷⁷ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 258.

³⁷⁸ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 173.

³⁷⁹ Tamże, 175.

³⁸⁰ CV 27.

³⁸¹ LSi 30; J. Mariański, *Godność ludzka - wartość ocalona?*, s. 106.

³⁸² A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 259.

Możliwość nabycia ziemi, zwłaszcza na obszarach rolniczych, jest koniecznym warunkiem uzyskania innych dóbr, które stanowią podstawę systemu zabezpieczenia socjalnego. Prywatna własność ziemska i związane z nią wypracowane dobra, przybierające postać usług, kredytów czy jeszcze inny rodzaj dóbr, są jednocześnie skuteczną drogą do ochrony środowiska naturalnego³⁸³.

2.5.2. Wartości integralnego rozwoju i rodzaje sprawiedliwości

W krąg najbardziej fundamentalnych wartości rozwoju integralnego, wraz ze sprawiedliwością społeczną – Jan Paweł II włączył: wolność, solidarność, równość, prawdę, miłość i pokój³⁸⁴. W jego perspektywie dla personalistycznego porządku społecznego wraz z własnością prywatną istotne są jeszcze trzy wartości, które wylicza J. Mazur przypisując im w podręczniku do KNS z 2016 r. rangę szczegółowych zasad etyczno-społecznych. J. Mazur wyodrębnił: pluralizm, uczestnictwo i prymat człowieka nad przyrodą³⁸⁵. Uznanie tych trzech wartości prowadzi do rozwoju ludzkiego opartego na wolnym i solidarnym przyjęciu odpowiedzialności ze strony wszystkich uczestników życia społecznego³⁸⁶.

Wydaje się, że w perspektywie zrównoważonego rozwoju i wyłaniania się nowej zasady etyczno-społecznej wymienione przez J. Mazura kategorie (zasady) należy traktować jako istotne wartości życia społecznego. Pluralizm społeczny odnosi się do wymiaru społecznego, uczestnictwo do wymiaru gospodarczego, natomiast wartość prymatu człowieka przed rzeczą do wymiaru ekologicznego. Każdy obszar koncepcji zrównoważonego rozwoju łączy się z jednym z trzech przywołanych aspektów sprawiedliwości społecznej.

³⁸³ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 180.

³⁸⁴ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, s. 207.

³⁸⁵ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 226-231.

³⁸⁶ CV 11.

2.5.2.1. Pluralizm i sprawiedliwość wymienna

Pluralizm społeczny oddaje wielość i różnorodność form życia zauważalnych w przestrzeni społecznej, w organizacjach i instytucjach pośrednich, w prezentowanych w nich poglądach wyrażających różnorodność występowania wielu kultur³⁸⁷. Pluralizm w ujęciu J. Mazura jest pokrewny zasadzie pomocniczości, jednak bliżej charakter pluralizmu życia społecznego wiąże go z zasadą solidarności³⁸⁸. Pluralizm w ujęciu W. Piwowarskiego nie jest wartością samą w sobie, ale może być nią wtedy, kiedy stanie się podwaliną zaistnienia innych wartości wzbogacających życie społeczne o nowe poglądy czy stanowiska. W takim wymiarze wytwarzanie nowych wartości służących rozwojowi człowieka zyskuje walor kreowania dobra wspólnego³⁸⁹. Dokonuje się ono w wielostopniowej organizacji społeczeństwa. Następstwem pluralizmu społecznego są kolejne szczegółowe zasady samorządu i federacji³⁹⁰. Uznanie wartości pluralizmu społecznego prowadzi do kreacji uniwersalnego społeczeństwa, które będzie łączyć narody przekraczając granice państw³⁹¹. W perspektywie globalnie ujmowanego rozwoju zrównoważonego trudno interpretować tę koncepcję bez zarysu istoty pluralizmu społecznego, według którego stwarza się optymalne uwarunkowania dla organizmów pośrednich oferujących sobie wzajemnie zakres dóbr możliwych do wymiany. Pluralizm społeczny jest miernikiem dojrzałości demokratycznych struktur państwa, a współzycie społeczne oparte na moralności umacnia poczucie wzajemnej odpowiedzialności i reguł sprawiedliwości społecznej³⁹².

Leon XIII usilnie wyrażał chęć podporządkowania ustroju gospodarczego zasadom sprawiedliwości społecznej³⁹³. Wynikało to ze skupienia bogactw w wąskim gronie posiadaczy kapitału, którzy kierując się nieograniczoną wolnością konkurencji, zmierzali do podporządkowania sobie życia gospodarczego i opanowania państwa. W dalszej kolejności walka ta przenosiła się w przestrzeń międzypaństwową³⁹⁴.

Uznanie wartości pluralizmu społecznego w warunkach sprawiedliwości społecznej o charakterze wymiany stwarza możliwości spotkania osób rozumianych

³⁸⁷ MM 59-67; PT 23n.

³⁸⁸ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 227.

³⁸⁹ J. Wołkowski, *Pluralizm*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 130.

³⁹⁰ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 227.

³⁹¹ Tamże.

³⁹² Por. G. Weigel, *Centesimus annus a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus annus, Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 121.

³⁹³ QA 101.

³⁹⁴ QA 108.

jako podmioty ekonomiczne, które posługują się przede wszystkim kontraktem regulującym współpracę. Niemniej jednak w wymianie dóbr znaczącą rolę odgrywa wzajemne zaufanie, które jest ważnym warunkiem jedności społecznej wynikającym z istniejącego kapitału moralnego³⁹⁵. Wartości moralne są bowiem spoiwem rynku i instytucji ekonomicznych, natomiast system zasad etyczno-społecznych złożonym narzędziem oceny etycznej funkcjonowania rynku, państwa i wszelkich organizmów pośrednich. Celem logiki rynkowej *Caritas in veritate* jest osiągnięcie dobra wspólnego, a jest to wykonalne poprzez wytwarzanie bogactw, ich sprawiedliwą wymianę i redystrybucję dóbr.

Wartość pluralizmu jest znacząca dla kształtowania ponadnarodowej kultury personalistycznej. Jej nośnikiem w społeczeństwach ujmowanych w sensie bytów relacyjnych są wartości społeczno-kulturowe przekazywane w toku wzajemnych interakcji. W opinii Adama Rodzińskiego pluralizm sprzyja dyfuzji i osmozie kultur, ich wzajemnemu dopełnianiu się przy ontycznej równości, mieszaniu się i kreatywnym formułowaniu nowych treści aksjologicznych³⁹⁶.

2.5.2.2. Uczestnictwo i sprawiedliwość legalna

Nie mniejszą rolę od pluralizmu społecznego odgrywa wartość uczestnictwa w życiu społecznym, którą zabezpiecza zasada pomocniczości. Ta wartość wyraża osobisty wkład jednostki społecznej w życie społeczne, kulturalne, polityczne, ekonomiczne całej przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego. J. Mazur zauważa, że uczestnictwo powinno być sprawiedliwe, proporcjonalne i odpowiedzialne. Uczestnictwo rozumie się w kategorii zobowiązania i jest ono wyrazem zaangażowania jednostek społecznych w tworzenie przestrzeni społecznej i jednocześnie odpowiedzialności za nią. Zaistnienie tego principium decentralizuje władzę i wyraża przekazanie praw na rzecz społeczności niższych. Decentralizacja wskazuje na rozdział władzy, którą dzieli się w porządku demokratycznym na władzę: ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą³⁹⁷.

³⁹⁵ CV 35.

³⁹⁶ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, s. 115n.

³⁹⁷ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 228.

Partycypacja odnosi się nie tylko do przestrzeni życia społecznego czy politycznego, ale także do świata pracy³⁹⁸. Życie gospodarcze, aby rozwijało się prawidłowo, potrzebuje współuczestnictwa i współdecydowania jednostek społecznych w wypracowanych zyskach. Chodzi tu więc o koncepcję sprawiedliwej zapłaty, której wymiarem jest także możliwość partycypacji w zyskach przedsiębiorstwa³⁹⁹. Partycypacja społeczna powinna stwarzać okoliczności zaistnienia każdej jednostki społecznej w przestrzeni życia społecznego będąc przeciwieństwem wykluczenia społecznego. Dotyczy to także tworzenia możliwości pełnego uczestnictwa w międzynarodowym życiu gospodarczym w taki sposób, by umożliwić krajom znajdującym się na drodze rozwoju wejście na rynek międzynarodowy ze swoimi produktami⁴⁰⁰.

Partycypacja społeczna wyraża także prawo dostępu do podstawowych zasobów niezbędnych człowiekowi do jego rozwoju. W perspektywie globalnej oprócz podstawowych środków do życia (pożywienie woda pitna) są to takie zasoby jak: wiedza (wykształcenie) i opieka medyczna. Centralna pozycja osoby ludzkiej w systemie zasad etyczno-społecznych w działaniach na rzecz rozwoju nakłada na każdą jednostkę obowiązek własnego doskonalenia się, rozwoju, co nie jest możliwe bez podstawowych zasobów i prawa do uczestnictwa w życiu społecznym⁴⁰¹.

Odpowiedzialne uczestnictwo w życiu społecznym w teorii personalizmu w ujęciu K. Wojtyły jest remedium na różnorodne formy alienacji człowieka. Partycypacja społeczna włącza jednostki w kontekst życia społecznego przyczyniając się do rozwoju osobowości. Uczestnictwo sprawia, że wszelkie działania człowieka o charakterze somatyczno-wegetatywnym i psychiczno-duchowym wzmocniają podmiotowość człowieka. Poczucie integralności natury ludzkiej, pełni człowieczeństwa, dynamizuje rozwój osoby ludzkiej⁴⁰². *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* podaje, że uczestnictwo w życiu społecznym jest filarem wszystkich systemów demokratycznych, ponieważ wyraża ono ciągłość demokratycznego społeczeństwa⁴⁰³. Partycypacja społeczna ogranicza ryzyko wystąpienia sytuacji, w której mogłoby się ukształtować państwo o charakterze totalitarnym⁴⁰⁴.

³⁹⁸ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 189.

³⁹⁹ M. Hułas, *Ujarzmiony kapitał*, s. 208-211.

⁴⁰⁰ CV 58.

⁴⁰¹ CV 47.

⁴⁰² S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 433.

⁴⁰³ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 190.

⁴⁰⁴ Tamże, 191.

Po sprawiedliwości wymiennej drugim wymiarem sprawiedliwości społecznej, urealnianym „oddanie tego, co się komu słusznie należy”, jest sprawiedliwość legalna. Żąda ona świadczenia sprawiedliwości w kierunku od jednostek społecznych do społeczności, a więc z jednej strony wymaga spełnienia obowiązków wynikających z odpowiedzialności za dobro wspólne, z drugiej strony stoi na straży praw przysługujących osobom⁴⁰⁵. Ten rodzaj sprawiedliwości jest źródłem prawodawstwa państwowego, państwa uznawanego w porządku doczesnym za społeczność doskonałą.

2.5.2.3. Prymat człowieka nad rzeczą i sprawiedliwość rozdziału

Prymat człowieka przed rzeczą znajduje odzwierciedlenie w zasadzie pierwszeństwa pracy przed kapitałem⁴⁰⁶. To principium zawarte w enc. *Laborem exercens* stoi na straży tworzenia się warunków, w których praca ludzka zatracalaby swój podmiotowy charakter. Ukazuje pierwszeństwo pracy ludzkiej i przewyżcza antynomię pracy i kapitału⁴⁰⁷. Podmiotowość pracy ludzkiej uzdalnia osoby do udziału w procesie produkcji i w tych działaniach zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem ukierunkowuje się na przedstawioną już wcześniej wartość uczestnictwa. Praca łączy się z kapitałem, jednak hierarchia tych kategorii w perspektywie życia społeczno-gospodarczego nie może zostać zaburzona. J. Mazur podaje, że praca istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. Wszystkie rzeczy materialne mają więc służyć człowiekowi – nigdy na odwrót. Także postęp techniczny dokonuje się dla człowieka i nie może przekształcać osoby w przedmiot⁴⁰⁸. Praca i kapitał są ważnymi środkami prowadzącymi do rozwoju nauki i techniki, produkcji gospodarczej i dobrobytu. Praca i kapitał mają jednak ułatwiać człowiekowi osiągnięcie wartości wyższych, służących jego rozwojowi⁴⁰⁹. Pierwszeństwo zatem zyskują wartości „być” przed wartościami „mieć”. Człowiek zawsze musi pozostać celem życia społecznego, nigdy nie może stać się środkiem do realizacji celu.

⁴⁰⁵ T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa - Jasna Góra 1999, s. 53.

⁴⁰⁶ LE 12.

⁴⁰⁷ LE 13.

⁴⁰⁸ J. Mazur, *Katolicka nauka społeczna*, s. 229.

⁴⁰⁹ MM 175.

Praca nie może zostać przeciwstawiona kapitałowi, nie można też jej rozłączyć od kapitału⁴¹⁰. Prymat pracy przed kapitałem nadaje człowiekowi nadrzędną pozycję względem wartości materialnych, w których jednak człowiek funkcjonuje. Otaczający go świat wszystkich zasobów to zespół środków, które człowiek może wykorzystać do realizacji swoich celów. Pierwszeństwo pracy ludzkiej pozwala rozwijać technologie, które w ujęciu tego porządku mają służyć człowiekowi nie degradując go względem środków produkcji wykorzystywanych w procesie pracy⁴¹¹. Zachowanie principium prymatu człowieka przed rzeczą prowadzi do uznania panowania człowieka nad światem materii i dowolnego wykorzystania wszystkich środków, które służą działaniu gospodarczemu i wprowadzaniu harmonii w przestrzeni dostępnych zasobów, koniecznych do pozyskania w celu zaspokojenia potrzeb ludzkich.

Obszerny opis praktycznych konsekwencji prymatu pracy nad kapitałem w życiu społeczno-gospodarczym przedstawił Stanisław Fel⁴¹² bazując na ukazanym przez Jana Pawła II ujęciu tej prawidłowości w enc. *Laborem exercens*. Należy przy tym zaznaczyć, że chociaż Jan Paweł II w nauczaniu społecznym nie zawarł systemu zasad etyczno-społecznych porównywalnego do systemu W. Piwowarskiego, to jednak zauważa się u autora *Elementarza etycznego* doskonałą znajomość istoty życia społecznego. Jan Paweł II w swoim nauczaniu społecznym status zasady społecznej wielokrotnie przypisywał prawom człowieka, jednak nie posługiwał się kategorią zasady etyczno-społecznej tak jak ją zdefiniował W. Piwowarski.

Pierwszeństwo człowieka przed rzeczą wyraża także górowanie osoby ludzkiej nad każdym innym bytem istniejącym w świecie materii ożywionej, a także nieożywionej. Tylko człowiek posiada godność osobową i to ona pozwala przenieść pierwszeństwo pracy ludzkiej przed rzeczą w przestrzeń etyki włodarzowania człowieka przyrodą. Włodarstwo jest zarządzaniem własnością prywatną, działaniem, które w ostateczności ukierunkowane jest na pracę dla dobra społecznego. Jednocześnie włodarstwo własnością prywatną i jej podział musi służyć zachowaniu ciągłości życia społecznego i rodziny.

Porządek społeczny gwarantuje nie tylko zasada sprawiedliwości wymiennej, ale także zasada sprawiedliwości dystrybucyjnej. Reguluje ona podział dóbr dokonujący się w kierunku od zbiorowości do jednostek społecznych, który powinien dokonać

⁴¹⁰ LE 15.

⁴¹¹ LE 13.

⁴¹² Por. S. Fel, *Praca – kapitał - demokracja*.

się zgodnie z jednostronnym i proporcjonalnym świadczeniem społeczeństwa⁴¹³. Zasada sprawiedliwego rozdziału dochodu społecznego stoi na straży interesów jednostki i możliwości jej rozwoju. O ile sprawiedliwość zamienna reguluje relacje wymiany między jednostkami, o tyle sprawiedliwość dystrybucyjna określa moralność postępowania zbiorowości w stosunku do jednostki. Przymiotem sprawiedliwości dystrybucyjnej jest proporcjonalność⁴¹⁴.

Jan XXIII zauważa naruszenie godności ludzkiej w niesprawiedliwym podziale dóbr w przypadku nierówności w uposażeniu pracowników. Względem tej niesprawiedliwości pojawiła się zasada proporcjonalnego podziału dochodu społecznego, która nie opiera się na logice równości, lecz proporcjonalności. Z jednej strony wyróżnia się ludzi zajmujących stanowiska o wątpliwym znaczeniu, którzy posiadają wysokie dochody, z drugiej strony występuje liczebnie wielka grupa osób uczciwie pracujących, które są wynagradzane o wiele gorzej. W takich okolicznościach papież ten wspomina o zasadzie równomiernego podziału dochodu społecznego⁴¹⁵. Sprawiedliwość rozdzielcza decyduje więc o tym, w jaki sposób i według jakich kryteriów należy dzielić dobra tak, by poszczególnym członkom społeczeństwa słusznie oddać to, co się im należy. Przy tym zasady sprawiedliwości i słuszności w *Mater et magistra* ukierunkowane są na godne wynagrodzenie za wykonaną pracę tak, aby zostały zapewnione godne człowieka warunki życia pozwalające sprostać obowiązkom rodzinnym⁴¹⁶.

W sprawiedliwie zorganizowanym państwie dobro wspólne wyraża się w: polityce zatrudnienia możliwie największej liczby pracowników, przeciwdziałaniu tworzenia się uprzywilejowanych grup społecznych, wyważaniu płac do cen towarów, udostępnianiu dóbr i usług kulturalnych jak najszerszej grupie jednostek, a także ograniczaniu dysproporcji między poszczególnymi sektorami gospodarki (rolnictwem, przemysłem i usługami). Realizacja dobra wspólnego poprzez aplikację etyczno-społecznych zasad działania społecznego urzeczywistnia się również w harmonizowaniu produkcji dóbr z produkcją usług konsumpcyjnych i dostosowywaniu sposobów produkcji do rozwoju nauki i techniki. Paweł VI już w latach 60-tych XX w. zauważał potrzebę czuwania nad tworzeniem dobrobytu

⁴¹³ T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, s. 53.

⁴¹⁴ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 203.

⁴¹⁵ MM 70.

⁴¹⁶ MM 71.

nie tylko w perspektywie obecnego pokolenia, ale także z uwzględnieniem perspektyw przyszłości⁴¹⁷.

Sprawiedliwość rozdziału dóbr wraz z rozwojem nauczania społecznego Kościoła zyskuje nowe oblicze. Stanowisko oficjalnego nauczania społecznego w dobie procesów globalizacyjnych postuluje sprawiedliwą redystrybucję dóbr. Kryteria etyczne formułowane są nie tylko w odniesieniu do płaszczyzny lokalnej poszczególnych państw, lecz w stosunku do całej społeczności ogólnoludzkiej, a nawet w perspektywie przyszłych pokoleń⁴¹⁸.

Podsumowanie dotychczasowych rozważań dotyczących klasyfikacji zasad etyczno-społecznych w ujęciu W. Piwowarskiego wraz z rozumieniem zasady sprawiedliwości społecznej przedstawia poniższy schemat:



Schemat nr 1.

Klasyfikacja zasad etyczno-społecznych w ujęciu Władysława Piwowarskiego. Trzy podstawowe zasady etyczno-społeczne: dobro wspólne, pomocniczość i solidarność oraz sprawiedliwość społeczna jako organizacyjna zasada działania społecznego.

⁴¹⁷ MM 79.

⁴¹⁸ CV 42.

2.5.3. Porządek społeczny jako normatywna ekspresja ładu społeczno-moralnego

Szczegółowe zasady organizacji życia społecznego organizują funkcjonalnie życie społeczne tworząc instytucjonalny porządek społeczny. Zdaniem J. Szackiego porządek społeczny zakłada zinstytucjonalizowany zespół norm, które określają reguły stosunków między jednostkami społecznymi. Normy zakładają występowanie minimum wspólnych wartości. Porządek społeczny wyraża istnienie względnie trwałych reguł, które nadają społeczeństwu spójność i mobilizują jednostki społeczne do przestrzegania uznanych norm. Porządek społeczny wyraża także istnienie kontroli społecznej, która pozwala przewidzieć prawdopodobne, bo zapisane normą prawną, zachowania jednostek społecznych. Niedostosowanie się do normatywnych reguł wiąże się z odpowiednią sankcją⁴¹⁹.

Szczegółowe zasady organizacji życia społecznego kreują normatywnie życie społeczne i odnoszą się do instrumentalnego dobra wspólnego jako konkretne narzędzia służące generowaniu i zabezpieczaniu pożądaných wartości życia społecznego. Instrumentalne dobro wspólne tworzą instytucje i organizacje życia społecznego, gospodarczego i politycznego.

Spośród wielu szczegółowych zasad organizacji życia społecznego wysokim uznaniem w nauczaniu społecznym Kościoła cieszą się reguły porządkowania życia społecznego dotyczące jawności procedur administracyjnych i przejrzystości finansów publicznych. Do tych pryncypiów nawiązuje także *Caritas in veritate* w zapisach dot. współpracy międzynarodowej o charakterze instytucjonalnym⁴²⁰.

2.6. Rekonfiguracja wartości a ład społeczno-gospodarczy

Na podstawie dotychczasowych wywodów można sformułować tezę, że proces rekonfiguracji porządku społecznego powinien się rozpocząć od rozpoznania istoty bytu i życia społecznego. Odtwarzanie naruszonego lub zniszczonego porządku oznacza zatem potrzebę powrotu do działań mających na celu afirmację godności osoby ludzkiej. R. Podgórski zauważa, że w przestrzeni nauki trwa dyskusja na temat

⁴¹⁹ J. Szacki, *Porządek społeczny*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 915-917.

⁴²⁰ CV 47.

obowiązywalności norm i zasad, które regulowałyby porządek życia społecznego. Zróznicowanie poglądów jest uzasadnione ze względu na fakt, że każda osoba może prezentować inny system wartości, który utrwaliła w procesie socjalizacji. Pluralizm wartości nie oznacza braku ładu społecznego, bowiem jest on kształtowany zgodnie z moralnością wynikającą z natury ludzkiej. Ten sam autor daje do zrozumienia, że wartości identyfikowane są w kontekście ludzkich dążeń do realizacji wybranych celów i utrwalają wartości, które są pochodną natury ludzkiej i osoby. W ten sposób tworzą się wartości wspólne integrujące jednostki w grupie. Wartości wynikające z prawa naturalnego pełnią funkcję stabilizującą⁴²¹. Zasady etyczno-społeczne służą jako narzędzia do wytwarzania wartości wspólnych, bowiem ich zaistnienie i podtrzymywanie nie tylko jest gwarantem spójności społecznej, ale także jest warunkiem doskonalenia jednostek społecznych i ich rozwoju. System zasad etyczno-społecznych stoi bowiem na straży tworzenia wartości wspólnych jako uwarunkowań służących wszechstronnemu rozwojowi każdego człowieka we wszystkich wymiarach jego egzystencji.

Należy przy tym pamiętać, że rekonfiguracja wartości łączy się z procesem dyfuzji kultury. Proces ten polega na przenikaniu się systemów wartości, ich modyfikacji, a także niekiedy większej dominacji jednego z systemów. Dyfuzja kultury dokonuje się wraz ze zmianą postaw ludzi, co przejawia się także w zmianie osobowości i w rozwoju osobowym. Prowadzi także niekiedy do ukształtowania się takich postaw, które sprzyjają zaistnieniu innowacji otwierając społeczeństwa na postęp. Tak ujęty proces rekonfiguracji wartości w ujęciu J. Turowskiego wyraża się w dezintegracji, a następnie w dezorganizacji pozytywnej⁴²².

Warto przypomnieć tutaj różnicę między wartościami a normami. Tworzenie architektury normatywnej prowadzące do wykreowania jak najbardziej sprzyjających rozwojowi ludzkiemu warunków życia społecznego dokonuje się za pomocą norm, które mają za zadanie regulować obowiązki ludzkie⁴²³. Zdaniem R. Podgórskiego normy opierają się na wartościach, które są zawarte w prawie moralnym. W takim sensie wartości stanowią oparcie dla norm, pewnego rodzaju „rusztowanie”, bowiem normatywny porządek społeczny wyrasta z ładu społeczno-moralnego i jest jego ekspresją. W wyniku zinternalizowanego ładu społeczno-moralnego i jego normatywnej

⁴²¹ A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, Rzeszów 2008, s. 44-48.

⁴²² J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 2000, s. 101.

⁴²³ A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 44n.

legalizacji społeczeństwo wyraża się za pomocą struktury organizacyjnej, instytucji, które uregulowane prawnie tworzą systemowy ustrój państwa. W takim sensie system podstawowych zasad etyczno-społecznych jest źródłem zasad o charakterze szczegółowym, wyrażających działanie ludzkie. Konkretna architektura działania społecznego tworzą normy społeczne dając podstawy dla swoistej architektury etycznej życia społecznego. Aby stworzyć godne warunki życia dla każdego człowieka powinien zaistnieć proces rekonfiguracji wartości – odpowiedniej hierarchizacji, a także rekonstrukcji wartości, które uległy dekonstrukcji lub zupełnie zanikły. Jak trafnie zauważa J. Szymczyk dekonstrukcja wartości może zaistnieć tylko w sensie realizacji wartości, ponieważ wartości jako wartości nie ulegają wypaczeniu⁴²⁴. System prawny, spójny i wpisany w ład społeczno-moralny jest punktem orientacyjnym dla jednostek społecznych uczestniczących w życiu społeczno-gospodarczym, wymieniających się różnego rodzaju dobrami. Normy (moralne i prawne w swoich obszarach) decydują także o zakresie świadczonej pomocy jednostkom społecznym zgodnie z zasadą pomocniczości i sprawiedliwością dystrybucyjną. Normatywna kreacja architektury społecznej wyraża więc hierarchizację całego dobra wspólnego, złożonego z różnorodnych dóbr cząstkowych, którym odpowiadają wartości ceniące w życiu społecznym.

Pluralizm wartości życia społecznego nie jest dla niego zagrożeniem. Wielość i różnorodność aksjologiczna charakteryzuje społeczeństwo i stanowi o jego wysokiej wartości oraz możliwości wyrażenia wielu poglądów. Różnorodność jest ekspresją wielości jednostek, wśród których nie ma dwóch takich samych osób. Niebezpieczeństwem dla rozwoju życia społecznego jest zanik istotnych wartości, co szczególnie podkreślali twórcy społecznej gospodarki rynkowej w Niemczech⁴²⁵. Zanik najistotniejszych wartości życia społecznego w wyniku ideologii marksistowskiej doprowadził do wypaczenia najbardziej elementarnych stosunków gospodarczych, z których zostały wypłukane istotne cnoty służące tworzeniu sprawiedliwych mechanizmów ekonomicznych. Wśród nich w byłych krajach komunistycznych wymienia się: prawdomówność, wiarygodność, pracowitość i uczciwość⁴²⁶. Natomiast w kontekście społeczeństw ponowoczesnych zagrożeniem dla ładu społecznego wydaje

⁴²⁴ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 8.

⁴²⁵ S. Fel, *Podstawy aksjologiczne społecznej gospodarki rynkowej*, w: E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk (red.), *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, Lublin 2007, s. 499n.

⁴²⁶ CA 27.

się być dekonstrukcją wartości, która polega na rozwarstwieniu ich semiotycznej budowy i zmianie ich sensu. Wówczas zmienia się czytelność wartości, pojawia się ich wieloznaczność i dezorientacja. W takiej sytuacji aksjologicznej na uwagę zasługuje stanowisko Jana Kruciny twierdzącego, że całościowa rekonstrukcja społeczna mająca na celu przywrócenie dogodniejszych warunków dla rozwoju osoby ludzkiej przez wzmocnienie roli organizmów pośrednich odbywa się wraz z krytyką fenomenów życia społecznego i oceną etyczną całościowo ujmowanej, złożonej kwestii społecznej⁴²⁷.

Organizacyjne zasady etyczno-społeczne pełnią funkcję wytwarzania norm społecznych, które mają obowiązywać każdego człowieka w przestrzeni życia społecznego, gospodarczego czy politycznego. Principia społeczne mają na celu dostroić porządek normatywny społeczeństwa do potrzeb człowieka w taki sposób, aby zostały wytworzone optymalne warunki rozwoju i harmonia międzysystemowa obejmująca: politykę, społeczeństwo, gospodarkę, kulturę, a także ekologię. Systemowa synchronizacja tych złożonych płaszczyzn może się powieść po uprzednim uczynieniu człowieka w życiu społecznym „podmiotem, zasadą, celem i miarą wszystkich urządzeń organizacji państwowej”⁴²⁸. Rekonfiguracja wytraconej z równowagi hierarchii wartości powinna się dokonywać przy nieustannym ukierunkowywaniu procesów społecznych na dobro każdego człowieka.

Z punktu widzenia KNS – a socjologia może ten aspekt pomijać – człowiek będąc celem samym w sobie (*Selbstzweck*) odnajduje zwińczenie wszystkich swoich działań w Bogu, który jest jego najwyższym celem i ostatecznym spełnieniem wszystkich jego działań⁴²⁹. W nauczaniu społecznym Kościoła opisany został głównie obszar szkód wywołanych przez ideologię marksistowską.

Encyklika *Centesimus annus* przedstawia propozycję odbudowy materialnej i moralnej byłych krajów komunistycznych, w których skolektywizowana gospodarka zdeformowała ideał kulturalnego i gospodarczego wzrostu całej ludzkości opartego na normach prawa moralnego wynikających z tradycji chrześcijańskiej. Nieintegralna koncepcja człowieka absolutyzująca jego wymiar materialny doprowadziła do koncepcji rozwoju akcentujących głównie wymiar ekonomiczny, który – aby mógł

⁴²⁷ J. Krucina, *Rozwiązywanie kwestii społecznej*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy, komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wrocław 1983, s. 336; W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 90.

⁴²⁸ *Gaudium et spes*, nr 25; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1881.

⁴²⁹ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 112.

prowadzić do wzrostu gospodarczego – powodował nadmierną ingerencję człowieka w środowisko przyrodnicze celem pozyskania zasobów naturalnych⁴³⁰. Zysk jednak nie jest jedynym kryterium rozwoju społeczno-gospodarczego – regulatorem rozwoju są czynniki ludzkie i moralne⁴³¹. Wobec szkód spowodowanych nadmierną ingerencją w środowisko naturalne i środowisko społeczne przez działanie oparte na założeniach ideologii marksistowskiej wymaga się dowartościowania w życiu społecznym takich cnót jak: rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu decyzji i ryzyka z nimi związanego, wiarygodność, wierność i uczciwość w relacjach międzyludzkich. Wartości te służą tworzeniu równoprawnego dostępu do rynku, także na poziomie międzynarodowym. Rekonstrukcja wartości znajdujących się w kręgu pracy ludzkiej – uległa erozji w następstwie realizowanej ideologii marksistowskiej w byłych krajach komunistycznych – może poprowadzić do bardziej efektywniejszego wykorzystania potencjału ludzkiego aniżeli do działań opartych na jednostronnej zasadzie eksploatacji zasobów⁴³². Niemniej istotna jest rekonfiguracja wartości, która prowadziłaby do wyakcentowania samodzielnego działania, aktywności i zdobywania nowych kwalifikacji w związku z nieustannymi zmianami w sposobach produkcji i użytkowania dóbr⁴³³. Konieczność zaistnienia procesu rekonfiguracji porządku społeczno-gospodarczego wiąże się także z błędnymi wizjami rozwoju gospodarczego mającymi swoje źródło w nurtach liberalnych, skrajnie akcentujących indywidualność jednostek społecznych.

Głęboka odnowa kulturowa i związana z nią rewizja procesów życia gospodarczego w ujęciu *Caritas in veritate* powinna opierać się na wyakcentowaniu w stosunkach rynkowych wartości przejrzystości, uczciwości i odpowiedzialności⁴³⁴. Przy tym w społeczeństwach dobrobytu wciąż wzrasta zapotrzebowanie na godną człowieka jakość życia, w odniesieniu zarówno do towarów produkowanych, jak i konsumowanych, usług szeroko rozumianej egzystencji, w tym m.in. życia w czystym środowisku naturalnym⁴³⁵. Implikacje moralne w życiu społeczno-gospodarczym odgrywają znaczącą rolę - działania gospodarcze takie jak inwestycja, produkcja czy wydobywanie zasobów posiadają także znaczenie moralne⁴³⁶. Całość

⁴³⁰ CA 28n.

⁴³¹ CA 35.

⁴³² CA 32.

⁴³³ CA 33.

⁴³⁴ CV 36.

⁴³⁵ CA 36.

⁴³⁶ CV 41.

funkcjonowania rynków poddana regułom sprawiedliwości społecznej w ujęciu Benedykta XVI powinna być ukierunkowana na logikę daru i bezinteresowności, co nie oznacza odejścia od stałych reguł sprawiedliwego kształtowania ładu społeczno-gospodarczego⁴³⁷.

Postulaty KNS zmierzają do udoskonalenia koncepcji społecznej gospodarki rynkowej, która byłaby odbiciem demokracji ekonomicznej ukształtowanej na fundamencie najbardziej podstawowych zasad etyczno-społecznych, stojących na straży centralnej i najważniejszej wartości jaką jest osoba ludzka. Podstawy antropologii filozoficznej i społecznej stanowią zasadnicze założenia niezbędne do ukazania procesu wyłaniania się zasad etyczno-społecznych i aktualizacji ich systemu, którego organizacyjnym celem jest tworzenie sprawiedliwych uwarunkowań życia społeczno-gospodarczego.

⁴³⁷ CV 36-38, 51.

ROZDZIAŁ III

SPÓLECZNO-GOSPODARCZE UWARUNKOWANIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Po przedstawieniu procesu wyłaniania się zasad etyczno-społecznych zostanie podjęta próba ukazania uwarunkowań jednej z nowych kwestii społecznej, którą od drugiej połowy XX w. coraz bardziej zaczęła się stawać degradacja środowiska naturalnego. Dziedziną nauki badającą wzajemne zależności między organizmami oraz między organizmami a środowiskiem jest ekologia. W tak zwięzły sposób określił kategorię ekologia Stanisław Gałkowski dodając, że te powiązania polegają na wzajemnym przekazywaniu za pośrednictwem łańcuchów ekologicznych energii i materii powodując powstawanie ekosystemów. Autor ekosystemem określa „zintegrowany układ populacji różnych gatunków wraz z ich nieożywionym środowiskiem na jednym obszarze”⁴³⁸. Największym ekosystemem, w którego skład wchodzi wszystkie ekosystemy, jest biocenoza. S. Gałkowski zauważa, że w wyniku powszechnego i przebiegającego na wielu płaszczyznach powiązania między organizmami żywymi wskutek zachwiania równowagi w jednym punkcie układu (np. zniszczenie życia w wyniku zanieczyszczenia rzeki toksycznymi ściekami) dokonuje się zachwianie równowagi w całym układzie, tzn. w całej biosferze. Niekiedy nieodpowiedzialne zachowanie względem środowiska przyrodniczego

⁴³⁸ S. Gałkowski, *Ekologia - przyroda - ochrona środowiska*, s. 45.

w newralgicznym punkcie układu (np. zniszczenie lasów amazońskich) może prowadzić do skutków odczuwalnych przez całą ludzkość⁴³⁹.

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

Działalność człowieka w obszarze gospodarczym wpływa nie tylko na kształt życia społecznego, ale także na stan środowiska naturalnego. Totalna hegemonia człowieka nad światem przyrody połączona z jego potrzebą zaspokojenia doraźnych potrzeb przy wzajemnej zależności wielu obszarów życia człowieka doprowadziła do zagrożenia jego otoczenia przyrodniczego i kryzysu ekologicznego⁴⁴⁰. Działanie gospodarcze człowieka warunkuje także przemiany w sferze wartości. Człowiek realizujący swoje potrzeby ma wpływ na dynamikę procesów gospodarczych. Przy tym należy 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 współoddziaływania zamyka się wyraźnie przy tym ujawniając współzależność gospodarki, społeczeństwa i środowiska naturalnego.

Do opisu uwarunkowań powstania koncepcji zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia KNS odpowiedni wydaje się być paradygmat zmiany społecznej. Dla ukształtowania się idei zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia KNS 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 techniki⁴⁴¹.

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.

⁴³⁹ S. Gałkowski, *Ekologia - przyroda - ochrona środowiska*, s. 45.

⁴⁴⁰ K. Wojaczek, *Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 89.

⁴⁴¹ A. Jelonek, K. Tysza, *Koncepcje rozwoju społecznego*, Warszawa 2001, s. 10-15.

Wpisują się w nie typy społeczeństw, które w ujęciu Barbary Szackiej zmieniały swoją charakterystykę od dawnych społeczeństw tradycyjnych opartych na rolnictwie, przez społeczeństwa przemysłowe, poprzemysłowe i ponowoczesne, zwane także informacyjnymi⁴⁴². W początkach lat 60-tych XX w., kiedy ogłoszono enc. *Mater et magistra*, podkreślono stosowanie metody KNS: zbadać – ocenić – działać. Metoda ta domaga się rozpoznania wymiaru historycznego konkretnych fenomenów życia społecznego⁴⁴³. Są one pomocne w bardziej precyzyjnej identyfikacji kwestii społecznej. W takim sensie w kwestii ekologicznej i idei zrównoważonego rozwoju w KNS można wyróżnić dwa historyczne etapy kształtowania się tej koncepcji:

1. Pośredni - związany ze skutkami rewolucji przemysłowej: od powstania KNS do ukazania się enc. *Populorum progressio*,
2. Bezpośredni - związany z wydarzeniami potwierdzającymi postępującą degradację środowiska naturalnego wskutek postępu techniczno-naukowego: od lat 60-tych XX w. do ukazania się enc. *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus*.

Wzrost znaczenia środowiska naturalnego wpisuje się czasowo w spostrzeżenia Ronalda Ingleharta, według którego tzw. milcząca przemiana wartości rozpoczęła się już w latach 60-tych XX w. wskutek postępujących procesów modernizacyjnych. Ponowoczesna przemiana wartości nastąpiła wraz ze wzrostem dobrobytu i przypadła na lata 60-te XX w., które uznaje się za początek trzeciej fazy industrializmu. Lata 70-te XX w. stanowią początek trzeciej rewolucji przemysłowej, tzw. rewolucję naukowo-techniczną. W latach 70-tych XX w. narodziny społeczeństwa poprzemysłowego ogłosił m.in. Daniel Bell. Uczynił to twierdząc, że nowe technologie przekształciły dotychczas występujące struktury zatrudnienia i organizacji pracy⁴⁴⁴. Wówczas transformacji uległy systemy wartości, które zyskały nowe oblicze w tzw. ponowoczesności. K. Wielecki ten czas zmian porządku ekonomicznego i kulturowego nazywa postindustrializmem, który przyniósł przełom związany z komputeryzacją i upowszechnieniem internetu. Wówczas zostały stworzone podstawy sieciowego społeczeństwa informacyjnego⁴⁴⁵.

⁴⁴² B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 104-108.

⁴⁴³ P. Prüfer, *Idea rozwoju ludzkiego. Myśl społeczna Kościoła w służbie rozwoju każdego człowieka i wszystkich osób*, w: E. Piotrowski (red.), *Wobec Boga i człowieka. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Romana Harmacińskiego*, Zielona Góra-Gorzów Wielkopolski 2006, s. 204.

⁴⁴⁴ Por. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books 1973.

⁴⁴⁵ K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003, s. 158-163.

Z kolei Marshall McLuhan w latach 60-tych XX w. wprowadził termin „globalnej wioski”, wyrażający wpływ zmiany technologicznej na formę kontaktów międzyludzkich decydujących o nowej jakości funkcjonowania narodów i całych kręgów kulturowych⁴⁴⁶. W „globalnej wiosce” zrodziło się nowe poczucie wspólnoty i odpowiedzialności za losy świata, które wpisuje się także w ideę zrównoważonego rozwoju.

W tej części pracy zostanie również podjęta próba wskazania skutków zachwiania równowagi ekosystemów. Przy wyodrębnianiu poszczególnych zjawisk, które pokazywały na degradację środowiska naturalnego, nie można zapomnieć o współzależności człowieka z jego otoczeniem przyrodniczym, które ujmuje się nawet w kategorii więzi. Jest to specyficzna więź między człowiekiem a przyrodą, która oznacza związek człowieka z pozostałymi bytami stworzonymi, wobec których człowiek jako istota rozumna zajmuje naczelną pozycję. Ta współzależność oznacza, że 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 dot. współzależności z przyrodą i pozwoliły stwierdzić, że nieuwzględnienie tego współistnienia prowadzi do skutków negatywnie wpływających na układ ekosystemów, w których znajduje się także człowiek⁴⁴⁷.

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 człowieka i środowiska przyrodniczego wskazując, że przyroda ma wartość instrumentalną. Oznacza to, że ma służyć celom człowieka, a człowiek powinien być za nią odpowiedzialny, bowiem dostarcza ona zasobów do jego egzystencji⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ R. Arp (red.), *1001 idei, które zmieniły nasz sposób myślenia*, Poznań 2013, s. 797.

⁴⁴⁷ Por. P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, w: E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer (red.), *Więzi*, Zielona Góra 2010, s. 265-276; Z. Hull, *Istota i uwarunkowania obecnego kryzysu ekologicznego*, w: J. Dębowski (red.), *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery: Materiały IV Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn-Waplewo, 10-12 września 1997 roku*, Olsztyn 1998, s. 24n.

⁴⁴⁸ P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, s. 275n.

3.1. W kierunku koncepcji rozwoju integralnego

Jednym z określeń rozwoju jest przejście ze stanu mniej doskonałego w bardziej doskonały. Zmiana społeczna prowadzi zwykle do polepszenia warunków życiowych człowieka, które ulegają poprawie wraz z postępem technologicznym. Procesy technologiczne sprzyjające rozwojowi osobowemu człowieka z perspektywy KNS zawsze winny obierać za cel dobro każdego człowieka, w przeciwnym razie istnieje niebezpieczeństwo potraktowania człowieka jako środka do celu. Postęp technologiczny w zachwianiu takiej hierarchii 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 błędnych, jednostronnych koncepcjach człowieka. Błędne założenia antropologiczne w konsekwencji prowadzą do przedmiotowego ujęcia osoby ludzkiej i jej pracy.

3.1.1. Zróźnicowanie klas społecznych i wzrost wydobycia surowców naturalnych

W enc. *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, wykształtowały 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 człowieka za narzędzie zysku i szacować go według tego, ile mogą jego mięśnie i siły”⁴⁴⁹. Praca ludzka stała się towarem sprzedawanym przez robotnika - jedynym zasobem, który mógł wystawić na sprzedaż. Choć nie zauważano następstw intensywnych działań gospodarczych w przestrzeni

⁴⁴⁹ RN 16.

środowiska naturalnego, to jednak w celu zagospodarowania go doszło do łamania praw ludzi pracy w postaci nakładania obowiązków niedostosowanych do wieku i płci robotników, a przede wszystkim ich sił⁴⁵⁰. Zauważalne dysproporcje społeczne były wyraźnym brakiem solidarności a zachodzące zmiany w wyniku ingerencji człowieka w środowisko naturalne 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 człowiekiem a przyrodą⁴⁵¹. 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 dotyka problematyki związku zasobów naturalnych, pracy robotników i dobrobytu państwa⁴⁵². 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 robotniczej⁴⁵³.

W narastającej kulturze przemysłowej, jak zauważa Jan Krucina, doszło do roszadzenia świata wartości religijno-moralnych. Mechanizacja produkcji i w konsekwencji procesy transformacji społeczeństw tradycyjnych w społeczeństwa przemysłowe wypierały religijną interpretację świata i życia. Opanowanie i chęć zawładnięcia surowcami naturalnymi zachwiało równowagę procesów pracy, które

⁴⁵⁰ Tamże.

⁴⁵¹ P. Gliński, *Spoleczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce. Program CPBP 04.10.13. Synteza V*, Warszawa 1990, s. 9.

⁴⁵² QA 53.

⁴⁵³ QA 35.

uległy przyspieszeniu ze względu na zastąpienie pracy ludzi i zwierząt maszynami – najpierw parowymi, a potem elektrycznymi⁴⁵⁴. Należy jednak zaznaczyć, że postęp technologiczny nie stanowi niebezpieczeństwa dla rozwoju osobowego człowieka dopóty, dopóki wynalazki myśli ludzkiej stanowią środek służący celom skupiającym się na dobru człowieka. 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 życia⁴⁵⁵.

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. Z jednej strony rozwój nauki i techniki – wyrażający się w odkryciu elektryczności, mechanizacji pracy i upowszechnieniu wielu innych wynalazków – usprawnił działanie ludzkie, z drugiej strony wydłużył się czas pracy wraz ze skróceniem się czasu na odpoczynek i regenerację sił wskutek zmienionej organizacji pracy. Nowe sposoby pozyskiwania zasobów naturalnych i ich wymiany gospodarczej przyczyniły się do wzrostu dobrobytu, z drugiej strony prężnie funkcjonująca gospodarka kapitalistyczna nastawiona na zysk doprowadziła do nadmiernej eksploatacji środowiska naturalnego.

3.1.2. Wzrost dysproporcji rozwojowych i zagrożenie pokoju światowego

Wraz z rozwojem nauki i techniki dokonywały się wyraźne zmiany nie tylko w organizacji gospodarki, ale także w życiu społecznym. Do najbardziej spektakularnych odkryć, po maszynie parowej i elektryczności, należy zaliczyć wynalezienie energii atomowej, której zastosowanie najpierw zadecydowało o losach drugiej wojny światowej, natomiast później przyczyniło się do realizacji celów pokojowych. W latach 60-tych XX w. dokonywała się dynamiczna automatyzacja procesów produkcyjnych, upowszechniły się środki przekazu informacji w postaci radia

⁴⁵⁴ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, Kraków 2013, s. 5.

⁴⁵⁵ Por. J. Krucina, *Wielka karta ładu społecznego. Komentarz do encykliki Rerum novarum*, w: *Rerum novarum*, Wrocław 1996, s. 58-62.

i telewizji. Zwiększała się szybkość podróżowania środkami lokomocji, a człowiek przełamał barierę podróży w kosmos⁴⁵⁶.

Pomimo postępu technicznego i dokonującego się wzrostu świadomości społecznej dotyczącej zabezpieczeń społecznych Jan XXIII w *Mater et magistra* zauważa rażące dysproporcje społeczno-gospodarcze. Wyrażają się one głównie pomiędzy rolnictwem a przemysłem i produkcją usług. 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 naturalnych⁴⁵⁷. 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 dymensji przyrostu naturalnego ludności świata i dostępnych zasobów. Dysproporcje związane ze zwiększającą się liczbą ludności na świecie multiplikowały obawy związane z brakiem dostępu do niezbędnych środków utrzymania⁴⁵⁸. Rozwiązanie dostrzegano w potencjale rozumu człowieka, który przy użyciu odpowiednich środków potrafił w każdym czasie zaspokajać swoje potrzeby wykorzystując dostępne dla niego zasoby⁴⁵⁹. Odwoływano się przy tym do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr łączącej się ze społecznym wymiarem własności.

Istotnym problemem lat 60-tych XX w. był nierównomierny rozdział dóbr, który stanowi jedną z istotnych przyczyn niezwracania uwagi na znaczenie środowiska naturalnego⁴⁶⁰. 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 rolnictwa⁴⁶¹. Istniały także rozbieżności

⁴⁵⁶ MM 47.

⁴⁵⁷ MM 48.

⁴⁵⁸ MM 186.

⁴⁵⁹ MM 189.

⁴⁶⁰ 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.

⁴⁶¹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 287.

między bogactwami naturalnymi a kapitałem koniecznym do ich eksploatacji⁴⁶². Dysproporcje w dziedzinie życia gospodarczego zaznaczały się zatem między rolnictwem a przemysłem i sektorem usług, między okręgami charakteryzującymi się różnym poziomem gospodarek, a także między poszczególnymi krajami o nierównych zasobach gospodarczych⁴⁶³.

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 ludności⁴⁶⁴. 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 r. Dane te pokazują, że wartość produkcji w USA w 1939 r. wynosiła 157 mld. dolarów, w 1945 r. już 263 mld. dolarów, a w 1956 r. osiągnęła 306 mld. dolarów⁴⁶⁵. Trendy gwałtownego wzrostu dobrobytu dały się zauważyć także w Europie. Ulrich Beck stwierdził, że wraz z wejściem Niemiec w lata 60-te XX w. 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 U. Beck notuje na lata 50-te XX w⁴⁶⁶.

W przeciwieństwie do zamożnych krajów szybko rozwijających się kraje zapóźnione gospodarczo borykały się ze zmianą istniejącego stanu rzeczy, którego samodzielnie nie potrafiły przezwyciężyć. 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 r. użyli określenia „Trzeci Świat”⁴⁶⁷. Z czasem do krajów Trzeciego Świata zaliczano kraje nienależące do grupy państw zachodnich, charakteryzujące się zazwyczaj przeszłością postkolonialną. Znamiennej cechą tych

⁴⁶² PT 101.

⁴⁶³ MM 48.

⁴⁶⁴ A.S. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 2000, s. 38.

⁴⁶⁵ L.-J. Leuret, *Suicide ou Survie de l'Occident? Dossier pour comprendre les problèmes de ce temps*, Les Éditions ouvrières, Paris 1958, s. 301, cyt. za: A.S. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, s. 38.

⁴⁶⁶ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004, s. 117n.

⁴⁶⁷ P. Kownacki, *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej*, Warszawa 2006, s. 13.

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 dysproporcjom nie zażegnując ich jednak w pełnym wymiarze⁴⁶⁸. Wolna konkurencja, zauważana już przez Piusa XII, „doprowadziła do koncentracji ogromnych bogactw oraz opartej na nich nieograniczonej władzy w rękach niewielu”⁴⁶⁹.

Obok występujących dysproporcji społecznych w latach 60-tych XX w. pojawiło się także zagrożenie wojną atomową, która byłaby kolejnym - po niezapomnianej jeszcze II wojnie światowej - tragicznym w skutkach konfliktem w skali ogólnoświatowej. Zagrożenie wojną atomową stało się głównym powodem do ogłoszenia w czasie Soboru Watykańskiego II enc. *Pacem in terris*. W *Populorum progressio* Paweł VI spostrzegł, że nie tylko wielkie dysproporcje ekonomiczne i społeczne między państwami powodują niechęć i spory zagrażające pokojowi, ale także różnice ideologiczne⁴⁷⁰. 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-tych XX w., jeszcze przed zdefiniowaniem koncepcji zrównoważonego rozwoju, Cz. Strzeszewski przywoływał grupę teorii wzrostu, którą określił przymiotnikiem „zrównoważony”. Ta teoria wzrostu gospodarczego jest powiązana ze szkołą neoklasyczną – pokeynesowską⁴⁷¹. Jan Paweł II rozwiązanie problemu nieproporcjonalnego rozkładu bogactwa upatrywał w drodze realizacji sprawiedliwości społecznej opartej na właściwej koncepcji pracy ludzkiej⁴⁷².

W ujęciu W. Piwowarskiego szansa zbudowania trwałego pokoju pomiędzy państwami wzrasta wraz z ukierunkowaniem procesów gospodarczych nie tylko

⁴⁶⁸ Por. A.S. Tomaszewski, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, s. 37-57.

⁴⁶⁹ MM 35.

⁴⁷⁰ PP 76.

⁴⁷¹ Por. Cz. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976, s. 41nn.

⁴⁷² LE 3.

na sprawiedliwość społeczną, ale także prawdę, miłość i wolność. Nie będzie to możliwe bez poszanowania niezbywalnych praw osoby ludzkiej⁴⁷³.

3.2. 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 ogólnoświatowym przesłaniem i punktem wyjścia nauczania społecznego Kościoła dotyczącego rozwijającej się kwestii globalnej.

3.2.1. Wzrost zanieczyszczenia środowiska naturalnego i powstanie globalnego ruchu ekologicznego

U źródeł kwestii ekologicznej Anthony Giddens dostrzegł trzy czynniki: skażenie środowiska, zanieczyszczenie odpadami oraz wyczerpywanie się odnawialnych zasobów naturalnych. Wskutek tych zjawisk, będących punktami zapalnymi wpływającymi na całość ekosystemów, problemy związane z ekologią urosły do rangi znaczącego problemu, którego reperkusje dawały się odczuć coraz bardziej w życiu społecznym. Z tego względu kwestia ekologiczna zaczęła stawać się coraz bardziej przedmiotem badania socjologii⁴⁷⁴. Zdaniem Claudio Gentili mankamentem w dobie kryzysu ekologicznego jest fakt, że nie została wyartykułowana kwestia społecznej ekologii pracy ludzkiej⁴⁷⁵.

⁴⁷³ W. Piwowarski, *Pokój jako podstawowa wartość*, s. 11.

⁴⁷⁴ A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2012, s. 636-657.

⁴⁷⁵ C. Gentili, *Społeczna ekologia pracy*, „Społeczeństwo” 19 (2009) nr 3, s. 374.

3.2.1.1. *Milcząca wiosna* Rachel Carson

W kształtowaniu się idei zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia KNS dopiero lata 60-te XX w. uznaje się za przełomowe. Wynika to nie tylko ze względu na podkreślenie znaczenia występujących dysproporcji rozwojowych w skali ogólnoswiatowej, ale przede wszystkim ze względu na trudny już do przemilczenia początek oznak zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Symbolicznym wydarzeniem była publikacja książki Rachel Carson *Milcząca wiosna* (*Silent spring*) - bestseller z 1962 r. - w której autorka wyraziła sprzeciw wobec powszechnie stosowanym środkom chemicznym. Środki owadobójcze DDT, za których wynalezienie Paul Müller w 1948 r. 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 zakaz stosowania środków chemicznych DDT, a R. 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 zmiany⁴⁷⁶. Należy przy tym dodać, że R. Carson można uważać za osobę, która znacznie przyczyniła się do stworzenia nowych nurtów filozofii o charakterze ekologicznym, o czym świadczy dedykowanie *Silent spring* Albertowi Schweizerowi. Pod wpływem *Milczącej wiosny* Arne Naess stworzył zręby „ekologii głębokiej”⁴⁷⁷.

3.2.1.2. Zainteresowanie Stolicy Apostolskiej kwestią ochrony środowiska naturalnego

Szczególony wzrost aktywności ruchów ekologicznych przypadł na pontyfikat Pawła VI (1963-1978). Nasilenie się świadomości zagrożeń dla środowiska naturalnego

⁴⁷⁶ Por. R. Carson, *Silent spring*, Boston-New York 1962.

⁴⁷⁷ Por. A. Naess, *Musimy słuchać swoich uczuć*, w: J. Korbel (red.), *O przyrodzie i człowieku*, Bielsko-Biała 2001, s. 19.

charakteryzowała się nie tylko zainteresowaniem ONZ⁴⁷⁸, ale także Stolicy Apostolskiej⁴⁷⁹.

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 i nieroztropna eksploatacja dostępnych zasobów prowadziła wówczas do zanieczyszczania powietrza, zatrucia gleb, wód, a także niszczenia przestrzeni życia ludzkiego. W konsekwencji takie działania zaczęły szkodzić samemu człowiekowi⁴⁸⁰. Stanowisko Stolicy Apostolskiej wpisywało się w prace Konferencji ONZ zorganizowanej w Sztokholmie w 1972 r.⁴⁸¹. Dalsze prace ONZ uwzględniały już z większą uwagą aspekty degradacji środowiska naturalnego.

Charakterystycznym rysem świadomości społecznej zachodniego kręgu cywilizacyjno-kulturowego końca lat 60-tych XX w. był charakterystyczny zachwyty człowieka nad postępem technologicznym oraz optymizm w świecie ekonomicznym. Pomimo występujących bloków, dzielących świat m.in. politycznie i prowadzących do wzajemnej rywalizacji, wśród społeczeństw panowało powszechne przekonanie, że potencjał naukowo-technologiczny ludzkości wyrażany w widocznym postępie myśli ludzkiej będzie w stanie stworzyć dla wszystkich społeczeństw warunki dobrobytu. Chociaż pojawiały się ostrzeżenia dotyczące skutków nadmiernej eksploatacji surowców naturalnych oraz oznaki niszczenia flory i fauny, niewiele środowisk przywiązywało uwagę 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

⁴⁷⁸ Por. S. U Thant, *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; por. J. Zbińska, *Geneza idei i edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju*, „Fragmenta Agronomica” t. XXIV (2007) nr 4, s. 276.

⁴⁷⁹ Por. Paweł VI, *Stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec środowiska naturalnego człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” (1973) nr 2, s. 71-84.

⁴⁸⁰ Por. Tenże, *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; por. J. Podzielny, *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*, „Konsekwencje wiary. Sympozja” vol. 85 (2014), s. 8n.

⁴⁸¹ Por. Konferencja Narodów Zjednoczonych, *Deklaracja w Sprawie Naturalnego Środowiska Człowieka*, Sztokholm, 16.06.1972 r.

we włoskim Seveso (1976 r.), indyjskim Bhopal (1984 r.) czy w Czarnobylu (1986 r.). Uwagę opinii publicznej zwróciły także nowe choroby cywilizacyjne, zagrożenia zdrowia i życia ludzkiego powstałe wskutek zanieczyszczonego środowiska, wśród których wymienia się chorobę minamata, bilharcjozę, masową zapadalność na choroby nowotworowe, alergie, choroby układu krążenia czy układu nerwowego. Zdaniem Z. Hulla świadomość ekologiczna dotycząca wpływu środowiska naturalnego na kondycję człowieka zaczęła się wyraźniej kształtować w połowie lat 70-tych XX w⁴⁸².

3.2.1.3. 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 r. opracowało raporty, w których publikowano wyniki badań ukazujące skalę zniszczenia środowiska naturalnego w wyniku działania gospodarczego człowieka. Niemniej jednak ekspertyzy przygotowywane dla Klubu Rzymskiego zwracały uwagę nie tylko na stan ówczesnego obszaru ekologicznego, ale wyniki pracy tego gremium stały się najbardziej interesujące ze względu na zarys prognoz odnośnie kolejnych dziesięcioleci pod względem przyrostu naturalnego. Zgodnie z ówczesnymi symulacjami komputerowymi cywilizacja ludzka miała przetrwać najwyżej do 2030 r. Takie dane spowodowały, że wyniki ekspertyz dla Klubu Rzymskiego zyskały w szybkim czasie popularność sprzedając się w milionowych nakładach⁴⁸³. 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 ekonomicznego⁴⁸⁴.

Oprócz raportów dla Klubu Rzymskiego i *Cichej wiosny* autorstwa R. Carson popularność zdobyła w tym czasie także publikacja Paula Ehrlicha pt. *Bomba*

⁴⁸² Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Bydgoszcz 1999, s. 63.

⁴⁸³ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 6n.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 7.

populacyjna (*The Population Bomb*). W tej książce autor odsłonił zagrożenia związane z niekontrolowanym wzrostem liczebności populacji. Brak kontroli nad przyrostem naturalnym w ujęciu P. Ehrlicha miał prowadzić do katastroficznych skutków związanych z wyczerpaniem się zasobów służących do codziennego zaspokajania potrzeb ludzkich w wymiarze społeczno-gospodarczym⁴⁸⁵. W związku z tym P. Ehrlich postulował ograniczenie populacji ludzkiej do jednej piątej. Rozwiązaniem problemu obciążenia środowiska naturalnego nie jest jednak polityka antynatalistyczna, lecz właściwa polityka decyzyjna odnośnie stosowanych technologii⁴⁸⁶.

Klub Rzymski zrodził się w okolicznościach zagrożenia dot. przeludnienia się świata. Jest to pierwsza na świecie pozarządowa organizacja międzynarodowa, która zajmuje się badaniem rozwoju ludzkości w skali globalnej głównie pod kątem skutków tzw. przeludnienia świata⁴⁸⁷. W związku z postulatami zwiększającej się populacji świata skrajni przedstawiciele ekologii głębokiej wnosili propozycje ograniczenia liczebności gatunku ludzkiego nawet o 90%⁴⁸⁸. Wśród przedstawicieli takich nurtów znalazł się m. in. William Aiken⁴⁸⁹. 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 perspektywie kolejnych pokoleń.

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, powiększające się obszary ubóstwa i niebezpieczeństwo wyczerpania się zasobów naturalnych⁴⁹⁰. Te pięć elementów Donella H. Meadows podkreśliła najwyraźniej w pierwszym raporcie dla Klubu Rzymskiego pt. *Granice wzrostu* (1973 r.). Wówczas do analizy występujących problemów wykorzystano skonstruowany przez Jay 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

⁴⁸⁵ Por. P. Ehrlich, *The Population Bomb*, New York 1968, s. 17-35.

⁴⁸⁶ M. Czachorowski, *Nowy imperializm czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995, s. 77.

⁴⁸⁷ J. Mariański, *Klub Rzymski*, w: Katolicki Uniwersytet Lubelski, *Encyklopedia Katolicka*, tom IX, Lublin 2002, k. 162n.

⁴⁸⁸ A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005, s. 10.

⁴⁸⁹ Por. W. Aiken, *Is Deep Ecology Too Radical?*, „Philosophy in the Contemporary World” (1994) nr 1, s. 1-5.

⁴⁹⁰ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, s. 313.

(*problematique*). Zbiór ten ukazywał wiele współzależnych trendów występujących w życiu społecznym, konkretnie wpływających na kondycję człowieka. Sieć wzajemnych interakcji tworzy system, w którym znajduje się człowiek wyrażający swoje istnienie wobec szerokiej perspektywy współzależnych trendów, do których A. Walesiak na podstawie analizy raportów dla Klubu Rzymskiego zaliczył podziały między narodami, głód, ubóstwo, bezrobocie, inflację, kryzysy ekonomiczne i energetyczne, protekcjonizm, biurokrację, korupcję, analfabetyzm, anachroniczny system edukacji i zarządzania, nadmierny rozwój miast, wyścig zbrojeń, przestępczość, rozwój nowych technologii, a także degradację środowiska naturalnego⁴⁹¹.

Kolejne raporty dla Klubu Rzymskiego ukazywały sieć zależności społeczno-gospodarczych i ekologicznych, w których znajdował się człowiek. Choć *Granice wzrostu* okazały się prognozą przyszłości opartą na błędnych założeniach, to jednak uświadomiły ludzkość na zależność człowieka od zasobów naturalnych.

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 w. Thomas Maltus. Twórca teorii przeludnienia zakładał skończoną ilość zasobów światowych przy nieograniczonym wzroście liczby ludności wyrażając prawidłowość wzrostu ludności w postępie geometrycznym, a środków utrzymania w postępie arytmetycznym⁴⁹². Wśród ekonomistów przełomu XVIII i XIX w. D. Birnbacher powołuje się na Johna Stuarta Milla, który w jego przekonaniu był 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 współistnienia⁴⁹³.

Do statycznej teorii zasobów odnosiły się *Granice wzrostu*, 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

⁴⁹¹ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 21.

⁴⁹² Por. T.R. Maltus, *Prawo ludności*, I wyd. 1798, Warszawa 2003, s. 71-81.

⁴⁹³ D. Birnbacher, *Kapitalistische Wirtschaftsordnung als Mittel zum Zweck: John Stuart Mill*, w: S. Hilger (red.), *Kapital und Moral. Ökonomie und Verantwortung in historisch-vergleichender Perspektive*, Köln 2007, s. 68.

wciąż pozostaje widoczne. Za przykład może posłużyć postulat zakotwiczenia badań z punktu widzenia teorii z zakresu feminizmu i gender w tzw. transformacji społeczno-ekologicznej⁴⁹⁴. W konsekwencji skrajne stanowiska współcześnie ukazują zrównoważony rozwój jako neopogańską, świecką ideologię, a nawet religię, która obok niszczącej, nadmiernej emisji dwutlenku węgla propaguje ideologię gender.

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, która odnosiła się do zatrzymania wzrostu gospodarczego na ówczesnym poziomie. Zasada zrównoważonego rozwoju miała na celu odwołanie hipotetycznej sytuacji dojścia do granic możliwości dalszego rozwoju i głębokiego załamania się wszelkich procesów rozwojowych wskutek przeludnienia, wyczerpania się zasobów i zanieczyszczenia środowiska⁴⁹⁵.

3.2.1.3.1. Dzieje ludzkości i jej punkt zwrotny

Drugi raport dla Klubu Rzymskiego *Ludzkość w punkcie zwrotnym* (1977 r.) podkreślał występujące dysproporcje pomiędzy krajami zamożnymi a biednymi oraz nadmierny wzrost gospodarczy, który w ostateczności pogłębia występujące 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

⁴⁹⁴ 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.

⁴⁹⁵ A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*, s. 38.

krajami rozwijającymi się⁴⁹⁶. 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 głodu⁴⁹⁷. Zauważalne trendy rozwojowe są przyczyną kryzysów, na które człowiek nie ma bezpośredniego wpływu (katastrofy ekologiczne). Jednak wraz z postępem technologicznym człowiek może świadomie opanowywać występujące skutki jego ingerencji w środowisku naturalnym. Wykształtowanie się tej zdolności autorzy drugiego raportu dla Klubu Rzymskiego odnieśli do tytułowego punktu zwrotnego ludzkości, który przyczyniłby się do jej uchronienia od mających nastąpić klęsk⁴⁹⁸. Przekonanie o wyczerpaniu się surowców naturalnych okazało się błędne ze względu na kreatywność człowieka, który wraz z występowaniem potrzeb zaspokaja je wykorzystując swój potencjał intelektualny⁴⁹⁹.

3.2.1.3.2. Jana Tinbergena plan nowego ładu gospodarki światowej

Propozycja porządku relacji gospodarczych i politycznych na świecie miała odpowiadać na zauważalne, niebezpieczne dla człowieka prawidłowości. Propozycję tych zmian przedstawił zespół Jana Tinbergena w trzecim raporcie dla Klubu Rzymskiego. Ten raport był wynikiem ustaleń ogólnoświatowego gremium naukowców skupionych przy pracach nad Kartą Praw i Obowiązków Ekonomicznych podczas VI Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ (1976 r.) oraz podczas VII Sesji Specjalnej Zgromadzenia Ogólnego ONZ. W wyniku przyjętych założeń upatrywano szanse zmniejszenia dysproporcji rozwojowych między krajami zamożnymi i biednymi w perspektywie najbliższych lat. O zaognionej już w skali światowej nierównomierności rozwoju w płaszczyźnie moralnej i politycznej pisał wówczas odnosząc się do kontekstu idei równości wszystkich ludzi Czesław Strzeszewski⁵⁰⁰. Celem projektu J. Tinbergena było stworzenie nowego ładu gospodarki światowej.

⁴⁹⁶ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 32n.

⁴⁹⁷ M. Mesarović, E. Pestel, *Menscheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage*, Stuttgart 1974, s. 12-23, 70-79.

⁴⁹⁸ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 34.

⁴⁹⁹ M. Czachorowski, *Nowy imperializm czyli o tzw. edukacji seksualnej*, s. 75.

⁵⁰⁰ Cz. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy*, s. 5.

Jednak te założenia zawarte w propozycji trzeciego raportu dla Klubu Rzymskiego nie zostały urzeczywistnione⁵⁰¹. Mimo niepowodzenia projekt ten wyrażał pełniejszą propozycję działania w związku z dokonującymi się globalnymi zmianami.

Czwarty raport dla Klubu Rzymskiego autorstwa Ervina Laszlo pt. *Goals for Mankind* (1977 r.) zawierał propozycje mające na celu osiągnięcie globalnej 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 na fakt, że zbiór wszystkich raportów nie jest jednolity. Wiele raportów nie ujmowało całości *problematique*, lecz odnosiło się raczej do kilku jej elementów. Zdaniem A. Walesiaka na sformułowanie definicji zrównoważonego rozwoju przez Harlem Gro Brundtland najbardziej doniosłe znaczenie miały trzy pierwsze raporty dla Klubu Rzymskiego⁵⁰².

3.2.1.3.3. 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 A. Walesiaka najbardziej zawodne okazały się komputerowe wyliczenia dotyczące wyczerpania się zasobów naturalnych w perspektywie kolejnych dziesięcioleci, które były oznaką popularnej wówczas futurologii⁵⁰³. Rozwijala się ona wraz z zauważalnym postępem technologicznym i w takim ujęciu towarzyszył jej katastrofizm ekologiczny oraz nowe koncepcje etyki środowiskowej, o których będzie mowa w dalszej części pracy. Katastroficzne raporty dla Klubu Rzymskiego cieszyły się dużą popularnością, a obawy o przyszłość świata nie znikają wraz ze zbliżaniem się przełomowych dat. Niepewność przyszłości

⁵⁰¹ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 36.

⁵⁰² Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 37-41.

⁵⁰³ Tamże, s. 56.

potwierdzają kolejne prace dla Klubu Rzymskiego, wyraźnie przedstawiające oryginalne ujęcie koncepcji zrównoważonego rozwoju⁵⁰⁴. Specyfika ujęcia idei zrównoważonego rozwoju – o charakterze rewolucyjnym według uczonych tego środowiska naukowego – polega głównie na konieczności szybkich zmian w celu uniknięcia ekstremalnych zjawisk klimatycznych powodowanych wzrostu średniej temperatury o 2°C⁵⁰⁵.

Pomimo występowania w raportach dla Klubu Rzymskiego nurtów, które w okolicznościach powstawania koncepcji zrównoważonego rozwoju nie wyrażały wyraźnego sprzeciwu praktykom antynatalistycznym i wpisywały się w idee tzw. nowego humanizmu autorstwa Aurelio Peccei⁵⁰⁶, wiele idei zawartych w pracach dla tego grona naukowego w opinii J. Mariańskiego zbiega się 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, w odpowiedzialności za pozostawiony przyszłym pokoleniom stan środowiska naturalnego oraz w tworzeniu hierarchii wartości i zasad harmonijnego współżycia ludzi na całym świecie⁵⁰⁷.

3.2.2. 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 społecznego⁵⁰⁸. Przekonanie o autentycznym powiązaniu ze sobą wielu obszarów życia ludzkiego i natury wybrzmiało w encyklice *Laudato si'*.

⁵⁰⁴ 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.

⁵⁰⁵ Tamże, s. 162.

⁵⁰⁶ Por. A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 79, 83.

⁵⁰⁷ J. Mariański, *Klub Rzymski*, k. 163.

⁵⁰⁸ Tamże, k. 162.

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 tradycyjny podział na sferę wewnętrzną państwa i sferę zagraniczną. Chociaż państwo pozostało pierwszoplanowym aktorem ogólnie rozumianej polityki, to jednak jego znaczenie uległo osłabieniu w perspektywie polityki ogólnoświatowej. Andrew Heywood politykę globalną ogniskuje w czterech nurtach teoretycznych szkół polityki międzynarodowej, do których zalicza: idealizm, realizm, pluralizm i marksizm⁵⁰⁹. 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 KNS pozycjonuje się w nurcie realistycznym.

Raporty dla Klubu Rzymskiego uwydatniły globalne zależności, których ukierunkowanie domagało się wspólnego ogólnoświatowego działania. Nie można przy tym zapomnieć, że dla zrealizowania tej idei konieczne jest urzeczywistnienie wizji globalnej władzy, której załączki reprezentował już Immanuel Kant. Uczynił to jednak w nurcie charakterystycznego dla niego idealizmu niż tradycyjnego realizmu związanego filozofią tomistyczną⁵¹⁰. Rozwój technologii i gospodarek wywołał potrzebę odniesienia do wartości moralnych, których zauważenie skutków pogłębiających się globalnych dysproporcji stawało się coraz bardziej oczekiwane. Coraz wyraźniejszą oznaką zauważalnych zmian był narastający kryzys ekologiczny, który sięgał głęboko zarówno środowiska naturalnego, jak i wszystkich procesów funkcjonującej gospodarki światowej⁵¹¹. Nauczanie społeczne Kościoła dostrzegając degradację natury bardziej jednak skupiało się na poszukiwaniu przyczyn dysproporcji rozwojowych wynikających głównie z braku respektowania norm moralnych.

Świat końca lat 80-tych XX w. charakteryzował się jeszcze bardziej drastycznymi dysproporcjami pomiędzy rozwiniętymi i zamożnymi krajami północnej

⁵⁰⁹ A. Heywood, *Politologia*, Warszawa 2006, s. 158-165.

⁵¹⁰ Tenże, *Politologia*, s. 159.

⁵¹¹ Por. E. Kośmicki, *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, s. 145.

części świata i niedopuszczalnym zacofaniem i biedą krajów Południa świata⁵¹². W obrębie jednego świata można było wyróżnić: Pierwszy Świat, Drugi Świat, Trzeci Świat, a nawet Czwarty Świat⁵¹³. Od drugiej wojny światowej do lat 70-tych XX w. 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 informacyjnych⁵¹⁴. 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 gospodarczej⁵¹⁵. 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. rabunkowej gospodarce w znaczny sposób eksploatującej zasoby natury, degradując przy tym otoczenie przyrodnicze, towarzyszyło przeświadczenie o zagrożeniu wyczerpania się zasobów natury w perspektywie przyszłych pokoleń. Było to wywołane w dużej mierze maksymalizacją zysków i zwiększającymi się potrzebami ludzkimi wynikającymi ze zwiększającej się konsumpcji⁵¹⁶.

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 perspektywie 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

⁵¹² SRS 22.

⁵¹³ SRS 14.

⁵¹⁴ G. Friedrichs, A. Schaff, *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre i na złe*, Przedmowa Kazimierza Secomskiego, Warszawa 1987, s. IX.

⁵¹⁵ SRS 15; T. Żeleźnik, *Rozwój*, s. 149.

⁵¹⁶ A. Plachciak, *Geneza idei zrównoważonego rozwoju*, „Ekonomia. Economics” 17 (2011) nr 5, s. 246.

rozwojowych wciąż okazują się nieefektywne⁵¹⁷, a urzeczywistnienie logiki daru w postaci bezinteresowności w stosunkach rynkowych – dalekie od ideału zawartego w nauczaniu społecznym.

3.2.2.1. „Zakłete kręgi ubóstwa” jako wynik bierności wobec procesów prowadzących do dysproporcji rozwojowych

Przełom lat 70-tych i 80-tych XX w. 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 konkurencji⁵¹⁸. Brak granic wolnorynkowych przy wzmagającej się ruchliwości społecznej w wymiarze horyzontalnym kwestii globalnej 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-tych XX w. w Stanach Zjednoczonych publiczności 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 wyuczonej bezradności skupionych w tej warstwie społecznej nazwano „zakłętym kręgiem”.

⁵¹⁷ A. Piekutowska, *Różnice rozwojowe w gospodarce światowej*, w: E. Lechman (red.), *Rozwój społeczny i gospodarczy. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk 2009, s. 11.

⁵¹⁸ H. Domański, *Nierówności społeczne*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 744.

Wyznacznikami *underclass* są dziedziczne cechy dezorganizacji życia rodzinnego, przestępczości, braku wykształcenia, handel narkotykami i wiele innych⁵¹⁹. W krajach Trzeciego Świata charakterystyka „zaklętych kręgów” jest jeszcze bardziej drastyczna, a przerażający jest fakt, że przyczyną wytworzonych „zaklętych kręgów” wydaje się być rozwój nowoczesnych społeczeństw rynkowych krajów zamożnych, które ulegając zbytniemu ekonomizmowi zatraciły moralną cnotę solidarności w wymiarze międzynarodowym.

„Zakłete 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 społecznego⁵²⁰.

3.2.2.2. 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 i próby wskazania najwłaściwszej dla tej koncepcji rozumienia rozwoju społecznego socjologicznej orientacji teoretycznej Tomasz Dołęgowski przywołuje dyskusję zwolenników dwóch orientacji teoretycznych - teorii modernizacji i teorii zależności⁵²¹.

Według teorii modernizacji kraje słabiej rozwijające się powtarzają z pewnym opóźnieniem procesy rozwojowe, które występowały w krajach zamożnych. 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 znaną cechą jest rozwój przemysłu i wysoki poziom wiedzy i edukacji⁵²².

⁵¹⁹ Tamże, s. 745-748.

⁵²⁰ Por. J. Mazur, *Prekariat jako wyzwanie dla katolickiej nauki społecznej*, „Dissertationes Paulinorum” (2016) t. 25, s. 45-53.

⁵²¹ T. Dołęgowski, A. Czemiak, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, Warszawa 2012, s. 25n.

⁵²² A.W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 29.

W okolicznościach zglobalizowanych procesów gospodarczych w opinii T. 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 konkurencyjności⁵²³.

Nieadekwatność paradygmatu modernizacyjnego jest głównym przedmiotem dyskusji jej zwolenników z przedstawicielami paradygmatu rozwoju zależnego, w opinii których zbiegające się w jednym czasie wydarzenia sformułowania koncepcji zrównoważonego rozwoju i ogłoszenia enc. *Sollicitudo rei socialis* są wynikiem długotrwałe 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 II wojny światowej i kontynuowanych w dalszych dziesięcioleciach zgodnie z orientacją teoretyczną rozwoju zależnego i systemu światowego.

Należy tutaj zaznaczyć, że T. 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 I. Wallersteina⁵²⁴.

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. centrum⁵²⁵. 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 prowadziłaby

⁵²³ T. Dołęgowski, A. Czerniak, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, s. 25n.

⁵²⁴ A.W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 29-32.

⁵²⁵ T. Dołęgowski, A. Czerniak, J. Siewierski, *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, s. 26.

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 centrum⁵²⁶. W krajach peryferyjnych 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 tworzenia 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, ale procesy organizacji pracy. Kraje peryferyjne, których gospodarki były w mniejszym stopniu oparte na wiedzy, najczęściej dostarczały niesprawiedliwie opłacaną siłę roboczą dla krajów centrum.

3.2.2.3. Makrospołeczny paradygmat systemu światowego Immanuela Wallersteina

Uwarunkowaniom rodzącej się koncepcji ogólnoswiatowego rozwoju przyświecał ukształtowany w latach 70-tych XX w. 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

⁵²⁶ P. Kownacki, *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej*, s. 73-75.

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 państwa⁵²⁷.

Po rozwoju szkoły modernizacyjnej w latach 50-tych i 60-tych XX w. i w perspektywie dyskusji nt. krajów Trzeciego Świata grupa badaczy skupiona przy amerykańskim socjologu Immanuelu Wallersteinie twierdziła, że procesów globalnych lat 70-tych i 80-tych i towarzyszących im zjawisk nie można już tłumaczyć według paradygmatu modernizacji. Nie mogą być one także wyjaśniane w obrębie paradygmatu rozwoju zależnego⁵²⁸, choć wydaje się, że w rozumieniu tych paradygmatów lepiej można pojąć zarysowaną przez Jana Pawła II panoramę świata końca lat 80-tych XX w. przedstawioną w *Sollicitudo rei socialis*⁵²⁹, zwłaszcza w krajach bloku socjalistycznego. Te orientacje teoretyczne nie znikły, a ich przejawy wydają się wciąż być obecne zwłaszcza w postkolonialnych zależnościach gospodarczych. Stąd w roku ukazania się *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II 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 wielorakością ras, kultur, języków i dziejów⁵³⁰.

Perspektywa teoretyczna systemu światowego wydaje się stanowić najbardziej odpowiednią płaszczyznę paradygmatyczną rozumienia uwarunkowań zrodzonej w końcu lat 80-tych XX w. idei zrównoważonego rozwoju w wymiarze makrospołecznym. 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 I. Wallersteina. Jest to teoria zmiany społecznej proveniencji materialistycznej. Jak twierdzi P. Sztompka, za jej pomocą I. Wallerstein próbował poszukiwać historycznych korzeni nowoczesności, której początki odnajdywał daleko aż w XVI w⁵³¹. I. Wallerstein twierdził, że już daleko w XV w. należy szukać

⁵²⁷ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 168n.

⁵²⁸ A.W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 169.

⁵²⁹ Por. SRS 11-26.

⁵³⁰ Por. Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1987.

⁵³¹ P. Sztompka, *Socjologia*, s. 616, 653.

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. A. Jelonek i K. Tyszka przyrównują półperyferia do klasy średniej stabilizującej system społeczny⁵³². Wydaje się, że wciąż wyróżnia się kraje najbiedniejsze, które stanowią peryferia obecnego globalnego świata. To względem tych zacofanych i opóźnionych w rozwoju krajów w KNS pojawiły się postulaty dotyczące 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 Jan Paweł II uznał Europę⁵³³.

Orientacja teoretyczna systemu światowego I. 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 r. p.n.e. – 1500 r. n.e.) – wielkie struktury polityczne utrzymywane z podatków i danin, zachowywane w wyniku rozpowszechnionych zasad i wzorców kulturowych⁵³⁴. Globalną gospodarkę światową poprzedziła ukształtowana ok. 1500 r. kapitalistyczna gospodarka światowa, która wchłonęła minisystemy i światowe imperia. Jej rozwój I. Wallerstein podzielił na dwa etapy: 1. pierwszy (1600 r. – 1945 r.) - 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 r. – lata 70-te XX w.) – charakteryzujący się ukształtowaniem trzypoziomowego porządku światowego: rdzeń, półperyferie i peryferie. Na ten drugi okres w ujęciu K. Wieleckiego przypadła trzecia

⁵³² A.W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 177.

⁵³³ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 112.

⁵³⁴ A.W. Jelonek, K. Tyszka, *Koncepcje rozwoju społecznego*, s. 172n.

faza industrializmu, natomiast początek lat 70-tych XX w. stanowi początek trzeciej rewolucji przemysłowej, tzw. rewolucji naukowo-technicznej.

W zglobalizowanym świecie w paradygmacie systemu światowego I. 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 występuje także niebezpieczeństwo utraty pozycji kraju rdzenia do kategorii państwa półperyferyjnego. W tej dynamice zmian modernizacyjnych jedne społeczeństwa osiągnęły wysoki stopień dobrobytu i rozwoju gospodarczego, natomiast wiele społeczeństw wciąż boryka się z niedorozwojem społecznym. Zdaniem U. 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 przypada w zależności od występujących nierówności⁵³⁵.

Przedłożone orientacje teoretyczne pomagają opisać procesy powstawania niedorozwoju społecznego krajów biednych, które są skutkiem niesprawiedliwego dzielenia bogactw między wszystkich mieszkańców ziemi. J. Mariański wyjaśniając przyczyny dysproporcji rozwojowych stwierdza, że „nadkonsumpcja krajów bogatych, które trwonią i marnotrawią zasoby naturalne, jest przyczyną zubożonej konsumpcji krajów biednych”⁵³⁶. W ten sposób utrwalają się strukturalne formy ubóstwa występującego w świecie⁵³⁷. 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.

3.3. Przejawy relatywizmu moralnego

Niedorozwój społeczno-gospodarczy będący następstwem niesprawiedliwego podziału dóbr oraz niesprawiedliwe warunki wymiary gospodarczej prowadzą

⁵³⁵ U. Beck. *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 55.

⁵³⁶ J. Mariański, *Mieć czy być? Konsumizm jako styl życia - wyzwaniem dla Kościoła*, Kraków 1996, s. 53-44.

⁵³⁷ Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, s. 122.

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 „bezmisyłne naruszanie równowagi ekologicznej”. Kryzys moralny wyrażający się m.in. w handlu bronią i narkotykami, w nagannych moralnie wzorcach zachowań w dziedzinie życia płciowego, objawia się degradacją nie tylko życia ludzkiego, ale i jego naturalnego otoczenia, jakim jest środowisko przyrodnicze⁵³⁸. 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 względem najbliższego otoczenia życia ludzkiego. Następstwem i wskaźnikiem kryzysu moralnego było także zniszczenie środowiska naturalnego⁵³⁹. Degradacja natury ściśle wiąże się z kulturą i całościową postawą moralną społeczeństwa⁵⁴⁰.

Encyklika *Evangelium vitae*, ujmowana jako najważniejszy głos Jana Pawła II w dziedzinie ochrony życia ludzkiego, w newralgicznym wspomnieniu o prawie do indywidualnej wolności, odnosi się do koncepcji wolności, których początek Leon XIII odnajdywał w XVI w⁵⁴¹. Wówczas postęp myśli ludzkiej stał się zalążkiem 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 P. Sztompka, socjologia stała się projektem powstałym wskutek tworzenia się nowego ładu społecznego opartego na intelektualnej analizie rzeczywistości otaczającej człowieka⁵⁴². Socjologia - wyrosła z idei oświeceniowych - jako nauka miała zastąpić teologiczne argumentacje koncepcji człowieka dając podwaliny nowego porządku

⁵³⁸ Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae*, nr 10.

⁵³⁹ Por. J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 52n.

⁵⁴⁰ CV 51.

⁵⁴¹ Leon XIII, Enc. *Immortale Dei. O państwie chrześcijańskim*, nr 23.

⁵⁴² P. Sztompka, *Socjologia*, s. 615.

społecznego, który w ujęciu Macieja Gurtowskiego był oświeceniowym projektem reformatorsko-utopijnym⁵⁴³.

Wobec dynamicznie postępujących zmian życia społecznego, w których dziś zauważa się procesy przebudowy, transformacji i dekonstrukcji występujących wartości, dostrzega się w aksjologicznej perspektywie międzypokoleniowej odejście od trwałych wartości podstawowych na różnych płaszczyznach życia społecznego. Zauważalne zmiany dokonują się w kluczu teorii modernizacyjnej wyrastającej z teorii ewolucjonistycznej, opisującej rozwój od społeczeństw tradycyjnych do społeczeństw nowoczesnych i ponowoczesnych. J. Mariański stwierdza, że „tendencje relatywistyczne i permissywne nasilają się w przejściu od nowoczesności do ponowoczesności”⁵⁴⁴. W opinii filozofów i socjologów postmodernistycznych mało istotne dla kształtowania porządku społecznego są kodeksy etyczne⁵⁴⁵. J. Mariański wzmocnia swoje stanowisko w oparciu o odwołanie 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 „jednorazowego użytku”⁵⁴⁶.

Z jednej strony, dokonujące się zmiany można rozpatrywać w perspektywie rozpadu systemu aksjonormatywnego, z drugiej strony, P. 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 aksjonormatywnego⁵⁴⁷. Jest on wynikiem kontaktu i wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kultur.

⁵⁴³ M. Gurtowski, *Wizja natury ludzkiej w filozofii Oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej*, w: A. Zybortowicz (red.), *Samobójstwo Oświecenia?*, Kraków 2015, s. 187.

⁵⁴⁴ J. Mariański, *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Toruń 2014, s. 229.

⁵⁴⁵ Tamże.

⁵⁴⁶ J. Mariański, *Godność ludzka - wartość ocalona?*, s. 97.

⁵⁴⁷ P. Sztompka, *Socjologia*, s. 332.

3.3.1. Degradacja wartości „być”

Stopniowa ewolucja społeczeństw zachodnich, których kultura wyrosła z paradygmatu mocno osadzonego w wartościach chrześcijańskich, zaczęła przekształcać się tracąc swój bogaty charakter relacyjny. Coraz większa funkcjonalność społeczeństw osłabiła prymat osoby ludzkiej przed 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 do wielu grup społecznych jednocześnie różniących się odrębnymi kodami moralnymi, zaczęło słabnąć znaczenie człowieka z jego specyficzną wartością⁵⁴⁸. 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 nadawały znaczenie wcześniejszym pokoleniom⁵⁴⁹. Zachwianie hierarchii między wartościami „być” a „mieć” stało się jednak centralnym zagadnieniem enc. *Sollicitudo rei socialis*, w której ujęto je w kontekście niedorozwoju społecznego, scharakteryzowanego panoramą świata dokonaną w roku zdefiniowania koncepcji zrównoważonego rozwoju w Raporcie Brundtland⁵⁵⁰. 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”⁵⁵¹.

Enc. *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. Błędne założenia antropologiczne

⁵⁴⁸ I. Borowik, I. Koralewska, J. Mleczko, *Pluralizm moralności*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, Kraków 2015, s. 577.

⁵⁴⁹ Por. J. Królikowski, *Przyszłość społeczności ludzkiej*. w: Jan Paweł II, *Tryptyk społeczny papieża Jana Pawła II*, Kraków 2011, s. 7-12.

⁵⁵⁰ SRS 28-30.

⁵⁵¹ J. Mariański, *Godność ludzka - wartość ocalona?*, s. 120.

przejawiają się także w stylach życia, których wyznacznikiem staje się coraz bardziej ukierunkowanie poczynań ludzkich na doznanie w życiu jak największej przyjemności. To dążenie realizuje się w stylu życia ukierunkowanego na konsumpcjonizm, którego efektem jest nieuporządkowane użytkowanie zasobów związane z kwestią ekologiczną⁵⁵². Relatywizacja wartości moralnych o uniwersalnym charakterze stała się faktem stwierdzonym przez socjologów, niemniej jednak dla KNS istotniejsze jest działanie mające na celu rekonfigurację wartości w otoczeniu społecznym oraz rekonstruowanie wartości znaczących dla integralnego rozwoju każdego człowieka.

Początki przemiany wartości Ronald Inglehart datuje już na czas lat 60-tych XX w. i nazywa ten proces cichą rewolucją (*Silent Revolution*). Wówczas uznaniem zaczęły się cieszyć wartości materialne głównie skupiające się wokół wartości postępu⁵⁵³. Większe znaczenie zaczęto przypisywać wartościom z zakresu tzw. jakości życia, wśród których znalazło się także czyste środowisko naturalne.

Współcześnie coraz bardziej zauważa się procesy indywidualizacji życia, które ograniczają solidarne współdziałanie, kulturę spotkania, a nawet dialogu. Dominację przejmują 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, ale 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. M. Ziółkowski za S. Flanaganem

⁵⁵² CA 36n.

⁵⁵³ B. Schäfers, *Einführung in die Soziologie*, Wiesbaden 2013, s. 64.

w nurcie wartości libertariańskich wymienia wartości o charakterze użytkowym, a także wyższą wartość środowiska naturalnego⁵⁵⁴.

Cywilizacja o zwiększonej ruchliwości, którą opisuje P. Sorokin, charakteryzuje się powierzchowną relacyjnością. Jest to rzeczywistość bezosobowa nie tylko w wymiarze społecznym, ale i gospodarczym. W dawnych społeczeństwach rzemieślnik pozostawiał swoją osobowość i „intymność” w związkach z rzeczami, które wytwarzał. Tymczasem procesy modernizacyjne zautomatyzowały procesy pracy, umasowiły produkcję, czego skutkiem jest materialistyczna cywilizacja nacechowana bezosobowością. Obszary wielkomijskie, przedsiębiorstwa, fabryki noszą znamiona anonimowości, a relacje ludzkie stały się bardziej powierzchowne. Wytwory pracy ludzkiej straciły swoją „duszę”⁵⁵⁵, i w opinii obserwatorów życia społecznego „duszę” tę można 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 w kontakcie z przyrodą, aniżeli w relacyjności 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 rodziny⁵⁵⁶. Odchodzenie od stabilnego układu aksjonormatywnego J. Mariańskiego wiąże z modyfikacją a nawet odrzuceniem dotychczasowego systemu kontroli społecznej. Takiej prawidłowości towarzyszy poszukiwanie wciąż nowych wartości, charakteryzujące społeczeństwa zmierzające od nowoczesności po ponowoczesność⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ M. Ziółkowski, *Zmiany systemu wartości*, w: J. Wasilewski, *Współczesne społeczeństwo polski. Dynamika zmian*, Warszawa 2006, s. 157n.

⁵⁵⁵ P. Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, s. 503-505.

⁵⁵⁶ Por. A. Kwak, *Współczesne związki heteroseksualne: małżeństwa (dobrowolnie bezdzietne), kohabitacje*, LAT, Warszawa 2014, s. 216-223.

⁵⁵⁷ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 20.

3.3.2. Osłabienie chrześcijańskiego systemu hierarchii wartości

Transformacja społeczeństw nowoczesnych dokonała się według paradygmatu „wyzwolenia” polegającego na odrzuceniu klasycznych rozróżnień kategorii filozoficznych i aksjologicznych, takich jak: prawda, dobro, natura, istota czy obiektywizm⁵⁵⁸. 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 naturalne⁵⁵⁹.

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 przemieszanie, 3. zmianach stylu życia w nowoczesności⁵⁶⁰.

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 skruszona, a obyczaje wpajane przez wielowiekową tradycję chrześcijańską stały się niestałe. Zasady trwałej moralności uległy destabilizacji, a przejawem tych demoralizujących procesów są zjawiska korupcjogenne, które Jan Paweł II opisał przedstawiając ich kontekst za pomocą pojęcia „struktur grzechu”⁵⁶¹.

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 ideologii⁵⁶². Destabilizacja systemu wartości jednostki społecznej o odwróconej hierarchii wartości wnosi konsekwencje do życia społecznego. Przewaga wartości „mieć” nad wartościami „być” staje się ogólnie zauważalna w życiu społecznym, poprzez procesy konsumpcyjne, dynamikę gospodarek i dysproporcje rozwojowe w skali globalnej. J. Mariański nowoczesne społeczeństwa nazywa

⁵⁵⁸ R.A. Podgórski, *Homo socjologicus w strukturze wartości*, s. 82.

⁵⁵⁹ R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia. Studium socjologiczne*, Toruń 2012, s. 169.

⁵⁶⁰ P. Prüfer, *Socjologia moralności a katolicka nauka społeczna*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, Kraków 2015, s. 746.

⁵⁶¹ SRS 36.

⁵⁶² SRS 37.

zdechryzianizowanymi, w których 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 zdegradowane⁵⁶³. W opinii S. 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 człowieka⁵⁶⁴.

Spółeczeństwo pozbawiane odniesienia do prawa moralnego traci trwały 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 złem⁵⁶⁵.

3.3.3. Indywidualistyczny styl życia

Większe uznanie wartości „mieć”, charakteryzujące się kolekcjonowaniem dóbr materialnych, przyjemności i doznań, przemienia niewymierne dotychczas wartości w wartości wymierne. W wyniku przejawów tzw. materializmu praktycznego dokonuje się materializacja wartości i marginalizacja, a nawet wyparcie wartości głębszych, które prowadzą do odkrycia relacji z drugim człowiekiem. Wypiera się również wartości duchowe, które czynią człowieka skłonny do odkrycia relacji z Bogiem⁵⁶⁶. Te procesy charakteryzujące działanie *homo consumens* odkrywają jego rezygnację z wartości „być”, egoizm i chęć samozadowolenia⁵⁶⁷. Stefan Kozłowski takie przewartościowanie tłumaczy konsumpcją na pokaz⁵⁶⁸. Kultura konsumizmu wycisza głębsze pytania dotyczące egzystencji życia ludzkiego i zamyka człowieka w samym sobie, w swoim indywidualnym egoistycznym świecie. W najgłębszych założeniach teorie indywidualistyczne sprzeciwiają się społecznej naturze człowieka, w samolubnej

⁵⁶³ J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 23.

⁵⁶⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 436-440.

⁵⁶⁵ J. Mariański, *Godność ludzka - wartość ocalona?*, s. 169.

⁵⁶⁶ Jan Paweł II, *Enc. Evangelium vitae*, nr 23.

⁵⁶⁷ J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 32-34.

⁵⁶⁸ S. Kozłowski, *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Warszawa 1998, s. 128.

izolacji mogą prowadzić do jego wynaturzenia czyniąc go „samotną wyspą”, którą człowiek ze swej natury nie jest, bowiem do realizacji wielu celów potrzebuje solidarnego współdziałania⁵⁶⁹.

Wraz z nasilającymi się procesami modernizacyjnymi wzrosła ruchliwość jednostek, które mogą mocniej wywierać wpływ na warunki życia społecznego⁵⁷⁰. 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. Wypełnione są one z odosobnionymi jednostkami o słabych więziach społecznych, prezentujących konsumpcyjny styl życia, odznaczające 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 instancji⁵⁷¹. W społeczeństwach zindywidualizowanych kształtowanie się wartości i norm we własnym zakresie wywołuje pluralizm opcji, większą konieczność wyboru, czego skutkiem jest dezorientacja jednostek i w konsekwencji nawet ich wyobcowanie ze społeczeństwa⁵⁷². 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 potrzeba zaspokojenia potrzeb nie pozwala

⁵⁶⁹ A. Dębiński, *W trosce o dobro wspólne*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji Świąt Wielkanocnych 2017, s. 2.

⁵⁷⁰ U. Beck, *Wewnętrzny rozpad i wewnętrzne zagubienie społeczeństwa przemysłowego: co to znaczy?*, w: Tenże, A. Giddens, S. Lash (red.), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowocześnieści*, Warszawa 2009, s. 222; J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 52.

⁵⁷¹ I. Borowik, I. Koralewska, J. Mleczko, *Pluralizm moralności*, s. 576.

⁵⁷² J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, s. 52n.

człowiekowi zobaczyć perspektywy kolejnych pokoleń, które również będą miały potrzebę korzystania z dóbr ziemi. Konsumpcjonizm również nie pozwala dostrzec problemów ludzi żyjących w ubóstwie, oddala mentalnie od poczucia solidarności z mieszkańcami krajów zacofanych, wolniej rozwijających się. Brak moralnej odpowiedzialności każdego człowieka 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.

3.3.4. 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”⁵⁷³. To zjawisko nie wchodzi w zakres kultury personalistycznej, ceniącej 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”⁵⁷⁴. 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

⁵⁷³ Jan Pweł II, Enc. *Redemptor hominis*, nr 16.

⁵⁷⁴ CV 22.

twierdząc, że jej konsekwencje przejawiają się w duchu mentalności antynatalistycznej, w trendach proaborcyjnych⁵⁷⁵.

Rozwój medycyny, z jednej strony, przyczynił się do nieocenionego dobra służącego zachowaniu życia ludzkiego, czego przejawem jest w perspektywie ostatnich pokoleń przedłużenie przeciętnej długości życia. Z drugiej strony, rozwój medycyny, którego wynikiem było m. in. odkrycie hormonów: progesteronu i estrogenu, posłużył ludzkości do wypracowania i rozpowszechnienia pigułek antykoncepcyjnych, które trafiły na rynek już w latach sześćdziesiątych XX w. 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 wówczas amerykański styl życia, który – jak zauważa Stefan Kozłowski - przeniknięty został konsumpcją, indywidualnym i zbiorowym hedonizmem⁵⁷⁶. Chciwość na poziomie motywacji i permissywizm na poziomie działania Leonard Józef Pelka uznał za dwa ważne wymiary życia *homo ecologicus*⁵⁷⁷. Hedonizm odnajdujący motywację w trendach konsumpcyjnych, utożsamiający szczęście z przyjemnością bez odniesienia do realizacji obiektywnych wartości, degraduje człowieka do poziomu życia biologiczno-zmysłowego⁵⁷⁸.

Wizja człowieka panującego w świecie widzialnym, zaistniałym dzięki Bogu-Stwórcy, na którego wzór i podobieństwo został uczyniony sam człowiek, uległ 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 i w konsekwencji naruszyły stabilną od wieków hierarchię wartości. W taki sposób wykształtował się porządek aksjologiczny, w którym odwrócona została hierarchia wartości „być” nad wartościami „mieć”. Początków tych zmian A. Pawłowski upatruje

⁵⁷⁵ Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 13.

⁵⁷⁶ S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 288.

⁵⁷⁷ Por. L.J. Pelka, *Homo ecologicus na progu XXI wieku*, w: J. Dąbrowski (red.), *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, Olsztyn 1998, s. 204-211.

⁵⁷⁸ S. Kowalczyk, *Ku integralnej koncepcji szczęścia*, s. 70.

w warunkach gospodarek wolnorynkowych i liberalizmie, kiedy działania ludzkie zostały podporządkowane pogoni za zyskiem⁵⁷⁹.

Konsekwencją naruszenia hierarchii wartości chrześcijańskich jest większa realizacja nieracjonalnych potrzeb drugorzędnych, a niekiedy wręcz sztucznych, których człowiek w rzeczywistości nie musiałby koniecznie zaspokajać. Zachwiana hierarchia wartości sprzyja pogłębianiu dysproporcji między krajami zamożnymi nastawionymi bardziej na konsumpcję a krajami zacofanymi, w których brakuje podstawowych środków do godnego człowieka poziomu 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 żyją⁵⁸⁰.

Wskutek maksymalizacji użycia i konsumpcji człowiek zagubił istotne wątki panowania najpierw nad samym sobą, a w dalszej kolejności nad światem otaczającym go w perspektywie czasowej, rozłożonej 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, a 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 podkreślaniu konieczności realizacji zbędnych potrzeb życiowych, które redukują 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, nie mający 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 dotkliwie braki z powodu ubóstwa,

⁵⁷⁹ A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, „Problemy ekorozwoju“ (2006) nr 1, s. 23.

⁵⁸⁰ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 27.

marginalizacji czy wykluczenia społecznego⁵⁸¹. Takie dysproporcje społeczne są wynikiem 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 energia⁵⁸². Coraz bardziej nieograniczone trendy konsumpcyjne, związane z nim procesy produkcyjne i zapotrzebowanie energetyczne w ostateczności wpływają na sposoby pozyskiwania energii, które uzależnione są od dostępnych zasobów. W latach 70-tych XX w. wyrazem kryzysu moralnego stała się postępująca degradacja środowiska naturalnego, będąca tym samym odzwierciedleniem wskaźnika stanu kondycji moralnej człowieka.

J. Mariański procesy konsumpcyjne interpretuje w nurcie postępującej sekularyzacji. Jej etykietą stały się postawy konsumpcyjne połączone z permissywnością, odległe od wartości moralnych, które od wieków istniejącej kultury chrześcijańskiej były 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 wolności⁵⁸³.

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 dziedziny ekonomicznej – *homo oeconomicus*. Aspektowe rozumienie człowieka realizowane w praktyce 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 niekiedy wyższej od godności osoby ludzkiej wartości przyrody i bytów zwierzęcych w nurtach etyki ekocentrycznej. Taka tendencja staje się załączkiem ideologii ekologizmu, która zaprzecza „panowaniu człowieka nad stworzeniem”,

⁵⁸¹ Por. Jan Paweł II, Enc. *Redemptor hominis*, 16.

⁵⁸² M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, s. 401.

⁵⁸³ J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 10n.

„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 wartości odsłania zachwianie jeszcze jednego porządku, który uległ odwróceniu – hierarchii środków i celów. Oznacza to, że człowiek w praktyce społeczeństw i ruchów ekologicznych staje się niekiedy 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 człowieka⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴ SRS 30.

ROZDZIAŁ IV

TROSKA EKOLOGICZNA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA I W IDEI ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Narastające w ostatnich dziesięcioleciach XX w. procesy globalizacyjne odsłoniły nie tylko dysproporcje społeczno-gospodarcze, ale także nasilający się globalny kryzys ekologiczny, który wymusił nieznaną dotychczas współpracę międzynarodową wszystkich państw⁵⁸⁵. Zdaniem Z. Hulla różne aspekty kryzysu ekologicznego ukazuje 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.

Podejmowano próby ukazania uwarunkowań i ideologicznych uzasadnień interakcji między człowiekiem i biosferą, a postępujący kryzys ekologiczny doprowadził do wygenerowania koncepcji i programów politycznych, w których zaczęto rozpatrywać wartość środowiska naturalnego z uwzględnieniem mechanizmów gospodarki rynkowej. Rynek oparty na mechanizmach wymuszających efektywność ekonomiczną nie sprzyjał realizacji celów ekologicznych, a wręcz drastycznie obciążał

⁵⁸⁵ E. Kośmicki, *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, s. 145.

otoczenie społeczno-przyrodnicze człowieka⁵⁸⁶. Wytwarzane wówczas ryzyko stawało się poważnym zagrożeniem dla zachowania równowagi ekologicznej.

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 tej racji, że ekosystem wspiera się głównie na aktywności istot żyjących. Chociaż ekologia bada także świat bytów nieożywionych, to jednak zdaniem W. 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 odróżnienia zakresu badań ekologii, które ukierunkowują człowieka na realizowane przez niego cele. W. Korff 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)⁵⁸⁷.

W kontekście tych wymiarów w nauczaniu społecznym Kościoła została sformułowana przez Jana Pawła II kategoria „troski ekologicznej”, która wydaje się być znaczącym impulsem w procesie przemiany stylu życia w społeczeństwach konsumpcyjnych. Styl życia potwierdzony nieuporządkowanymi nawykami konsumpcyjnymi szkodzi bowiem zdrowiu fizycznemu i duchowemu człowieka⁵⁸⁸. Sformułowaniu troski ekologicznej towarzyszy potrzeba wykształtowania 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 współegzystencji człowieka w jego przyrodniczym otoczeniu opiera się na odpowiedzialności za przyszłe pokolenia ludzi. Odpowiedzialność za ludzi,

⁵⁸⁶ Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, s. 72n.

⁵⁸⁷ W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, Gütersloh 1999, s. 136n.

⁵⁸⁸ CA 36.

którzy jeszcze nie zaistnieli i troska o zasoby dla nich wynika z przyspieszonej industrializacji, zwiększającej się liczby ludności i niebezpieczeństwa ograniczenia zasobów naturalnych⁵⁸⁹.

Wyrażenie przez Jana Pawła II troski ekologicznej poprzedziła wydana w 1981 r. enc. *Laborem exercens* zawierająca wskazanie prymatu pracy przed kapitałem, które 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 rozumnego użytkowania zasobów środowiska naturalnego głównie ze względu na wzrastającą świadomość ich ograniczonej regeneracyjnej i zanieczyszczenie tego środowiska⁵⁹⁰.

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 zdrowie⁵⁹¹.

Zapis dotyczący aspektów ekologicznych w dokumencie o randze encykliki jest oznaką zainteresowania nauczania społecznego Kościoła 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 ograniczonej dostępności zasobów,
2. potrzeba poszanowania integralności i rytmów natury oraz

⁵⁸⁹ Por. P. Lewandowski, *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce*, Lublin 2015, s. 10.

⁵⁹⁰ LE 1.

⁵⁹¹ SRS 34.

3. uwzględnianie wartości środowiska naturalnego przy programowaniu rozwoju⁵⁹². Tym trzem wymiarom odpowiadają kolejno przedstawione już przez W. Korffę w podręczniku etyki gospodarki ujęcia ekologii: ochrona natury przed działaniem człowieka, ochrona natury dla człowieka i użytkowanie środowiska naturalnego dla człowieka. Dostęp do zasobów naturalnych warunkuje rozwój społeczeństw i ich dobrobyt, natomiast ich odpowiedzialne użytkowanie jest gwarancją warunków godnych człowieka w perspektywie następnych pokoleń.

4.1. Wzrost świadomości ekologicznej

Wskutek gospodarczego działania człowieka m.in. poprzez ekspansję obszarów podmiejskich w strefach metropolitalnych 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 w perspektywie zglobalizowanego świata przybliży ludzkość do katastrofy społeczno-ekologicznej⁵⁹³. U. 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. U. Beck łączy globalizację z efektem bumerangowym, który pokazuje wpływ na przestrzeń społeczną kryzysu ekologicznego wywołanego wskutek działalności gospodarczej człowieka⁵⁹⁴. Zdaniem P. 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 podboju⁵⁹⁵. Zdaniem Józefiny Hrynkiewicz współczesny model globalnej gospodarki neoliberalnej ukierunkowanej na zysk jest przyczyną drastycznych nierówności społecznych wynikłych z dysocjacji wartości ekonomicznych i moralnych⁵⁹⁶. Rozejście się modeli gospodarowania z wartościami moralnymi objawia się kryzysem ekologicznym. Z jednej strony kryzys

⁵⁹² SRS 26.

⁵⁹³ S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 156.

⁵⁹⁴ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, s. 48n.

⁵⁹⁵ P. Sztompka, *Socjologia*, s. 627n.

⁵⁹⁶ J. Hrynkiewicz, *Fenomen prekariatu jako wyzwanie dla współczesnej polityki społecznej*, w: J. Mazur, Ł. Marczak (red.), *Prekariat - perspektywa katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2017, s. 93-95.

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 i całych grup społecznych. Wdrażanie nowych rozwiązań, innowacyjnych sposobów działania, wynalazków czy wzorów postępowania świadczy o zmianach społeczno-kulturowych określanych przez Jana Turowskiego dyfuzją kultury⁵⁹⁷. Jakość środowiska naturalnego odgrywa w tych procesach coraz większe znaczenie determinując procesy społeczno-gospodarcze.

S. Kozłowski przyczynę pogarszającej się sytuacji środowiska naturalnego na początku XXI w. 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 wody⁵⁹⁸. 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 społecznych⁵⁹⁹. W takim sensie adekwatną definicją kryzysu ekologicznego jest sformułowanie Grzegorza Dobrzańskiego, że kryzys ekologiczny jest 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”⁶⁰⁰.

Andrzej Papuziński przełamanie kryzysu ekologicznego zauważa w łączeniu procesów rozwoju społecznego ze wzbudzaniem stanu świadomości ekologicznej, która

⁵⁹⁷ J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, s. 99.

⁵⁹⁸ S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 288, 304.

⁵⁹⁹ Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, s. 57.

⁶⁰⁰ G. Dobrzański, *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, w: B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kielczewski (red.), *Ochrona środowiska przyrodniczego*, Warszawa 2010, s. 82; M. Kierzek, *Istota kryzysu ekologicznego*, „Społeczeństwo” (2017) nr 1, s. 93.

prowadziłyby 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 życia zbiorowego”⁶⁰¹. 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. Także zadaniem państwa jest wspieranie inicjatyw mających na celu upowszechnienie wartości ekologicznych w społeczeństwie, zwłaszcza w procesach edukacyjnych⁶⁰². Nie można zapomnieć, że większe uznanie wartości ekologicznych powinno wchodzić w zakres dobra wspólnego ukazując wartości ekologiczne jako środki służące realizacji rozwoju osobowościowego każdego człowieka.

Badania przywołane przez Piotra Glińskiego, przeprowadzone w społeczeństwie polskim już w latach 70-tych XX w., 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 zbiorowej⁶⁰³. W latach 80-tych XX w. ogromną rolę w kształtowaniu świadomości ekologicznej odegrała katastrofa czarnobylska, natomiast późniejsza katastrofa w Fukushima wywołała nawet reorientację polityki energetycznej wielu krajów. Badania potwierdzają dosyć powszechną świadomość zagrożeń dla zdrowia ze strony składników chemicznych zawartych w środowisku przyrodniczym, do których zalicza się: pestycydy, nawozy czy chemię domową. Stosowanie tych środków zostało upowszechnione już w latach 60-tych XX w., o czym była mowa przy opisie *Cichej wiosny* Rachel Carson.

⁶⁰¹ K. Górka, B. Podskrobko, W. Radecki, *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Warszawa 1995, s. 34; D. Kielczewski, *Ekologia społeczna*, Białystok 2001, s. 168.

⁶⁰² A. Papużyński, *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki (Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej)*, „Problemy ekorozwoju” (2006) nr 1, s. 39.

⁶⁰³ P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Warszawa 1996, s. 144.

4.1.1. Wzrost uznania wartości środowiska naturalnego i powstanie socjologii środowiska

Wartość środowiska naturalnego występuje wśród wielu wartości. J. Mariański zauważa, że uznanie tej wartości w perspektywie kwestii ekologicznej i ochrony środowiska naturalnego znacznie wzrasta⁶⁰⁴. Jednak jak podaje P. Gliński, wartości ekologiczne są istotne dla społeczeństwa bardziej ze względu na ich rolę zaspokojenia wielu podstawowych potrzeb. Należy przy tym zaznaczyć za P. Glińskim, że wartości ekologiczne wyraźnie tracą na znaczeniu z tradycyjnymi najważniejszymi potrzebami społecznymi, wśród których są m. in.: zatrudnienie, mieszkanie, zdrowie, komunikacja czy potrzeba zachowania pokoju na świecie⁶⁰⁵. Tendencje te potwierdzają badania społeczne pokazujące, że w społeczeństwie polskim bardziej cenione są wartości z zakresu zdrowia, pracy, rodziny, wykształcenia aniżeli ochrony środowiska⁶⁰⁶. Nie oznacza to, że uznanie wartości środowiska naturalnego nie wzrosło. Wyrazem uznania wartości środowiska naturalnego w życiu społecznym było sformułowanie przez F.J. 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 nauce⁶⁰⁷. W opinii Matthiasa Grob'a kategoria sprawiedliwości środowiska naturalnego funkcjonuje w socjologii jako zbiorowe pojęcie odnoszące się do różnorodności badań pokazujących na współzależność człowieka i jego otoczenia przyrodniczego⁶⁰⁸.

Zarówno socjologia jak i ekologia przedstawiają wyniki badań dotyczących związku człowieka ze środowiskiem naturalnym⁶⁰⁹. Oprócz ekologii społecznej badającej przyrodnicze podstawy życia ludzkiego, badaniem tych zależności z punktu widzenia nauk społecznych zajmuje się socjologia. Subdyscyplina socjologii badająca

⁶⁰⁴ J. Mariański, *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość*, s. 219.

⁶⁰⁵ P. Gliński, *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, s. 144.

⁶⁰⁶ TNS Polska, *Raport dla Ministerstwa Środowiska. Badanie świadomości i zachowań ekologicznych mieszkańców Polski*, listopad 2014, s. 20.

⁶⁰⁷ H-D Elvers, *Umweltgerechtigkeit*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 464.

⁶⁰⁸ M. Groß, *Natur*, Bielefeld 2006.

⁶⁰⁹ E. Becker, T. Jahn (red.), *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt-New York 2006, s. 78n.

środowisko naturalne miała swoje początki na przełomie lat 60-tych i 70-tych XX w, kiedy socjologowie Riley Dunlap i William Catton zaczęli zajmować się badaniem współzależności: zaludnienia, organizacji życia społecznego, środowiska naturalnego i stosowanych technologii⁶¹⁰. Chociaż środowisko naturalne pojawiło się w kręgu tych wartości także w raportach dla Klubu Rzymskiego i w socjologii Ronalda Ingleharta, to jednak za prekursorów nowej subdyscypliny socjologicznej zajmującej się otoczeniem przyrodniczym człowieka uznano R. Dunlapa, W. Cattona oraz Fredericka Howarda Buttela. Oprócz tych socjologów znaczny wkład w powstanie socjologii środowiska mieli Karl Heinz Hillmann i Joseph Huber⁶¹¹ oraz po katastrofie elektrowni atomowej w Czarnobylu twórca socjologii ryzyka U. Beck.

W Niemczech grupa robocza Niemieckiego Towarzystwa Socjologicznego zajmująca się zagadnieniami środowiska rozpoczęła prace w 1993 r. tworząc w 1996 r. sekcję pod nazwą „Socjologia i ekologia”. W 2007 r. w celu dostosowania się do międzynarodowego ujęcia *Environmental Sociology* sekcja ta przekształciła się w socjologię środowiska naturalnego (*Sektion Umweltsoziologie*)⁶¹². W Polsce grupa robocza Polskiego Towarzystwa Socjologicznego w ramach sekcji socjologii środowiska została powołana w marcu 2017 r. 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

⁶¹⁰ M. Groß, *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 10.

⁶¹¹ Por. K.H. Hillmann, *Umweltkrise und Wertwandel: die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens*, Frankfurt am Main 1981; J. Huber, *Die verlorene Unschuld der Ökologie: neue Technologien und superindustrielle Entwicklung*, Frankfurt am Main 1982.

⁶¹² M. Groß, *Handbuch Umweltsoziologie*, s. 12.

społecznego i skutecznie doprowadził do wyłonienia się nowej subdyscypliny socjologicznej, której przedmiotem zainteresowania stały się zjawiska społeczne determinowane zmianami zauważalnymi w środowisku przyrodniczym.

4.1.2. 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. P. 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 r. pokazują, że uznanie respondentów skierowane jest najbardziej ku wartości czystej wody do picia i czystego powietrza. Najrzadziej 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 domu⁶¹³.

Jak już wspomniano, m. in. problemy ekologiczne są wynikiem nieograniczonej konsumpcji będącej przyczyną nadmiernego zużywania bogactw ziemi. Tę problematykę wyjaśniał Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* i w *Centesimus annus*⁶¹⁴. 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 A. Dylus wymienia m. in. zjawisko dumpingu o charakterze ekologicznym, które odnosi się do przedsiębiorstw sprzedających swoje produkty

⁶¹³ P. Gliński, *Społeczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce*, s. 18.

⁶¹⁴ T.H. Feszczyn, *Zagrożenia środowiskowe współczesnego świata według Raportu Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” i teologii ekologicznej*, s. 7.

za granicą w związku z różnicami w standardach ochrony środowiska naturalnego. Wraz z większym uznaniem wartości środowiska naturalnego, do którego odnoszą się zapisane normy ekologiczne, oferty cenowe towarów różnią się w zależności od skali uświadomienia w społeczeństwie celu ochrony środowiska naturalnego⁶¹⁵. Pomimo zróżnicowanej skali świadomości ekologicznej wszystkie działania proekologiczne - niezależnie od różnorodnego rozumienia wartości środowiska naturalnego - powinny pozostać w służbie dobra każdego człowieka, traktując jego wszechstronny rozwój jako przewodni cel życia społecznego⁶¹⁶.

4.1.3. 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 widać było 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 zasobów⁶¹⁷. Do takich procesów dochodziło, ponieważ dotychczasowe modele wzrostu gospodarczego marginalizowały kwestię środowiska przyrodniczego. Fakt ten podkreśliła Komisja „Justitia ex Pax” Episkopatu Francji stwierdzając całkowity rozdział pomiędzy człowiekiem a przyrodą

⁶¹⁵ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 152-154.

⁶¹⁶ P. Matczak, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Poznań 2000, s. 131.

⁶¹⁷ P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, s. 268n.

rozumianą jako cała reszta poza światem ludzkim⁶¹⁸. 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 subdyscyplina socjologii: socjologia środowiska. O ile człowiek do czasów rewolucji przemysłowej w działaniu gospodarczym wykorzystywał dobra przyrodnicze bez ograniczeń, tak 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. B. 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 produkcji⁶¹⁹. W takim kontekście warto ponownie przywołać użyte przez Pawła Prüfera pojęcie więzi symbiotycznej, która została naruszona w okolicznościach 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 społeczną⁶²⁰. 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 nie traktowanym podmiotowo, lecz bardziej jako podstawę zabezpieczenia życiowego – ilustruje degradację świata przyrodniczego i kryzys, który określa się kwestią ekologiczną⁶²¹.

⁶¹⁸ Episkopat Francji, Komisja "Iustitia et Pax", *O właściwy kształt mundializacji*, Paryż 1999, s. 318.

⁶¹⁹ B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 346n.

⁶²⁰ P. Prüfer, *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, s. 268n.

⁶²¹ R.F. Sadowski (red.), *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, s. 307.

4.2. 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-tych XX w. w *Sollicitudo rei socialis*. Wówczas w Raporcie Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju została sformułowana koncepcja zrównoważonego rozwoju, która stała się wiodącą ideą rozwoju i podstawą globalnej polityki przełomu XX i XXI w. 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 pokoleń⁶²². 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. Nedorozwój społeczny końca lat 80-tych XX w. nie przybrał jedynie wymiaru ekonomicznego, ale dotyczył całości rozwoju ludzkiego, również w wymiarze kultury i polityki⁶²³. W nieintegralnie realizowanej koncepcji rozwoju ludzkiego z większą siłą powrócił problem okoliczności, które stały się już w latach 60-tych XX w. powodem ogłoszenia enc. *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

⁶²² Komisja Harlem Gro Brundtland (WCED), *Nasza wspólna przyszłość*, 1987, 27.

⁶²³ SRS 15.

i wpływały na całokształt 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 zatrudnienia⁶²⁴.

Kryzys społeczny końca lat 80-tych XX w. 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 integralnego⁶²⁵.

Idea zrównoważonego rozwoju została sformułowana jednak przede wszystkim wskutek coraz bardziej zauważalnego kryzysu ekologicznego⁶²⁶. 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 współzależność trzech systemów regulowana racjonalnym zarządzaniem człowieka⁶²⁷. Nie można pominąć żadnego z trzech systemów, także wyróżnienie jednego z nich będzie skutkowało brakiem wzajemnej równowagi. W tak rozumianej współzależności społeczeństwa, gospodarki i środowiska przyrodniczego wyposażonego w zasoby i środki służące człowiekowi do zaspokajania podstawowych potrzeb rozumie się współczesną kwestię społeczną o charakterze ekologicznym. 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 w. Jednym z przejawów

⁶²⁴ SRS 18.

⁶²⁵ SRS 25.

⁶²⁶ A. Papuźński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, s. 10.

⁶²⁷ E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Lublin 2005, s. 211.

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-tych XX w. nierówności społeczne, z drugiej strony są szansą pomocy krajom opóźnionym w rozwoju⁶²⁸.

Kryzys ekologiczny dostrzeżony początkowo jako problem krajów bogatych stał się ważnym problemem decydującym o życiu ludności krajów ubogich i zacofanych gospodarczo⁶²⁹. W perspektywie historycznej zauważalna w latach 60-tych i 70-tych XX w. 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 dla Raportu Brundtland istotnym czynnikiem decyzji politycznych, które z punktu widzenia KNS powinny prowadzić nie tylko do rozwoju ekonomicznego uwzględniającego wartość środowiska naturalnego, ale do 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 globalny⁶³⁰. Jednak z drugiej strony, w opinii wielu uczonych, m.in. Karla Mannheima, utopijne idee były podłożem i impulsem do formułowania nowych koncepcji rozwoju⁶³¹. W globalnym zakresie zrównoważonego rozwoju należy mieć na uwadze, że bez aparatu władzy w zakresie międzynarodowym ta idea zatracą swój silny potencjał organizacyjny, a odpowiedzialność za szkody wynikłe z nadmiernej eksploatacji środowiska naturalnego rozmywa się. Stąd wraz z utopijną ideą *global governance*, wydającą się być nierealną - ze względu na zdecydowanie większe dbanie każdego państwa o własne interesy - najpierw w koncepcji zrównoważonego rozwoju kładzie się akcent na wymiar państwa i ochronę jego interesu narodowego. Przemawia za tym również zwykle odmienny dla każdej społeczności narodowej system wartości podstawowych.

⁶²⁸ 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.

⁶²⁹ Por. S. Kozłowski, *Przyszłość ekorozwoju*, s. 244-246.

⁶³⁰ Por. P. Sztompka, *Kolejna socjologiczna utopia*, Instytut Sławistyki 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].

⁶³¹ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M. 1985, s. 176nn.

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 zwalnia 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 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.

4.2.1. Niemiecka gospodarka leśna i początki pojęcia zrównoważony rozwój (XVIII w.)

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 ekologicznego⁶³².

Za twórcę terminu „zrównoważony rozwój” uznaje się Hansa Carla von Carlowitz, który w 1713 r. w rozprawie *Sylvicultura Oeconomica* przedstawił ideę trwałego, niezmiennego użytkowania obszarów leśnych⁶³³. Werner Veith zauważa, że przymiotnik „zrównoważony” (*nachhaltig*) pojawił się w XVIII w. 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 w. niemieckiej gospodarce leśnej i od tamtego czasu odnosi się do modelu gospodarowania, w którym wyznacza się cele zabezpieczenia i zapewnienia

⁶³² 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.

⁶³³ B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl. Eine conjont- und kausalanalytische ökonomische Untersuchung*, Stuttgart 2013, s. 8.

równomiernego dochodu wynikającego z długoterminowego utrzymaniu lasów⁶³⁴. W języku potocznym kategoria zrównoważony rozwój przybrała znaczenie dłużej utrzymującego się działania⁶³⁵. Przymiotnik „*nachhaltig*” odnosi się do perspektywy przyszłości i zdaniem M. Vogta H.C. von Carlowitz używał go jako przeciwieństwo do przymiotnika „niechlujny” (*nachlässig*). Zrównoważony, trwały rozwój nie był więc biernym działaniem ograniczającym, lecz aktywnością ukierunkowaną na konkretną realizację optymalnej, długoterminowej gospodarki leśnej, której istotą było utrzymanie w dobrej kondycji odpowiedniej ilości drzewostanów⁶³⁶.

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 je zrekompenzować (zregenerować) w danym czasie. Tę regułę M. Vogt analogicznie 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”⁶³⁷. Znaczenie pojęcia „zrównoważony rozwój” zaczęło być przejmowane stopniowo przez środowiska naukowe – początkowo pojawiało się zwłaszcza w gospodarce gleby i wody, a także w organizacji pracy ludzkiej⁶³⁸.

4.2.2. Wieloznaczność kategorii „zrównoważony rozwój”

Zrównoważony rozwój nie jest jednak jednoznacznie, jasno i bezdyskusyjnie zdefiniowaną kategorią⁶³⁹. 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

⁶³⁴ W. Veith, *Nachhaltigkeit*, w: M. Heimbach-Steins (red.), *Christliche Sozialethik*, Regensburg 2004, s. 302.

⁶³⁵ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien - Handlungsfelder*, Paderborn 2002, s. 189.

⁶³⁶ M. Vogt, *Nachhaltigkeit. Hoffnung - Handlung - Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*, wykład wygłoszony w Monachium (Amerikanhaus) dnia 29.11.2011 r., s. 2, http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/christl_sozialethik/personen/1vogt/texte_vogt/vogt_nachhaltigkeit_2011.pdf [23.10.2016].

⁶³⁷ Tenze, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, w: A. Rauscher (red.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle*, Berlin 2008, s. 411.

⁶³⁸ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 189.

⁶³⁹ G. Tichy, *Nachhaltiges Wachstum? „Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär - Nachhaltiges Wachstum?“* 13 (2005), s. 4.

płaszczyzny moralnej, ekologicznej, technicznej, ekonomicznej, prawnej, społecznej i politycznej⁶⁴⁰. 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 interpretacyjna⁶⁴¹.

Najczęściej używaną definicją zrównoważonego rozwoju jest określenie sformułowane podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w 1987 r. w tzw. Raporcie Gro Harlem Brundtland⁶⁴². 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”⁶⁴³. 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. KNS wnosi w dymensje zrównoważonego rozwoju znaczny wkład w związku z gruntownie opracowaną w encyklikach społecznych, zwłaszcza w *Laborem exercens*, koncepcją pracy ludzkiej. Nie mniejszy wkład dla zrównoważonego rozwoju przynosi *Centesimus annus* z fundamentalnymi założeniami dla rozwoju koncepcji społecznej gospodarki rynkowej.

Wychodząc od definicji z Raportu Gro Harlem Brundtlandt stwierdza się, że zrównoważony rozwój zyskuje dwa centralne wymiary sprawiedliwości: dymensję międzygeneracyjną, która odnosi się do słusznego rozdziału zasobów w perspektywie międzypokoleniowej oraz dymensję wewnątrzgeneracyjną, która jest skierowana ku sprawiedliwemu rozdziałowi zasobów wewnątrz obecnych pokoleń. Chodzi więc o stworzenie warunków sprawiedliwości społecznej dla współczesnego pokolenia,

⁶⁴⁰ A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, s. 23.

⁶⁴¹ D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, „Problemy ekorozwoju“ (2007) nr 1, s. 28.

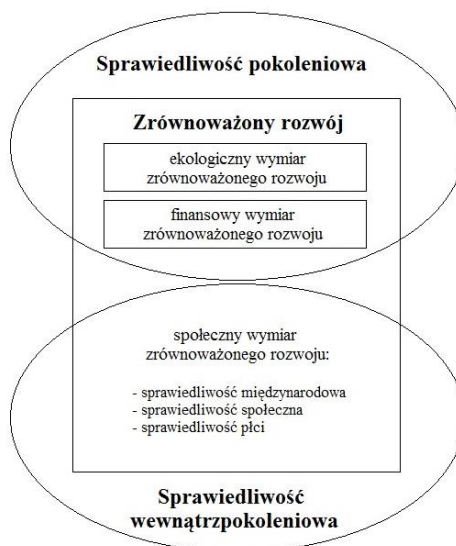
⁶⁴² Kategoria zrównoważonego rozwoju po raz pierwszy w słownictwie międzynarodowym pojawiła się na konferencji ONZ w Sztokholmie w 1972 r. Skonkretyzowano ją w 1975 r. na III Sekcji Zarządzającej Programu Ochrony Środowiska Narodów Zjednoczonych (UNEP). E. Albińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym*, s. 211.

⁶⁴³ Brundtland-Kommission (WCED), *Our Common Future*, 1987; A. Hardtke, M. Prehn, *Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie*, Wiesbaden 2001, s. 58.

jak i zabezpieczenie kapitału naturalnego i społecznego, bez których niemożliwe jest zaspokojenie potrzeb przyszłych pokoleń⁶⁴⁴. Propozycję pojęciowego sprecyzowania sprawiedliwości pokoleniowej w zrównoważonym rozwoju przedstawił Jörg C. Tremmel, zdaniem którego zrównoważony rozwój może zostać zdefiniowany jako koncept, który obejmuje wewnątrzpokoleniową i międzypokoleniową sprawiedliwość społeczną na równorzędnej płaszczyźnie. Roszczenie międzypokoleniowej sprawiedliwości wg J.C. Tremmela dotyczy dwóch obszarów zrównoważonego rozwoju: pola aktywności ekologicznej i działalności finansowej. W ramach sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej koncept zrównoważonego rozwoju ma na uwadze przede wszystkim⁶⁴⁵:

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 schemat⁶⁴⁶.



Schemat nr 2.

Jörge C. Tremmela analityczna definicja zrównoważonego rozwoju

⁶⁴⁴ Por. K. Kraemer, *Die soziale Konstitution der Umwelt*, Wiesbaden 2008, s. 21nn; A. Grunwald, J. Kopfmüller, *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2012, s. 31nn.

⁶⁴⁵ J.C. Tremmel, *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, Münster 2012, s. 26n.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 26-28.

W swojej analizie na definicję zrównoważonego rozwoju J.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 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 odnosi się do tworzenia wartości wspólnych, których spójność gwarantuje długotrwałe istnienie społeczeństw.

Podział sprawiedliwości społecznej na wymiar wewnątrzpokoleniowy i międzypokoleniowy otwiera przestrzeń do dyskusji. Stąd dla kategorii zrównoważony rozwój oferuje się wiele ram interpretacyjnych w zależności od celów, które w wąskim obszarze naukowym chce się osiągnąć. W różnorodności występujących nauk ekonomicznych i związanych z nimi celami z punktu widzenia KNS niemałe znaczenie ma brak związku między postępem technologicznym a etyką⁶⁴⁷ oraz odseparowanie etyki personalistycznej od części dyscyplin szczegółowych⁶⁴⁸. W związku z wielością dyscyplin naukowych i odpowiadających im interpretacji to zagadnienie doczekało się ogromnej liczby definicji, które obejmują wiele różnorodnych aspektów⁶⁴⁹. Wciąż powstają definicje zrównoważonego rozwoju i różniące się ze względu na kontrastujące ze sobą wyobrażenia, których podstaw należy szukać na drodze realizacji celów, między innymi w stawianiu kryteriów dotyczących obszaru społeczeństwa, ekonomii i ekologii⁶⁵⁰.

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,

⁶⁴⁷ J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, s. 108.

⁶⁴⁸ CV 2; A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 226. Do tej problematyki nawiązuje komentarz do enc. *Laudato si'*. Treści te zostały zawarte w artykule: Ł. Marczak, *Idea zrównoważonego rozwoju w encyklice Laudato si'*, w: A. Wysocki (red.), *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice Laudato si'*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, s. 167-184.

⁶⁴⁹ A. Hardtke, M. Prehn, *Perspektiven der Nachhaltigkeit*, s. 58.

⁶⁵⁰ E. Mazur-Wierzbicka, *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, w: M.G. Woźniak (red.), *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy*, Rzeszów 2006, s. 317.

rozumienia i urzeczywistniania idei *sustainable development*⁶⁵¹. Piotr Jeżowski w 2012 r. stwierdził występowanie co najmniej 100 różnych interpretacji pojęcia zrównoważony rozwój począwszy od koncepcji „skoncentrowanych na rozwoju społeczno-ekonomicznym, a pomniejszających problemy ekologiczne, do definicji ogniskujących nacisk na problemy ekologiczne, a ignorujących aspekty rozwoju społecznego i gospodarczego”⁶⁵². W 2016 r. 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 tematyce⁶⁵³. Idea zrównoważonego rozwoju kształtowała się na przestrzeni wielu lat na gruncie wielu płaszczyzn naukowych i przez to jest dzisiaj niejednoznacznie rozumiana⁶⁵⁴. Zróznicowanie definicyjne jest problemowe nie tylko ze strony teoretycznej i poznawczej, ale przede wszystkim ze strony interpretacyjnej i praktycznej⁶⁵⁵. Rozpiętość i różnorodność interpretowania zrównoważonego rozwoju prowadzi nawet do występowania definicji, które – powstając w różnych kontekstach – wzajemnie się wykluczają⁶⁵⁶. Do takiego wniosku doszedł Andrzej Papuziński analizując teksty Wiesława Sztumskiego i Leszka Gawora. W. Sztumski akcentując bardziej wewnątrzpokoleniowy wymiar sprawiedliwości międzypokoleniowej skupił się na antropocentrycznej interpretacji zrównoważonego rozwoju w przeciwieństwie do L. Gawora, który skłania się ku wizji biocentrycznej⁶⁵⁷.

W związku z takim stanem rzeczy jednym z punktów wyjścia dla KNS w objaśnianiu zrównoważonego rozwoju jest zawężenie interpretacyjne tej idei do antropocentrycznego nurtu etyki środowiskowej⁶⁵⁸. W literaturze dotyczącej etyki środowiska naturalnego zostały opracowane liczne teorie w celu rozróżnienia

⁶⁵¹ J. Bremer, *Nauka o zrównoważeniu - w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 207 (2016) 1, s. 16.

⁶⁵² P. Jeżowski, *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” 2 (2012), s. 101.

⁶⁵³ J. Bremer, *Nauka o zrównoważeniu - w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, s. 16n; por. J.R. Ehrenfeld, *Sustainability needs to be attained, not managed*, „Sustainability: Science, Practice, & Policy” (2008) nr 2/4, s. 1-3.

⁶⁵⁴ G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002, s. 46-53.

⁶⁵⁵ P. Jeżowski, *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, s. 101.

⁶⁵⁶ M.R. Redclift, *Rozwój zrównoważony (1987-2005) – oksymoron czasu dorastania*, „Problemy ekorozwoju” 1 (2009), vol. 4, s. 33-35.

⁶⁵⁷ 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” 2 (2006), vol. 1, s. 65.

⁶⁵⁸ A. Papuziński, *Realizacja zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2001), vol. 6, s. 109.

i uporządkowania zrównoważonego rozwoju. Wśród nich, obok antropocentrycznego nurtu, wyróżnia się nurt: biocentryczny, fizjocentryczny i patocentryczny⁶⁵⁹. W dalszej części dysertacji zostaną one wyjaśnione z uwzględnieniem nurtu ekocentrycznego, nazywanego również holistycznym, którego nie podaje przywołana klasyfikacja Reinharda Marxa i Helge Wulsdorf oraz Rolfa Kramera.

Zrównoważony rozwój a ekorozwój

Przy analizie wieloznaczności kategorii zrównoważony rozwój należy wspomnieć o ekorozwoju, który w zestawieniu ze zrównoważonym rozwojem otrzymuje swoiste interpretacje. Stefan Kozłowski uważał, że pojęcie zrównoważonego rozwoju jest pojęciem szerszym niż ekorozwój, który ten uczony uznawał jako rozwój oparty na kryteriach ekologicznych, realizowany w zgodzie z uwarunkowaniami środowiska naturalnego. Ekorozwój S. Kozłowski tłumaczył także jako urzeczywistnianie rozwoju społeczno-gospodarczego bez destrukcji zasobów przyrody⁶⁶⁰. Istnieją jednak interpretacje relacji zrównoważonego rozwoju i ekorozwoju, które prezentują inni uczeni twierdząc, że 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 ekorozwoju⁶⁶¹.

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, który jest sprzężony z procesami kształcenia. W rozumieniu zrównoważonego rozwoju wyraźnie można zauważyć ciągle rozważanie, stanowienie priorytetów jak i kryteriów dalszego, długotrwałego rozwoju, który dotyczy społecznego, ekonomicznego i ekologicznego

⁶⁵⁹ Por. R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 334-339; R. Kramer, *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Berlin 2002, s. 69.

⁶⁶⁰ S. Kozłowski, *Ekorozwój. Wyzwanie XXI wieku*, Warszawa 2000, s. 83; M. Kistowski, *Koncepcja ekorozwoju profesora Stefana Kozłowskiego*, w: D. Kielczewski (red.), *Od koncepcji ekorozwoju do ekonomii zrównoważonego rozwoju*, Białystok 2009, s. 24.

⁶⁶¹ M. Kistowski, *Koncepcja ekorozwoju profesora Stefana Kozłowskiego*, s. 23.

obszaru życia ludzkiego⁶⁶². Poszukiwanie warunków długotrwałości społeczeństw w paradygmacie zrównoważonego rozwoju jest pewnym otwartym procesem – w ujęciu autorów niemieckich – procesem deliberacyjnym ukierunkowanym na komunikację. Dla KNS w tym względzie ważna jest opinia R. Marxa, który długotrwałość społeczeństw sprowadza do budowania zaufania w perspektywie działania jednostek społecznych. Społeczeństwa są długotrwałe, gdy kultywowane są w nim wartości etyczne⁶⁶³. 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 Carnau w koncepcie zrównoważonego rozwoju w mniejszym stopniu chodzi o opracowanie ścisłej definicji, lecz 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 ekologii⁶⁶⁴.

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 zrównoważoności systemowej. Wieloznaczność zrównoważonego rozwoju i trudność pojęciowa nie stoją na przeszkodzie zmierzania ku równowadze opartej na zasadach demokracji, sprawiedliwości i wolności. Co więcej, w zakresie nauk prawnych w opinii przywołanej

⁶⁶² 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.

⁶⁶³ R. Marx, *Kapital*, s. 91n.

⁶⁶⁴ P. Carnau, *Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis*, München 2011, s. 14.

autorki, zasada zrównoważonego rozwoju posiada powszechnie akceptowalny i coraz bardziej zrozumiały charakter⁶⁶⁵.

4.2.3. Trzy dymensje zrównoważonego rozwoju

Najpopularniejszą interpretacją politycznego dyskursu o zrównoważonym rozwoju jest koncept równoważenia trzech obszarów: społeczeństwa, ekonomii i ekologii, który obrazowo wyraża trwały rozwój za pomocą trzech filarów lub trzech kolumn (*three pillars of sustainable development, Drei-Säulen-Model*). 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 powinno 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 systemowych⁶⁶⁶. Kamieniem milowym w tym działaniu była *Agenda 21*, dokument uchwalony podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w Rio de Janeiro w 1992 r., który szczegółowo uwzględnił cele wymienionych trzech obszarów za pomocą modelu trzech kolumn.

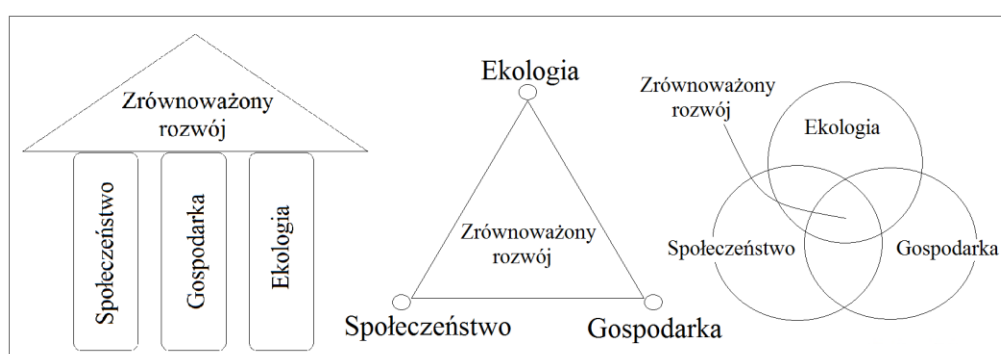
Integracja celów ze wszystkich wymiarów zrównoważonego rozwoju jest skomplikowanym przedsięwzięciem, którego trudność wynika z konieczności integracji różnych celów, często bardzo odmiennych, a niekiedy wręcz wykluczających się. Pomimo trudności słusznie zauważa się, że wobec występujących komplikacji integracyjnych żadna teoria o międzynarodowym zakresie nie połączyła lepiej dotychczas wspomnianych trzech obszarów, niż tak jak to zostało uczynione w koncepcji zrównoważonego rozwoju⁶⁶⁷.

⁶⁶⁵ J. Kielin-Maziarz, *Rozumienie zasady zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2012) nr 1, s. 11n.

⁶⁶⁶ Por. N. Paech, R. Pfiem, *Wie kommt das Soziale in die Nachhaltigkeit*, w: F. Beckenbach i in. (red.), *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, Marburg 2007, s. 99-103.

⁶⁶⁷ 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.

Obok modelu trzech odosobnionych filarów w literaturze przedmiotu znajduje się jeszcze wiele innych interpretacji pokazujących na zależność trzech systemów zrównoważonego rozwoju. W parze z różnorodnością definicyjną idzie także różnorodność sposobów ich integracji. Obok modelu trzech kolumn występuje jeszcze 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 modele zakładają, że zrównoważony rozwój można osiągnąć tylko przy równowartościowym uwzględnieniu systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego.



Schemat nr 3.

Trzy wymiary zrównoważonego rozwoju⁶⁶⁸.

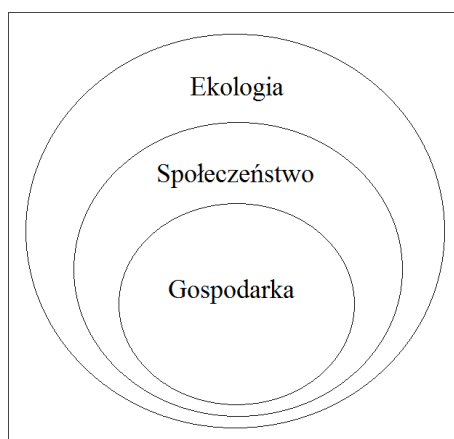
Od lewej: model trzech filarów (kolumn), model trójkąta równobocznego i model trzech okręgów.

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 Meyer-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 tym ujęciu cele należy dobierać ze względu na pilność występujących problemów, stąd K.M. Meyer-Abich opowiada się za jeszcze inną interpretacją, za tzw. modelem pierwszeństwa (*Vorrangmodell*

⁶⁶⁸ K. Fichter, *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen. Anforderungen und strategische Ansatzpunkte*, w: K. Fichter, J. Clausen (red.), *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen. Zukunftsweisende Praxiskonzepte des Umweltmanagements*, 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.

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. K.M. Meyer-Abich sądzi więc, że gospodarka jest podporządkowana jako część wymiaru ekologicznego i społecznego, zatem priorytetem zrównoważonego rozwoju powinno być działanie na rzecz ekologii⁶⁶⁹.



Schemat nr 4.
Klausa Michaela Meyer-Abicha
model pierwszeństwa zrównoważonego rozwoju (*Vorrangmodell der Nachhaltigkeit*)
(opracowanie własne).

Realizacja celów zrównoważonego rozwoju według takiego modelu interpretacyjnego sprawia, że zasadniczy punkt ciężkości zdecydowanie bardziej kładzie się na aspekty ekologiczne niż na aspekty 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 r. na Westfalskim Uniwersytecie Wilhelma w Münster

⁶⁶⁹ B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl*, s. 14.

czasopismo naukowe *Soziologie und Nachhaltigkeit*. Do dzisiaj zrównoważony rozwój w zachodnim świecie jest rozumiany omyłkowo jako rozwój uwzględniający głównie czynniki ekologiczne⁶⁷⁰. Pomimo nadmiernego akcentowania aspektów ekologicznych i pomijania innych obszarów wciąż takie działania przeprowadza się pod szyldem zrównoważonego rozwoju. Zdaniem Benjaminu Görgena i Bröjna Wendta w dyskursie o zrównoważonym rozwoju zdecydowanie brakuje miejsca na analizę problemów zmian społecznych oraz procesów reprodukcji społeczeństwa⁶⁷¹.

Przy tym należy zauważyć tzw. elastyczne rozumienie kategorii „zrównoważony” w ujęciu przywołanego K.M. Meyer-Abicha. Elastyczność oznacza możliwość zmiany pierwszeństwa systemu ekologicznego na społeczny. B. Schmidt wyraża niekiedy proces równoważenia trzech wymiarów zrównoważonego rozwoju kategorią równej ważności celów systemowych (*gleichgewichtig*), co bardziej akcentuje równe znaczenie systemów aniżeli długofalowość ich rozwoju⁶⁷². Wydaje się, że wraz z pilnością realizacji celów społecznych można uczynić pierwszorzędny cel rozwoju systemu społecznego tak, aby rozwiązywać najpierw problemy życia społecznego, dopiero później gospodarczego i środowiskowego. Nie oznacza to, że w pilnej sytuacji 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 rozbieżność kwestii wieloznacznego interpretowania 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 zagospodarowaniu - wzajemnym powiązaniem współlistniejącego z nimi kapitału. Interdyscyplinarny charakter KNS sprzyja takiej współpracy, której

⁶⁷⁰ 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 Corporate Social Responsibility in Five*, w: J. Jonker, M. de Witte (red.), *Management Models for Corporate Social Responsibility*, Berlin 2006, s. 1-3.

⁶⁷¹ B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit” 1 (2015), s. 7.

⁶⁷² B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl*, s. 9, 14

wyrazem jest choćby międzynarodowy program „Science and Technology for Sustainability” finansowany przez National Academies w USA⁶⁷³.

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 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 rozwoju⁶⁷⁴.

4.2.4. 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 rozwoju⁶⁷⁵. Silny zrównoważony rozwój ukierunkowany jest na zachowanie dotychczasowego stanu środowiska naturalnego wraz z jego zasobami i w skrajnej wizji odnosi się nawet do zupełnego zaniechania ingerencji w ekosystemach⁶⁷⁶. Silny nurt zrównoważonego rozwoju odrzuca więc substytucję zasobów naturalnych z uwagi na radykalne postulaty ochrony kapitału przyrodniczego. Silny lub tzw. twardy nurt zrównoważonego rozwoju odnajduje swoje początki w koncepcji tzw. wzrostu

⁶⁷³ J. Bremer, *Nauka o zrównoważeniu - w poszukiwaniu transdyscyplinarnej metodologii*, s. 16.

⁶⁷⁴ M. Hauff, A. Kleine, *Nachhaltige Entwicklung*, s. 22-24.

⁶⁷⁵ Por. K. Ott, R. Döring, *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*, Marburg 2008, s. 103-178.

⁶⁷⁶ R. Czekalski, *Implikacje etyczne teologii stworzenia*, Warszawa 2012, s. 60.

zerowego, który wybrzmiał mocno w pierwszym raporcie dla Klubu Rzymskiego. Wówczas w celu zmniejszenia konsumpcji i ograniczenia zmian w środowisku naturalnym postulowano zaniechania 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 względem wskaźnika zgonów. Koncepcja silnego zrównoważonego rozwoju poszukuje swoich źródeł w próbie równoważenia relacji między kapitałem przyrodniczym a liczbą ludności⁶⁷⁷.

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 ekonomicznym⁶⁷⁸. Istotne jest, by zauważyć kluczowy dla słabego zrównoważonego rozwoju proces recyklingu polegający na ograniczeniu zużycia surowców naturalnych oraz ograniczeniu ilości odpadów poprzez możliwości 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, polega na wykorzystaniu w produkcji materiałów – substytutów, które w możliwie maksymalnym stopniu po zużyciu będą gotowe do ponownego wykorzystania⁶⁷⁹. Substytucja zasobów jest więc kluczowym procesem charakteryzującym słaby nurt zrównoważonego rozwoju.

Między silnym a słabym zrównoważonym rozwojem niektórzy autorzy uwzględniają jeszcze formę pośrednią przedstawionych typów idealnych.

4.2.5. Błąd maksymalistyczny i sieciowa zwrotność relacyjna

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

⁶⁷⁷ G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002, s. 18n.

⁶⁷⁸ W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, s. 137.

⁶⁷⁹ Tamże.

Błąd maksymalistyczny dotyczy konceptu trzech odosobnionych filarów zrównoważonego rozwoju (*three pillars of sustainable development, Drei-Säulen-Model*), który jest modelem idealnym nie pozostającym bez krytyki. Monachijski etyk społeczny model ten określa jako „cudowną broń” skonstruowaną w celu rozwiązywania problemów społecznych, kiedy wszyscy wszystkim składają obietnice wypowiadając swoje oczekiwania⁶⁸⁰. Tak rozumianą koncepcję Konrad Ott i Ralf Döring nazywają listą życzeń niemożliwą do zrealizowania⁶⁸¹, a M. Vogt konkluduje, że nieudolność realizacyjna zaplanowanych celów wynika z błędnej przesłanki o charakterze maksymalistycznym.

W realizacji zrównoważonego rozwoju ważna jest integracja celów przynależących do systemu społecznego, gospodarczego i środowiskowego, a nierównowartościowe 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. 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, a jego znaczenie pojęciowe w takiej logice dąży do nieskończoności. W wyniku braku odpowiedniego rozgraniczenia niewiele udaje się zdefiniować, a kategoria zrównoważonego rozwoju może zostać użyta jako dowolna etykieta dla oznaczenia wielu możliwości. M. Vogt zauważa, że w takim rozumieniu zrównoważony rozwój staje się terminem rozciągliwym (*Gummibegriff*), maksymalnie elastycznym z ogromną dowolnością interpretacyjną⁶⁸². Nieostre pojęcia są nieprecyzyjne i przez to posiadają wiele znaczeń. Wówczas stają się oklepanymi zwrotami, pustymi

⁶⁸⁰ M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, maszynopis, s. 2.

⁶⁸¹ K. Ott, R. Döring, *Soziale Nachhaltigkeit. Suffizienz zwischen Lebensstilen und politischer Ökonomie*, w: F. Beckenbach i in. (red.), *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, Marburg 2007, s. 36-39.

⁶⁸² M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, maszynopis, s. 2.

pojęciami lub frazesami⁶⁸³ i – jak obrazowo zauważa Andreas Missbach – „kontenerem” (*Containerbegriff*), do którego można wszystko wrzucić⁶⁸⁴.

Wydaje się, że w celu uniknięcia błędu maksymalistycznego sieciowy model zrównoważonego rozwoju M. Vogta łączy w sobie zarówno logikę modelu trzech filarów jak i sens modelu pierwszeństwa. M. Vogt wychodzi z założenia, że czynniki ekologiczne, społeczne i ekonomiczne nie mogą posiadać równej rangi. Etyczna waga czynników ekonomicznych wynika jednakże z tego, że są one często decydującymi środkami, aby osiągać cele społeczne. Czynniki ekologiczne zyskują swoją pilność właśnie z tego powodu, że uspołecniają się i przy tym jednocześnie podnoszą znaczenie czynników rozwoju społecznego. Zatem w sieciowej koncepcji M. 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 potrzeb ludzkich. Raz jeszcze należy zaznaczyć, że zrównoważony rozwój nie jest sumą czynników rozwojowych o charakterze ekologicznym, społecznym i gospodarczym, lecz koncentruje się na wzajemnym oddziaływaniu różnorodnych czynników wyłaniających się z trzech przedstawionych systemów. Społeczeństwa nie można rozumieć tylko jako sumy struktur społecznych i systemów, które odnoszą się do ludzi jak do rzeczywistości przedmiotowej. Zdaniem Petera Bergera i Thomasa Luckmanna społeczeństwo jest rozumiane jako proces i pewien wytwór społeczny, który trwale reprodukuje się poprzez działanie poszczególnych aktorów społecznych⁶⁸⁵. W ten sposób tworzą się warunki społeczne służące sposobom postępowania jednostek społecznych i kształtowania ich postaw. Takie okoliczności wymagają zrównoważonego rozwoju społeczeństwa, a więc stworzenia strukturalnych warunków jego długotrwałego istnienia. Nie jest to możliwe bez wcześniejszego wymiaru immanentno-esencjalnego, czyli ogółu okoliczności zakorzenionych w kulturze całego dobra wspólnego. Przede wszystkim przez te warunki społeczne rozumie się umożliwienie jednostkom nabycia kwalifikacji

⁶⁸³ 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.

⁶⁸⁴ Por. A. Missbach, *Das Klima zwischen Nord und Süd. Eine regulationstheoretische Untersuchung des Nord-Süd-Konflikts in der Klimapolitik der Vereinten Nationen*, Münster 1999.

⁶⁸⁵ Por. P.L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M. 2009.

i ukształtowania życia i relacji społecznych w taki sposób, żeby przyszłym pokoleniom stworzyć możliwości i zasoby do praktycznego działania⁶⁸⁶.

W opinii M. Vogta chodzi więc o zarys polityki na podstawie systemu interdyscyplinarnych analiz, a nie o maksymalizację wszystkich bezkonfliktowych syntez⁶⁸⁷. Taki system sprzężony z ideą zrównoważonego rozwoju miałby być w jego opinii osadzony na etycznej koncepcji usieciowienia⁶⁸⁸ (*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 M. Vogta idea usieciowienia⁶⁸⁹, która szczegółowo zostanie opisana w dalszej części rozprawy. M. Vogt ideę usieciowienia przejął od Hansa Münka, który traktował usieciowienie jako wzór przewodni zakotwiczony w zasadzie personalizmu⁶⁹⁰. Sieciowy system przeciwdziałający wykluczeniu zróżnicowanych funkcjonalnie systemów częściowych miałby prowadzić do nowego lub ponownego połączenia w celu doprowadzenia do odpowiedniego rezonansu między wieloma systemami częściowymi⁶⁹¹. Na podstawie tego metodycznego punktu wyjścia sieciowy system zrównoważonego rozwoju służyłby celowej reprodukcji częściowych systemów społecznych⁶⁹², nie tylko w celu ich zachowania, ale także dla ich dalszego rozwoju, a przede wszystkim długotrwałej żywotności. Usieciowienie systemowe obszarów zrównoważonego rozwoju nie opiera się na drastycznej rewolucji, lecz na procesie ciągłego poszukiwania reform i równoważenia celów służących podniesieniu jakości życia ludzkiego przy zachowaniu troski o środowisko naturalne⁶⁹³.

⁶⁸⁶ 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. Görge, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten Nachhaltigkeitsforschung*, s. 7.

⁶⁸⁷ M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, maszynopis, s. 2.

⁶⁸⁸ Tenze, *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: S. Bornhold, P.H. Feindt Roll (red.), *Komplexe adaptive Systeme*, Dettelbach 1996, s. 159-197.

⁶⁸⁹ H.J. Münk, *Bewahrung der Schöpfung als Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre*, w: K. Hilpert, G. Hasenhüttl (red.), *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, Paderborn 1999, s. 233, cyt. za: M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 349.

⁶⁹⁰ Tenze, *Retinität als Sozialprinzip?*, w: W. Schreier, G. Steins (red.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wandlungen*, München 1999, s. 546.

⁶⁹¹ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, s. 633-635.

⁶⁹² O. Reis, *Nachhaltigkeit - Ethik - Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2003, s. 25-27.

⁶⁹³ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 354-356.

Tak rozumiany system sieciowy zrównoważonego rozwoju, w przeciwieństwie do interpretacji ekocentrycznych, opiera się na teorii antropocentrycznej, która zabezpiecza środowisko naturalne rozumiane w sensie naturalnych podstaw życia ludzkiego. W sieciowym systemie zrównoważonego rozwoju M. Vogta centralne miejsce zostało zarezerwowane dla osoby ludzkiej, niemniej jednak oprócz najważniejszej wartości osoby ludzkiej zauważa się zyskującą coraz większe uznanie wartość środowiska naturalnego.

4.3. Redukcjonistyczne ujęcia zrównoważonego rozwoju

Chociaż U. 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 kategorii⁶⁹⁴. 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 zrównoważony rozwój. Założenie nowego czasopisma naukowego potwierdza fakt dostrzeżenia w socjologii idei *sustainability* i uznania jej za obszar wymagający badań.

4.3.1. Paradygmat społeczno-przyrodniczy

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

⁶⁹⁴ A. Henkel, *Natur, Wandel, Wissen. Beiträge der Soziologie zur Debatte um nachhaltige Entwicklung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit“ 2016, nr 3, s. 4.

4.3.1.1. 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 kapitału naturalnego oraz wzrostu gospodarczego. Taki wniosek można wyciągnąć m.in. z badań Reinharda Steuera⁶⁹⁵, Karla Wenera Branda i Volkera Fürsta⁶⁹⁶. Taką nadmierną dominację interpretacji ekologicznych prezentuje także Bianca Baerlocher, która – badając wpływ zjawisk przyrodniczych na przebieg działania ludzkiego – stwierdza, że niekiedy wydarzenia o charakterze ekologicznym determinują zdarzenia społeczne. Takie przekonanie znajduje swoje uzasadnienie w katastrofach ekologicznych z końca lat 80-tych XX w., w wyniku których niemieccy socjologowie N. Luhmann i Ulrich Beck zajęli się badaniem wpływu działania ludzkiego na stan środowiska naturalnego⁶⁹⁷. Zwłaszcza po katastrofie elektrowni atomowej w Fukushima rozgorzała debata dotycząca ryzyka związanego ze sposobami pozyskiwania energii i możliwości wykorzystania alternatywnych źródeł energii niwelującymi potencjalną degradację natury⁶⁹⁸. B. Baerlocher twierdzi, że zauważalna nadinterpretacja ekologiczna i dominacja badań z zakresu nauk przyrodniczych jest związana z niedoreprezentowaniem nauk społecznych w badaniach dotyczących zrównoważonego rozwoju. B. Baerlocher dąży więc w swoich analizach do umocnienia pozycji nauk społecznych wewnątrz nauk o zrównoważonym rozwoju⁶⁹⁹.

⁶⁹⁵ 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 fundieren nachhaltigkeitsforschung*, s. 3.

⁶⁹⁶ Por. K.W. Brand, V. Fürst, *Sondierungsstudie. Voraussetzungen und Probleme einer Politik der Nachhaltigkeit. Eine Exploration des Forschungsfelds*, w: K.W. Brand (red.), *Politik der Nachhaltigkeit. Voraussetzungen, Probleme, Chancen - eine kritische Diskussion*, Berlin 2002, s. 15-109; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundieren nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit“ (2015) nr 1, s. 7.

⁶⁹⁷ B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 11n.

⁶⁹⁸ Por. M. Vogt, *Der unterschätzte Risikofaktor Mensch Ethische Debatten zur Atomenergie nach Fukushima*, w: J.D. Gauger, H.J. Küsters, R. Uertz (red.), *Das christliche Menschenbild*, Freiburg-Basel-Wien 2013, s. 307-332.

⁶⁹⁹ B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 14.

4.3.1.2. Marginalizacja dymensji społecznej

W społecznym wymiarze zrównoważonego rozwoju B. Görgen i B. Wendt wyróżniają dwie płaszczyzny. Pierwsza z nich nawiązuje do rozwoju ludzkiego uwarunkowanego granicami natury, w klasycznych teoriach i dyskursie o sprawiedliwości społecznej, w perspektywie nierówności w strukturach społecznych i konfliktów w nich występujących. Marginalizacja społecznej dymensji zrównoważonego rozwoju w tej płaszczyźnie wiąże się z doraźnymi działaniami bez długofalowych perspektyw, powierzchownie dotykającymi klasycznych problemów nierówności społecznych, dotyczących głównie zagadnień: biedy i bogactwa, władzy i emancypacji, a także wojny i pokoju. Uproszczenie społecznej dymensji zrównoważonego rozwoju zamyka się w postulacie tworzenia wszystkim ludziom maksymalnie równych szans rozwoju, które zapewniałyby zaspokojenie potrzeb i godziwe życie⁷⁰⁰.

Druga płaszczyzna wskazuje na procesy w mikrostrukturach i makrostrukturach społecznych, które są fundamentem zarówno reprodukcji społeczeństwa, jak i zrównoważonego rozwoju. W tym wymiarze 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 tutaj w uproszczonej wizji społeczeństwa, które rozumie się jako proces i wytwór społeczny, trwale reprodukujący się w działaniach jednostek społecznych⁷⁰¹.

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

⁷⁰⁰ 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.

⁷⁰¹ 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.

4.3.2. Benjamin Görgen i Björn Wendt uproszczone ujęcia rozwoju społeczno-ekologicznego

B. Görgen i B. Wendt wyróżniają pięć głównych ograniczeń społecznych procesów transformacyjnych w zrównoważonym rozwoju. Do uproszczonych ujęć rozwoju społeczno-ekologicznego zalicza się: niekompletne rozumienie społeczeństwa i niedocenienie 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 społecznych⁷⁰².

4.3.2.1. Niekompletne rozumienie społeczeństwa i niedocenienie potencjału zmiany społecznej

Odpowiedzialność za pożądane procesy społeczne, uwzględniające 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, tą odpowiedzialnością obarcza się elity polityczne, 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 naturalnego⁷⁰³. Takie wyobrażenia przekształceń społecznych mogą doprowadzić do postawienia nadmiernych wymagań wymienionym podmiotom, w konsekwencji których jednostki społeczne 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

⁷⁰² B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8-11.

⁷⁰³ Tamże, s. 8.

społecznych, które wywierają na nią wpływ, ale jednocześnie są przez nią współtworzone⁷⁰⁴. 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 społecznej⁷⁰⁵. W celu stworzenia struktur połączeń pomiędzy jednostkami i grupami społecznymi nie można zapomnieć o aplikacji zasady pomocniczości, która sprzyja organizmom pośrednim umacniającym podmiotowość społeczną.

4.3.2.2. 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 biologiczny⁷⁰⁶. Zdaniem B. Baerlocher, B. Görgena i B. Wendta separacja nauk społecznych i przyrodniczych nie może zostać dłużej utrzymana. Człowiek jest nie tylko istotą społeczną, ale także istotą biologiczną, która – zdaniem B. Baerlocher – żyje nie tylko w swojej drugiej naturze – społeczeństwie, lecz zawsze w odniesieniu do środowiska przyrodniczego, ekosystemu. Człowiek jest zatem społeczną i biologiczną istotą żyjącą, zawsze pozostającą w zależności od uwarunkowań swojego środowiska społecznego i przyrodniczego⁷⁰⁷. Człowiek jako psychosomatyczna całość żyje w otaczających go ekosystemach i dynamika jego działania wpływa na ich stan, z kolei oddziaływanie ekosystemów ma znaczenie dla jego kondycji i rozwoju.

⁷⁰⁴ Por. K. Hurrelmann, M. Grundmann, S. Walper, *Zum Stand der Sozialisationsforschung*, w: Ci sami (red.), *Handbuch Sozialisationsforschung*, Belz, Weinheim 2008, s. 14-31; M. Grundmann, I. Kunze, *Systematische Sozialraumforschung: Urie Bronfenbrenners Ökologie der menschlichen Entwicklung und die Modellierung mikrosozialer Raumgestaltung*, w: F. Kessel, Ch. Reutlinger (red.), *Schlüsselwerke der Sozialraumforschung. Traditionslinien in Text und Kontexten*, Wiesbaden 2008, s. 172-188; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8.

⁷⁰⁵ B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 8.

⁷⁰⁶ Por. B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 30-37.

⁷⁰⁷ Por. Tamże; B. Wendt, *Rezension „Bianca Baerlocher (2013): Natur und soziales Handeln. Ein sozialtheoretischer Beitrag für die Nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologische Revue“ 2014, nr 3, s. 360-362.

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. Zagadnienia społeczne i ekologiczne pozostają we wzajemnych zależnościach⁷⁰⁸. 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 działań⁷⁰⁹.

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, a także zamykanie się nauk humanistycznych na metafizykę i na dialog z ujęciami z zakresu teologii⁷¹⁰. Historia nauk pokazuje, że ich specjalizacja odseparowała część dyscyplin szczegółowych od etyki, zwłaszcza tej o charakterze personalistycznym⁷¹¹. Fragmentaryzacja wiedzy i specjalizacja charakterystyczna dla najnowszych technologii doprowadziły do utraty dostrzegania sensu holistycznego ujęcia problematyki problemów współczesnego świata⁷¹².

4.3.2.3. Odchodzenie od perspektywy globalnej

Trzecim elementem redukcjonistycznym w socjologicznej semantyce zrównoważonego rozwoju wg B. Görgena i B. Wendta jest obserwowana tzw. ucieczka w lokalność czyli odchodzenie od uniwersalnej i globalnej perspektywy, z której

⁷⁰⁸ B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 9.

⁷⁰⁹ W. Mirowski, *Świadomość ekologiczna współczesnego społeczeństwa polskiego w świetle badań naukowych*, w: W. Mirowski, P. Gliński (red.), *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „zielonych” w Polsce*, Warszawa 1999, s. 15.

⁷¹⁰ CV 31.

⁷¹¹ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 226; CV 2.

⁷¹² LSi 110.

wyrośla idea *sustainable development*. W dyskursie o tej kategorii zauważa się mnożenie procesów relokalizacji, które poszczególne wspólnoty, wsie i miasta zawężają stając się przez to tzw. samotnymi wyspami, które nie mają większego odniesienia do globalnej perspektywy społecznej⁷¹³.

Brak relacji lokalnych wspólnot do globalnej perspektywy negatywnie wpływa na realizację idei globalnej solidarności. W realizacji zrównoważonego rozwoju należy uwzględnić zarówno perspektywę globalną, jak i lokalną⁷¹⁴. 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.

4.3.2.4. Niepamięć historyczna

Publikacja pierwszego raportu Klubu Rzymskiego „Granice wzrostu” była momentem przełomowym, w którym zostały zauważone w środowisku naturalnym konsekwencje stosowania kapitalistycznych środków produkcji⁷¹⁵. Historycy badający zagadnienie degradacji środowiska naturalnego stwierdzają, że przed tzw. czasem rewolucji ekologicznej w latach 70. XX w. brakowało świadomości o działaniach, które negatywnie wpływały na stan środowiska naturalnego⁷¹⁶.

Jednak granice wzrostu w deficycie kopalnych nośników energii wyznaczono już w 1940 roku⁷¹⁷. Zdaniem B. Görgena i B. Wendta proces transformacji społeczno-ekologicznej nie jest rozumiany w kategorii priorytetu obowiązującego w ostatnim ćwierćwieczu czy nawet od czasów II wojny światowej. Przemiany społeczno-ekologiczne zostały zapoczątkowane znacznie wcześniej, wraz z początkiem procesów industrializacji, w odległych czasach dziewiętnastowiecznego kapitalizmu i ogłoszenia

⁷¹³ Por. R. Hopkins, *Energiewende. Das Handbuch. Anleitung für zukunftsfähige Lebensweisen*, Zweitausendeins, 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*, Schmetterling, Stuttgart 2011; B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 9n.

⁷¹⁴ LSi 176-181.

⁷¹⁵ B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 10n.

⁷¹⁶ 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.

⁷¹⁷ 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].

teorii materializmu dialektycznego Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. To oznacza, że ruch ekologiczny nie jest tylko zjawiskiem, które dopiero w latach 70. XX w. zostało rozpoznane w zachodnich społeczeństwach industrialnych. Transformacja społeczno-ekologiczna rozpoczęła się zatem dużo wcześniej, a z końcem XX w. przybrała tylko na siłę zyskując nowe, bardziej złożone oblicze⁷¹⁸.

Niektóre odmiany 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 wręcz uświęcających materię nieożywioną⁷¹⁹. 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 ekologiczne w koncepcie zrównoważonego rozwoju – ukazanego jako wytwór postmodernizmu – zyskały interpretacje pomniejszające status osoby ludzkiej. Wyrażają się one m.in. w akceptacji podmiotowości prawnej zwierząt i w próbie przeforsowania tzw. praw na rzecz zdrowia reprodukcyjnego⁷²⁰.

4.3.2.5. Brak integralnego rozumienia ruchów społecznych

Kolejna redukcja społecznego ujęcia kategorii „zrównoważony rozwój” w opinii B. Görgena i B. Wendta tkwi w braku integralnego ujęcia ruchu społeczno-ekologicznego. Zaczęto wyróżniać w nim 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 cały 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

⁷¹⁸ B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 11.

⁷¹⁹ J. Goldberg, *Lewicowy faszyzm. Tajemna historia amerykańskiej lewicy od Mussoliniego do polityki zmiany*, Poznań 2003, s. 40n.

⁷²⁰ M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 43-46, 77-83.

porównywalne funkcje społeczne, które poszczególne ruchy społeczne miałyby spełniać odnośnie socjalizacji jednostek⁷²¹.

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. Wchodzą do niego jednostki w poprzek ustalonych podziałów klasowych, warstwowych i zawodowych⁷²². Barbara Szacka zaznacza, że „nowe ruchy społeczne” mają podłoże kulturowe. Ich uczestników nie łączy interes ekonomiczny, ale wspólna reakcja na występujące problemy społeczne, wśród których coraz wyraźniej znajduje się zanieczyszczone środowisko naturalne. Ruchy te nie są dobrze zorganizowane, lecz są raczej siatką luźnych powiązań⁷²³.

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 odmiennosc interesów poszczególnych ruchów partykularnych. W opinii Agnieszki Waleckiej-Rynduch holistyczne ujęcie ruchu społeczno-ekologicznego ma swoje korzenie w ideologii Nowej Lewicy, która na przełomie lat 60-tych i 70-tych XX w. na fali coraz większej popularności haseł ekologicznych wyrażała bunt nie tylko przeciwko uprzemysłowionej cywilizacji, ale przede wszystkim przeciw ówczesnemu tradycyjnemu porządkowi społeczno-kulturowemu⁷²⁴.

Zrównoważony rozwój o tyle jest możliwy do upowszechnienia, o ile w realizację tej koncepcji są zaangażowane ruchy społeczne. W ujęciu J. 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. J. Turowski wyszczególniając ruchy rewolucyjne, reformatorskie i ekspresywne zalicza ruchy ekologiczne do kategorii ruchów reformatorskich. Wywierają one wpływ na władze

⁷²¹ B. Görgen, B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken*, s. 11.

⁷²² P. Sztompka, *Socjologia*, s. 216n.

⁷²³ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, s. 115.

⁷²⁴ A. Walecka-Rynduch, *Róg Rudiego Dutschke i Axel-Sprienger-Strasse. Nowa Lewica w Niemczech*, Kraków 2010, s. 148.

w demokratycznym państwie za pomocą legalnych środków prowadząc do reform i zmiany postrzegania problemów społecznych⁷²⁵.

4.4. Perspektywy teoretyczne współzależności człowieka ze środowiskiem przyrodniczym

Spoleczna dymensja koncepcji zrównoważonego rozwoju wskazuje na związek człowieka z naturą wykorzystując przy tym różne perspektywy teoretyczne. Ulf Liebe i Peter Preisendörfer wskazują cztery teorie socjologiczne, dzięki którym można wytłumaczyć skutki oddziaływania zdegradowanej natury na jakość życia ludzkiego⁷²⁶.

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 życia⁷²⁷. W ten nurt wpisuje się także teoria systemu światowego Immanuela Wallersteina.

Teorie te skupione są wokół orientacji systemowych żądających zróżnicowania funkcjonalnego - idei akcentujących specyficzną logikę różnorodnych systemów częściowych, które ograniczają zdolność kierowania ze względu na specyficzne kody znaczeniowe utrzymując, że występują fundamentalne trudności w koordynacji spraw dotyczących problemów ekologicznych. 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, nazywaną filozofią praktyczną⁷²⁸. Do teorii autopoietycznych systemów nawiązują ujęcia Rolfa Petera Sieferle 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 ryzykach związanych z nimi

⁷²⁵ J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, s. 102n.

⁷²⁶ U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 221.

⁷²⁷ Tamże.

⁷²⁸ Tamże; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001, s. 22.

przenosząc dyskurs o tych zagadnieniach w obszar społeczny, nieustannie podlegający konstruowaniu⁷²⁹.

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 aktorów społecznych – przekonanych o słuszności własnego postępowania⁷³⁰.

4.4.1. Rolfa Petera Sieferle koncepcja ewolucji kulturowej i postulat transformacji społeczeństwa

Koncepcja „społecznej przemiany materii” cieszy się we współczesnej socjologii sporym zainteresowaniem, co wiąże się z uwzględnieniem w niej 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 organizmu⁷³¹. W tej metaforze została oddana prawidłowość funkcjonowania przyrody ze współzależnym z nią społeczeństwem. Popularny w debacie ekologicznej paradygmat metabolizmu społecznego bliski jest ujęciom K. Marksa i F. Engelsa. W *Kapitale* K. Marks opisuje pracę ludzką jako proces regulacji i kontrolowania wymiany materii z przyrodą. 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

⁷²⁹ U. Liebe, P. Preisendörfer, *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 221.

⁷³⁰ Tamże.

⁷³¹ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 97.

relacja do natury stawia go w opozycji do świata materialnego ukazując go jako zagrożenie dla środowiska przyrodniczego⁷³². 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 społecznym⁷³³. Nauki ekonomiczne zajmują się przepływem energii między systemem gospodarczym a środowiskiem przyrodniczym, dokonując pomiarów przepływów materii. Z punktu widzenia nauk ekonomicznych metabometria mierzy i analizuje na sposób ilościowy zachodzące procesy gospodarczo-przyrodnicze⁷³⁴.

Kwestię ekologiczną za pomocą paradygmatu metabolizmu społecznego i kolonizacji środowiska naturalnego tłumaczy E. Kośmicki odwołując się w wymiarze makrospołecznym do teorii systemów I. 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 społecznej⁷³⁵. 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 antropologii ekologicznej. W nurcie tym wyróżniania jest praca

⁷³² S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 105.

⁷³³ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 97n.

⁷³⁴ W. Ostasiewicz, *Metabometria*, „Śląski Przegląd Ekonomiczny” 20 (2016) nr 14, s. 145-183.

⁷³⁵ E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, „Humanistyka i przyrodoznawstwo” (1999) nr 5, s. 152-156.

Freda Cottrellsa *Energy and Society* (1955), pisma Rolfa Petera Sieferle (1982) oraz prace antropologa kulturowego Maurice Godeliera (1984)⁷³⁶.

Na szczególną uwagę z punktu widzenia KNS zasługuje ujęcie R.P. Sieferle. Autor ten ujmuje metabolizm społeczny jako koncepcję wywodzącą się z nauk biochemicznych, ujmującą społeczeństwo i przyrodę jako organizmy wzajemnie na siebie oddziałujące. Przemiana materii i metabolizm to pojęcia, którymi posługuje się ekologia do opisanego biochemicznych procesów konwersji (*Konvertierung*) materii organicznej w energię, która uzdalnia organizmy do wzrostu. Metabolizm opisuje więc specyficzne procesy regulacyjne w ramach materialno-energetycznych procesów wymiany. Szczególnie na tym polu wyróżnia się dorobek naukowy Eugene Odum⁷³⁷.

Rozwój społeczny i przemiany energii zostały rozpoznane w relatywnie długim okresie - zostały także ujęte w teoriach nauk społecznych. Jednak dopiero w latach 70-tych XX w., 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-tych XX w., 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 R.P. Sieferle były metodologiczne i koncepcyjne prace na rzecz procesów metabolicznych w społeczeństwach przemysłowych. Należy podkreślić, że problematyka badania metabolizmu społecznego wymaga długookresowych perspektyw⁷³⁸.

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

1. Subsystem kognitywny zawiera wiedzę i normy, sens (*Sinn*), religię, styl życia i wyraz artystyczny;
2. Subsystem ekonomiczny składa się z techniki i produkcji na własne potrzeby (*Subsistenz*), wymianę i pracę;

⁷³⁶ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 98.

⁷³⁷ Por. R.P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, München 1997; Tenze, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, Köln 2006, s. 3.

⁷³⁸ Tamże, s. 3n.

3. Subsystem polityczny zawiera struktury społeczne, władzę, prawo, siły zbrojne i administrację⁷³⁹.

Te trzy subsystemy tworzą jedną strukturalną całość w takim sensie, że zakrojone na szeroką skalę zasady organizacyjne (*Organisationsprinzipien*) – odzwierciedlając autopoietyczne pola symboliczne (*symbolische Felder*) – posiadają jednopostaciową, podstawową sensowność i racjonalność. Nie są one skonstruowane jako pierwotne w odniesieniu do wypełniania funkcji adaptacyjnych w stosunku do otoczenia, lecz żądają wewnętrznych imperatywów. Ich funkcją jest wypełnienie społeczno-metabolicznego minimum, które zakłada autopoietyczna ewolucja kulturowa⁷⁴⁰. Według R.P. Sieferle autopoietyczna możliwość swobodnego rozwoju kultury (*Freiraum der Kultur*) ma obiektywne granice tam, gdzie fizyczna populacja – tworzona przez materialne nośniki informacji – jest zagrożona wyginięciem. Ewolucyjna perspektywa populacji ludzkiej jest jednością fizycznej populacji z symboliczną kulturą⁷⁴¹. 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 R.P. Sieferle – w mniejszym stopniu posiada charakter przemiany materialnej⁷⁴².

Historycznie metabolizm społeczny jest uwarunkowany koewolucją pomiędzy dwoma autopoietycznymi systemami, mianowicie naturą i kulturą, przy czym system kultury bardziej fizycznie oddziałuje na naturę. W takim działaniu, zdaniem R.P. Sieferle, kultura kolonizuje (*koloniesieren, affizieren*) 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 podmiotowości⁷⁴³. Metabolizm społeczny sprowadza się do otwartego, ewolucyjnego, ślepego (*blind*) procesu, niczym niewarunkowanego, wykluczającego celowe działanie ludzkie. Przekreśla ono autonomię człowieka

⁷³⁹ R.P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 11.

⁷⁴⁰ Tamże.

⁷⁴¹ Tamże, s. 12.

⁷⁴² Tamże.

⁷⁴³ S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 250.

i zniewala go uzależniając od prawidłowości świata przyrody, której on sam jest tylko cząstką materialną, elementem przyrodniczego kolektywu⁷⁴⁴. W teoretycznym ujęciu metabolizmu społecznego człowiek jest tylko komunikowaniem nie prowadzącym do ukierunkowanego kształtowania procesów relacyjnych między społeczeństwem a środowiskiem⁷⁴⁵. Człowiek w nurcie metabolizmu społecznego jest tylko organicznym produktem ewolucji kulturowej – produktem rozumianym jako artefakt działający komunikacyjnie. Człowiek zatem jest przedmiotem lub zdarzeniem komunikującym, poddanym samoistnie zachodzącym procesom jego otoczenia. System społeczny w nurcie ewolucji kulturowej poddany jest procesom przemiany materii – człowiek jako artefakt nie ma decydującego wpływu na te zjawiska⁷⁴⁶.

Podobną wizją człowieka ujmowanego w nurcie koncepcji monistyczno-materialistycznej rzeczywistości charakteryzował się marksizm, który propagował bez zastrzeżeń determinizm przyrodniczy i społeczny. Konsekwencją determinizmu społecznego jest błędna koncepcja życia społecznego w aspekcie etyki, jak i polityki czy kultury⁷⁴⁷.

Społeczno-metaboliczne zarządzanie (*sozialmetabolische Regimes*) w perspektywie historycznej, zdaniem R.P. Sieferle, można podzielić na trzy okresy:

1. Pierwszy okres charakteryzowały społeczeństwa zbieracko-myśliwskie (*Jäger- und Sammlergesellschaften*), cechujące się niekontrolowanym przepływem energii słonecznej. Wówczas zaczęto systematycznie używać ognia, który bardziej niż energia słoneczna stał się cenionym zasobem. 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 kontrolować. Okres ten cechował się długą fazą przejściową, rozpoczętą zdaniem R.P. Sieferle 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.

⁷⁴⁴ Tamże.

⁷⁴⁵ R.P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 12n. Por. R.P. Sieferle, *Cultural evolution and social metabolism*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 93 (2011) nr 4, s. 322.

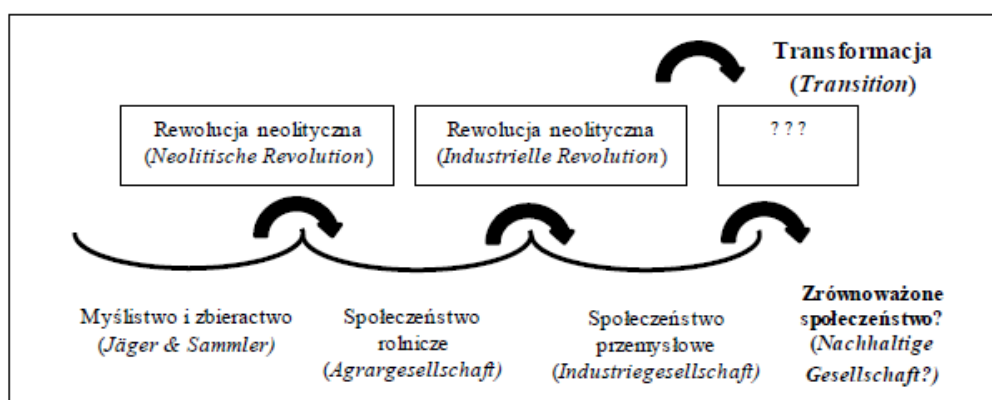
⁷⁴⁶ Tamże, s. 13.

⁷⁴⁷ S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, s. 138-141.

rewolucja przemysłowa cywilizacja ludzka była skupiona wokół rolnictwa (*bäuerliche Gesellschaften*).

3. Trzeci okres rozpoczął się przed dwustu laty i trwa do dziś – określanym jest mianem społeczeństw przemysłowych. Transformacja społeczno-metabolicznych procesów polegała na zmianie zasobów energetycznych – zasobem energetycznym stały się paliwa kopalne. Energetyczną bazą były nośniki energii, dzięki którym nastąpiła rewolucja przemysłowa. Ta transformacja zdaniem R.P. Sieferle jeszcze się nie zakończyła. Zarządzanie społeczno-metaboliczne w epoce przemysłowej w fizyczno-energetycznych przemianach nie ma długotrwałego charakteru – w opinii R.P. Sieferle jest wciąż niezrównoważone (*nicht nachhaltig*)⁷⁴⁸.

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 sposobami pozyskiwania złóż kopalnych.



Schemat nr 5. Rewolucyjna transformacja w zrównoważone społeczeństwa oparte na społeczno-metabolicznym zarządzaniu⁷⁴⁹.

⁷⁴⁸ R.P. Sieferle, F. Krausmann, H. Schandl, V. Winiwarter, *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, s. 15n.

⁷⁴⁹ 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.

4.4.2. Epistemologiczne podstawy metabolizmu społecznego

Opracowania teoretycznego modelu metabolizmu społecznego w opinii autorów zajmujących się tą teorią 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 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 przyrodniczy⁷⁵⁰. 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. S. Kowalczyk dokonując krytyki ideologii marksistowskiej z punktu widzenia KNS 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 S. 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 poruszającej się materii według niezmiennych praw przyrody, na które nie ma wpływu, 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

⁷⁵⁰ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 114.

osoby w stosunku do świata materii. Praca ludzka w takim ujęciu staje się tylko środkiem wyobcowującym człowieka rozumianego w sensie cząstki materii. Metabolizm społeczny zatem w rozumieniu nieskończonego splotu cykli rozwoju i regresu jest wytłumaczeniem obecności człowieka w procesach powstawania ciał niebieskich, planet, życia biologicznego czy kręgów cywilizacyjnych⁷⁵¹. Takie ujęcie bliskie jest nurtom ewolucjonistycznym Charlesa Darwina i twórcy pojęcia „ekologia” Ernsta Haeckela.

M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik twierdzą, że metabolizmowi społecznemu najbardziej odpowiada metateoria bliska ujęciom Humberto Maturany i Francisco Vareli. W ich mniemaniu system nie jest rozumiany jako zbiór elementów, lecz jako operacyjnie zwarty bieg samoreprodukujących się wydarzeń (*Geschehen der Selbstreproduktion*). Proces ten H. Maturana i F. 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 podporządkowania⁷⁵².

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

4.4.3. Niklasa Luhmanna interakcja społeczeństwa ze środowiskiem w perspektywie teorii systemów autopoietycznych

Wśród czterech perspektyw teoretycznych przedstawionych przez Ulfa Liebe i Petera Preisendörfera do opisanía zależności człowiek-środowisko przyrodnicze dużą popularnością w literaturze socjologii środowiska cieszy się teoria systemów. Chociaż w podręczniku do socjologii środowiska Karl-Heinz Simon stwierdza, że socjologia środowiska jest zbyt młodą subdyscypliną socjologiczną, aby można było wskazać

⁷⁵¹ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 112.

⁷⁵² M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 99.

jednoznacznie powszechnie uznaną teorię socjologiczną⁷⁵³, 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 KNS teoria systemowa jest interesującym polem badawczym ze względu na fakt powszechnego uznania w socjologii środowiska, w ekologii i etyce środowiska⁷⁵⁴. Należy przy tym zauważyć, że personalistyczny paradygmat systemu zasad etyczno-społecznych KNS stanowi interesującą propozycję teoretyczną dla rodzącej się subdyscypliny socjologicznej, która wymaga interdyscyplinarnego podejścia badawczego⁷⁵⁵.

W koncepcji systemów społecznych jednostki ludzkie nie są elementami systemów społecznych, definiowanych przez niego jako systemy aktów komunikowania się. Zdaniem N. Luhmanna funkcją systemów społecznych jest redukcja złożoności znaczeń⁷⁵⁶. Autor ten w swojej koncepcji systemów za „podmiot” uznaje „system”, natomiast za „przedmiot” „otoczenie”. Tym sposobem dokonuje się redukcja złożoności otoczenia. Dokonaniem systemu (*Systemleistungen*) są zdolności podmiotów do poznawania przedmiotów i operowania nimi⁷⁵⁷. 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. J. Szacki zauważa, że pojęcie *autopoiesis* zostało zapożyczone z biologii. Samoreferencyjność systemu sprawia, że jest on zamknięty, czyli pozbawiony wszelkich związków ze środowiskiem, rozumianym jako świat zewnętrzny. Jak zauważa J. Szacki jednostki ludzkie ze swoim życiem psychicznym z samej definicji systemu zostają z niego wykluczone. W teorii komunikacyjnej N. 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 N. Luhmanna człowiek - jak zauważa J. Szacki - jest pojęciem anachronicznym, nie stanowiącym

⁷⁵³ K. H. Simon, *Systemtheorie und Umweltsysteme*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 136.

⁷⁵⁴ Por. C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Kraków 2001, s. 160-167.

⁷⁵⁵ K. H. Simon, *Systemtheorie und Umweltsysteme*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011, s. 136.

⁷⁵⁶ G. Marshall, *Teoria systemów, analiza systemów* (tłum. A. Zawadzka), w: Tenże (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2006, s. 393.

⁷⁵⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. T. I*, Warszawa 1999, s. 645.

w perspektywie komunikacyjnej teorii systemowej fenomenu, którym warto byłoby się zainteresować⁷⁵⁸. System społeczny jest bowiem traktowany jako nieosobowy system komunikacyjny, z którego zostało wykluczone osobowo-odpowiedzialne działanie⁷⁵⁹. Człowiek w teorii N. Luhmanna nie jest ujmowany całościowo. Choć N. Luhmann uznaje człowieka jako istotę moralną wchodzącą w relację ze światem, to jednak relacje społeczne odnoszą się do jednostki ludzkiej częściowo. Osoba ludzka w teorii N. Luhmanna została zredukowana tylko do pewnych wymiarów nieintegralnie rozumianych, pozostaje uczestnikiem procesów komunikacyjnych konfrontując się z powstałym rezonansem. C. Kostro zauważa, że w procesach komunikacyjnych 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 C. Kostro, powinna zostać zastąpiona komunikowaniem szacunku i moralnością szacunku⁷⁶⁰.

M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik komentując luhmannowską teorię systemów zauważają, że nie wyjaśnia ona sposobów realnego, wzajemnego oddziaływania systemu społecznego z systemem przyrodniczym. Systemy w teorii N. Luhmanna są systemami symbolicznymi, ukierunkowanymi na znaczenie. Stąd powstaje pytanie: w jaki sposób symboliczne systemy mogą przeobrażać materialną rzeczywistość? Aby odpowiedzieć na postawione pytanie, konieczne jest znalezienie ogniwa łączącego komunikacyjny system znaczeniowy z przyrodniczą rzeczywistością. Dla Bruno 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*)⁷⁶¹. R.P. Sieferle objaśnia tak rozumianego człowieka jako istotę z jednej strony, komunikującego i rozumiejącego symboliczne znaczenie komunikacyjne, z drugiej strony, funkcjonalną istotę energetyczno-materialną, zdolną zmieniać rzeczywistość

⁷⁵⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 938n.

⁷⁵⁹ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Kraków 2010, s. 117.

⁷⁶⁰ C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 164-166.

⁷⁶¹ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.

przestrzenno-czasową⁷⁶². Oprócz tak ujmowanej wizji człowieka w tej orientacji teoretycznej ogniwami łączącymi mogą być zwierzęta, a nawet urządzenia elektroniczne⁷⁶³. Dla cybernetyki połączenia organizmów żywych z narzędziami komunikacyjnymi stają się interesującym przedmiotem badań, a systemowa teoria N. Luhmanna pozwala tłumaczyć współzależność i relacyjność zwrotną układów społecznych z organizmami żywymi, a nawet maszynami⁷⁶⁴. Teoria systemów N. Luhmanna odbiega od kształtowania społeczeństwa uwzględniającego klasyczną koncepcję człowieka w nurcie personalistycznym raczej skierowując się ku budowie nowego, systemowo ujmowanego świata.

W takiej relacyjności zwrotnej widać cień luhmannowskiego odrzucenia tradycji humanistycznej - N. Luhmann zrywa z tradycyjnym rozumieniem społeczeństwa jako zbiorowości ludzkiej. Człowiek zatem przestał być centrum życia społecznego, jego bezdyskusyjną zasadą. C. Kostro nazywa takie ujęcie N. Luhmanna odcięciem pępownicy humanizmu, co oznacza, że człowiek przestał być ujmowany jako istota wyposażona w naturę społeczną. Dla N. 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 posiadając niewielką zdolność refleksyjną⁷⁶⁵.

M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik proponują model wyjściowy, przedstawiający procesy interakcyjne między społeczeństwem a systemem przyrodniczym⁷⁶⁶. Takie ujęcie odbiega od rozumienia człowieka jako istoty społecznej w nurcie personalizmu – bardziej wymienionych autorów interesuje interakcja systemowa. Populacja ludzka staje się wówczas artefaktem w zależnościach pomiędzy systemem natury i kultury, co przedstawia schemat.

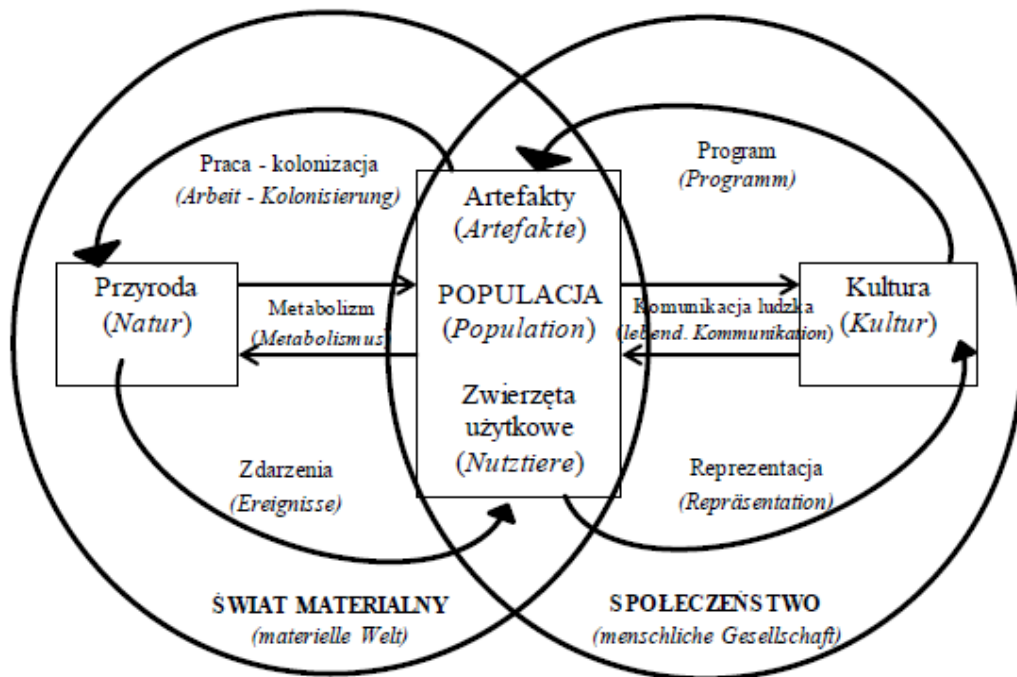
⁷⁶² M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100. Por. R.P. Sieferle, *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*.

⁷⁶³ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.

⁷⁶⁴ N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków 2012, s. 9-18; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 183.

⁷⁶⁵ N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Kraków 2012, s. 197-199; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, s. 33.

⁷⁶⁶ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.



Schemat nr 6.

Epistemologiczny model interakcji społeczeństwa i natury w paradygmacie metabolizmu społecznego⁷⁶⁷.

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 ewolucyjnym⁷⁶⁸.

Istotą koncepcji systemów funkcjonalnych w przedstawionym powyżej teoretycznym modelu interakcji społeczeństwa i środowiska N. Luhmana jest łączenie systemu społecznego z biofizycznymi strukturami. U podstaw systemów społecznych nie leży człowiek rozumiany jako osoba-podmiot, lecz środowisko. Kluczowym 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

⁷⁶⁷ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 100.

⁷⁶⁸ Tamże, s. 101.

się wymiana energii. W ten sposób tworzą się przejawy obecności i funkcjonowania kultury nazwane przez Marinę Fischer-Kowalski, Andreasa Mayera i Anke Schaffartzik artefaktami kulturowymi. N. 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 działania ludzkiego. Brak komunikacji w luhmannowskiej teorii prowadzi do niezaistnienia procesów samoreprodukcyjnych⁷⁶⁹.

W takiej złożoności systemowej Hans Joas zauważa prawidłowość coraz bardziej powszechnego podkreślenia dynamiki środowiska przyrodniczego, która wpływa na zmianę działania instytucji społecznych bardziej dostrzegającej skutków ingerencji człowieka w środowisku przyrodniczym⁷⁷⁰. Komunikacja zatem z jednej strony 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 normatywnego⁷⁷¹. Na bazie takiego ujęcia procesów komunikacyjnych M. Fischer-Kowalski, A. Mayer i A. 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 B. Latour tzw. hybryda (*Hybride*) – oparty jest na bezpośrednich interakcjach z systemem naturalnym (*naturale Systeme*), nazywanym innymi słowami środowiskiem naturalnym (*natürliche Umwelt*) lub przyrodniczym. Dla socjologii środowiska w wydaniu Mariny Fischer-Kowalski, Andreasa Mayer i Anke Schaffartzik ważnymi kwestiami 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

⁷⁶⁹ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101.

⁷⁷⁰ H. Joas (red.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt - New York 2001, s. 658n.

⁷⁷¹ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101.

autorzy wyliczają m. in. kategorie: własności, przepisów prawnych, ruchów społecznych, a także mediów⁷⁷².

4.4.4. Metabolizm społeczny jako rewolucyjny system zarządzania zrównoważonym społeczeństwem

Współcześnie gospodarka wielu krajów opiera się wciąż na rolnictwie. Są to tzw. społeczeństwa agrarne, które podlegają procesom 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 narody⁷⁷³.

W hybrydowym systemie społeczno-gospodarczym wraz ze wzrostem zaludnienia wrasta 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 mieszkańca⁷⁷⁴. Innym wskaźnikiem współzależności systemowej jest czas. Rozłożenie w czasie procesów współdziałania pomiędzy systemem społecznym a przyrodniczym w nurcie metabolizmu społecznego zmierza do rozumienia systemu gospodarczego jako złożoności ukierunkowanej na pomnażanie zysku (*Maschine zur Gelderzeugung*). Głównie koncepcja ta dotyczy podporządkowania użyteczności

⁷⁷² M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 101n.

⁷⁷³ Tamże, s. 103.

⁷⁷⁴ Tamże, s. 106.

gospodarstw domowych kontekstowi zarządzania czasowego, które ukierunkowane jest na zysk osiągany 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 wypracowania zysku w jednostce czasu⁷⁷⁵. Przy tym istotnym kryterium w dobie transformacji energetycznej ukierunkowanej na pozyskiwanie energii ze źródeł odnawialnych jest postulat zmniejszania 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 niedocenione 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, której 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 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 środowisku, ale ma 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 człowieka ze środowiskiem przyrodniczym

⁷⁷⁵ M. Fischer-Kowalski, A. Mayer, A. Schaffartzik, *Zur sozialmetabolischen Transformation von Gesellschaft und Soziologie*, s. 111.

i narracja o charakterze ekologicznym znajduje swój wydzźwięk 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, 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 ukierunkowana jest na produkcję i konsumpcję.

W ujęciu Marco Sonnbergera i Michaela M. Zwicka zużycie energii w prywatnych gospodarstwach domowych prezentuje się jako odosobniony produkt składający się z trzech wielkości:

1. W wymiarze mikrospołecznym zalicza się do nich: indywidualne potrzeby, motywacje i cele, ale także sytuację życiową i wyposażenie gospodarstw domowych wpływające na decyzje i działanie ludzkie;
2. W wymiarze społecznym zużycie energii znajduje wydzźwięk w administracyjnych rozporządzeniach, których wyrazem są normy, jak i wartości graniczne zużycia energii;
3. W wymiarze makrospołecznym parametrem jest społeczny poziom dobrobytu oraz połączona z nim oferta konsumencka, która stwarza dostęp do wykorzystywania szerokiej infrastruktury technologicznej.

Zatem przestrzeń gospodarstw domowych badana przez pryzmat zużycia energii w wymiarze mikrospołecznym, jak i makrospołecznym sprowadza się do stylu życia, norm kulturowych, ale także upowszechnianych trendów w wymiarze globalnym⁷⁷⁶. Przetwarzanie zasobów i gospodarowanie nimi w celu zaspokojenia potrzeb energetycznych wpisuje się w tzw. ewolucję kulturową w ujęciu R.P. Sieferle, 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

⁷⁷⁶ M. Sonnberger, M.M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, „Soziologie und Nachhaltigkeit“ 2 (2016) nr 2, s. 20n.

integrującymi. R.P. Sieferle systemowej kulturze 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 przyrody⁷⁷⁷. Przy takich założeniach paradygmatycznych w ostateczności jest 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.

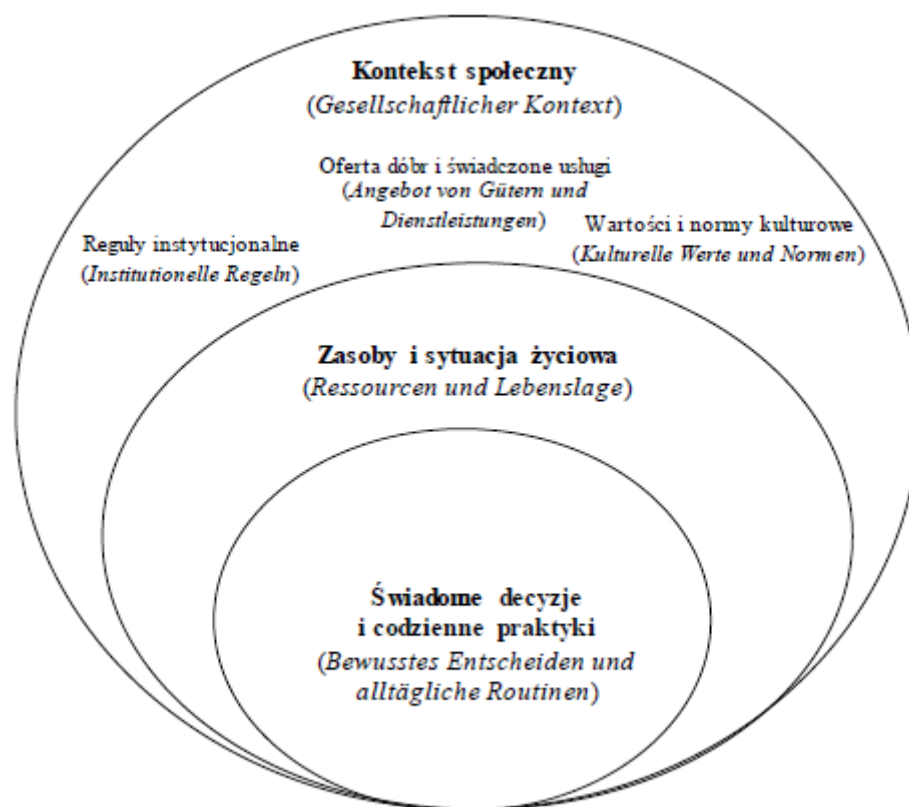
Współzależność przestrzeni społecznej ze środowiskiem przyrodniczym w perspektywie zużycia energii w gospodarstwach domowych w opinii Marco Sonnbergera i Michaela M. Zwicka w ostateczności sprowadza się do świadomości podejmowanych decyzji i codziennego, rutynowego działania. Na działanie ludzkie wpływa 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 potrafią nawet kształtować style życia, w zależności od palety dóbr i usług oferowanych przez system gospodarczy⁷⁷⁸.

Współzależność zużycia energii w gospodarstwach domowych w perspektywie mikro i makrospołecznej Marco Sonnberger i Michael M. Zwick przedstawiają za pomocą poniższego rozróżnienia na trzy przestrzenie⁷⁷⁹:

⁷⁷⁷ Por. R.P. Sieferle, *Cultural evolution and social metabolism*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography” 93 (2011) nr 4, s. 315-324.

⁷⁷⁸ M. Sonnberger, M.M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 23.

⁷⁷⁹ Tamże, s. 24.



Schemat nr 7.
Zużycie energii w gospodarstwach domowych
w perspektywie współzależności płaszczyzny mikrospołecznej z makrospołeczną⁷⁸⁰.

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.

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

⁷⁸⁰ M. Sonnberger, M.M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 24.

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 komunikacji⁷⁸¹.

4.4.5. Energetycznie samowystarczalne zrównoważone społeczeństwa - czwarta rewolucja przemysłowa

Centralną kwestią koncepcji zrównoważonego rozwoju jest pozycja człowieka w jego zestawieniu z naturą. M. Vogt stwierdza, że z punktu widzenia KNS status człowieka jest oczywisty i zobowiązuje do rozwinięcia i gruntownego uzasadnienia tak, by ujęcie umiarkowanego antropocentryzmu nadało etyczne rozumienie koncepcji *sustainability*⁷⁸². 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 przyrodniczych⁷⁸³. Niemniej jednak w teoretycznych założeniach koncepcji zrównoważonego rozwoju etyczna propozycja KNS 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 usieciwione systemy wzajemnie na siebie oddziałujące, pozostające w nieustannej, permanentnej komunikacji. Systemy te oparte na sprzężeniu zwrotnym mają za zadanie odpowiadać

⁷⁸¹ M. Sonnberger, M.M. Zwick, *Der Energieverbrauch in Privathaushalten soziologisch betrachtet*, s. 23.

⁷⁸² M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 486.

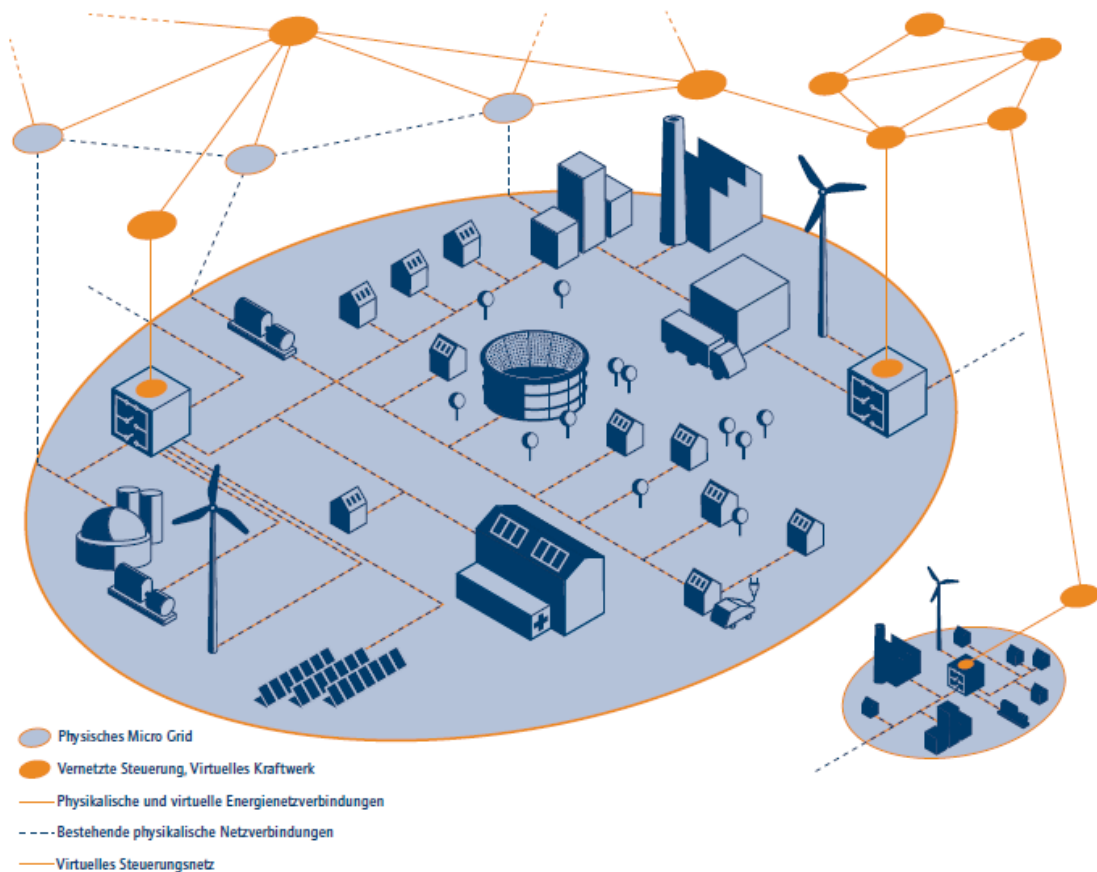
⁷⁸³ Tamże, s. 488.

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 mikrosieci (*Micro Grid*) zaopatrzenie w energię i stabilizacja energetyczna odbywa się w przestrzeni lokalnej: gospodarstw domowych, przedsiębiorstw, miast i gmin⁷⁸⁴. 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 źródeł⁷⁸⁵. Czwarta rewolucja

⁷⁸⁴ 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*). Nadrzędnym celem infrastruktury opartej na mikrosieciach jest maksymalna samowystarczalność energetyczna uzyskiwana ze źródeł energii odnawialnej.

⁷⁸⁵ E. Geisberger, M. Broy (red.), *Integrierte Forschungsagenda Cyber-Physical Systems*, 2012, s. 49-52.

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 środowiskowych⁷⁸⁶.



Schemat nr 8.

Smart Grid w sieciowym zaopatrzeniu energetycznym
(*Micro Grid in der vernetzten Energieversorgung*)⁷⁸⁷.

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.

⁷⁸⁶ U. Schneidewind, *Umwelt und Nachhaltigkeit als Transformationsriemen für die Arbeit der Zukunft*, w: R. Hoffmann, C. Bogedan (red.), *Arbeit der Zukunft. Möglichkeiten nutzen - Grenzen setzen*, Frankfurt - New York 2015, s. 201, 204.

⁷⁸⁷ E. Geisberger, M. Broy (red.), *Integrierte Forschungsagenda Cyber-Physical Systems*, s. 50.

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 społeczeństwach 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 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 ta dyscyplina naukowa ze swoją sztandarową encykliką *Rerum novarum* (1891) i ideą solidaryzmu społecznego. Zapotrzebowaniem społeczeństw czasów końca XIX w. były etyczno-społeczne zasady dobra wspólnego i solidarności. Czasy pierwszej połowy XX w. 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 ze środowiskiem i teoretyczne koncepcje rozwoju społecznego w wymiarze globalnym przedstawił Benedykt XVI w nurcie praw i obowiązków – *Caritas in veritate* (2009). Ta encyklika stanowi propozycję etyki, której odniesieniem podstawowym jest koncepcja integralnego rozwoju ludzkiego Pawła VI – *Populorum*

progressio (1961). W drugiej połowie XX w. aż do początku XXI w. 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 M. Vogta perspektywa nowego porządku światowego wpisuje się w sprawiedliwość międzypokoleniową, której istotnym przesłaniem pozostaje troska o dobro wspólne. Jego wymiarem dostrzeżonym przez ludzkość jest także klimat⁷⁸⁸. 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 KNS, której ewolucję wydaje się coraz bardziej wyznaczać systematyka zasad etyczno-społecznych. Ewolucja KNS, której przedmiotem badania jest kwestia społeczna o sieciowej, złożonej problematyce: ekologicznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej i politycznej, następuje równoległe z postępowaniem technologicznym. Środowisko etyków społecznych w Niemczech reprezentowane przez M. Vogta poddaje refleksji etycznej przejawy czwartej rewolucji przemysłowej⁷⁸⁹. Są nimi programy polityczne narzucające normy organizacji gospodarek ukierunkowanych na najnowsze technologie przyjazne środowisku naturalnemu, których celem jest obniżanie emisji dwutlenku węgla. 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 przestrzeni terytorium poszczególnych państw⁷⁹⁰. Realizacja globalnie ukierunkowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju sprowadza się w głównej mierze do zakresu lokalnego demokratycznie organizowanych państw, których koncepcje

⁷⁸⁸ LSi 23-25.

⁷⁸⁹ M. Vogt, *Klimagerechtigkeit. Perspektiven für einen neuen Weltvertrag*, w: P. Klasvogt, A. Fisch (red.), *Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung*, Paderborn 2010, s. 290-293.

⁷⁹⁰ LSi 177.

ekonomiczne wpisane są w model 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 podkreślająca indywidualną odpowiedzialność poszczególnych podmiotów życia społecznego⁷⁹¹. Dążeniem tak rozumianego systemu zasad etyczno-społecznych jest objęcie nim globalnej polityki - nie umniejszając przy tym rangi realizacji polityk poszczególnych autonomicznie gospodarujących swoimi zasobami państw.

Postęp technologiczny ujmowany w ramach czwartej rewolucji przemysłowej wymaga także uwzględnienia faktu współzależności człowieka z 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 wpływom 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 zyskuje więc wymiar nie tylko społeczno-gospodarczy, ale także wchodzi na pogranicze psychologii badającej procesy poznawcze zachodzące w człowieku wskutek oddziaływania wirtualnej sieci, do której dostęp ma człowiek coraz częściej w praktyce codziennego życia zdigitalizowanej w różnych jego płaszczyznach. Socjologia zatem najbardziej zainteresowana działaniem ludzkim otwiera się na interakcje człowiek - otoczenie, na komunikację zachodzącą pomiędzy światem realnym i wirtualnym.

⁷⁹¹ M. Vogt, *Klimagerechtigkeit. Perspektiven für einen neuen Weltvertrag*, s. 292.

4.5. Klasyfikacja nurtów etyki środowiskowej zrównoważonego rozwoju

Stopniowe rozpoznawanie kryzysu ekologicznego w latach 60-tych i 70-tych XX w. 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 ludzi. 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 przyjaznej osobie⁷⁹². Aby organizacja procesów gospodarczych optymalnie sprzyjała uwarunkowaniom rozwoju człowieka, także przyroda nie może być ważniejsza od osoby ludzkiej. W przeciwnym razie przedkładanie przyrody nad dobro osoby ludzkiej lub uzależnianie człowieka od procesów środowiskowych będzie prowadzić do postaw neopogańskich lub nowego panteizmu⁷⁹³. Ujęcia neopogańskie traktują byt ludzki jako element materialnego świata pomijając jego duchowy wymiar. I. 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 wymiar⁷⁹⁴. Stąd wielu uczonych zajmujących się ChES w etyce ekologicznej przestrzega przed rozmywaniem tzw. zasady personalistycznej, co w opinii A. Anzenbachera zostało uczynione przez Jürgena Moltmanna, Franza Alta, Eugena Drewermanna, Güntera Altnera czy K. M. Meyer-Abicha⁷⁹⁵.

W niniejszej części pracy zostanie przedstawiony rozwój etyki środowiskowej od czasów *Populorum progressio* i *Octogesima adveniens*, które zbiegają się z zainteresowaniem Stolicy Apostolskiej tematyką ekologiczną. Kształtowanie się etyki środowiskowej klarownie ukazała Anita Ganowicz-Bączyk, zarysowując rozwój

⁷⁹² CV 45.

⁷⁹³ CV 48.

⁷⁹⁴ I. Dec, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, w: M. Rusecki (red.), *Personalizm polski*, Lublin 2008, s. 303n.

⁷⁹⁵ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 215.

stanowisk etycznych w polityce uwzględniającej ochronę środowiska przyrodniczego. W poniższym zmierza się do uzasadnienia że, że narracja polityczna ochrony natury w nurcie zrównoważonego rozwoju jest nie-antropocentryczna⁷⁹⁶. To ważne stwierdzenie dla niniejszej dysertacji doktorskiej i opisywanego w niej systemu zasad etyczno-społecznych, ponieważ KNS jednoznacznie odrzuca uzasadnienia etyki ekologicznej w nurcie: patocentrycznym, fizjocentrycznym, biocentrycznym i ekocentrycznym, opowiadając się konsekwentnie za ujęciami antropocentrycznymi. To stanowisko ujawnia się w nauczaniu społecznym Kościoła i w refleksji etyków społecznych⁷⁹⁷. Należy przy tym zauważyć, że KNS 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 przyrodniczym⁷⁹⁸.

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.

4.5.1. Orientacje antropocentryczne

Wraz z rewolucją przemysłową, która doprowadziła do rozdziału kapitału od pracy i przeciwstawieniu ich sobie, zaczęła kształtować się orientacja nazwana przez A. Ganowicz-Bączyk stanowiskiem utylitarystycznym i konserwacjonistycznym, skupiającym się na ochronie i zachowaniu środowiska naturalnego⁷⁹⁹. W ujęciu T. Ślipki tę orientację sprowadza się do „dominacji człowieka nad przyrodą”⁸⁰⁰. 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. T. Ślipko tę orientację łączy z władczą i nieskrępowaną wolnością, która jest dynamiczną, twórczą siłą jednocześnie

⁷⁹⁶ A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, Lublin 2016, s. 201.

⁷⁹⁷ B. Sutor, *Nachhaltigkeit - ein neues Sozialprinzip?*, „*Stimmen der Zeit*“ 9 (2012), s. 622.

⁷⁹⁸ J. Mariański, *Godność ludzka - wartość ocalona?*, s. 104.

⁷⁹⁹ A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 183.

⁸⁰⁰ T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167.

pokazującą na pewne egoistyczne zaspokajanie potrzeb człowieka. Człowiek w tym nurcie ma nieograniczone prawo do wszechstronnej eksploatacji zasobów środowiskowych⁸⁰¹.

A. 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 także przez A. Ganowicz-Bączyk umiarkowanym, wartość 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. A. 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 pozaludzkich⁸⁰². Orientacja antropocentryczna wyłania się z chrześcijańsko-biblijnej perspektywy, według której człowiek zajmuje szczególne miejsce jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boże (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 przyszłym pokoleniom. Człowiek jest więc powiernikiem dóbr⁸⁰³.

W orientację antropocentryczną wpisuje się etyka „władzowania przyrodą przez człowieka” w ujęciu T. Ślipki. Utylitarystyczną „dominację człowieka nad przyrodą” ogranicza tu perspektywa moralna człowieka, 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 transcendentalnym

⁸⁰¹ Tamże, s. 167n.

⁸⁰² A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 183.

⁸⁰³ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 214.

charakterze wynikającym z podobieństwa do Boga. Utylityzm 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 partnerską równość człowieka z innymi bytami i poczucie jego tożsamości z nimi⁸⁰⁴.

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 jako najdoskonalsze stworzenie spośród wszystkich innych bytów⁸⁰⁵. Wydaje się, że antropocentryzm w nurcie umiarkowanym nie odbiera najdoskonalszego statusu człowieka wśród wszystkich stworzeń, lecz bardziej ogranicza utylitarystyczne traktowanie przyrody. Od czasów rewolucji przemysłowej zapoczątkowanej w XVIII w. utylityzm 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 aksjologicznej⁸⁰⁶.

4.5.2. Orientacje biocentryczne

Przeciw wagą dla wyodrębniających człowieka ze świata przyrody stanowisk antropocentrycznych są ujęcia biocentryczne. A. Ganowicz-Bączyk przedstawia je w ujęciu prezerwacjonistycznym, w którym przyroda posiada wartość wewnętrzną. W związku z tym człowiek nie ma bezwzględного prawa ingerowania w ekosystemy samoregulujące się, w ich różnorodność, a istotna wartość przyrody powinna ograniczać potrzeby ludzkie zaspokajane bez namysłu⁸⁰⁷. Orientacje biocentryczne T. Ślipko wiąże

⁸⁰⁴ T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167-170.

⁸⁰⁵ CV 78; L. Roos, *Zasady katolickiej nauki społecznej*, w: S. Fel, M. Hułas, S.G. Raabe (red.), *Społeczeństwo. Gospodarka. Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*, Lublin 2010, s. 53.

⁸⁰⁶ M. Kierzek, *Istota kryzysu ekologicznego*, „Społeczeństwo” (2017) nr 1, s. 90n.

⁸⁰⁷ A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 201.

z kultem każdego życia i przyrody twierdząc, że wywodzą się one z laickich, materialistycznych, bądź panteistycznych wizji rzeczywistości⁸⁰⁸.

A. 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 także za pewnego rodzaju pasożyta, którego należy zniszczyć. Mocny nurt biocentryczny prezentują Arne Naess w koncepcji ekologii głębokiej⁸⁰⁹, Paul Taylor w etyce szacunku dla przyrody⁸¹⁰, a także James E. Lovelock i Edward Goldsmith w tzw. ekologii Gai. Początki tych nurtów datuje się na czas popularyzacji *Cichej wiosny* Rachel Carson. Biocentryzm słaby nazywany inaczej hierarchicznym charakteryzuje się poglądem 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 wartością⁸¹¹. Do przedstawicieli biocentryzmu słabego zalicza się Robina Attfielda z indywidualistyczną etyką środowiskową. W Polsce najbardziej znaną przedstawicielką tego nurtu jest Zdzisława Piątek⁸¹².

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 nurt biocentryczny etyki ochrony środowiska przyrodniczego i dotyczą zależności materialno-energetycznych między człowiekiem a przyrodą. Te ujęcia już wcześniej objaśnione przy analizie paradygmatów współzależności człowieka ze środowiskiem przyrodniczym wpisują się w ujęcia materialistyczne, lewicowe. E. Kośmicki zauważa, że ingerencja człowieka w środowisko naturalne zwiększyła się wraz z postępem technologiczno-naukowym. Koncepcja kolonizacji odnosi się głównie do ekosystemów,

⁸⁰⁸ T. Ślipko, *Ekologia*, s. 167.

⁸⁰⁹ Por. A. Naess, *Rozmowy*, „Zeszyty Edukacji Ekologicznej Pracowni na rzecz wszystkich istot” (1992) z. 2.

⁸¹⁰ Por. W. Taylor, *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, w: A. Krebs (red.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a.M. 2009, s. 111-143.

⁸¹¹ A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 184.

⁸¹² Por. Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków 1998.

organizmów i komórek, i wyraża ingerencje człowieka w procesy przyrody dokonujące się np. w rolnictwie⁸¹³.

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 E. Kośmickiego przyczyniło się do rozwoju kultury materialistycznej. Przełom naukowo-technologiczny, określany jako trzecia rewolucja przemysłowa, przyspieszył procesy degradacji środowiska przyrodniczego⁸¹⁴.

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 bólu⁸¹⁵. W opinii Rolf'a Kramera w argumentacji patocentrycznej człowiek nie posiada szczególnej pozycji wśród istot żywych, stąd z punktu widzenia KNS ten nurt jest nie do przyjęcia⁸¹⁶.

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 dochodzi do hipostazy przyrody, którą próbuje się spersonalizować. Hipostaza jest tu zatem rozumiana jako personifikacja natury. Zdaniem H.M. Baumgartnera umniejsza się tu status człowieka rozumianego jako osoba ludzka, ponieważ człowiek zostaje zrównany ze światem przyrody. Także R. Kramer

⁸¹³ E. Kośmicki, *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, s. 152-156.

⁸¹⁴ Tamże.

⁸¹⁵ H.M. Baumgartner, *Probleme einer ökologischen Ethik*, w: M.G. Huber (red.), *Umweltkrise: Eine Herausforderung an die Forschung*, Darmstadt 1991, s. 206.

⁸¹⁶ Por. R. Kramer, *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit*, s. 70.

identyfikuje nurt fizjocentryczny jako wprowadzający człowieka w świat przyrody i próbujący go z nim zrównać odbierając mu naczelną pozycję pośród bytów stworzonych⁸¹⁷. 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 w. została zauważona zmiana w postrzeganiu człowieka i natury ludzkiej. Pojawiło się przekonanie, że rozwój człowieka jest zdeterminowany wpływem struktury genetycznej człowieka. Pozpoznanie 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 ramy tematyczne niniejszej dysertacji, bardziej bowiem dotyczą zagadnień związanych z bioetyką. Niemniej jednak etyka w ujęciu przywołanych autorów wpisuje się w rozległe zagadnienia etyk środowiskowych, do których odnosi się koncepcja zrównoważonego rozwoju i kwestie związane z reprodukcją.

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 doborem naturalnym. W takich ujęciach człowiek jest bytem przypadkowym, oderwanym od wymiaru teleologicznego, jednym z wielu organizmów świata przyrody, osobnikiem ukształtowanym w wyniku ewolucyjnych procesów biologicznych. Redukcja człowieka umniejszająca jego wymiar w pominięciu życia nadprzyrodzonego, który stawia go ponad wszelkimi bytami świata przyrody, jest powrotem do teorii doboru naturalnego Charlesa Darwina. Odrodzenie koncepcji ewolucjonistycznych sprzyja ujęciom neomaltuzjańskim, które pomijając nadprzyrodzony status człowieka

⁸¹⁷ Tamże.

eliminują go w wyniku pierwszeństwa realizacji postulatów ograniczania populacji ze względu na wyczerpanie się zasobów naturalnych⁸¹⁸.

4.5.3. 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 – posiada równie wysoką wartość. Pogląd ten bliski jest biocentryzmowi słabemu, chociaż różni się od niego brakiem hierarchizacji. Do przedstawicieli orientacji holistycznych zdaniem A. Ganowicz-Bączyk należą: Albert Schweizer reprezentujący kult życia i przyrody⁸¹⁹, 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 Skolimowski⁸²⁰. Nurt ten prezentuje także 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, A. Schweitzer sformułował tzw. zasadę czci dla życia wyrażającą 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 A. 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 niszcząc je⁸²¹. Tak rozumiane życie ludzkie, chociaż klasyfikowane w orientacji ekocentrycznej

⁸¹⁸ Por. F. Bardziński, *Czwarta rewolucja. Transformacja pojmowania natury ludzkiej w etyce schyłku XX wieku*, „Numaniora. Czasopismo internetowe” 5 (2014) nr 1, s. 103-120.

⁸¹⁹ Por. H. Gaertner, *Albert Schweizer. Życie, myśl i dzieło*, Kraków 2007.

⁸²⁰ Por. R. Czekalski, *Paradygmat ekologiczny Henryka Skolimowskiego*, Warszawa 2014.

⁸²¹ H. Gaertner, *Albert Schweizer*, s. 67-75.

czy holistycznej, bardziej bliskie jest biocentryzmowi słabemu różniącemu się zdecydowanie od antropocentryzmu.

Zdaniem A. Ganowicz-Bączyk zrównoważony rozwój obecnie interpretuje się według stanowiska nie-antropocentrycznego, według którego zarówno ludzie, jak i istoty nieludzkie posiadają równie wysoką wartość. W ujęciach nie-antropocentrycznych 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 moralności⁸²². Z punktu widzenia KNS możliwe jest przyjęcie tylko orientacji antropocentrycznej wpisującej się w nurt etyki środowiskowej T. Ślipki, etyki włodarzowania przyrodą przez człowieka.

Socjologii środowiska upowszechnionej w społeczeństwach zachodnich nieobce są ujęcia neomaltuzjańskie, którym towarzyszy narracja uzasadniana i jednocześnie wyrastająca z teorii strukturalnego funkcjonalizmu, teorii konfliktu i interakcjonizmu symbolicznego. Wszystkie te ujęcia dalekie są KNS, ale obszar coraz bardziej upowszechnianej subdyscypliny socjologicznej *environmental sociology* i *social and environmental sustainability* stanowią jeden z najbardziej aktualnych nurtów ekologicznej kwestii społecznej. Obok wymienionych paradygmatów teoretycznych personalistyczne ujęcie KNS stanowi dla *environmental sociology* interesującą, interdyscyplinarną propozycję koncepcji rozwoju, mieszczącą w sobie także kwestie społeczno-środowiskowe. Społeczne ujęcie zrównoważonego rozwoju ujmowane przez pryzmat KNS może nadać socjologii środowiska nowe personalistyczne oblicze, zwłaszcza na gruncie polskim, na którym to ujęcie socjologiczne nie zostało jeszcze rozwinięte.

4.5.4. 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

⁸²² A. Ganowicz-Bączyk, *Etyka środowiskowa*, s. 201-203.

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 ekologicznej nie brakuje także opinii, że stanowisko papieża Franciszka jest na pograniczu ujęć biocentrycznych, które zdominowało uzasadnienia dotyczące ekologii. Jedną z propozycji opisu skutków 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 zjawisko występowania plastiglomeratów - materii, powstałej w wyniku mieszania się stopionego plastiku i lawy spływającej z wulkanów, pokrywającej ogromne obszary wybrzeży wysp na Pacyfiku⁸²³. Choć idea antropocenu w naukach humanistycznych staje się coraz bardziej powszechna, to jednak stratygrafowie twierdzą, że wciąż brakuje przesłanek naukowych do jej akceptacji⁸²⁴. W niemieckich środowiskach naukowych antropocen spotkał się z szeroką akceptacją⁸²⁵.

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia wynika z solidarności i sprawiedliwości międzygeneracyjnej i wpisuje się w kontekst globalnego kryzysu ekologicznego⁸²⁶. 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 pokoleń. 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 kwestie dotyczące zasobów i dóbr, które powinny stanowić warunek rozwoju następnych pokoleń. Powstaje zatem pytanie, co obecne pokolenie powinno

⁸²³ Por. P. Corcoran, M.C. Biesinger, M. Grifi, *Plastics and beaches: A degrading relationship*, „Marine Pollution Bulletin” 58 (2009) nr 1, s. 80-84.

⁸²⁴ 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.

⁸²⁵ Por. W. Haber, M. Held, M. Vogt (red.), *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, München 2016.

⁸²⁶ CV 50.

pozostawić dla przyszłych pokoleń? Jak wiele dóbr jest winne przyszłym pokoleniom?⁸²⁷

Wraz z podkreśleniem znaczenia sprawiedliwości międzygeneracyjnej wyrażającej się w trosce o środowisko naturalne jako przestrzeni życia przyszłych pokoleń wymaga się zarysowania granic odpowiedzialności. W związku z tym wymogiem M. 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 odpowiedzialności za potomków w obliczu faktu, że przyszłe pokolenia nie odwdzięczą się obecnie żyjącym ludziom podejmującym wysiłki i wyrzeczenia w celu zapewniania dobrobytu potomnym?⁸²⁸

D. Liszewski nawiązując do etycznych podstaw rozwoju zrównoważonego opowiada się za słabszą wersją solidarności międzypokoleniowej, która ogranicza się do bliskich „przyszłych pokoleń” dzieci i wnuków. D. 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 dziadkami⁸²⁹. Pokoleniowy horyzont czasowy jest zdecydowanie innym ujęciem rozwoju niż zaistniałe przed zrównoważonym rozwojem perspektywy manifestów politycznych, których zasięg czasowy P. Matczak zakreśla na okres od 4 do 10 lat⁸³⁰.

Rozwój kwestii ekologicznej i etyk środowiskowych wywołuje wciąż pytania o konieczność sformułowania radykalnie „nowej etyki”. Wiele propozycji etyki środowiskowej pojawiło się już w latach 60-tych i 70-tych XX w. Za „nowym humanizmem” opowiadał się współzałożyciel Klubu Rzymskiego Aurelio Peccei⁸³¹. Zdaniem D. Liszewskiego koncepcja zrównoważonego rozwoju nie wymaga budowania zupełnie nowej etyki. D. Liszewski w tej opinii powołuje się na stanowisko D. Birnbachera, który stwierdza, że nie można odrzucić zobowiązania

⁸²⁷ J.C. Tremmel, *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, s. 117n.

⁸²⁸ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 386n.

⁸²⁹ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Warszawa 1999, s. 17.

⁸³⁰ P. Matczak, *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, s. 131.

⁸³¹ A. Walesiak, *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, s. 77.

odpowiedzialności względem przyszłych pokoleń ludzi w obliczu zwiększających się możliwości ingerencji w ich jeszcze niezaistniałe życie. Aby tę odpowiedzialność ugruntować etycznie, nie ma konieczności tworzenia „nowej etyki”, chociaż zdaniem H. Jonasa postęp technologiczny wywołał problemy moralne, których dawne etyki poruszające kwestie bezpośrednich relacji międzyludzkich z lokalnym horyzontem czasu i przestrzeni, nie są w stanie wytłumaczyć⁸³².

Zdaniem D. Birnbachera niezbędne jest w tej sytuacji zaktualizowanie ogólnych zasad moralności, które obowiązują w szerokim zakresie we 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 nowych⁸³³. Zanim to przekonanie zostanie potwierdzone w aktualizacji systemu zasad etyczno-społecznych KNS 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 wyzwających w podmiotach życia społecznego odpowiedzialną wolność⁸³⁴. Kategoria odpowiedzialności i sprawiedliwości społecznej w wymiarze międzygeneracyjnym 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 – bardziej przy tym przenosi akcent formułowania norm moralnych na kategorię sprawiedliwości międzypokoleniowej⁸³⁵.

⁸³² A. Pawłowski, *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, s. 24.

⁸³³ D. Liszewski, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, s. 32.

⁸³⁴ CV 17, 21.

⁸³⁵ 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*, Natanaelum, Lublin 2016, s. 28-35.

4.5.5. Zakres etyki odpowiedzialności Dietera Birnbachera

W perspektywie sporu dotyczącego granic odpowiedzialności obecnych pokoleń wobec jeszcze niezaistniałych D. Birnbacher - etyk odbiegający jednak od podejścia antropocentrycznego - w ujęciu teorii reprezentacji interesów przyszłych pokoleń określa cztery główne zakresy etyki odpowiedzialności: czasowy, ontologiczny, treściowy i motywacyjny⁸³⁶.

4.5.5.1. Zakres czasowy

Kategoria przyszłych pokoleń dotyczy ludzi, których zaistnienie jesteśmy w stanie prognostycznie przewidzieć. Jednocześnie D. Birnbacher zaznacza, że ludzie przyszłości będą musieli pogodzić się z faktem, że pewne zasoby będą dla nich niedostępne z powodu ich wyczerpania się⁸³⁷. 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 M. Vogta historia jest nauczycielką, która uczy obecne pokolenia, że innowacje techniczne miały często decydujący wpływ na sposoby wykorzystania zasobów⁸³⁸. Poza tym w zakresie czasowym zauważa się jedną z podstawowych funkcji społecznych zobowiązań moralnych, którą jest poszerzenie odpowiedzialności na ludzi spoza kręgu bliskości emocjonalnej⁸³⁹.

4.5.5.2. Zakres ontologiczny

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia w zakresie ontologicznym odnosi się do nurtu antropocentrycznego, który wskazuje na odpowiedzialność wobec przyszłych potomków rodzaju ludzkiego. W tym sensie antropocentryczny zakres

⁸³⁶ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia - zakres i granice*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7 (2009) nr 1, s. 91-93.

⁸³⁷ Tamże, s. 96.

⁸³⁸ M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, rękopis, s. 1.

⁸³⁹ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia - zakres i granice*, s. 97.

ontologiczny umniejsza znaczenie interpretacji patocentrycznych, fizjocentrycznych, biocentrycznych i ekocentrycznych⁸⁴⁰ i wskazuje, że przyszłe byty nie ludzkie mają jedynie wartość instrumentalną, która służy dobru przyszłych pokoleń ludzi⁸⁴¹.

4.5.5.3. 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 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 pokoleń⁸⁴².

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 potomnych⁸⁴³. Zdaniem M. 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 rozwoju⁸⁴⁴.

4.5.5.4. Zakres motywacyjny

Zakres motywacyjny odpowiedzialności za przyszłe pokolenia sprowadza się do wykształcenia poczucia więzi pokoleniowej. Zdaniem D. Birnbachera powinno się

⁸⁴⁰ S. Fel, *Katolicka nauka społeczna w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” t. 43 (2015) nr 2, s. 190n.

⁸⁴¹ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia - zakres i granice*, s. 97.

⁸⁴² Tamże, s. 98-100.

⁸⁴³ Tamże, s. 100.

⁸⁴⁴ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 389.

to dokonać wskutek wdzięczności wobec przodków⁸⁴⁵. Wojciech Lewandowski w tym zobowiązaniu wymienia dwie reguły: międzypokoleniową złotą regułę i zasadę pośredniej wdzięczności⁸⁴⁶.

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

4.6. Konceptualizacja kategorii „zrównoważony rozwój”

W związku z różnorodnością definicji zrównoważonego rozwoju w ukazaniu nowej zasady etyczno-społecznej na gruncie KNS niezbędna jest konceptualizacja kategorii „zrównoważony rozwój” z punktu widzenia tej dyscypliny naukowej. Wieloznaczność kategorii „zrównoważony rozwój” została potwierdzona przez etyków społecznych w Niemczech, którzy skłaniają się ku opinii, że w obecnych czasach pojęcie „zrównoważony rozwój” stało się bardziej sloganem⁸⁴⁷.

Konceptualizację kategorii „zrównoważony rozwój” na gruncie KNS 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 KNS 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 rozwoju integrującego się z biocentrycznymi argumentacjami odpowiedzialności za przyrodę,

⁸⁴⁵ D. Bimbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia - zakres i granice*, s. 104.

⁸⁴⁶ W. Lewandowski, *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce*, Lublin 2015, s. 125-126.

⁸⁴⁷ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 189.

2. warunki wzrostu gospodarczego sprzyjającego tylko pewnym kategoriom społecznym.

Na gruncie KNS 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 środowiska⁸⁴⁸. To prawo przywołał znawca dorobku naukowego F.J. Mazurka Marek Wódka, który ekologię lubelskiego uczonego osadza w kontekście kształtowania uwarunkowań rozwoju człowieka, a przede wszystkim ochrony niezbywalnej godności i promowania jej⁸⁴⁹. Tematyka ochrony środowiska przyrodniczego jest jednym z wielu zagadnień, które F.J. 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 społeczeństwa⁸⁵⁰ oraz osiągnięcia równowagi i harmonii między rozwojem gospodarczym, społecznym i ekologicznym⁸⁵¹. S. Fel 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 S. Fel przyjmuje za Oswaldem von Nell-Breuningiem uznanym na gruncie KNS za prekursora szeroko upowszechnionej współcześnie koncepcji *sustainable development*⁸⁵².

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 o roztropnym użytkowaniu zasobów natury⁸⁵³. Istotą zrównoważonego rozwoju stanowi

⁸⁴⁸ Por. F.J. Mazurek, *Prawo człowieka do zdrowego (czystego) i zrównoważonego środowiska*, w: W. Ćwik, Z. Szymański (red.), *Zamojszczyzna. Dzieje gospodarcze. Współczesność. Prace ofiarowane Profesorowi Ryszardowi Orłowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Zamość 2002, s. 245-271.

⁸⁴⁹ M. Wódka, *Między moralnością kamieni a prawami człowieka*, s. 217.

⁸⁵⁰ S. Fel, *Katolicka nauka społeczna w twórczości naukowej Janusza Mariańskiego*, s. 194.

⁸⁵¹ Tenże, *Katedra katolickiej nauki społecznej i etyki społeczno-gospodarczej*, w: S. Fel, J.P. Gałkowski, J.M. Zabielska (red.), *Tradycja i współczesność. 90 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Lublin 2009, s. 219.

⁸⁵² S. Fel, *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego*, Lublin 2007, s. 131.

⁸⁵³ Por. A. Płachciak, *Geneza idei zrównoważonego rozwoju*, s. 246.

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 siebie czynników. Etyczna perspektywa zrównoważonego rozwoju powinna prowadzić do zmiany trendów nadmiernej konsumpcji w krajach zamożnych i większej solidarności z ludźmi ubogimi.

Istotną rolę w realizacji zrównoważonego rozwoju 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 więc modelu społecznej gospodarki rynkowej, która uwzględni wymiar międzypokoleniowy sprawiedliwości społecznej i wartość natury.

Kategoria zrównoważonego rozwoju w swojej wielowymiarowości dotyczy różnorodnych pól ludzkiej aktywności, co wyjaśnia jej wieloznaczna interpretacja. Również KNS jako samodzielna dyscyplina naukowa tworzy swoistą konceptualizację kategorii „zrównoważony rozwój”. Ta koncepcja na gruncie interdyscyplinarnie uprawianej KNS 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 pozytywowanych norm prawa, które stanowią spisane regulacje 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 bada nauki społeczne - wśród nich znajduje się również socjologia. KNS w badaniu zrównoważonego rozwoju w swojej interdyscyplinarności bardziej odnosi się do założeń filozofii społecznej, aniżeli do teologii.

Zrównoważony rozwój na gruncie KNS 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 pierwszorzędnym 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 wertykalny, 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, będącego elementem kapitału społecznego, generującego się 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 r. Niemniej jednak wzmianki o pojęciu zrównoważonego rozwoju zauważa się już w latach 90-tych XX w. 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 roku⁸⁵⁴. 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”⁸⁵⁵. W tak przywołanej regulacji z perspektywy czasu zauważa się ograniczenie zasady zrównoważonego rozwoju tylko do problematyki ochrony środowiska. W opinii Bartosza Rakoczy zasada zrównoważonego rozwoju powinna być interpretowana także w aspektach życia ludzkiego w wymiarze gospodarczym, społecznym i kulturowym⁸⁵⁶. Takie stanowisko prezentuje również KNS. W niniejszej dysertacji doktorskiej spośród wielu definicji *sustainable development* za wpisującą się aspektowo w KNS uznano definicję zrównoważonego rozwoju zapisaną w Ustawie z dnia 27 kwietnia 2001 r. „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

⁸⁵⁴ Por. E. Olejarczyk, *Zasada zrównoważonego rozwoju w systemie prawa polskiego - wybrane zagadnienia*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska” nr 2 (2016), s. 119-140.

⁸⁵⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, art. 5.

⁸⁵⁶ Por. E. Olejarczyk, *Zasada zrównoważonego rozwoju w systemie prawa polskiego*, s. 130.

podstawowych potrzeb poszczególnych społeczności lub obywateli zarówno współczesnego pokolenia, jak i przyszłych pokoleń”⁸⁵⁷.

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 jest ukierunkowywana w działaniu politycznym, które sprowadza się na gruncie KNS do troski o dobro wspólne. 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.

⁸⁵⁷ *Prawo ochrony środowiska*, Ustawa z dn. 27.04.2001, art. 3 pkt. 50, Dz.U. 2001 nr 62 poz. 627.

ROZDZIAŁ V

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 ChES. W podręczniku do etyki gospodarki, wydanym pod redakcją Wilhelma Korffa w 1999 r., nowa zasada etyczno-społeczna odnosząca się do kwestii ekologicznej została nazwana przez Markusa Vogta zasadą zrównoważonego rozwoju. W środowisku etyków niemieckich tę zasadę w rozumieniu idei przewodniej (*Leitprinzip*) wymieniał także Wilfried Lochbühler⁸⁵⁸. Zasadę zrównoważonego rozwoju przywołali także w 2002 r. Reinhard Marx i Helge Wulsdorf w podręczniku do ChES ukazując jej antropocentryczny charakter w powiązaniu w etyką odpowiedzialności. Natomiast w podręczniku do ChES autorstwa Marianne Heimbach-Steins z 2004 r. zrównoważony rozwój wymienia się razem z: personalizmem, dobrem wspólnym, solidarnością, subsydiarnością i sprawiedliwością społeczną jako jedną z wielu normatywnych orientacji. Zasada

⁸⁵⁸ W. Lochbühler, „Nachhaltige Entwicklung”: Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik, „Theologie der Gegenwart“ 41 (1998) z. 2, s. 138-149.

zrównoważonego rozwoju wraz z odpowiedzialnością za dobro wspólne pojawia się także w raporcie Komisji Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej COMECE⁸⁵⁹.

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.

5.1. Aktualizacja komplementarnego systemu zasad etyczno-społecznych

W ponowoczesnych społeczeństwach konsumpcyjnych diagnozuje się hierarchię wartości, która koresponduje z podstawowymi zasadami moralności chrześcijańskiej. Ma to miejsce w epoce współczesnego antropocentryzmu⁸⁶⁰, którą charakteryzuje konsumizm bez etyki, bez zmysłu społecznego i ekologicznego⁸⁶¹. Kryzys moralny przejawia się w mentalności antynatalistycznej i w postawach kulturowych negujących godność osoby ludzkiej⁸⁶². Rozwój technologiczny oderwany od etyki osłabia znaczenie i sens życia ludzkiego – wówczas wzrost materialny coraz bardziej dominuje nad innymi wymiarami rozwoju ludzkiego⁸⁶³. Człowiek w wyniku oderwania ekonomii od moralności stał się faktem kulturowym, jako konsekwencja podporządkowania natury człowieka kulturze. Wydaje się także, że dokonuje się proces, w wyniku którego żąda się akceptacji praw, które nie wynikają z podstawowych wartości zakotwiczonych w prawie naturalnym, lecz są odzwierciedleniem nasilającej się antychrześcijańskiej i antypersonalistycznej kultury.

Odwrócony w stosunku do minionych stuleci porządek wartości i prawidłowości naturalnych procesów domaga się odnowy moralnej, 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 konsumpcyjne, niekiedy nawet hedonistyczne, wzmagają potrzebę odniesienia stylu

⁸⁵⁹ 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], s. 24-27.

⁸⁶⁰ LSi 115-136.

⁸⁶¹ Tamże 219; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, s. 172.

⁸⁶² CV 28, 75.

⁸⁶³ Tamże 76.

życia do chrześcijańskich wartości moralnych⁸⁶⁴. Powszechne prawo moralne powinno stać się regulatorem życia społecznego ukierunkowując je na wartości zakotwiczone w godności osoby ludzkiej. Przy tym ważna jest uwaga B. Sutora, który w komentarzu do *Caritas in veritate* rozważa kierunek głównej linii uprawiania i rozwoju KNS. Przywołuje przy tym wskazanie Benedykta XVI sięgającego myślą do *Quadragesimo anno* (nr 137), kiedy kierunek rozwoju KNS dokonuje się w oparciu o sprawiedliwość społeczną, bowiem „sprawiedliwość jest pierwszą drogą miłości”, co już zaznaczył Paweł VI w *Populorum progressio* (nr 22)⁸⁶⁵. Benedykt XVI wyrażał potrzebę nowej syntezy humanistycznej, która polegałaby na rehabilitacji tradycyjnych zasad etyki społecznej opartej na przejrzystości, uczciwości i odpowiedzialności⁸⁶⁶. Tym bardziej jest to wskazane wobec problemów pojawiających się w skali globalnej, których w opinii R. Marxa nie można rozwiązać bez właściwej hierarchii wartości i zasad etycznych⁸⁶⁷. Także papież Franciszek apeluje, żeby zasady społeczne nie pozostawały ogólnikowymi wskazaniami, lecz wielkościami odnoszonymi się do konkretnej rzeczywistości⁸⁶⁸. 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 KNS 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 do globalnej sprawiedliwości społecznej. Procesy ekonomiczne na każdym etapie działania powinny być włożone w ramy zasad moralności chrześcijańskiej⁸⁶⁹. Trudno jednak kształtować moralność wśród ludzi, którzy pozostają zmarginalizowani i nie przejawiają chęci aktywnego zaistnienia

⁸⁶⁴ CV 51.

⁸⁶⁵ B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite*, Paderborn 2013, s. 227.

⁸⁶⁶ CV 36; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 118.

⁸⁶⁷ R. Marx, *Kapitał*, s. 15.

⁸⁶⁸ EG 182; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 118.

⁸⁶⁹ CV 57-59.

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 wymaga długotrwałego i silnego 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 włączenie społeczno-gospodarcze 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”⁸⁷⁰. Benedykt XVI wraz z postulatem stworzenia politycznej władzy światowej widział potencjał wyjścia z kryzysu w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego, które byłoby kształtowane wskutek zaistnienia „nowej syntezy humanistycznej”⁸⁷¹. W przestrzeni społeczno-gospodarczej odkrycie humanizmu powinno oddalać od myślenia ekonomicznego 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. A. 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 redystrybucji⁸⁷². Wydaje się, że na miarę globalizacji najbardziej uwagę należałoby skierować na odpowiednią koncepcję rozwojową społecznej gospodarki rynkowej. System zasad etyczno-społecznych stanowi dla tej koncepcji solidną ramę etyczną⁸⁷³.

Spółeczeństwa konsumpcyjne charakteryzuje zbyt wielki popyt w stosunku do występujących zasobów. Umiarkowany styl życia, prostota i odpowiedzialność

⁸⁷⁰ EG 16; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 127.

⁸⁷¹ CV 21; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 127.

⁸⁷² A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, s. 128n.

⁸⁷³ Por. M. Vogt, *Renesans społecznej gospodarki rynkowej*, w: S. Fel (red.), *Spółeczna gospodarka rynkowa w Polsce, Postulat czy rzeczywistość?*, Lublin 2015, s. 91-115.

są punktem wyjścia w drodze do sprawiedliwego podziału bogactw⁸⁷⁴. J. Mariański w celu zmiany trendów prowadzących do degradacji natury postuluje przebudowanie świadomości ekologicznej w społeczeństwie⁸⁷⁵. 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.

5.1.1. Antropologia nieograniczona i semantyczna zmiana kategorii społecznych

Dynamiczne przemiany społeczno-gospodarcze i kulturowe przełomu XX i XXI w. w krajach zamożnego Zachodu pokazują na tworzenie się nowych uwarunkowań kulturowych, które Zygmunt Bauman, J. Mariański i wielu innych socjologów określają mianem „społeczeństw ponowoczesnych”⁸⁷⁶. Założenia antropologiczne świata cywilizacji zachodniej opierają się na tzw. płynności człowieczeństwa, wyrażającej założenia zbadanej przez M. Gierycza antropologii nieograniczonej.

Nieograniczoność antropologiczna oznacza brak granic nie tylko w sensie praktycznym i deklaratywnym, ale także ontologicznym. Człowiek w wizji nieograniczonej nie respektuje granic zapisanych w naturze ludzkiej, którą uważa za produkt historii i relacji społecznych. Wizja nieograniczona przekreśla istnienie obiektywnych, uniwersalnych zasad etycznych. Zdaniem M. Gierycza jest to silnie 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 przymusem. Wypełniające się w ponowoczesności założenia nihilizmu kreują stanowisko etyczne bez stałych, obiektywnych i pozaracjonalnych wartości. Ponowoczesna rzeczywistość kreowana według założeń antropologii nieograniczonej

⁸⁷⁴ Jan Paweł II, *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim. Orędzie na XXVI Światowy Dzień Pokoju*, 1993, nr 5.

⁸⁷⁵ J. Mariański, *Mieć czy być?*, s. 87.

⁸⁷⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 902.

nie odznacza się już naczelnym systemem moralnym⁸⁷⁷. Zdaniem Władysława Zuziaka wartości w obecnych modelach społecznych nie służą naprawianiu świata, ponieważ zmieniła się ich zawartość znaczeń i ich kontekst. Często służą realizacji ideologicznych i propagandowych celów⁸⁷⁸.

M. Gierycz charakteryzuje antropologię nieograniczoną, z jednej strony, jako redukcję człowieka do zwierzęcia, z drugiej strony, jako jego absolutyzację. Zwolennicy nieograniczonej wizji człowieka wierzą z możliwością 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 M. 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 się⁸⁷⁹. Antropologia nieograniczona przedstawia obraz doskonałości człowieka, na którym 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 kategorie, których semantyka została odcięta 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 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

⁸⁷⁷ M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 274-277.

⁸⁷⁸ W. Zuziak, *Etyka społeczna*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, Lublin 2016, s. 113.

⁸⁷⁹ M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 165-168.

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 wartości⁸⁸⁰.

W okolicznościach nowej kultury, a także postulatów sformułowania tzw. nowej etyki, odnajduje 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 możliwości⁸⁸¹. 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 postępem nauki i techniki. Sama specjalizacja nauk, w tym powstanie socjologii, utwierdziło człowieka, z jednej strony, w przekonaniu, że on sam jest twórcą świata społecznego, z drugiej strony, otworzyło przed nim możliwości badania i opisu rzeczywistości społecznej według wykreowanych przez siebie paradygmatów. W perspektywie zrównoważonego rozwoju są nimi koncepcje zintegrowanego lub inteligentnego rozwoju zawierające niekiedy elementy neomarksistowskiej wizji tworzenia świata społecznego odbiegające od realistycznego ujęcia filozofii społecznej.

Opisywana ponowoczesność z punktu widzenia KNS jest subiektywnym obrazem świata społecznego. Postmodernistyczne paradygmaty socjologiczne są wizją rzeczywistości wykreowanej przez człowieka. Poza takim porządkiem istnieje niezmienna, stała i spójna 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 świata⁸⁸². Zdaniem Marguerite A. Peeters od lat 60-tych XX w. – czasu, w którym dokonała się rewolucja kulturowa w społeczeństwach zachodnich – buduje się konsens oparty na mechanizmach inżynierii społecznej. Efektem tych dążeń

⁸⁸⁰ G. Kuby, *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*, Kraków 2013, s. 165-172.

⁸⁸¹ M. Król, *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012, s. 12n; M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 145.

⁸⁸² M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 192.

ma być zmiana kulturowa zachodząca stopniowo w globalnym społeczeństwie w wyniku narzucanego od zewnątrz programu działania, wyrażającego się w stanowieniu prawa i w procesach edukacyjnych⁸⁸³. Zdaniem M.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 na celu generować nową kulturę. Do tej przestrzeni M.A. Peeters odnosi m.in. kategorie: rodziny, praw człowieka, zdrowia, jakości życia, edukacji, a także zrównoważonego rozwoju⁸⁸⁴. W wyniku dekonstrukcji wartości chrześcijańskich według M.A. Peeters 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 wartości⁸⁸⁵. W wyniku tej zmiany M.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”⁸⁸⁶.

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 wskazuje na potrzebę odniesienia tej kategorii rozwoju do systemu wartości i zasad etyki chrześcijańskiej. K. Wielecki remedium w problematycznych okolicznościach współczesności widzi w zdiagnozowaniu istoty współczesnej relacji między indywidualnością a społecznością i stworzeniu względem niego konceptu podmiotowości⁸⁸⁷. Odpowiedzią Kościoła na propozycje nowej etyki postmodernistycznej i tworzącej się w związku z nią kultury jest uniwersalny system zasad etyczno-społecznych. Prace ONZ, których szczyt w kontekście zrównoważonego

⁸⁸³ M.A. Peeters, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, s. 191.

⁸⁸⁴ Tamże, s. 64-66.

⁸⁸⁵ Tamże, s. 43-46.

⁸⁸⁶ Tamże, s. 46.

⁸⁸⁷ K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu*, s. 250.

rozwoju nastąpił w Rio de Janeiro, oraz rozwój ekologicznej kwestii globalnej potwierdzony pierwszą encykliką ekologiczną są wydarzeniami wskazującymi na potrzebę ujęcia kategorii zrównoważony rozwój w systemie zasad etyczno-społecznych KNS.

Chociaż ujęcie kategorii zrównoważony rozwój w nomenklaturze zasad etyczno-społecznych KNS 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 KNS 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 Cz. Strzeszewskiego, który w planowaniu 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 zaspokajają się zarówno materialne potrzeby człowieka, jak i te duchowe⁸⁸⁸.

5.1.2. 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 w. jest na tyle odmienna od czasów lat 60-tych XX w., że temu tłu społeczno-kulturowemu w wymiarze etyki powinna bardziej odpowiadać 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

⁸⁸⁸ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 707.

nowoczesności”, U. Beck przywołuje termin „drugiej nowoczesności”, u Georgea Balandiera pojawia się „nad-nowoczesność”. Inni autorzy stosują pojęcie „nowoczesność refleksyjna”, J. Mariański i Z. 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 chrześcijańskich⁸⁸⁹.

Tym procesom towarzyszy przemiana stylu życia jednostek społecznych, która najlepiej wyraża się w nowych modelach małżeństwa i rodziny⁸⁹⁰. Tworzą się one w kontekście kultury indywidualizmu, konsumpcjonizmu, posiadania i zabawy. Kultura użytecznej chwilowej przyjemności, którą próbuje się zatrzymać na zawsze, kształtuje postawy hołdujące materializmowi, tylko że w nowych odsłonach postindustrialnego, ponowoczesnego świata. Kultura tymczasowości i mentalność antynatalistyczna wymierzone są w „kulturę życia” i wartości związane z personalizmem chrześcijańskim⁸⁹¹. Jan Paweł II nazywał te okoliczności kulturowe „cywilizacją śmierci”.

Ponowoczesność zdaniem Gerharda Schulze odsłoniła swoje oblicze w postaci społeczeństwa doznań (*Erlebnisgesellschaft*). J. 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 zdaniem G. Schulze na doznanie. 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 solidarnego poświęcenia się i długotrwałego zobowiązania. Utylitarystyczny indywidualizm pozbawia jednostki społeczne długofalowych perspektyw i pomniejsza znaczenie cnoty odpowiedzialności⁸⁹². Bohdan Jałowiecki współczesny kryzys wartości tłumaczy indywidualną konkurencją, zanikiem

⁸⁸⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, s. 904.

⁸⁹⁰ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 32-38.

⁸⁹¹ Tamże, nr 39.

⁸⁹² J. Mariański, *Spoleczeństwo doznań*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, Kraków 2015, s. 768-769.

współpracy, kultem materializmu i indywidualną konsumpcją masowo wytwarzanych nietrwałych produktów, a kolekcjonowanie doznań wskazuje jako jedną z przyczyn współczesnego kryzysu kultury⁸⁹³.

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 partycypacji na rzecz instytucji społecznych. Przeciwnie. Tworzą się instytucje służące upowszechnianiu wartości doznaniowych, w których skupiają się ludzie zdolni tworzyć tylko powierzchowne relacje. Indywidualistyczny utylitaryzm konsumuje solidarność i wiele innych cnót. J. 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 U. Becka procesy modernizacyjne występujące w XIX w. dokonały się na granicy tradycji i natury, którą człowiek rozpoznał i chciał opanować. Natomiast na przełomie XX w. i XXI w. 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. U. Beck zauważa, że wraz z końcem XX w. ludzkość żyjąca w uwarunkowaniach postindustrialnych pożegnała się z klasycznym społeczeństwem przemysłowym, w którym człowiek swoją egzystencję ukierunkowywał według tradycyjnych form życia i pracy, modeli rodziny nuklearnej czy tradycyjnych wzorców kobiecych i męskich⁸⁹⁴. Kultura tymczasowości i pragnienie długotrwałej przyjemności oparte na procesach indywidualizacji wyparły wartości związane z posłuszeństwem, przystosowaniem się i uległością wobec tradycyjnych norm i obyczajów⁸⁹⁵. „Wypaczony antropocentryzm stwarza przestrzeń dla wypaczonego stylu życia”⁸⁹⁶. Kultura tymczasowości i konsumpcyjnej użyteczności jest relatywna i odbiega od stałych zasad i norm wpisanych w obiektywną prawdę.

⁸⁹³ B. Jałowiecki, S. Kaprański (red.), *Spoleczny wymiar kryzysu*, Warszawa 2012, s. 16.

⁸⁹⁴ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, s. 17.

⁸⁹⁵ J. Mariański, *Spoleczeństwo doznań*, s. 768n.

⁸⁹⁶ LSi 122.

Papież Franciszek zauważa, że konsumpcyjna logika kończy się na degradacji podmiotowego rozumienia środowiska społecznego, a w dalszej kolejności także na degradacji przyrody⁸⁹⁷. Podobnie jak industrializm zmienił granice użyteczności zasobów przyrodniczych prowadząc do degradacji środowiska naturalnego, tak późna ponowoczesność uderza w niekwestionowane dotychczas granice natury ludzkiej. Stabilne 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 przynależącą do człowieka nienaruszalną godność. Jak zauważa M. Gierycz, nawet sama godność ludzka stała się kwestią podlegającą dyskusji, chociaż powszechnie uznaje się ją za wartość najwyższą i podstawową zasadę konstytucyjną. W kulturze tymczasowości status osoby podobnie jak wartość życia staje się względny i temporalny⁸⁹⁸.

Kulturę tymczasowości wykrystalizował sposób funkcjonowania gospodarki, zwłaszcza jej aspekty finansjalizacji, które w fundamentalnych odniesieniach są objawem kryzysu o podłożu antropologicznym. Człowiek stał się w społeczeństwach doznań jednowymiarową istotą społeczną nastawioną na konsumpcję i użycie, które jest trudne w realizacji bez środków finansowych. Absolutyzacja zysku, utrwalanie struktur marginalizujących ludzi pozbawionych szans rozwoju i brak wrażliwości na dobro wspólne poprzez zachowania korupcyjne zawładnęły człowiekiem, którego kręgosłup moralny jest naciskany przez amoralną, złożoną rzeczywistość społeczną. Między innymi papież Franciszek wymienia naturę jako przestrzeń, która dla człowieka ukierunkowanego na konsumpcyjne użycie nie wiąże się ze szczególną wrażliwością⁸⁹⁹. 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 strony, jego znaczenie urasta niekiedy do wartości przewyższającej znaczenie wartości ludzkich. Kultura tymczasowości

⁸⁹⁷ LSi 122.

⁸⁹⁸ M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 262-264.

⁸⁹⁹ EG 56; A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016, s. 120.

uprzedmiotowiła pracę, zdefiniowała instytucję rodziny i zmieniła także pozycję troski o środowisko w hierarchii wartości wspólnych.

5.1.3. 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”. Generowanie rozwoju w oparciu o zasady etyczno-społeczne w perspektywie międzypokoleniowej góruje nad opanowywaniem przestrzeni władzy⁹⁰⁰.

Kontekst życia społecznego zwłaszcza w sytuacjach, kiedy rodzą 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, jakim jest sama jego natura⁹⁰¹. 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 neomaltuzjańskie⁹⁰².

Prawo naturalne i moralność z nim związana stanowią punkt odniesienia dla jednostek i całego życia społecznego. KNS zauważa potrzebę uwypuklenia rdzenia natury systemu zasad etyczno-społecznych, który po analizie kwestii społecznej generowałby konkretne rozwiązania. Stolica Apostolska już pod koniec lat 60-tych XX w. upatrywała rozwiązania problemów ekologicznych w odwołaniu do moralności

⁹⁰⁰ EG 222; LSi 178.

⁹⁰¹ LSi 155.

⁹⁰² P.K.A. Turkson, *Ecology, Justice, and Peace - The Perspective of a Global Church*, w: G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel (red.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie - Wirtschaft - Ethik*, Stuttgart 2013, s. 142.

chrześcijańskiej i w powrocie do autentycznych zasad etycznych⁹⁰³. Pomimo tak wczesnych postulatów odnośnie 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 Cz. 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 spraw życia religijnego i duchowego, ale także społecznego dot. relacji pracy, własności i kapitału⁹⁰⁴. Jak podaje Cz. Strzeszewski, dopiero encyklika *Quadragesimo anno* (1931) stała się dokładniejszym objaśnieniem nauki Leona XIII z *Rerum novarum* i przełomowym dokumentem dla systematyki zasad etyczno-społecznych - encykliką zawierającą *expressis verbis* wyrażoną zasadę pomocniczości⁹⁰⁵.

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 jednostek⁹⁰⁶. 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 wspólnego⁹⁰⁷.

5.1.3.1. Zasada dobra wspólnego

Najbardziej aktualną w nauczaniu społecznym enuncjację systemu zasad etyczno-społecznych przedstawia encyklika *Laudato si'*, która principia społeczne łączy

⁹⁰³ Por. Paweł VI, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka z dn. 01.06.1972 r.*, s. 68-71; por. J. Podzielny, *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*, s. 9.

⁹⁰⁴ Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, s. 72n.

⁹⁰⁵ Tenże, *Katolicka nauka społeczna*, s. 264.

⁹⁰⁶ MM 37.

⁹⁰⁷ LSi 177.

z koncepcją ekologii ludzkiej. Ekologia integralna opiera się na zasadzie dobra wspólnego, którą Franciszek w *Laudato si'* tłumaczy jako „sumę warunków życia społecznego, pozwalającą poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”⁹⁰⁸. Znana z *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 społeczności⁹⁰⁹. 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 Franciszek łączy z zasadą solidarności i opcją preferencyjną na rzecz ubogich⁹¹⁰. Otwierając krótki zarys principów 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. Jak 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 człowieka⁹¹¹. Konkretyzacja dobra wspólnego może zatem zyskiwać odmienny charakter w zależności od specyfiki określonej społeczności i potrzeb jej członków.

Ukazany system zasad etyczno-społecznych w *Laudato si'* odnosi się do porządku sprawiedliwości wewnątrzgeneracyjnej. Dobro wspólne jednak dotyczy także przyszłych pokoleń i w związku z tym Franciszek przechodzi do zarysowania wymiaru międzygeneracyjnego sprawiedliwości społecznej. Koncepcję zrównoważonego rozwoju Franciszek łączy z solidarnością międzypokoleniową. Odległa perspektywa przyszłych pokoleń mieści się w szerokim ujęciu ekologii integralnej⁹¹².

Zawężeniem koncepcji zrównoważonego rozwoju byłoby tylko ujęcie wymiaru międzygeneracyjnego sprawiedliwości społecznej, stąd Franciszek akcentuje pilność

⁹⁰⁸ LSi 156.

⁹⁰⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 254.

⁹¹⁰ LSi 157.

⁹¹¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, s. 254.

⁹¹² LSi 159.

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 *Evangelium vitae* w tle Agendy 21 i deklaracji z Rio de Janeiro otwierają nową epokę tworzenia kultury personalistycznej w wymiarze międzynarodowym. W drugiej połowie XX w. społeczeństwa systematycznie były dekonstruowane: ideologią socjalizmu, mentalnością antynatalistyczną i kulturą materialistyczną, których pierwotną przyczyną jest błąd antropologiczny. Okoliczności ograniczające rozwój integralny według widocznych aspektów przedstawiano już w *Mater et magistra* i *Populorum progressio*, a także w *Humanae vitae*. Należy w tym miejscu przypomnieć, że nieantropocentryczne nurty etyki środowiskowej, chociaż sprzyjają zrównoważonemu rozwojowi, jednak umniejszają wartość osoby ludzkiej w perspektywie występujących ekosystemów.

5.1.3.2. 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 naturalnego⁹¹³. 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 długotrwale doświadczanych praktykowaniem ideologicznego materializmu. Pozostałości marksistowskich postulatów, wylaniające się z dorobku szkoły frankfurckiej, są aktualizowane w lewicowych poglądach, także w zagadnieniach dotyczących rozwoju i ekologii. Wciąż koncepcje rozwoju oscylują wokół odniesienia

⁹¹³ J. Mariański, *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej”*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus Annus. Tekst i komentarze*, Lublin 1996, s. 328.

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 personalistycznej⁹¹⁴. Co więcej, wiele dyscyplin naukowych przeciwstawia się personalizmowi chrześcijańskiemu, który łączy byt osobowy z Bogiem. Wskutek tego zjawiska wiele nauk przyrodniczych przeakcentowało wartość natury kosztem wartości osoby ludzkiej, a w konsekwencji znacznie większą 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 personalistyczną⁹¹⁵. Działania prośrodowiskowe w perspektywie realizacji koncepcji zrównoważonego rozwoju domagają się wyartykułowania praw człowieka wobec wszelkich interpretacji, które ukazują niekiedy niejasny status człowieka w relacji do innych bytów nieludzkich.

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”⁹¹⁶. Natomiast F.J. Mazurek ujmował humanizm jako „solidarną odpowiedzialność wszystkich jednostek, instytucji, grup społecznych i państw za umożliwienie każdej jednostce i wszystkim narodom integralnego rozwoju”⁹¹⁷. 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 I. 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”

⁹¹⁴ R. Cingolani, *Un'enciclica che dà alto valore alla scienza*. „Avvenire” 144 (2015), wydanie z dn. 19.06.2015, s. 6.

⁹¹⁵ Także.

⁹¹⁶ W. Piwowarski, *Humanizm*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 64.

⁹¹⁷ F.J. Mazurek, *Problem kultury w konstytucji Gaudium et spes*, „Roczniki Nauk Społecznych” t. 3 (1975), s. 123.

czyniąc personalizm wolnym od wpływów religijnych⁹¹⁸. 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 korelującego z nim obowiązku do jego godnego utrzymania i ochrony.

W nauczaniu społecznym Kościoła ukazane w *Centesimus annus* personalistyczne ujęcie ekologii wniosło w interpretację aspektów ekologicznych ważną treść personalistyczną. Podkreśla się w nim, że człowiek jako osoba ludzka jest ponadczasową i pierwszorzędną wartością⁹¹⁹. Termin „ekologia” u początków prób jego formułowania przez Ernsta Haeckela nie miał personalistycznego wydźwięku - wręcz przeciwnie odnosił się do badania związków zachodzących w przyrodzie między różnymi gatunkami roślin i zwierząt⁹²⁰. Kościół w nauczaniu społecznym konsekwentnie przypomina, że to nie żadne inne stworzenie, a 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”⁹²¹. 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 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

⁹¹⁸ I. Dec, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, s. 301-303.

⁹¹⁹ M. Vogt., *Umweltschutz, Naturschutz, Tierschutz*, w: A. Rauscher (red.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, s. 430. Zarys personalistycznego objaśnienia kwestii ekologicznej w *Centesimus annus* został przedstawiony w artykule: Ł. Marczak, *Ekologiczny nurt humanizmu w encyklice Centesimus Annus*, w: J. Mazur OSPPE (red.), *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych. 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2016, s. 345-355.

⁹²⁰ T. Ślipko, *Ekologia*, s. 165.

⁹²¹ *Gaudium et spes*, nr 12.

się nienaruszalną i niezbywalną godnością osoby ludzkiej, 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”.

5.1.3.2.1. „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 naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”⁹²². Koncepcja „ekologii ludzkiej” oznacza „harmonijne zespolenie teorii przyrodniczych i społecznych z zagadnieniami humanistyki i kultury”⁹²³. „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 ściśle powinna współgrać z zachowaniem prawa do życia⁹²⁴. „Jeśli nie uznaje się w samej rzeczywistości znaczenia człowieka uboższego, 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

⁹²² CA 38; Por. LSi 5, 115.

⁹²³ S. Jaromi, *Koncepcja ekologii ludzkiej według Jana Pawła II*, „Fides et ratio” 9 (2012) nr 2, s. 10.

⁹²⁴ Tamże.

stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury⁹²⁵. Gdy chroni się godność osoby ludzkiej, wówczas równocześnie ochrania się środowisko naturalne, które jest częścią środowiska ludzkiego. Według papieża Jana Pawła II środowisko naturalne ulega większej degradacji, gdy człowiek sam zatracą troskę o swoją godność⁹²⁶.

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 rozwoju⁹²⁷. W takim sensie w rozwijanej dziś koncepcji zrównoważonego rozwoju, w której bardziej skupiono się na akcentowaniu aspektów środowiskowych⁹²⁸, nie można zapomnieć o wymiarze społeczno-gospodarczym.

5.1.3.2.2. „Ekologia społeczna”

Paralelnie do pojęcia „ekologii ludzkiej” w *Centesimus annus* pojawia się kategoria „ekologii społecznej”. Odnosi się ona do problemów związanych z rozwojem obszarów miejskich, w których ujawnia się konieczność urbanistyki troszczącej się o życie godne osoby, jak również na odpowiednie uwarunkowania pracy⁹²⁹. Pilną 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 społecznych⁹³⁰. W „ekologii społecznej” analiza problemów środowiskowych ściśle łączy się z analizą jakości życia człowieka, jego rodziny, środowiska pracy oraz kontekstu urbanistycznego⁹³¹.

Ekologia społeczna bardziej wchodzi w zakres systemu społecznego, który współzależny z subsystemem kulturowym tworzy uwarunkowania ekologii kulturowej. Należy przy tym rozróżnić za W. Piwowarskim system kulturowy od systemu

⁹²⁵ CA 37; LSi 117.

⁹²⁶ B. Sutor, *Etyka polityczna*, s. 362n.

⁹²⁷ R. Czekalski, *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa 2007, s. 71, 152.

⁹²⁸ B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, s. 11n.

⁹²⁹ CA 38.

⁹³⁰ A. Dylus, *Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, Lublin 1998, s. 186-190.

⁹³¹ LSi 141, 157.

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 instytucji⁹³², 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.

5.1.3.2.3. „Ekologia kulturowa”

Obok dziedzictwa przyrodniczego ekologia integralna obejmuje przestrzeń kultury, która w ujęciu KNS jest kulturą 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 jest w stanie być długotrwale utrzymany. Trwałość kapitału społecznego zależy od kapitału moralnego, nierozzerwalnie stanowiącego kręgosłup i ramy systemu zasad etyczno-społecznych KNS.

W personalistyczne ujęcie zagadnień ekologicznych wpisuje się zasada zrównoważonego rozwoju, która upowszechniona w prawodawstwie i działaniach prośrodowiskowych wymaga w wielu jej aspektach odniesienia do osoby ludzkiej i jej praw. Dobro każdego człowieka i dobro wspólne w wymiarze społecznym,

⁹³² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 393.

gospodarczym i ekologicznym koresponduje z ideą rozwoju zrównoważonego jako modelem rozwoju długotrwale podtrzymywanego. Choć zrównoważony rozwój został upowszechniony pod koniec XX w., początki tej idei można dostrzec już w odległej tradycji chrześcijańskiej opartej na Biblii i prawie moralnym. Porządki te stały się fundamentem organizacji życia społecznego.

5.2. Chrześcijańskie inspiracje idei zrównoważonego rozwoju

W opinii Markusa Vogta idea zrównoważonego rozwoju ma swoje źródła w tradycji ChES, 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 Anglii⁹³³. Były wiceprzewodniczący Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości Christopher Weeramantry uznał zrównoważony rozwój nie tylko zasadą nowoczesnego prawa międzynarodowego, ale także jedną z najstarszych koncepcji w dziejach ludzkości. Problematyka rozwoju od tysięcy lat łączy się z użytkowaniem zasobów środowiskowych, a nawet ma związek z początkami ludzkości⁹³⁴. Ralf Kramer podaje, że formy zrównoważonego rozwoju zostały zauważone także w 1144 r. w gospodarowaniu lasami przez zakonników zamieszkujących klasztor Marmountier (*Mauermünster*) w Alzacji⁹³⁵. 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 niewrażliwym działaniem, które wiązało się ze stanem środowiska przyrodniczego. Szeroki rozwój rolnictwa w pierwszej połowie XIV w. doprowadził do wylesienia terenów w Europie, co wywołało kryzys ekologiczny objawiający się powodzią,

⁹³³ 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*, Warszawa 2015, s. 291.

⁹³⁴ J. Kielin-Maziarz, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w prawie Unii Europejskiej*, Lublin 2013, s. 96n.

⁹³⁵ R. Kramer, *Nachhaltigkeit als Sozialprinzip*, w: Tenże (red.), *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Soziale Überlegungen*, Berlin 2002, s. 56.

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 ludzkiej⁹³⁶.

Sama idea zrównoważonego rozwoju do czasu początków złożonego kryzysu ekologicznego zapoczątkowanego w drugiej połowie XX w. 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. R. 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'*, gdzie w literackim opisie św. Franciszek personalizuje środowisko przyrodnicze bytów nieożywionych: słońca, księżyca i gwiazd, wiatru, wody, ognia, ziemi, nazywając je braćmi i siostrami człowieka. Ten zabieg pokazuje na szczególną bliskość człowieka wobec natury, która zobowiązuje do szacunku i ochrony ze względu na współzależność materialną. Specyficzny związek człowiek - natura w nurtach etyki środowiskowej pokazuje na troskę człowieka o przyrodę, którą człowiek zagospodarowuje w celu zdobycia zasobów do życia.

5.2.1. Ascetyczny styl życia świętych katolickich

Idea zrównoważonego rozwoju ukształtowała się na gruncie ChES. W opinii M. Vogta i Corneliusa Keppelera ujawnia się w stylu życia świętych znanych z ascezy, co w opinii tych autorów można interpretować jako początki zrównoważonego rozwoju. C. Keppeler wymienia postać św. Benedykta z Nursji (ok. 480-547), który w swojej regule zakonnej i z wynikającego z niej sposobu życia zalecał umiarkowany styl życia.

⁹³⁶ J. Kielin-Maziarz, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w prawie Unii Europejskiej*, s. 82.

Zauważa także św. Hildegardę z Bingen (1098-1179), która rozpoznając prawidłowości sił natury wykorzystywała je w medycynie, co przekładało się na stan życia duchowego. Do postaci, które swoim życiem ukazywały ideał zrównoważonego rozwoju wspomniani autorzy zaliczają także 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 akcentowały w swoim życiu ascetyczny styl obchodzenia się z dobrami tego świata, głównie poprzez roztropność w użytkowaniu zasobów natury⁹³⁷.

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 hołdowanych współcześnie 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 przyrody⁹³⁸.

Dla sformułowanej koncepcji zrównoważonego rozwoju - akcentującej w wielu ujęciach zarówno nieograniczony postęp technologiczny, jak i nieantropocentryczne ujęcia etyki środowiskowej - istotnym 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 moralnych⁹³⁹.

⁹³⁷ C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung*, s. 163; M. Vogt, *Religiöse Potenziale für Nachhaltigkeit. Thesen aus der Perspektive katholischer Theologie*, w: B. Littig (red.), *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*, LIT, Münster 2004, s. 104n.

⁹³⁸ Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie papieskie na XXIII Dzień Pokoju*, 1990, nr 13, 16.

⁹³⁹ M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka*, s. 145.

5.2.2. Cysterskie załączki 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 przeważnie były to 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 Europie zachodniej 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 komunikacyjnych, przypominających sieć dróg rozchodzących się w różnych kierunkach, łączących ze sobą posiadłości klasztorne i opactwa⁹⁴⁰.

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

⁹⁴⁰ F. Wolnik, *Działalność gospodarcza cystersów z Rud*, „Architectus” 35 (2013) nr 3, s. 24.

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 rymiarskie, piekarnie, tartaki, pasieki, gorzelnie czy rzeźnie⁹⁴¹. W tym systemie samowystarczalnego gospodarowania 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 ludzką⁹⁴².

Charakterystyką życia cysterskiego były nowatorskie sposoby gospodarowania, nazwane nawet „monastycznym rolnictwem”. Ci zakonnicy upowszechnili zabiegi melioracyjne, rozpowszechnili budowę młynów wodnych i stali się propagatorami nowych sposobów uprawy ziemi zastępując tzw. dwupółwkę trójpółwką⁹⁴³. Innowacyjność ich myśli przejawiała się w zastosowaniu pługa kołowego i nawozów⁹⁴⁴. Gospodarcza działalność klasztorów cysterskich rozwinęła się w epoce, w której uformował się system wymiany dóbr oparty na obiegu pieniądza⁹⁴⁵. Wówczas opactwa cysterskie stały się potęgami gospodarczymi i fakt ten jest poniekąd świadectwem znaczenia wartości chrześcijańskich w gospodarowaniu zasobami.

5.2.2.1. 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.

⁹⁴¹ D. Olszewski, *Cystersi w Polsce. 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, Kielce 1990, s. 101-103.

⁹⁴² LSi 126n.

⁹⁴³ A. Świącicki, *Praca a zróżnicowane grupy społeczne*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wrocław 1983, s. 167.

⁹⁴⁴ R.F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 297n.

⁹⁴⁵ D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 105.

R. 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 nauki miejscowej ludności wyuczonych przez siebie sposobów gospodarowania. Jednak reguły dobrego współegzystowania z osobami decydującymi się na zamieszkanie w okolicach klasztorów nie pozwalały zakonnikom zbyt łatwo spoufałać się z miejscową ludnością, czego dowodem był zapis w *Chartie 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 konwersom⁹⁴⁶.

W naturalnych procesach edukacyjnych cystersi stali się pionierami nowej kultury agrarnej. Co więcej, w duchu miłości chrześcijańskiej, którą W. Piwowarski obok sprawiedliwości społecznej nazywa szczegółową zasadą działania społecznego, podejmowali się także dzieł miłosierdzia tworząc leprozoria i przytulki dla biednych i bezdomnych ludzi. W dobie europejskiego średniowiecznego bogactwa 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, przytulki⁹⁴⁷. 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, której bezinteresowność wydaje się być najskuteczniejszym czynnikiem ewangelizacyjnym odsłaniającym wymiar miłości chrześcijańskiej, logikę daru ukazaną w *Caritas in veritate* czy w duchowości franciszkańskiej⁹⁴⁸. Taka aktywność gospodarcza wskazuje znaczenie pracy charytatywnej podejmowanej z pobudek religijnych – czynienia sobie ziemi poddanej przez pracę, rozumianej w kategoriach służby drugiemu człowiekowi⁹⁴⁹.

Klasztorowa działalność charytatywna była wyrazem starannego zachowania umiaru w korzystaniu z zasobów natury. Cystersi formowani w duchu powściągliwego

⁹⁴⁶ D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 24n.

⁹⁴⁷ R. Marx, *Kapitał*, s. 152.

⁹⁴⁸ Por. M. Carbajo Núñez, *Economia francescana*, s. 156-171.

⁹⁴⁹ S. Fel, *Praca - kapitał - demokracja*, s. 63n.

używania dóbr materialnych charakteryzowali się umiarkowanym stylem konsumpcji⁹⁵⁰. Ten zakon kolonizował opuszczone ziemie przemieniając je w procesie pracy w możliwą do zamieszkania przestrzeń, z której korzyść czerpało nie tylko zgromadzenie, ale i miejscowa ludność. R. 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 wymiany⁹⁵¹.

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. 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 ludzkiego⁹⁵². Innowacyjność jest fundamentem rozwoju. Połączenie 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,

⁹⁵⁰ R.F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 300.

⁹⁵¹ Tamże, s. 303.

⁹⁵² Wpływ ten ukazała Magdalena Zdun w referacie pt. *Chrześcijańskie korzenie innowacyjności* wygłoszonym dnia 7 grudnia 2016 r. podczas konferencji „Encyklika *Centesimus annus* po 25. latach” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. M. Zdun wykazała wówczas, że kultura kształtowana przez zakony cysterskie pozostawiła po sobie ślad we wskaźnikach współczesnego rozwoju przedsiębiorczości. Lokalizacja klasztorów w dużej mierze pokrywa się z obszarami o większej dynamice rozwoju przedsiębiorstw.

rzemieśnictwa, górnictwa, przez kopalnie węgla, ołowiu, soli, rybołówstwo, rolnictwo, aż po sukiennictwo, piwowarstwo, a nawet medycynę i aptekarstwo⁹⁵³. Kapitał moralny cystersów, pozwalający tworzyć innowacyjne idee przekształcania rzeczywistości, wynikał z życia duchowego i pracy intelektualnej, ściśle ze sobą połączonych rzeczywistości w zawołaniu *ora et labora*. Konsekwencją posiadania popularnego w dzisiejszej socjologii kapitału moralnego⁹⁵⁴ było „czynienie sobie ziemi poddanej” (Rdz 1,28). W procesach gospodarczych działanie to dokonywało się w harmonii z otoczeniem przyrodniczym szanowanym ze względu na podstawę środowiskową stanowiącą uwarunkowania długotrwałego bytu. 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 wydzźwięk w sferze aksjonormatywnej działań gospodarczych. Należy dodać, że nie umiejący czytać cysters znał tylko regułę zakonną oraz teksty Biblii, których uczył się na pamięć ze słuchu podczas wykonywanych praktyk religijnych. Z organizowanej pracy fizycznej i gospodarowania motywowanego religijnie, ale i nastawionego na zysk, pozyskiwano środki do rozbudowy życia klasztorowego, 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 cysterskich, w których długotrwanie kultywowano gospodarowanie zasobami natury i zarządzanie dobrami. Taka praktyka gospodarcza wygenerowała u cystersów wysoce innowacyjny etos pracy.

5.2.2.2. Etos pracy oparty na regule *ora et labora*

Porządek naturalnej moralności ludzkiej pokrywającej się z normami wynikającymi z aksjologii ksiąg liturgicznych i tekstów biblijnych wyraził się w uznanym przez cystersów systemie wartości i zasad moralnych. Codzienna praktyka życia oparta na pracy przerywanej głównie modlitwą była wyznaczana regułą

⁹⁵³ D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 26n.

⁹⁵⁴ Por. P. Sztompka, *Kapitał moralny: imperatyw rozwoju społeczeństwa*, w: J. Szomburg (red.), *Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski*, Wolność i Solidarność nr 70, Gdańsk 2016, s. 18-27.

zakonną, która na ówczesne czasy stanowiła swoistą kompilację praw i obowiązków zakonnika w jego rzeczywistości społecznej. Najważniejsze frazy reguły zakonnej, dla uszlachetnienia człowieczeństwa zakonnika, były nawet utrwalane za pomocą fresków w miejscach, obok których cystersi przechodzili z miejsca modlitwy 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 cystersów uznawanych za dalekich prekursorów zrównoważonego rozwoju łączył wymiar przeszłych i przyszłych pokoleń w jednej linii, w której zakonnik przeżywał swoją codzienność. 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 ich uznawanego systemu wartości i zasad moralnych. Całe życie poprzednich pokoleń zakonników stanowiło fundament tożsamości cysterskiej – strukturalnie w architekturze kościołów cysterskich tę tożsamość oddają 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, która się dokonuje linearno-cyklicznie w świecie społecznym przenikniętym rzeczywistością nadprzyrodzoną.

System aksjonormatywny zakonników cysterskich aktualizował się podczas działania ludzkiego zgodnie z zawołaniem *ora et labora*, na którym opiera się reguła benedyktyńska i cysterska. Wartość pracy stanowi rdzeń systemu aksjonormatywnego cystersów. Ich praca była działaniem ludzkim realizującym się w kategoriach modlitwy, czyli w odniesieniu do wymiaru nadprzyrodzonego podporządkowywania człowiekowi świata przyrody⁹⁵⁵. Wyrażał się on w praktykowanej wspólnotowo liturgii, specyficznie kompemplacyjnej, której kontynuacją była indywidualnie wykonywana praca. Zakonnik

⁹⁵⁵ N. St. Karsznia, *Cystersi wczoraj i dziś*, Kraków 2004, s. 60n.

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. Człowiek doskonali się nie tylko jako podmiot pracy, ale także ulepszeniu ulega 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. Praca ludzka organizowana według zasad moralności chrześcijańskiej staje się wykańczaniem dzieła stworzenia przy równocześnie dokonującym się rozwoju ludzkim. Nawet najniższe działanie ludzkie, rozumiane w kategorii tak ujmowanej pracy wykonywanej w najróżniejszych okolicznościach, nabiera szlachetności, wzniosłości i godności⁹⁵⁶.

Swoistym systemem odniesienia dla zakonników cysterskich była płaszczyzna wartości i zasad moralnych zawarta w normach biblijnych, które stanowią trzon liturgii chrześcijańskiej oraz płaszczyznę 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 trwale znamię na ziemiach, które zamieszkiwali cystersi. Odosobnienie od świata, ale wspólnotowo przeżywana liturgia, wpłynęły na rozwój różnorodnych gałęzi gospodarowania i cały system organizacji pracy w opactwach cysterskich⁹⁵⁷. Praca cystersów prowadząca do prywatnego, zakonnego posiadania i wspólnego użytkowania wypracowanych dóbr, z jednej strony, odsłoniła cel doskonalenia podmiotowego osoby wykonującej pracę, z drugiej strony, 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 poszczególnych klasztorów cysterskich⁹⁵⁸, których świetność zakończyła się głównie w pierwszej połowie XIX w. w wyniku kasat opactw cysterskich.

⁹⁵⁶ S. Wszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 1991, s. 20, 33-37.

⁹⁵⁷ D. Olszewski, *Cystersi w Polsce*, s. 30n.

⁹⁵⁸ S. Wszyński, *Duch pracy ludzkiej*, s. 20n.

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 z myślą na kolejne pokolenia. W logice długotrwałości i samowystarczalności klasztoru odnajduje się logika zrównoważonego rozwoju polegająca na takim wykorzystaniu dóbr, aby zaspokoić potrzeby obecnych pokoleń bez odbierania szans rozwojowych przyszłym pokoleniom. 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*” marginalizującym 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.

Porządek horyzontalny (synchroniczny) kapitału moralnego praktyki życia cystersów łączy zarysowany już obszar natury ze sposobami gospodarowania zasobami przyrody. Efektem procesu pracy jest rozwój społeczny, urzeczywistniający się w klasztorach współpracujących ze sobą i wśród ludności, która korzystała z efektów innowacyjnych sposobów gospodarowania.

Synchroniczny porządek praktyki życia cysterskiego polegał na jednoczesności występowania procesów przyrodniczych, gospodarczych i społecznych, dla których wspólną płaszczyzną była wartość pracy. 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 w.). 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 w. Mierzenie czasu i jego synchronizacja stała się niejako drugą naturą ludzką, zwłaszcza w klasztorach, co pozwoliło stwierdzić L. Mumfordowi, że monastyczna praktyka benedyktynów stanowi podwaliny nowoczesnego kapitalizmu⁹⁵⁹. Zegar uznany przez L. Mumforda przodującą maszyną nowoczesnej techniki pojawił się najpierw w klasztorach, już w X w. Miarowe wybijanie dzwonu wyznaczało rytm życia i synchronizowało życie zakonne. Zegary z czasem rozpowszechniły się także poza murami klasztorów, zwłaszcza w XIII w. na potrzeby życia ludzi w miastach⁹⁶⁰.

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 ludzka⁹⁶¹. 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 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 w. polegało na przekształcaniu nieużytków w miejsca zamieszkania, w warsztaty pracy oraz w gospodarstwa, w tym ogrody, które rodziły społeczności klasztornej środki do życia.

⁹⁵⁹ L. Mumford, *Technika a cywilizacja. Historia rozwoju maszyny i jej wpływ na cywilizację*, Warszawa 1966, s. 5.

⁹⁶⁰ Tamże.

⁹⁶¹ LE 6.

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. Chociaż narzędzia cystersów były rewolucyjne dla ówczesnej rzeczywistości, to jednak technika pozostaje ciągle podporządkowana człowiekowi i nie może przeradzać się ze sprzymierzeńca w jego przeciwnika. Zespół narzędzi, którymi posługiwał się zakonnik cysterski w ujarzmianiu przyrody, nie odebrał mu naczelnej pozycji w świecie stworzonym, ale poświadczył o jego panowaniu nad przyrodą mimo jego podporządkowania wynikającego z naturalnych procesów zachodzących w środowisku⁹⁶². 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*” urządzona została w twórczym myśleniu i sprawczej pracy będącej przedłużeniem myślenia i jego ciągłą aktualizacją ukierunkowaną na byt nadprzyrodzony. Odarcie rzeczywistości duchowo-materialnej z uniwersalnych wartości „być” dokonało się wraz z rozwojem idei materialistycznych, które bardziej nadają pierwszeństwo kapitałowi niż pracy ludzkiej.

5.2.3. 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 prowadząc dzieła charytatywne, które wydają się być ekspresją ich systemu aksjonormatywnego. Rozwój gospodarczy klasztorów dokonywał się wraz z działalnością charytatywno-wychowawczą wobec okolicznej ludności. Wyrazem ukształtowanej przez zakon cystersów kultury, której znaczącą wartość stanowiła praca, były monumentalne budowle sakralne. Architektura zabudowań cysterskich oparta na rzucie krzyża wraz z wystrojem wnętrz – rządzona

⁹⁶² LE 5.

prawami proporcji – wydaje się być ekspresją ładu społeczno-moralnego, który kształtowali i którego prawidłowości zaobserwowali zakonnicy cysterscy⁹⁶³. M. 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 stają się „przestrzenią skryzalizowaną w czasie”⁹⁶⁴. Oznacza to, że architektura sakralna cystersów wg M. Castellsa pozwala odczytać hierarchię dominujących wartości uznanych przez zakonników kierujących się regułą monastyczną zapisaną przez św. Bernarda z Clairvaux⁹⁶⁵.

M. Castells 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 AVE⁹⁶⁶. 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 Francisa Fukuyamy⁹⁶⁷ czy końca pracy Jeremy’ego Rifkina⁹⁶⁸. Ponowoczesne „przewartościowanie wartości” i chaos zindywidualizowanych katechizmów wartości nie ugruntowanych w podstawowych „systemach odniesienia” wynikających z prawa naturalnego gubi jednostki społeczne, które w epoce postmodernistycznej nie są w stanie wskazać jednego standardu oceny etycznej⁹⁶⁹.

Zdaniem S. Ossowskiego grupy społeczne mogą przechowywać swoje dziedzictwo kulturowe w wytworzonych przedmiotach, które posiadają „stan potencjalny”. Architektura sakralna cystersów stanowiąc wielowiekowe dziedzictwo

⁹⁶³ 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 klasztorowym 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 zamieszczonych 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*.

⁹⁶⁴ M. Castells, *Spoleczeństwo sieciowe*, Warszawa 2011, s. 435.

⁹⁶⁵ Tamże, s. 442.

⁹⁶⁶ Tamże, s. 442-445.

⁹⁶⁷ Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

⁹⁶⁸ Por. J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postępowej*, Wrocław 2001.

⁹⁶⁹ M. Zdun, *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa*, Lublin 2016, s. 125n.

kulturowe może być potwierdzeniem przechowanej struktury wartości w „stanie potencjalnym”, w zabudowie m.in. cysterskich miejsc sakralnych. S. 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 zewnętrznych. S. Ossowski nazywa to zjawisko „rewitalizacją dziedzictwa kulturowego”⁹⁷⁰. 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 S. 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”⁹⁷¹. S. Ossowski 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 społeczeństw⁹⁷². 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

⁹⁷⁰ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 107n.

⁹⁷¹ Tamże, *W świecie ludzkich kreacji*, s. 275n.

⁹⁷² M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 456-470.

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 społecznych⁹⁷³. W. 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 siebie⁹⁷⁴. Zgodną relację pomiędzy globalnym wymiarem gospodarek a aksjologią społeczną osiągnąć można przy założeniu, że zabezpieczona jest podmiotowość społeczeństwa. Jej realizacja sprowadza się do zapewnienia prawa do udziału pracowników w zyskach przedsiębiorstwa (akcjonariat pracy). Takie uwarunkowania pracy nadają przekonanie, że własność prywatna w formie środków produkcji jest kapitałem pokoleniowym ludzi wykonujących wielorakie prace, począwszy od pracy umysłowej a skończywszy na pracy fizycznej. Współudział w wypracowanych zyskach w systemowym modelu etycznego kształtowania rzeczywistości społecznej nie odbiera człowiekowi poczucia pracy zarówno dla prywatnej korzyści, jak i dla społeczności⁹⁷⁵. Proporcjonalna organizacja pracy tworzy więzi społeczne wśród tych ludzi, którzy dysponują środkami produkcji, jak i tych, którzy są ich posiadaczami⁹⁷⁶. Wzajemność i relacyjność wzmacnia siłę społeczną o tyle, o ile dwustronne, sprzężone działania oparte

⁹⁷³ J. Mazur, *Afirmacja dobra wspólnego*, s. 55.

⁹⁷⁴ G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002, s. 106-110, zwłaszcza s. 110.

⁹⁷⁵ LE 14-16.

⁹⁷⁶ LE 20.

są na regułach sprawiedliwości. Realizacja norm sprawiedliwości staje się faktem im bardziej w życiu społecznym respektuje się prawo moralne.

Należy również zauważyć, że M. 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 indywidualium charakteryzuje się odrębną hierarchią wartości, a w ujęciu M. Vogta wydaje się, że principia społeczne zapisane w normach stanowią swoisty punkt odniesienia dla działania jednostek społecznych. Kategorię normatywnego systemu odniesienia stosuje także P. Sztompka i R.A. Podgórski⁹⁷⁷. Choć jednostki nieświadome są niekiedy prawidłowości wynikających z natury ludzkiej, to jednak normy prawa, którym muszą się podporządkować, pełnią swoistą rolę socjalizacyjną w odniesieniu do norm ujawniających się systemowo w ładzie społeczno-moralnym. W wyniku tak zbudowanego kodeksu 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 M. Vogta jest o tyle interesująca, że klasyfikację zasad etyczno-społecznych tego etyka społecznego rozumie się jako katalog samodzielnych principów, w którym wyróżnia się poszczególne zasady. Natomiast katalog czy zbiór zasad nie może stanowić „systemu odniesienia”. Systemowość zakłada współzależność, relacyjność, wzajemne odnoszenie się, dopełnianie i uzupełnianie. Tylko systemowa komplementarność principów 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 S. Kowalczyk obok wolności w sensie bytowym i wolności respektowanej w życiu społecznym⁹⁷⁸.

⁹⁷⁷ Por. P. Sztompka, *Socjologia*, s. 282; R.A. Podgórski, *Homo sociologicus w strukturze wartości*, s. 49.

⁹⁷⁸ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, s. 102.

S. Partycki zauważa, że kanon uniwersalnych zasad cechuje się proporcjonalnością, a nawet symetrią. Choć harmonia i symetria zostały rozpoznane przez matematykę, to wydają się dotyczyć nie tylko matematyki, niektórych fenomenów świata przyrody, ale wydają się odnosić także do życia i działania ludzkiego, struktur społecznych i politycznych. Życie społeczne cechuje się podobieństwem zjawisk i powtarzalnością, które determinowane są zdaniem S. Partyckiego osiągnięciem stanu symetrii w określonym układzie⁹⁷⁹. Układy i systemy oparte są na mechanizmach, wśród których znajduje się m. in. reguła „dawania i brania”, rozpoznana przez W. 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 principów, 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 M. 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 principów społecznych jest zbudowany na osi osoby ludzkiej i dobra wspólnego – wzajemnego działania wokół osi połączonych zasad: pomocniczości i solidarności. Ramę instytucjonalną tego systemu stanowi państwo. Centrum systemu wydaje się stanowić solidarność jednostek społecznych oparta na wzajemności praw i obowiązków. Prawidłowość proporcjonalności może kształtować społeczeństwo 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 W. Piwowarski⁹⁸⁰. Komplementarny system principów społecznych oba te krańce łączy.

⁹⁷⁹ S. Partycki, *Życie społeczne w krainie liczb*, Lublin 2016, s. 191n.

⁹⁸⁰ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 65n.

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 kompozycję. 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.

Model idealny uporządkowanego systemu zasad etyczno-społecznych we współzależności z prawidłowościami sprawiedliwości społecznej kształtuje płaszczyznę struktur dobra wspólnego. Normy prawne próbujące jak najbardziej 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, w której partycypują.

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. Systemowo aplikowane principia społeczne wyrażają równość jednostek społecznych względem posiadanej godności osoby ludzkiej. To kryterium istotne jest dla kształtowania pokojowego porządku ogólnoswiatowego. Oparcie porządku społeczno-gospodarczego na systemie principiów w przestrzeni poszczególnych, autonomicznych państw wygeneruje także sprawiedliwe zróżnicowanie jednostek, różniących się osobowościowo, posiadających zróżnicowane zdolności i wkład pracy, których przełożeniem powinna być 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. M. Zdun i S. 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 demokratycznym⁹⁸¹. Porządek demokratyczny oparty na sprawiedliwie sprawowanej władzy w zgodzie z zasadą pomocniczości Ernesto Preziosi uznaje za bardziej pożądanym niż realizację postulatu powołania światowej władzy politycznej⁹⁸². 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, w którym rozpoznaje dobro, piękno i prawdę, a jednocześnie może rozpoznać swoją wewnętrzną wolność dającą mu poczucie szczęścia, będącą jakby azylem bezpieczeństwa i prawartością pozostałych wartości⁹⁸³. 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 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

⁹⁸¹ M. Zdun, S. Fel, *Wkład katolickiej myśli społecznej w powstanie i kształt społecznej gospodarki rynkowej*, w: S. Fel (red.), *Spoleczna gospodarka rynkowa w Polsce. Postulat czy rzeczywistość?*, Lublin 2015, s. 79.

⁹⁸² E. Preziosi, *Laudato si'. Lud i jego dom*, „Społeczeństwo” (2017) nr 1, s. 158n.

⁹⁸³ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, s. 101.

w wymiarze wertykalno-horyzontalnym, zawiera zatem silny potencjał twórczy. Potencjał twórczy jest tym wyższy, im bardziej moralny wysiłek człowieka przybiera charakter długofalowy. Taką wolność S. Kowalczyk nazywa samo-opanowaniem, samo-kierowaniem i samo-doskonaleniem się. Te trzy oznaczenia wolności, sprowadzające się do własnego samodzielnego działania, autor ten utożsamia z autentyczną autonomią człowieka, którą można rozpoznać w wewnętrznej przestrzeni wolności⁹⁸⁴.

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 tworzy szanse 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 principów społecznych M. Vogta odnajduje także miejsce dla wartości natury, w odniesieniu do której ten uczyony 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.

5.3. Markusa Vogta zasada zrównoważonego rozwoju w klasyfikacji zasad etyczno-społecznych

Po ukazaniu chrześcijańskich odniesień dla idei zrównoważonego rozwoju przechodzi się do przedstawienia specyfiki nowej zasady etyczno-społecznej na gruncie ChES. Fundament katalogu wartości i zasad etyczno-społecznych Monachijskiej Szkoły ChES stanowi transcendentalna etyka Immanuela Kanta. Aby zrozumieć tę oryginalną i specyficzną gramatykę etyczną życia społecznego konieczne jest ukazanie rozumienia

⁹⁸⁴ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 118n.

człowieka, rozpatrywanego jako osoba będąca podmiotem prawa moralnego, kierująca się racjonalnym działaniem.

5.3.1. 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 o wewnętrzną autonomię osoby ludzkiej, która – jak zaznacza F. Mazurek – ma swój początek w myśli judaistycznochrześcijańskiej⁹⁸⁵. Podstawy etyczne I. Kanta oderwane są od empirycznego doświadczenia, przez co człowiek zyskuje wartość bezcenną, niewymierną i niepoliczalną. Człowiek jako byt rozumny, absolutnie wolny wewnątrz, zdolny jest do samookreślenia się i samoodpowiedzialności. Jako podmiot prawa moralnego – jak pisał I. Kant – nigdy i przez nikogo nie może być traktowany instrumentalnie. Nawet przez samego Boga⁹⁸⁶! Autonomia stanowi esencję kantowskiej etyki i ten przymiot bezwzględnej wolności i niezależności charakteryzuje katalog wartości i zasad ChES, w którym pojawiła się zasada zrównoważonego rozwoju. Wydaje się, że dążenie do samowystarczalności zakonników cysterskich jest więc odbiciem tak rozumianej autonomii, która wyostrza 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 I. 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”⁹⁸⁷. Godność w rozumieniu I. Kanta ma wartość bezwzględną i jest imperatywem, który nakazuje tak postępować, by używać człowieczeństwa

⁹⁸⁵ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, s. 37.

⁹⁸⁶ „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 tem sam celem, że więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte, to wynika teraz samo przez się; jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, a zatem tego, co samo w sobie jest święte, dla którego i w zgodności z którym też wogóle tylko coś można nazwać świętem” I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów 1911, s. 181n.

⁹⁸⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 428n, s. 45; Por. J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, s. 169.

tak w swojej osobie, jak i w innych ludziach, zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka⁹⁸⁸. J. Mariański zauważa, że w podobny sposób określał godność Mieczysław A. Krąpiec, który jednak wychodził od innych przesłanek filozoficznych⁹⁸⁹. Imperatyw I. Kanta daje się też rozpoznać w definicji zasady etyczno-społecznej w rozumieniu W. Piwowarskiego, który tworzenie wartości wspólnych uznawał za „nakaz rozumu praktycznego”. Drugim elementem wspólnym etyki I. Kanta i definicji W. 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 konsensusu⁹⁹⁰. Należy jednak zaznaczyć, że W. Piwowarski pierwotne źródło norm moralnych upatruje w prawie naturalnym, które jest rozpoznane przez rozum ludzki.

Rewolucyjne przeorientowanie I. Kanta odnoszące się do poszukiwania źródeł moralności w człowieku nie przekreśla przekonania, że człowiek w swojej naturze jest odbiciem obrazu Boga. Człowiek sam dla siebie staje się prawodawcą i sam siebie zobowiązuje do posłuszeństwa względem tego prawa. Etyka I. Kanta wiąże się z uniwersalizmem i subiektywizmem. Człowiek w jej świetle posiada wartość wewnętrzną, wynikającą z posiadanej godności. Ani przyroda, ani sztuka w ujęciu I. Kanta nie posiadają wartości wewnętrznej. Wartością nieporównywalną do żadnej innej, bezwarunkową jest autonomia jako podstawa godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej⁹⁹¹. Przeorientowanie I. Kanta nie przeczy naturze ludzkiej posiadającej dwa wymiary: indywidualny i społeczny. Człowiek bowiem istnieje w społeczności, a społeczność przeznaczona jest dla rozwoju osoby - część społeczności wpisana jest także w osobę. Dwuwymiarowość natury ludzkiej wyraża ontyczną strukturę człowieka, który jest substancjalną, rozumną indywidualnością. Społeczność natomiast posiada charakter relacyjny w stosunku do indywiduum. Przeorientowanie I. Kanta pozwalające ujrzeć autonomię osoby i jej celowość nie przekreśla osobowego ujęcia jednostki społecznej „ja” i relacyjnej do niej społeczności „my”⁹⁹².

⁹⁸⁸ Tamże.

⁹⁸⁹ J. Mariański, *Moralność w kontekście społecznym*, s. 169.

⁹⁹⁰ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 61.

⁹⁹¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 429-436, s. 52.

⁹⁹² Por. J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 73n.

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 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, włożonym w ramy ustroju państwowego. W jego strukturach cele jednostek społecznych powinny być osiąmane na możliwie najniższym poziomie instytucjonalnym, który będzie zsynchronizowany strukturalnie ze społecznościami wyższymi⁹⁹³. Komplementarnie ujmowane dobro wspólne, zabezpieczone zasadą etyczno-społeczną, jest bogactwem różnorodnych wartości, wielości celów i różnaitości dóbr. Ostatecznym i najważniejszym celem tak zhierarchizowanego systemu jest rozwój dynamicznie ujmowanej integralności psychosomatycznej, jaką jest człowiek z wpisaną w jego człowieczeństwo, silnie potencjalną naturą.

Płaszczyzna natury ludzkiej wydaje się być idealnie uporządkowana, czyli proporcjonalna i wewnętrznie współmierna. 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”⁹⁹⁴. 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.

⁹⁹³ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 79n; J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości*, s. 40n.

⁹⁹⁴ K. Cieślór, *Symetria w przyrodzie*, „Foton” 86 (2004) zima, s. 37.

Ugruntowanie zasady zrównoważonego rozwoju w filozofii I. Kanta wydaje się tłumaczyć ujęcie K. Wojtyły zestawiające etykę humanistyczną z etyką religijną. K. 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 ludzkiej⁹⁹⁵. Ta nowa orientacja dynamizowana wolnością wewnętrzną człowieka wykreowała nowe koncepcje społeczno-gospodarcze, której dalszym następstwem jest katalog zasad etyczno-społecznych Monachijskiej Szkoły ChES z czwartą podstawową zasadą – zasadą zrównoważonego rozwoju. Rozpoznanie ujęcia imperatywu I. Kanta w definicji zasady etyczno-społecznej W. Piwowarskiego pozwala uznać principium M. Vogta zasadą konkretyzującą dobro wspólne, którego celem jest zabezpieczenie i ochrona przyrodniczego środowiska ze względu na najwyższą wartość osoby ludzkiej. Co więcej, wyłonienie zasady zrównoważonego rozwoju dopełnia katalog principiów społecznych czyniąc go komplementarnym systemem.

Zatem ślad obecności Boga w ujęciu etyki I. 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 stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo (Rdz 1,27) przez wcielenie Jezusa Chrystusa uniżył się stając się człowiekiem. 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”⁹⁹⁶. Rozumienie godności osoby ludzkiej w ujęciu I. Kanta prowadzi do takiego wniosku – godność ludzka w myśli I. Kanta 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 I. 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”⁹⁹⁷.

⁹⁹⁵ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, s. 56.

⁹⁹⁶ A. Dębiński, *Dialog z Bogiem i między ludźmi*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji świąt Bożego Narodzenia 2016, s. 2.

⁹⁹⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, nr 445-449, s. 61-65.

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 wyryte 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 poddanymi⁹⁹⁸.

5.3.2. 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. Poniżej przedstawione zostanie rozumienie zasady etyczno-społecznej przez M. Vogta, a następnie ukazany zostanie status kategorii dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej w świetle katalogu zasad etyczno-społecznych Monachijskiej Szkoły ChES.

5.3.2.1. Definicja zasady etyczno-społecznej i jej funkcje

Klasyfikacja zasad etyczno-społecznych na gruncie Monachijskiej Szkoły ChES odznacza się wyeksponowaniem ich charakteru normatywnego. M. Vogt za Otfriedem Höffe twierdzi, że zasady etyczno-społeczne są scalającymi normami i regułami, które służą uzasadnianiu, tłumaczeniu i krytyce podrzędnych norm⁹⁹⁹. Principia społeczne (*Prinzip*) rozumie on jako pierwsze i niepodzielne, najbardziej pierwotne kategorie występujące w życiu społecznym¹⁰⁰⁰. Natomiast z definicji W. Piwowarskiego wynika celowość tworzenia dobra wspólnego, dzięki któremu osoba ludzka ma możliwość optymalnego rozwoju. W. Piwowarski bowiem zasadę etyczno-społeczną rozumie jako

⁹⁹⁸ RN 32.

⁹⁹⁹ 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.

¹⁰⁰⁰ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 456.

„nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”¹⁰⁰¹. 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 pryncypiów w ujęciu O. Höffe nawiązującego do I. Kanta dopuszcza częściowe ograniczenie kompetencji państw narodowych w zakresie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej na rzecz proponowanej przez tego autora federacji światowej. Proces tworzenia federacji światowej nie wyklucza podstawowych reguł demokracji, opierających się na zasadach państwa prawa, postulatach sprawiedliwości i prawach człowieka, zachowując przy tym prawo państw narodowych do własnego terytorium i utrzymania tożsamości historyczno-kulturowej¹⁰⁰².

Poprzednicy M. Vogta, A. Baumgartner i W. Korff, również opisują zasady społeczne jako narzędzia posiadające funkcje, dzięki którym wyjaśniają różnorodność występujących zjawisk za pomocą prostych, podstawowych związków. W przekonaniu A. Baumgartnera i W. Korffa zasady posiadają więc przymioty ogólności i uniwersalności. Są uznawane za ważne i miarodajne podstawy regulacji życia społecznego i zarządzania jego podmiotami. Sprowadzanie zasad 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 działania¹⁰⁰³.

W sensie przenośnym zasady etyczno-społeczne wydają się odnosić do wartości życia społecznego, które jak szkielet tworzą strukturalnie życie społeczne. Pryncypia społeczne kształtują więc instytucjonalnie przestrzeń społeczną, w której każda jednostka staje się architektem wnosząc w całą architekturę społeczną wartości, które posiada. Pryncypia społeczne jako strukturalne normy postępowania wyrażają złożoną, komplementarną całość życia społecznego.

Ciągłość zmian społecznych według A. Baumgartnera i W. Korffa jest widoczna na płaszczyźnie społeczno-etycznych idei przewodnich, które korespondują z rozwojem

¹⁰⁰¹ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 61.

¹⁰⁰² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 176n.

¹⁰⁰³ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 225n.

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*)¹⁰⁰⁴. Te kategorie wynikają z podstawowej wartości, jaką jest godność osoby ludzkiej.

Kategorie dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej nie są w katalogu M. Vogta principiami społecznymi, chociaż występuje wiele stanowisk i przekonań, które nadają tym kategoriom status „pojęcia przewodniego” (*ethische Leitbegriff*) czy „orientacji normatywnej” (*normative Orientierung*)¹⁰⁰⁵. Podnoszenie kategorii sprawiedliwości społecznej do rangi zasady etyczno-społecznej zdaniem M. Vogta czyniłoby specyfikę klasyfikacji zasad etyczno-społecznych niejasną, co przerodziłoby się w konsekwencji w pluralizm principów społecznych i doprowadziłoby do chaosu w ich oznaczaniu¹⁰⁰⁶.

5.3.2.2. Dobro wspólne jako wartość wyrażająca organizację społeczeństwa

Dobro wspólne jest więc 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 M. Vogt czyni zasadę pomocniczości, którą nazywa strukturalną zasadą organizacyjną dobra wspólnego. Dobro wspólne w ujęciu M. Vogta wyraża bardziej instrumentalno-techniczną kooperację społeczną¹⁰⁰⁷. Nie można przy tym zapomnieć o zasadzie personalizmu, która w klasyfikacji M. Vogta pełni pierwszorzędą rolę chroniącą nienaruszalnego statusu godności osoby ludzkiej w strukturach dobra wspólnego.

¹⁰⁰⁴ Tamże, s. 226.

¹⁰⁰⁵ Por. M. Heimbach-Steins (red.), *Christliche Sozialethik*, Band 1, Regensburg 2004, s. 265-326; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 459.

¹⁰⁰⁶ Por. F. Ricken, *Gerechtigkeit, philosophisch*, w: W. Korff (red.), *Lexikon der Bioethik*, Band 2, Gütersloh 1998, s. 71-73; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 459.

¹⁰⁰⁷ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 461n.

5.3.2.3. Złożoność kategorii „sprawiedliwość”

Również sprawiedliwość społeczna nie zyskała w architekturze etycznej M. 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 M. Vogt twierdzi, że sprawiedliwość społeczna przewyższa 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/niesprawiedliwy¹⁰⁰⁸. 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 principia społeczne. Sprawiedliwość społeczna odpowiada także za definiowanie reguł rozwiązań konfliktowych w złożonej problematyce społecznej¹⁰⁰⁹.

Załączek tak rozumianej sprawiedliwości występuje już u sycylijskiego jezuitę Luigiego Taparellego, który w latach 40-tych XIX w. 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, nie interpretowanej już tylko w kategoriach oceny moralnej, znajduje się u M. Vogta¹⁰¹⁰. Sprawiedliwość o charakterze społecznym była ideą zdolną do rozwiązywania problemów o charakterze społecznym i została nazwana przez L. Taparellego społeczno-polityczną zasadą przewodnią. Wydaje się, że M. Vogt swoje stanowisko odnośnie sprawiedliwości społecznej zbudował m.in. na opinii H. Wulsdorf. Według tego autora sprawiedliwość społeczna jest normą oceny, która legitymizuje zasady społeczne. Za H. Wulsdorf M. Vogt przywołuje, że etyczno-społeczne normy sprawiedliwości pełnią w życiu społecznym funkcję legitymizującą i są dla społeczeństwa zalecane pod względem

¹⁰⁰⁸ Tamże, s. 460.

¹⁰⁰⁹ Tamże.

¹⁰¹⁰ R. Marx, *Kapitał*, s. 153.

normatywnym¹⁰¹¹. Kryterium sprawiedliwości jest człowiek rozumiany przez M. 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 człowieka¹⁰¹².

W takiej interpretacji rozumienie sprawiedliwości społecznej M. Vogta wyraża naturę i przeznaczenie szczegółowych zasad etyczno-społecznych, które zmierzają do normatywnego kształtowania porządku społecznego.

5.3.3. Architektura zasad etyczno-społecznych jako konstrukcja etyczna współczesnych społeczeństw w perspektywie sprawiedliwości wewnątrzgeneracyjnej

M. Vogt wyraża konieczność uzupełnienia i konkretyzacji kategorii dobra wspólnego przez principia społeczne, które wraz z dokonującymi się 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 pomocniczości¹⁰¹³. 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. M. Vogt każdemu z tych trzech principiów 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. Takim sposobem zasadzie personalizmu monachijski uczoney przyporządkował sprawiedliwość legalną (*Legalgerechtigkeit*) lub nazywaną inaczej sprawiedliwość uczestnictwa (partycypacji). Następnie zasadę solidarności połączył

¹⁰¹¹ H. Wulsdorf, *Nachhaltigkeit*, s. 39; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 460.

¹⁰¹² R. Marx, *Kapital*, s. 154n.

¹⁰¹³ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 466.

ze sprawiedliwością wymiany (*Tauschgerechtigkeit*), a zasadę pomocniczości scalił ze sprawiedliwością rozdziału dóbr (*Verteilungsgerechtigkeit*)¹⁰¹⁴.

Analizę zasady zrównoważonego rozwoju poprzedza opis trzech podstawowych zasad etyczno-społecznych, który przedstawiony zostanie poniżej korzystając z opracowania A. Baumgartnera i W. Korffa zawartego w podręczniku etyki gospodarki z 1999 r. Opis tych trzech zasad jest konieczny, aby następnie ukazać, co wnosi czwarta podstawowa zasada do Monachijskiej Szkoły ChES.

Zanim jednak przejdzie się do opisu poszczególnych zasad należy zaznaczyć, że klasyfikacja Monachijskiej Szkoły ChES prezentuje zbliżoną do Lubelskiej Szkoły KNS orientację istoty życia społecznego, której celem jest ochrona godności ludzkiej, dobro człowieka i jego rozwój.

5.3.3.1. 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 jednak równocześnie istotą społeczną, którą w życiu społecznym uznaje 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 I. Kanta. Godność ma wartość wewnętrzną, którą I. Kant rozumiał jako cel sam w sobie, wartość, której nie można wycenić ani ukierunkować na bezcelowość¹⁰¹⁵. Uwzględniając najwyższą wartość osoby ludzkiej w życiu społecznym kształtowane są struktury społeczne. Oceniane są w odniesieniu do bezwzględnej wartości godności osoby ludzkiej, która staje się miarą oceny etycznej. Odpowiada to przedstawionej logice w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium*

¹⁰¹⁴ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 226.

¹⁰¹⁵ 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.

et spes, która uznaje osobę ludzką za początek (*Ursprung*), podmiot (*Träger*) i cel (*Ziel*) wszystkich instytucji społecznych¹⁰¹⁶.

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 architektury, 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 państwa¹⁰¹⁷.

Architektura społeczeństwa, cały jego kształt, ład i porządek zależą będzie od skutecznego przeniesienia wartości godności osoby ludzkiej w realia życia społecznego, w różnorodnie złożone struktury społeczne, instytucje. Architektura 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 zasadzie personalizmu towarzyszy rozwijanie warunków wynikających 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. A. Baumgartner i W. 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 człowieka¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁶ *Gaudium et spes*, nr 17, 25; A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 227; CV 25.

¹⁰¹⁷ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 227.

¹⁰¹⁸ Tamże, s. 228.

Prawa człowieka otwierają specyficzną dymensję 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 zakorzenieniem 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-społeczne¹⁰¹⁹.

Zasada personalizmu zabezpiecza partycypację jednostek w życiu społecznym, we wszystkich jego strukturach. To principium stoi na straży realizacji sprawiedliwości legalnej, którą M. Vogt odnosi do sprawiedliwego uczestnictwa w życiu społecznym. Jej celem jest zabezpieczenie dostępu do zasobów i wszelkiego rodzaju dóbr.

5.3.3.2. Zasada solidarności

W wyjaśnieniu kategorii solidarności rozumianej jako zasada etyczno-społeczna A. Baumgartner i W. 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 w tle kształtujących się ruchów społecznych i okazała się wynikiem spornych procesów. W związku z tym etycy społeczni z Monachium sformułowali 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

¹⁰¹⁹ Tamże, s. 229.

zawodu i w wolnej inicjatywie przedsiębiorczej oraz w prawie do własności prywatnej¹⁰²⁰.

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 przeradzają się w polityczne prawa gwarantujące współudział 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 za siebie ręczenie podmiotów działających w życiu społecznym, wyrażające się rozwojem *conditio humana*¹⁰²¹.

W wyniku rewolucji przemysłowej, jaka dokonała się głównie w XIX w., 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 społecznych¹⁰²². Ewidentnie niesprawiedliwością w skali globalnej jest ciągle 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 społecznych, które ukształtowały się w celu ochrony zmarginalizowanych jednostek, w szczególności w okolicznościach niesprawiedliwych stosunków pracy. Idea solidarności wnosi w warunki niesprawiedliwej płacy nowe objaśnienie¹⁰²³. 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. Solidarność odnosi się do obustronnej odpowiedzialności

¹⁰²⁰ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 229.

¹⁰²¹ Tamże, s. 230.

¹⁰²² Tamże.

¹⁰²³ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 230.

motywującej nastawienie jednostek, które tworzą elementarną świadomość przynależności do grupy społecznej.

Kategorię solidarności kluczową zasadą etyczno-społeczną czyni 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, zarówno na rzecz dobra jednostki, jak 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. Istota solidarności artykułuje zapewnienie każdemu człowiekowi optymalnych warunków rozwojowych we wszystkich wymiarach jego egzystencji¹⁰²⁴.

Moralisches movens solidarności A. Baumgartner i W. Korff przypisują człowiekowi rozumianemu w sensie jedności płci męskiej i kobiecej¹⁰²⁵. 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.

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 ciągle 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

¹⁰²⁴ Tamże, s. 232.

¹⁰²⁵ Tamże.

wszystkich podmiotów społecznych szczególnie zależne jest od wymiaru gospodarki, w którym wyjątkowo silnie pożądana jest przedstawiona prawidłowość solidarnego, wzajemnie uzupełniającego się działania¹⁰²⁶. Zdaniem A. Baumgartnera i W. 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 sprawczość¹⁰²⁷. Powyższy sposób rozumienia zasady solidarności odpowiada treści, która w systemie zasad etyczno-społecznych W. Piwowarskiego wpisana jest w zasadę dobra wspólnego.

Status prawny zasady solidarności A. Baumgartner i W. 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 i 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. A. Baumgartner i W. Korff zaznaczają jednocześnie, że wyzwaniem dla zasady solidarności z punktu widzenia prawa będzie potrzeba rozwinięcia współpracy państw w przestrzeni międzynarodowej w perspektywie szeregu ukształtowanych nowoczesnych społeczeństw industrialnych wciąż modyfikowanych w perspektywie innowacyjnych rozwiązań decydujących o postępie technologicznym¹⁰²⁸.

5.3.3.3. 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 A. Baumgartnera i W. 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

¹⁰²⁶ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 232n.

¹⁰²⁷ Tamże, s. 233.

¹⁰²⁸ Tamże, s. 234.

warunki rozwoju i doskonalenia się, a także podmiotowej samodzielności. Tak jak zasada solidarności wyraża moralną siłę tworzenia wspólnoty wolności i równości, która znalazłaby 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 z moralnego obowiązku, ale także ze strukturalnych uwarunkowań 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 w odnowie ustroju państwa dotyczy reformy instytucji społecznych¹⁰²⁹. Należy przy tym przypomnieć, że principia społeczne nie są żadnymi rozporządzeniami wykonawczymi, bezpośrednimi egzekucyjnymi normami, lecz względnie strukturalizacyjnymi zasadami (*Grundsatz*). Principia społeczne proponują podstawowe ukierunkowanie działań ludzkich.

Chociaż klasyczne sformułowanie zasady pomocniczości miało miejsce na gruncie katolickim to szybko stało się kategorią powszechnie akceptowaną. Analizą sposobów urzeczywistnienia zasady pomocniczości – jak wskazują etycy z Monachium – zajmowało się także wielu teologów o proveniencji ewangelickiej, ale także prawnicy, m.in. Roman Herzog. Przez długi czas zasada pomocniczości nie zyskiwała harmonijnej interpretacji w ogólnorozumianym wymiarze z punktu widzenia prawa konstytucyjnego, chociaż od początku w swoim znaczeniu esencjalnym była powszechnie uznana. Jako element prawa podstawowego Unii Europejskiej zasada pomocniczości zaistniała wyraźnie w 23 artykule traktatu z Maastricht z 1992 r. W tym traktacie jest zapisane, że Republika Federalna Niemiec w rozwoju Unii Europejskiej współdziała i organizuje swoją strukturę zgodnie z zasadą pomocniczości¹⁰³⁰.

Legitymizacji zasady pomocniczości nie poszukuje się w nowym prawie natury (*Tabugesetz*), lecz traktuje się ją jako czystą regułę mądrości (*Klugheitsregel*), którą wyraża etyczna, jak i prawna, podstawowa zasada etyczno-społeczna. Na równi z zasadą pomocniczości znajduje się zasada solidarności, która stanowi uzupełnienie i dopełnienie pomocniczego działania. Dopiero związek tych dwóch principiów może

¹⁰²⁹ A. Baumgartner, W. Korff, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, s. 234n.

¹⁰³⁰ Tamże, s. 234n.

harmonijnie kształtować dynamikę rzeczywistości społecznej, wszystkich jej celów dotyczących zarówno jednostki społecznej, jak i całego społeczeństwa¹⁰³¹.

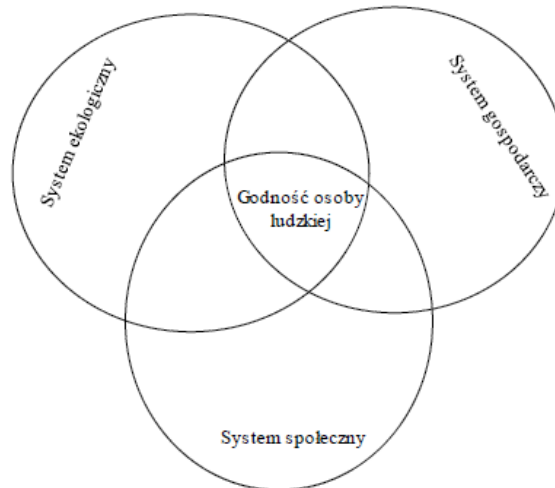
System principiów społecznych posiada siłę regulacji dynamiką życia społecznego, współzależnego z wymiarem gospodarki, a także ekologii. Koncepcja zrównoważonego rozwoju głównie akcentuje równowagę dynamiki procesów społecznych, gospodarczych, a także ekologicznych. Środowisko przyrodnicze dotychczas 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 także w przedmiot rozważań procesy regeneracyjne zachodzące w ekosystemach. Ich związek z systemem społecznym i gospodarczym ukazuje koncepcja usieciowienia.

5.3.4. Usieciowienie 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 elementem koncepcji zrównoważonego rozwoju jest międzypokoleniowy wymiar sprawiedliwości społecznej w trosce o przyszłe pokolenia, to jednak nie można zapomnieć o wymiarze wewnątrzpokoleniowym *iustitia socialis*.

Uwzględnienie systemu przyrodniczego w korelacji z systemem społeczno-gospodarczym wyraża wymiar międzypokoleniowy sprawiedliwości społecznej w perspektywie 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 umieszczeniu godności osoby ludzkiej w centralnej pozycji systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego. Graficzne zobrazowanie tej koncepcji przedstawia poniższy schemat.

¹⁰³¹ Tamże, s. 236.



Schemat nr 9.
Graficzne zobrazowanie koncepcji usieciowienia (*Retinität*)

Benedykt XVI w *Caritas in veritate* odnośnie zagadnień ekologicznych zdecydowanie podkreśla, że współczesne dynamiki społeczne i kulturowe zintegrowane zostały z naturą, traktowaną już we współczesnych koncepcjach rozwoju gospodarczego jako zmienna zależna¹⁰³². Oznacza to, że ekosystemy nigdy nie były tak podatne na działanie gospodarcze człowieka jak w perspektywie współcześnie zachodzących procesów.

M. Vogt nie jest oryginalny w postrzeganiu porządku społecznego, gospodarczego i ekologicznego traktowanego jako jedna całość. S. Fel zauważa, że na gruncie niemieckim „współzależność porządków” jest typową prawidłowością, którą dostrzegł ekonomista i polityk Ludwig Erhard, a gruntownie uzasadnił O. 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 oscylowały wokół kategorii „państwo kapitalistyczne”¹⁰³³. Wskutek upowszechnienia nowych sposobów gospodarowania, a przy tym nieco odmiennego ujmowania rzeczywistości społecznej, D. 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 istniejącym w otaczającej człowieka rzeczywistości.

¹⁰³² CV 51.

¹⁰³³ S. Fel, *Oswalda von Nell-Breuninga koncepcja ładu społeczno-gospodarczego*, s. 87.

Chociaż usieciwienie łatwiej wyjaśnić za pomocą paradygmatu teorii systemów, to jednak koncepcja ta zdecydowanie odbiega od teorii autopoietycznych systemów Niklasa Luhmanna. Pojęcie usieciwienia (*Retinität*)¹⁰³⁴ ukształtował Wilhelm Korff i jako przewodnią przesłankę dla normy działania po raz pierwszy zaprezentował w 1989 r. na łamach czasopisma „*Stimmen der Zeit*”¹⁰³⁵. W tym pojęciu autor przedstawił nowe wyzwania stojące przed gospodarką, która powinna zostać bardziej ukierunkowana na roztropne wykorzystywanie zasobów natury¹⁰³⁶. W opinii etyka społecznego Bernharda Sutora usieciwienie jest ideą cyrkulacyjnego, połączonego myślenia i działania w obliczu uwarunkowań czynników ekonomicznych, ekologicznych, społeczno-kulturowych i politycznych¹⁰³⁷.

Wydaje się, że centralną intencją ukształtowania pojęcia usieciwienia było przeniesienie specyficznie międzyludzkiego pojęcia solidarności na etyczną interpretację płaszczyzny: człowiek - przyroda. Współczesne zainteresowanie zależnością społeczno-ekologiczną wymaga poszukiwania rozwiązań integralnych, które wobec złożoności problemów społeczno-ekologicznych będą przedstawiać interakcje systemów przyrodniczych między sobą, a także w odniesieniu do systemów społecznych¹⁰³⁸. Koncepcja usieciwienia nie opisuje tylko stanu faktycznego, lecz zawiera również powinność etyczną. Usieciwienie domaga się koniecznego do zachowania życia połączenia zwrotnego wszystkich procesów społecznych z ogromną dynamiką procesów gospodarczych, przy zachowaniu zdolności reprodukcyjnej środowiska naturalnego¹⁰³⁹.

Nowa teoria Wilhelma Korffa, rozwinięta dalej przez Markusa Vogta, w 1994 r. została przyjęta przez Radę Ekspertów ds. Środowiska Naturalnego przy Bundestagu. Eksperti nazwali usieciwienie 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

¹⁰³⁴ 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.

¹⁰³⁵ W. Korff, *Leitideen verantworteter Technik*, „*Stimmen der Zeit*” (1989) nr 4, s. 258.

¹⁰³⁶ 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: W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, s. 246.

¹⁰³⁷ B. Sutor, *Nachhaltigkeit - ein neues Sozialprinzip?*, s. 620.

¹⁰³⁸ LSi 139.

¹⁰³⁹ M. Vogt, *Retinität*, w: W. Korff (red.), *Lexikon der Bioethik*, Band 3, Gütersloh 1998, s. 209n.

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 zależny¹⁰⁴⁰.

Ważnym momentem w rozwoju idei usieciowienia był rok 1996. Wówczas Stowarzyszenie na Rzecz Ochrony Środowiska i Przyrody Niemiec wraz z Dzielę Pomocy Episkopatu Niemiec *Misereor* przedstawiło studium nt. ochrony środowiska „Przyszła zdolność Niemiec”. 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 ekologicznych¹⁰⁴¹. W następnym roku Rada Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i Konferencja Episkopatu Niemiec w dokumencie ekumenicznym „Przyszłość w solidarności i sprawiedliwości” przedstawiły usieciowienie jako wzór przewodni idei zrównoważonego rozwoju, która w duchu solidarności i sprawiedliwości społecznej uwzględnia troskę nie tylko o dzisiejsze, lecz także o przyszłe pokolenia¹⁰⁴². Celem tej szczególnej integracji jest odpowiedzialne korzystanie z zasobów natury. Niedługo potem, w 1998 roku, w dokumencie „Działanie dla przyszłości stworzenia” znów przedstawia się zrównoważony rozwój w formie postulatu realizacji odpowiedzialności za dzieło stworzenia. Również ten dokument przedstawia ideał etyczny zrównoważonego rozwoju oparty na zasadzie usieciowienia, która zakłada zmianę paradygmatu postępu cywilizacyjnego. Szczegółowo model zrównoważonego rozwoju jest rozwijany w obszarze społeczno-ekonomicznym uwzględniającym wysoką wartość przyrody. Powyższy opis ilustruje proces integracji zasady etycznej usieciowienia z etyką chrześcijańską, prowadzący do sformułowania antropocentrycznego modelu etyki ekologii. Zrównoważony rozwój zakłada podjęcie działań, które prowadziłyby do zmiany stylu życia poprzez kształtowanie świadomości ochrony środowiska i racjonalne realizowanie potrzeb.

¹⁰⁴⁰ 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.

¹⁰⁴¹ M. Heimbach-Steins, A. Lienkamp, *Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Eine Relecture des Wirtschafts- und Sozialwortes der Kirchen nach zehn Jahren*, „Stimmen der Zeit“ (2007) nr 7, s. 463.

¹⁰⁴² Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover-Bonn 1997, nr 122-125.

W nauczaniu społecznym biskupów Niemiec etyczny koncept usieciowienia 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 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 usieciowienia społecznych, ekonomicznych i ekologicznych czynników. Takie usieciowienie jest konieczne, gdyż chodzi o taki model ochrony środowiska naturalnego, który można zrealizować tylko przy intensywnym współdziałaniu zróżnicowanych, fachowych dyscyplin, grup społecznych i instytucji¹⁰⁴³.

W niemieckich podręcznikach etyki gospodarki definicję usieciowienia najczęściej podaje się za M. Vogtem, który wyjaśnia, że usieciowienie pochodzi od łacińskiego terminu *rete* oznaczającego sieć. Usieciowienie (*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. Zasada usieciowienia wychodzi od przedstawienia zarówno przyrody, jak i cywilizacji jako otwartych, dynamicznych systemów. Ujawnia to inspirację myśli M. Vogta zaczerpniętą z koncepcji systemów społecznych Niklasa Luhmanna¹⁰⁴⁴. 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 usieciowienie i rozwój współzależnych procesów społecznych, ekonomicznych i środowiskowych, przy czym zwraca się szczególną uwagę na krytyczne parametry działań wymiennych¹⁰⁴⁵. Tak rozumianą zasadę usieciowienia M. Vogt nazywa etyczną interpretacją Konferencji Narodów Zjednoczonych na temat Środowiska i Rozwoju (Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro 1992), podczas której dosyć precyzyjnie sformułowano

¹⁰⁴³ Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, Bonn 1998, nr 119n.

¹⁰⁴⁴ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 354n.

¹⁰⁴⁵ Tenze, *Ratinität*, s. 209n; R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 346; C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung*, s. 154.

koncept zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*) odnoszący się do wzajemnej zależności obszaru społecznego, ekonomicznego i ekologicznego¹⁰⁴⁶.

Definicja M. Vogta jest rozwinięciem rozumienia usieciowienia W. Korffa, który nazywał je normatywną wielkością regulacyjną dla ukierunkowanego zastosowania etyki środowiska naturalnego¹⁰⁴⁷. Usieciowienie M. Vogt ujmuje jako szczególną sieć powiązań, która obejmuje współczesne procesy społeczno-gospodarcze w świetle silnej zależności człowieka od środowiska naturalnego¹⁰⁴⁸. Merytorycznie zasada etyczna usieciowienia chce stworzyć odpowiednie struktury 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 środowiskiem naturalnym. Jako zasada usieciowienia ogranicza się do definiowania warunków ramowych, do rozwoju współzależnych subsystemów społecznych¹⁰⁴⁹.

Usieciowienie społecznych czynników wraz z dynamiką działania gospodarczego zależnego od wydolności ekosystemów tworzy podstawy systemu komunikacyjnego ukierunkowanego na równoważenie systemowe poprzez osiągnięcie 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-gospodarczego¹⁰⁵⁰.

Wilfried Lochbühler nazywa usieciowienie rdzeniem kompleksowej etyki środowiska naturalnego, który znajduje swój początek w osobowej godności człowieka

¹⁰⁴⁶ M. Vogt, *Ratinität*, s. 209n.

¹⁰⁴⁷ W. Korff, „*Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich*“. *Wilhelm Korff im Gespräch mit Wolfgang Küpper*, w: G. Bachleitner, W. Wingen (red.), *Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. Sozialethisches Symposium zum 75. Geburtstag von Wilhelm Korff*, Freiburg-Freiburg-Wien 2003, s. 197.

¹⁰⁴⁸ R. Kramer, *Nachhaltigkeit als Sozialprinzip*, s. 64.

¹⁰⁴⁹ M. Vogt, *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: S. Bornhold, P.H. Feindt (red.), *Komplexe adaptive Systeme*, Dettelbach 1996, s. 170-173, cyt. za: C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung*, s. 154-157.

¹⁰⁵⁰ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 354-357.

i w jego odpowiedzialności za przyrodę. Postrzega on usieciwienie jako zasadę pomostową, łączącą etykę środowiska naturalnego z etyką społeczną¹⁰⁵¹. Także Werner Veith zauważa, że ta zasada etyczna jest ugruntowana antropologicznie i odzwierciedla nowoczesne rozumienie człowieka jako podmiotu środowiska naturalnego. Usieciwienie jako kluczowa zasada ochrony środowiska naturalnego dotyczy nie tylko związku człowiek – przyroda, ale także wydaje się ukierunkowywać na uszanowanie godności osoby ludzkiej¹⁰⁵².

Koncepcja usieciwienia nie sprowadza się jedynie do troski o środowisko przyrodnicze. Pojęcie usieciwienia transformuje podstawową normę zrównoważonego rozwoju uwarunkowaną ekonomicznie i zasobowo w etyczną zasadę działania, która posiada wysoki potencjał istotny w regulacji różnorodnych relacji społecznych. Idea usieciwienia w ujęciu M. Vogta skupia się na adaptacji tzw. obszarów zbadanych w niewielkim stopniu (*blinde Flecken*), czyli reprodukcji wykluczonych systemów częściowych 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 środowiskowych¹⁰⁵³. 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 naturalnym¹⁰⁵⁴. W taki sposób zdaniem M. 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 usieciwienia wskazuje na złożoną strukturę problemów, których nie można rozpatrywać oddzielnie. Pomimo wielu kwestii problematycznych nie można zrezygnować z etyki odpowiedzialności, która musi sprostać wymaganiom aktualnych

¹⁰⁵¹ W. Lochbühler, „*Nachhaltige Entwicklung*“: *Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik*, s. 145.

¹⁰⁵² W. Veith, *Nachhaltigkeit*, s. 307n.

¹⁰⁵³ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, s. 634; O. Reis, *Nachhaltigkeit - Ethik - Theologie*, s. 27; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 355.

¹⁰⁵⁴ Por. Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, *Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, nr 118.

problemów. Usieciwienie stało się punktem wyjścia do sformułowania etyczno-społecznej zasady zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeitsprinzip*), która stanowi oryginalne połączenie usieciwienia z wymogiem sprawiedliwości społecznej i z klasycznymi zasadami etyczno-społecznymi wynikającymi z natury ludzkiej¹⁰⁵⁵. F.J. Mazurka ujęcie godności osoby ludzkiej jako zasady społecznej koresponduje ze stanowiskiem M. Vogta, który uznaje personalizm za naczelne principium przyjmowanego przez niego katalogu zasad etyczno-społecznych. W ChES usieciwienie 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 nauczaniu kościołów w Niemczech. Jak zaznacza Rafał Czekalski, koncepcja zrównoważonego rozwoju w KNS łączy tematy ekologiczne z zagadnieniami pozostającymi w relacji do innych dóbr człowieka¹⁰⁵⁶. Autor ten zajmował się także analizą zasad ekorozwoju i próbą ich integracji z KNS¹⁰⁵⁷.

Wydaje się, że na przestrzeni kilku lat etyczna zasada usieciwienia, posiadająca charakter antropocentryczny, stała się inspiracją do wypracowania w KNS 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.

¹⁰⁵⁵ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 459n.

¹⁰⁵⁶ R. Czekalski, *Implikacje etyczne teologii stworzenia*, s. 97.

¹⁰⁵⁷ Por. R. Czekalski, *Marcusa Vogta próba integracji zasad ekorozwoju z Katolicką Nauką Społeczną*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*” (2013) nr 2, s. 47-63.

5.3.5. Zasada zrównoważonego rozwoju w międzygeneracyjnym wymiarze sprawiedliwości społecznej

Międzypokoleniowy wymiar sprawiedliwości społecznej na gruncie KNS jest przedmiotem współczesnych badań, który wydaje się być dopiero w fazie początkowej tej dyscypliny naukowej. Celem sprawiedliwości międzypokoleniowej jest zabezpieczenie warunków rozwojowych przyszłym pokoleniom ludzi.

5.3.5.1. 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 pozwala się legitymizować ze względu na tradycyjne, uznane dotychczas zasady etyczno-społeczne¹⁰⁵⁸. Odkryte źródła chrześcijańskiej tradycji idei zrównoważonego rozwoju na gruncie KNS zyskują uznanie ze względu na połączenie z systemem zasad etyczno-społecznych, który – choć nie sprecyzowany jednomyślnie wśród badaczy zajmujących się KNS – należy do kanonu nauczania społecznego Kościoła katolickiego. Zaistnienie autonomicznej zasady zrównoważonego rozwoju uzasadniają ważne powody, które wynikają z rozpoznania chrześcijańskiej etyki ochrony środowiska naturalnego¹⁰⁵⁹.

R. Marx i H. Wulsdorf twierdzą, że poszerzony wymiar odpowiedzialności nie został w pełni objęty 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 M. Vogt – jako pewnego rodzaju zasada pomostowa łącząca kategorię społeczeństwa ze światem przyrody, którego utrzymanie domaga się daleko idących, zróżnicowanych strategii i struktur regulacyjnych. Nowa zasada

¹⁰⁵⁸ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191n.

¹⁰⁵⁹ Tamże, s. 192.

etyczno-społeczna zrównoważonego rozwoju oznacza w istocie troskę o długotrwałe połączenie zwrotne (*trägfähige Rückbindung*) świata kultury ludzkiej i przyrody w celu długotrwałej, wzajemnej stabilizacji¹⁰⁶⁰.

Zasada zrównoważonego rozwoju sięga 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 nawzajem¹⁰⁶¹. Zasada zrównoważonego rozwoju jest zatem principium etyczno-społecznym prowadzącym do równowagi potrzeb w przestrzeni kultury i w systemach przyrodniczych. R. Sadowski stwierdza, że kryzys ekologiczny nie zniknie w prostym zastąpieniu dominacji kultury dominacją przyrody¹⁰⁶². Tylko wzajemne, zwrotne odniesienie tych dwóch przestrzeni może wywołać długotrwałe działania wyrażające troskę o środowisko naturalne i roztropne użytkowanie 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 zacończonych gospodarczo. „Rabunkowe wydobywanie nieodnawialnych 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

¹⁰⁶⁰ W. Lochbüchler, „*Nachhaltige Entwicklung*“: Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik, „Theologie der Gegenwart“ 41 (1998) z. 2, s. 139n.

¹⁰⁶¹ M. Vogt, *Ein neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, „Politische Studien“ 52 (2001) nr 1, s. 30.

¹⁰⁶² R.F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, s. 34n.

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 przyszłość¹⁰⁶³. W związku z wciąż zauważalnymi dysproporcjami rozwojowymi istnieje silna potrzeba aplikacji zasad etyczno-społecznych, zwłaszcza zasady solidarności w odpowiedzialnej redystrybucji zasobów energetycznych. Niemniej jednak sam rozwój gospodarczy staje się sprawiedliwy tylko wtedy, gdy prowadzi do rozwoju każdego człowieka we wszystkich wymiarach jego ludzkiej egzystencji.

5.3.5.2. Zaktualizowany paradygmat etyczny rozwoju globalnego

Poprzez wzajemne odniesienie do siebie przestrzeni społeczno-gospodarczej i ekologicznej zasada zrównoważonego rozwoju wskazuje nie tylko na zasoby środowiskowe jako środki do osiągnięcia celów, ale ujmuje także celowość przyrody. Za pomocą zasady zrównoważonego rozwoju – zdaniem R. Marxa i H. Wulsdorf – 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 włącza 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 daleko wykracza ponad 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 ekologicznym¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶³ CV 49.

¹⁰⁶⁴ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 190.

Podsumowując interpretację zasad etyczno-społecznych w ujęciu M. Vogta można uznać, że zasada zrównoważonego rozwoju dla architektury etycznej wyrażanej Monachijskiej Szkole ChES stanowi swoisty brakujący element, który ubogaca 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 konkretyzujące *bonum commune* principium społeczne. Tym samym zasadę zrównoważonego rozwoju można rozumieć tak, jak definiował principia społeczne W. Piwowarski twierdząc, że zasada etyczno-społeczna jest to „nakaz rozumu praktycznego do tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”¹⁰⁶⁵. Zatem obok osi horyzontalnej zasady pomocniczości i solidarności zasada zrównoważonego rozwoju łączy w sobie oś wertykalną dobra wspólnego i osoby ludzkiej. Tak uformowany system principiów społecznych jest ukierunkowany przez M. 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 jest zdolna 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 I. Kanta, rozwijającej 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.

¹⁰⁶⁵ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 61.

5.4. 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 ChES i KNS. Mimo to istota bytu ludzkiego i działanie człowieka w rozumieniu szkół ChES i KNS są zbliżone¹⁰⁶⁶. 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 człowiek we współpracy z innymi ludźmi jak najskuteczniej kształtował sprawiedliwy porządek społeczny oparty na prawie moralnym. Fundamentem ChES i KNS 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 społecznej, a także funkcjonowania instytucji życia społecznego. Wylanianie zasad etyczno-społecznych uznaje się za stałą prawidłowość w kontekście zmiennej historycznie rzeczywistości kulturowo-społecznej¹⁰⁶⁷. Zasada zrównoważonego rozwoju jest wynikiem interpretacji współczesnego kontekstu społecznego, którego elementem stały się zjawiska społeczne o charakterze ekologicznym.

5.4.1. Organizacyjna zasada konkretyzująca dobro wspólne

Katalog zasad społecznych Monachijskiej Szkoły ChES, który nie zawiera dobra wspólnego w randze zasady etyczno-społecznej, wymaga zdaniem przedstawicieli tej szkoły uzupełnienia i konkretyzacji kategorii dobra wspólnego przez dodatkową zasadę społeczną¹⁰⁶⁸. Nowa etyczno-społeczna zasada zrównoważonego rozwoju

¹⁰⁶⁶ D. Tułowiecki, *Społeczna doktryna chrześcijańska*, w: Katolicki Uniwersytet Lubelski, *Encyklopedia Katolicka*, tom XVIII, Lublin 2013, k. 695n.

¹⁰⁶⁷ Tenże, *Społeczna doktryna katolicka*, w: Katolicki Uniwersytet Lubelski, *Encyklopedia Katolicka*, tom XVIII, Lublin 2013, k. 696n.

¹⁰⁶⁸ „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

w perspektywie systemu etycznego monachijskiego środowiska ChES może być swoistym odpowiednikiem zasady dobra wspólnego¹⁰⁶⁹. 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 KNS.

Tak udoskonalony system zasad Monachijskiej Szkoły ChES o zasadę zrównoważonego rozwoju może stanowić skuteczne narzędzie do rozwiązywania kwestii ekologicznych w perspektywie sprawiedliwości międzypokoleniowej. Przyznanie zrównoważonemu rozwojowi statusu zasady etyczno-społecznej M. Vogt argumentuje ponadto koniecznością połączenia teologicznego ujęcia biblijnego dzieła stworzenia ze społecznym dyskursem o ochronie środowiska przyrodniczego¹⁰⁷⁰.

Koncepcja zrównoważonego rozwoju dzięki nowemu principium KNS 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 oddaje „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”¹⁰⁷¹. Organizacja dobra wspólnego według zasady zrównoważonego rozwoju pozwala dostrzegać społeczność w jej wymiarze ontologicznym jako wspólnotę rozumnych i wolnych osób. Natomiast wymiar aksjologiczny dobra wspólnego dzięki zasadzie zrównoważonego rozwoju pozwala stworzyć kulturę umysłowo-duchową człowieka¹⁰⁷².

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.

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.

¹⁰⁶⁹ Tamże.

¹⁰⁷⁰ Tenże, *Nachhaltigkeit theologisch-ethisch*, w: Tenże, F. Uekötter, M. Davis (red.), *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, München 2013, s. 42.

¹⁰⁷¹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 138.

¹⁰⁷² Tamże, s. 138n.

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 KNS jest strzeżony przez systematykę zasad etyczno-społecznych¹⁰⁷³.

5.4.2. Szczegółowa zasada realizacji sprawiedliwości społecznej organizująca porządek życia społecznego

W systemie zasad etyczno-społecznych W. Piwowarskiego nowa zasada zrównoważonego rozwoju nie posiada rangi podstawowej zasady etyczno-społecznej. Analiza systemu zasad etyczno-społecznych W. Piwowarskiego nie pozwala na przypisanie nowej zasadzie etyczno-społecznej kategorii zasady podstawowej. 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, ukierunkowaną na realizację sprawiedliwości społecznej, 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 W. Piwowarskiego.

¹⁰⁷³ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, s. 138.

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 A. Rodzińskiego nie dotyczy tylko atmosfery, hydrosfery czy biosfery – przyrody ożywionej czy nieożywionej – lecz także tzw. noosfery oznaczającej dziedzinę treści świadomościowych¹⁰⁷⁴. Zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się więc w ogólnie rozumianą humanizację działania ludzkiego.

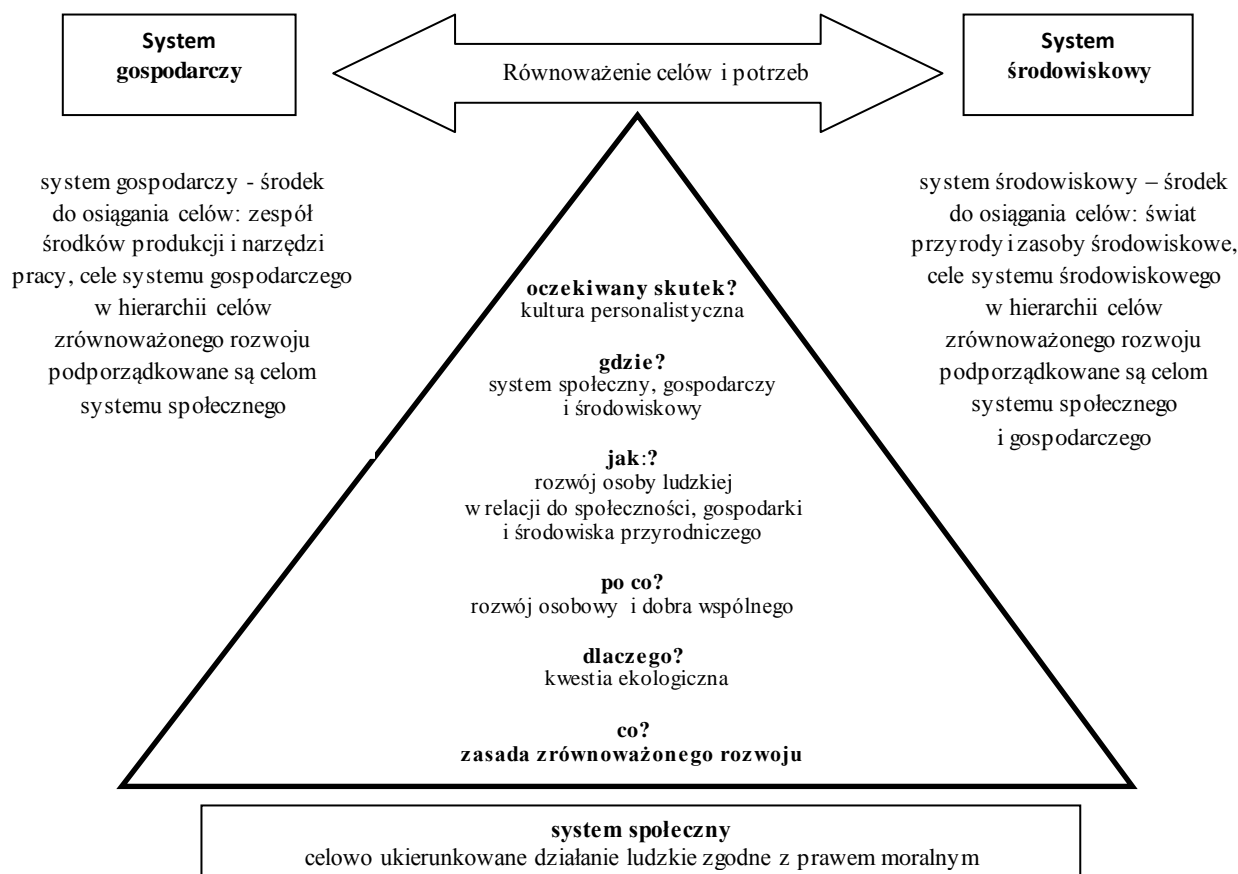
Zasada zrównoważonego rozwoju jako organizacyjna zasada etyczno-społeczna powinna być instrumentem polityki państwa, którego zadaniem jest regulowanie systemu własności tak, by udostępniać odpowiednie dobra gospodarcze całemu społeczeństwu. W tym celu państwo może stosować odpowiednie środki prawne i administracyjne¹⁰⁷⁵. Zasada zrównoważonego rozwoju reguluje system własności zwłaszcza w kontekście zasobów środowiskowych, prowadząc niejako do uspołecznienia aspektów środowiskowych.

Zasada zrównoważonego rozwoju, wpisująca się w nurt antropocentrycznej etyki środowiskowej, stoi na straży wyjątkowego statusu człowieka pośród bytów stworzonych. Przez to 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. Relacyjność działania ludzkiego względem środowiska naturalnego niesie ryzyko degradacji przestrzeni życia ludzkiego. Pierwszorzędnym celem zasady zrównoważonego rozwoju jest rozwój osobowy w systemie społecznym. Etyka środowiskowa chroni wyjątkowego statusu osoby ludzkiej i nie pozwala na ujmowanie osoby jako środka do osiągnięcia 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

¹⁰⁷⁴ A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, s. 359n.

¹⁰⁷⁵ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 194.

systemowi społecznemu zgodnie z prawidłowościami prawa moralnego. Choć ekonomia i etyka w swoich zakresach własnymi rządzą się prawidłowościami, byłoby jednak błędne założenie, że zakresy: gospodarczy i moralny tak są różnorodne i obce sobie, że żadne pomiędzy nimi nie zachodzą zależności¹⁰⁷⁶.



Schemat nr 10.
Zasada zrównoważonego rozwoju w relacji do systemu społecznego z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej.
System społeczny jako podstawa w realizacji polityki zrównoważonego rozwoju.

Również R. Marx i H. Wulsdorf uznają zasadę zrównoważonego rozwoju jako principium konkretyzujące ogólną normę sprawiedliwości społecznej. Obok zagadnienia sprawiedliwego, międzynarodowego podziału dóbr i szans udziału, 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 ludzkim¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷⁶ QA 42.

¹⁰⁷⁷ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 188.

R. Marx stwierdza, że ochrona środowiska jest następstwem zachowania norm moralnych w pozostałych wymiarach życia ludzkiego, zwłaszcza w przestrzeni sektora zatrudnienia. Moralne postępowanie człowieka w ostateczności niesie korzyść dla życia społecznego, ekonomii i przyrody¹⁰⁷⁸.

5.5. Markusa Vogta postulat włączenia zasady zrównoważonego rozwoju do systemu zasad etyczno-społecznych

Szybka akceptacja nowej zasady zrównoważonego rozwoju w niektórych ośrodkach ChES w Niemczech niesie ze sobą niemałe konsekwencje. Z punktu widzenia KNS zasadę zrównoważonego rozwoju – argumentowaną zgodnie z antropocentrycznym modelem etyki Immanuela Kanta – należałoby przenieść na grunt etyki personalistycznej. Aby implementować wyłonioną przez M. Vogta nową zasadę etyczno-społeczną w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego należałoby dokonać jej połączenia z klasycznymi zasadami etyczno-społecznymi KNS. Do procesu tworzenia silnej więzi zrównoważonego rozwoju z innymi zasadami etyczno-społecznymi odnosi się także opisana już kategoria usieciowienia¹⁰⁷⁹. 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 ściśle połączona z dotychczas uznanymi principiami społecznymi. M. Vogt przedstawił propozycję połączenia zasady zrównoważonego rozwoju z tradycyjnymi zasadami w podręczniku etyki gospodarki pod redakcją W. Korffa z 1999 r. Aby zrównoważony rozwój stał się koncepcją rozwoju, sprawiedliwą wobec przyszłych pokoleń, konieczne jest pogłębienie jego połączenia z klasycznymi zasadami etyczno-społecznymi KNS. Można się spodziewać, że próba ugruntowania kompleksowych

¹⁰⁷⁸ R. Marx, *Kapitał*, s. 234.

¹⁰⁷⁹ Por. M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip Nachhaltigkeit als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, w: W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, s. 247n; R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 349.

postulatów zasady zrównoważonego rozwoju bez sprzężenia ich z personalistycznymi zasadami przetrzeźwi się w naturalistyczny koncept¹⁰⁸⁰.

Próby urzeczywistnienia postulatu M. Vogta dotyczącego włączenia zasady zrównoważonego rozwoju do systemu zasad etyczno-społecznych KNS dokona się w oparciu o klasyfikację systemu zasad etyczno-społecznych w ujęciu W. Piwowarskiego i B. Sutora. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła 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 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.

5.5.1. 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,

¹⁰⁸⁰ Por. M. Vogt, *Ökologie als Gesellschaftskritik? Zur normativen Relevanz der Ökologie*, w: B. Köstner, M. Vogt (red.), *Mensch und Umwelt. Eine komplexe Beziehung als interdisziplinäre Herausforderung*, 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 zostało wyrażone w artykule: S. Fel, Ł. Marczak, *Powstanie i status zasady zrównoważonego rozwoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” 44 (2016) nr 2, s. 185-205.

nad którym sprawuje pieczę, „który czyni sobie poddanym” (Rdz 1,28). Obok etyki personalistycznej ugruntowanej w KNS (np. Tadeusza Ślipki koncepcja „władarstwa” człowieka nad przyrodą) pojawiały się w drugiej połowie XX w. koncepcje tzw. nowej etyki. Należą do nich propozycje różnych etyków, których poglądy ogniskują się w patocentrycznych, fizjocentrycznych czy holicentrycznych modelach etyki. W realiach różnorodnych sposobów argumentacji ochrony środowiska naturalnego, tym bardziej zauważa się potrzebę ukierunkowywania procesów społeczno-gospodarczych zgodnie z personalistycznym nurtem etyki środowiska naturalnego. M. Vogt zauważa, że w przypadku zarysów nowej etyki, rozwijanych w opozycji do etyki antropocentrycznej, zaciera się rozumienie etycznej idei usieciowienia systemu społecznego, gospodarczego i ekologicznego¹⁰⁸¹.

Konsekwencją uszanowania godności osoby ludzkiej jest poszanowanie jej praw i obowiązków oraz prymatu osoby nad rzeczą. Z jednej strony taka 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, silnie 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”¹⁰⁸². W takim zestawieniu wyłania się istota immanentno-instrumentalnego dobra wspólnego.

5.5.2. 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-

¹⁰⁸¹ M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 248n.

¹⁰⁸² MM 65; PT 58; W. Piwowarski, *Dobro wspólne*, w: W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 41.

społecznej¹⁰⁸³. Przy tym nie można zapominać o wymiarze wewnątrzgeneracyjnym – fundamencie, z którego wyrasta zasada etyczno-społeczna o charakterze międzygeneracyjnym.

Zdaniem Andreasa Lienkampa idea usieciowienia stanowi rozwinięcie wykładni solidarności i jej dwóch wymiarów opracowanych przez O. 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. Solidarność jest zatem także pojęciem normatywnym o bezwarunkowym i uniwersalnym charakterze¹⁰⁸⁴. 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 także na odpowiedzialność za przyszłe pokolenia¹⁰⁸⁵. Zgodnie z teorią *Adwokatenplanung* 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, ale także ich naturalnego środowiska, które będzie warunkować ich życie i szanse rozwoju¹⁰⁸⁶. Choć odpowiedzialność międzypokoleniowa wywołuje szereg dylematów i kontrowersji, wydaje się, że rozwój przyszłych pokoleń będzie uzależniony od stopnia innowacyjności technologii wykorzystujących zasoby natury¹⁰⁸⁷.

Chrześcijańska etyka ochrony środowiska naturalnego podkreśla szczególną odpowiedzialność za przyrodę obejmującą pozaludzkie byty. Ten obszar etyki uzyskał znaczną autonomię, a poszerzony wymiar odpowiedzialności nie został w pełni objęty przez klasyczne zasady etyczno-społeczne¹⁰⁸⁸. 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

¹⁰⁸³ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 490.

¹⁰⁸⁴ O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit*, s. 54n.

¹⁰⁸⁵ A. Lienkamp, *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Paderborn 2009, s. 291.

¹⁰⁸⁶ D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia - zakres i granice*, s. 98.

¹⁰⁸⁷ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 386-391.

¹⁰⁸⁸ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191n.

pozaludzkie. Nie oznacza to jednak, że zgodnie z zasadą zrównoważonego rozwoju nie należy obejmować troską bytów nieludzkich. Jasnym 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 M. Vogt nazywa zasadę zrównoważonego rozwoju pewnego rodzaju zasadą pomostową pomiędzy dwoma stanowiskami problematycznymi społeczeństwa i środowiska naturalnego, które domagają się daleko idących, zróżnicowanych strategii i struktur regulacyjnych¹⁰⁸⁹. M. Vogt zaznacza, że „bezpośrednie rozwinięcie solidarności na związki ekologiczne w sensie związku ze zwierzętami, roślinami i rzeczami nieożywionymi prowadziłyby do trwałego jego pogłębienia i jednocześnie wulgaryzacji, co w konsekwencji przyczyniłoby się do umocnienia zarządzania ekologicznego (*Öko-Diktatur*)”¹⁰⁹⁰. Wiele modeli zarządzania ekologicznego uwytatniających realizację tzw. wartości ekologicznych w uzasadnieniu teoretycznym sprowadza się do koncepcji metabolizmu społecznego, w której człowiek nie jest wolnym podmiotem, lecz złożonością somatyczną zdeterminowaną siłami otoczenia przyrodniczego.

Właściwym ukierunkowaniem zasady zrównoważonego rozwoju w sensie zasady pomostowej (*Verbindungsprinzip, Brückeprinzip*) między wymiarem społeczeństwa, gospodarki i ekologii jest poszukiwanie modelu gospodarowania ukierunkowanego na realizację solidarności w celu niwelowania drastycznych nierówności między warstwami ludzi zamożnych a kręgiem ludzi żyjących w biedzie. W opinii Klaus Dörre 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-gospodarczego¹⁰⁹¹. Zasada zrównoważonego rozwoju w takim złączeniu z zasadą solidarności kładzie akcent na uwzględnienie troski o naturę, przy czym przyroda wciąż pozostaje środkiem

¹⁰⁸⁹ Tamże.

¹⁰⁹⁰ M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 249.

¹⁰⁹¹ K. Dörre, *Prekarität, Achsen der Ungleichheit und Sozialstruktur*, w: J. Lamla, H. Laux, H. Rosa, D. Strecker (red.), *Handbuch der Soziologie*, Konstanz-München 2014, s. 397n.

w realizacji celów służących dobru każdego człowieka - zarówno tego mocnego na rynku pracy, jak i tego słabszego, którego z przestrzeni rynku nie można wykluczyć. 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 i wykorzystania środków technologicznych. 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 nauki¹⁰⁹². 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.

Nauczanie społeczne Kościoła prezentuje nurt etyki antropocentrycznej i odrzuca stanowiska biocentryczne. Warunkiem zachowania nadrzędnej pozycji człowieka w KNS jest dopuszczenie do rozmycia etyki antropocentrycznej. Niemniej jednak etyka zrównoważonego rozwoju wymaga specyficznego modelu odpowiedzialności zważającego na znaczenie zwierząt i bytów nieożywionych, który budowałby etos wobec świata bytów pozaludzkich¹⁰⁹³. Nie można jednak zapomnieć o etosie budowania humanistycznego porządku na świecie, który winien porządkować 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 samodzielności 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 stoi na straży równości grup przejawiających różnorodne ujęcia

¹⁰⁹² Jan Paweł II, *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1987, nr 8.

¹⁰⁹³ A. Ganowicz-Bącznyk, *Etyka środowiskowa*, s. 196n.

uzasadniania etyki środowiskowej. Równość ta dotyczy grup większościowych, ale także tych pozostających w mniejszości, które mają prawo utrzymać własną etniczność bez względu na stanowisko wobec kwestii środowiskowych.

5.5.3. 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 polityka państwa kierująca się korelującymi ze sobą zasadami pomocniczości i zrównoważonego rozwoju może ukierunkowywać swoją działalność na realizację celów służących zwalczaniu ubóstwa i ochronie środowiska naturalnego. Gerhard Kruip podkreśla, że tych dwóch celów polityki nie można rozdzielać - zarówno jeden jak i drugi służą dobru osoby ludzkiej¹⁰⁹⁴.

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 zasady pomocniczości, która odgrywa istotną rolę w ustrojowej organizacji państwa¹⁰⁹⁵.

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 członkowskich¹⁰⁹⁶. Zestawienie zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą

¹⁰⁹⁴ G. Kruip, *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.

¹⁰⁹⁵ P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si’” und die katholischen Soziallehre*, s. 171.

¹⁰⁹⁶ A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, w: A. Papuźński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz 2005, s. 230.

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 naturalnego¹⁰⁹⁷. Realizacja zasady zrównoważonego rozwoju sprzyja kształtowaniu postaw prośrodowiskowych na jak najniższych szczeblach struktur społecznych i tym samym przyczynia się do aktywizacji jednostek społecznych¹⁰⁹⁸. W ten sposób kształtuje się poczucie odpowiedzialności za stan środowiska naturalnego w indywidualnych działaniach. Kategoria odpowiedzialności jest z kolei punktem wyjścia w komplementarnej współzależności zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą solidarności, zwłaszcza w wymiarze globalnym.

Kluczowym zapisem dotyczącym zasady pomocniczości w polityce europejskiej był już wspomniany przez A. Baumgartnera i W. Korffę Traktat z Maastricht, w którym to principium stało 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 Nicei¹⁰⁹⁹.

Zdaniem M. 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 prawnopaństwową ochronę wolności indywidualnej. Teoretycznie takie podejście wyklucza jakąkolwiek ekodyktaturę (*Öko-Diktatur*). M. Vogt zauważa przy tym, że konieczne jest zwiększenie wysiłków w obszarze kształcenia w celu osiągnięcia kluczowych kompetencji w zakresie ochrony środowiska naturalnego i kształtowania postaw prośrodowiskowych¹¹⁰⁰.

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 M. Vogt

¹⁰⁹⁷ Tamże.

¹⁰⁹⁸ Tamże, s. 245.

¹⁰⁹⁹ Tamże, s. 238.

¹¹⁰⁰ M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 249n.

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 posiadają wysoki potencjał możliwy do wykorzystania w odpowiedzialnej realizacji troski o środowisko naturalne¹¹⁰¹. Zasada pomocniczości w takim ujęciu zabezpiecza partycypację społeczną uzdalniającą do samodzielnego decydowania o realizacji posiadanego potencjału rozwojowego.

Regionalizacja powinna wyrażać się we współorganizowaniu własnej przestrzeni życiowej. Właśnie dlatego – jak zaznacza M. Vogt – demokracja partycypacyjna jest nie tylko środkiem, lecz jednocześnie fundamentalną treścią koncepcji zrównoważonego rozwoju¹¹⁰². Wzmocnieniu roli ważnych grup społecznych poświęcona jest III część *Agendy 21*. Zasada zrównoważonego rozwoju w połączeniu z zasadą pomocniczości odnosi się do następstw globalizacji i przy tym wchodzi na pierwszy plan lokalnych i regionalnych wspólnych związków działania włączając w nie problematykę ekologiczną. Takie działania wyrażają się w haśle: „myśleć globalnie, działać lokalnie”. Ta maksyma jest zauważalna w debacie ekologicznej, w której pojawiają się coraz częściej interpretacje zasady pomocniczości, mające coraz więcej odniesień do kwestii ekologicznych¹¹⁰³. Istotne etyczne kryterium zrównoważonego rozwoju powinno zostać zakotwiczone w treści zasady pomocniczości¹¹⁰⁴.

A. Lisowska podkreśla komplementarność zasady zrównoważonego rozwoju z zasadą pomocniczości. Wzajemne dopełnianie się tych zasad pokazuje na wypośrodkowanie potrzeb ludzkich w związku z możliwościami środowiska naturalnego, dostępem do zasobów. Zasada pomocniczości skłania do skierowania większej uwagi na podział władzy i kompetencji w realizacji zadań uwzględniających troskę o środowisko naturalne¹¹⁰⁵. W tak zarysowanych perspektywach M. Vogt łączy

¹¹⁰¹ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 474.

¹¹⁰² Por. Szczyt Ziemi w Rio de Janeiro, *Agenda 21*, rozdział 27; M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 250.

¹¹⁰³ M. Vogt, *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, s. 250.

¹¹⁰⁴ „Das Maß liegt im etchischem 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.

¹¹⁰⁵ A. Lisowska, *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, s. 230.

nową zasadę zrównoważonego rozwoju w podstawowych zasadach KNS, wśród których prym w roli instytucjonalnej organizacji wiedzy zasada pomocniczości. W klasyfikacji M. Vogta ma ona charakter silnie funkcjonalny.

Poprzez zasadę zrównoważonego rozwoju dokonuje 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 zakotwiczenia zasady zrównoważonego rozwoju w systemie zasad etyczno-społecznych KNS wymagają wnikliwej refleksji, aby jak najprecyzyjniej uwypuklić istotę zasady zrównoważonego rozwoju. Od tego zależy 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 pomocniczości¹¹⁰⁶. Takie wskazania pojawiły się w związku z występowaniem środowiskowych argumentacji etycznych nadmiernie podkreślających status przyrody nieożywionej i bytów nieludzkich.

5.6. Zasada zrównoważonego rozwoju jako normatywna konkretyzacja dobra wspólnego

Wyłonienie zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie KNS dowodzi istnienia wysokiego potencjału systemu zasad etyczno-społecznych, którego jednym z komponentów jest nowa zasada etyczno-społeczna o charakterze szczegółowym. Jest to zasada posiadająca dogłębne uzasadnienie w nawiązaniu do godności osoby ludzkiej, co więcej w systemowej aplikacji stwarza szeroki zakres możliwości organizacji społeczeństwa w związku z ochroną natury przy wykorzystaniu źródeł energii odnawialnej, nie pomijając wielu wartości związanych z wymiarem społeczno-gospodarczym. Zdaniem R. Marxa i H. Wulsdorfa zrównoważony rozwój posiada status zasady etyczno-społecznej ze względu na to, że jest powszechną i regulującą normą (*Grundsatz*) wpisaną w naturę ludzką¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁶ P.K.A. Turkson, *Ecology, Justice, and Peace - The Perspective of a Global Church*, s. 140n.

¹¹⁰⁷ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 191.

W opinii M. Vogta zrównoważony rozwój jest zasadą etyczno-społeczną odnoszącą się do konkretyzacji dobra wspólnego w przemianach współczesności¹¹⁰⁸. 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 łączy się 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 społecznego¹¹⁰⁹.

W takim sensie zasada zrównoważonego rozwoju na gruncie KNS 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”¹¹¹⁰. 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 dopełnia¹¹¹¹. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* pokazuje, że „wizja czysto historyczna i materialistyczna doprowadziłaby do przekształcenia dobra wspólnego w zwyczajny dobrobyt społeczno-ekonomiczny, pozbawiony jakiegokolwiek transcendentalnego celu, a więc najgłębszej racji swojego istnienia”¹¹¹². 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 A. Rodzińskiego normatywny charakter dobra wspólnego zawiera powinność działania moralnego. Ważnym celem społeczności jest kreacja dobra wspólnego, w ramach którego tworzy się optymalne uwarunkowania rozwoju moralnego dla każdego człowieka¹¹¹³. 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.

¹¹⁰⁸ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 466.

¹¹⁰⁹ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 162.

¹¹¹⁰ Tamże, 170.

¹¹¹¹ CA 41.

¹¹¹² *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 170.

¹¹¹³ P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, s. 105-110.

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 rynkowej¹¹¹⁴. 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 wśród krajów 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 problematycznym jest zbyt wielkie 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 zasobów środowiskowych. Podstawowym warunkiem kształtowania takich postaw jest współpraca w obszarze edukacyjnym¹¹¹⁵.

¹¹¹⁴ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 449.

¹¹¹⁵ Por. O. Edenhofer, Ch. Flaschland, *Laudato si'*. *Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter*, „Stimmen der Zeit” (2015) nr 9, s. 588n.

5.6.1. 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 gospodarczej¹¹¹⁶. Choć opinie odnoszące się do walki z ociepleniem klimatycznym są podzielone, to zauważa się potrzebę organizacji gospodarki, która w perspektywie długofalowej w niewielkim stopniu prowadziłaby do trwałych zmian w ekosystemach. W przeciwnym razie mogłoby to powodować degradację przyrody.

R. Marx i H. 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. Także przyszłe pokolenia ludzi mają prawo do życia w czystym środowisku naturalnym i dostępu do zasobów naturalnych¹¹¹⁷. 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 M. Vogta ujmującym zasoby natury jako podstawy długoterminowego zapewnienia egzystencji ludzkiej i dobrobytu społeczeństw. M. Vogt dobro wspólne konkretyzuje w: umownej klimatycznie transformacji gospodarczej, globalnie wydolnym modelu dobrobytu i integracji rynku z kapitałem moralnym¹¹¹⁸.

Za umiarkowanym antropocentryzmem, który implikuje wewnątrzpokoleniową i międzypokoleniową odpowiedzialność, opowiadają się R. Marx i H. Wulsdorf. Antropocentryzm umiarkowany w ujęciu tych autorów uwzględnia także nieludzkie stworzenia (*nichtmenschliche Schöpfung*) jako jeden samodzielnych wymiarów odpowiedzialności. 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 personalizmu¹¹¹⁹.

¹¹¹⁶ B. Jałowiecki, S. Kaprański (red.), *Spoleczny wymiar kryzysu*, s. 18.

¹¹¹⁷ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 192n.

¹¹¹⁸ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, s. 556; P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si” und die katholischen Soziallehre*, s. 173.

¹¹¹⁹ R. Marx, H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, s. 193.

M. 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 naturalne¹¹²⁰. Dla M. Vogta działanie ekologiczne, znajdujące wyraz m. in. w transformacji energetycznej w Niemczech, wiąże się także z troską o ochronę klimatu. W realizacji zrównoważonego rozwoju ten etyk społeczny opowiada się za postawieniem wyraźnych celów, wyrażanych za pomocą normatywnych wskazań służących zwalczaniu przyczyn ubóstwa. Zarówno ubóstwo, jak i problematyka ekologiczna, wymagają oceny etycznej. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła, jak zaznacza M. 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 ludzkiego¹¹²¹. 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 także czystość środowiska przyrodniczego¹¹²².

Zasada zrównoważonego rozwoju konkretyzuje ogólną normę sprawiedliwości społecznej nie tylko w wymiarze wewnątrzpokoleniowym, ale przede wszystkim przenosi sprawiedliwość społeczną w wymiar międzypokoleniowy. Wymiar ten podkreśla papież Franciszek w *Laudato si'* stwierdzając, że klimat jest dobrem wspólnym wszystkich ludzi¹¹²³. Nie można przy tym umniejszać wewnątrzgeneracyjnego wymiaru sprawiedliwości społecznej. Stanowi on punkt wyjścia dla wymiaru sprawiedliwości międzypokoleniowej – odpowiedzialności za ludzi, którzy 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 Harlem Gro Brundtland z 1987 r.,

¹¹²⁰ Tamże, s. 191n.

¹¹²¹ M. Vogt, *Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie*, w: G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel (red.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie - Wirtschaft - Ethik*, Stuttgart 2013, s. 66.

¹¹²² P.K.A. Turkson, *Ecology, Justice, and Peace - The Perspective of a Global Church*, s. 133-135.

¹¹²³ LSi 23.

w której żąda się zaspokojenia potrzeb obecnych pokoleń, bez odbierania szans rozwojowych przyszłym pokoleniom¹¹²⁴.

5.6.2. Jakościowe rozszerzenie systemu zasad etyczno-społecznych – polemika Markusa Vogta z Bernhardem Sutorem

W opinii Bernharda Sutora nie ma uzasadnienia do stawiania zasady zrównoważonego rozwoju na równi z ujmowanymi w Monachijskiej Szkole ChES zasadami: personalizmu, pomocniczości i solidaryzmu. Z punktu widzenia KNS w opinii tego autora zasada zrównoważonego rozwoju wpisuje się w rozumienie dobra wspólnego i stanowi jego przyszłościową dymensję. Dla B. Sutora zrównoważony rozwój jest przyszłym wymiarem dobra wspólnego¹¹²⁵.

Krytyczne stanowisko B. Sutora zawarte w 2012 r. w czasopiśmie „*Stimmen der Zeit*” nie pozostało bez odpowiedzi M. Vogta. Krytyka B. Sutora odnośnie statusu nowego principium skupiła się na odosobnionym ujmowaniu zasady zrównoważonego rozwoju jako równoważnej do pozostałych zasad etyczno-społecznych. B. Sutor 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. Stanowisko B. Sutora wydaje się bazować na konserwatywnym podejściu rozwojowości systemu zasad etyczno-społecznych i obronie statusu zasady dobra wspólnego. Z jednej strony, takie stanowisko wskazuje na przyjęcie i obronę przez B. Sutora określonej klasyfikacji systemu zasad etyczno-społecznych¹¹²⁶, z drugiej strony, skłania do refleksji nad znaczeniem kwestii społecznej o charakterze ekologicznym. Ostatecznie dylematy te sprowadzają się do odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście konieczna jest nowa zasada etyczno-społeczna uwzględniająca kwestię ekologiczną? Argument B. Sutora podważa potrzebę zaistnienia zasady zrównoważonego rozwoju uzasadniając potrzebę jakościowego rozszerzenia zasady dobra wspólnego, aby bardziej uwzględniała realia związane

¹¹²⁴ Harlem Gro Brundtland, *Nasza wspólna przyszłość*, 27.

¹¹²⁵ B. Sutor, *Nachhaltigkeit - ein neues Sozialprinzip?*, s. 617.

¹¹²⁶ Tenże, *Etyka polityczna*, s. 40-46.

ze sprawiedliwością międzypokoleniową¹¹²⁷. Głos B. Sutora jest ważny ze względu na rozwój kwestii społecznej i aktualność KNS.

M. Vogt w odpowiedzi na stanowisko B. 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 B. Sutora M. Vogt zestawia z opiniami Wilhelma Korffla, Hansa MÜNKA, Venera Veitha, Hans-Joachima Höhna, a także z tekstami Konferencji Episkopatu Niemiec oraz poglądami autorów ze Stanów Zjednoczonych, Afryki, Azji i Australii¹¹²⁸.

M. Vogt podziela stanowisko B. Sutora dotyczące interpretacji antropocentrycznej koncepcji zrównoważonego rozwoju. Podobnie jak B. Sutor uważa, że na gruncie ChES niedopuszczalne jest uznanie podmiotowości bytów nieludzkich czy przyrody nieożywionej. W opinii monachijskiego uczonego niezrozumiałe jest jednak odrzucenie postulatu nowej zasady etyczno-społecznej przez B. Sutora, który obstaje za stanowiskiem, że nowa zasada zrównoważonego rozwoju zaciera różnice pomiędzy ujęciem antropocentrycznym i biocentrycznym¹¹²⁹. B. Sutor rygorystycznie zaznacza, że ChES musi pozostać antropocentryczna, a włączanie wymiaru przyrodniczego naruszałoby status osoby ludzkiej.

Przy tej uwadze B. Sutora zastanawiający jest radykalny postulat M. 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 M. Vogta do tworzenia nowego konceptu etyki uzasadniającego wykorzystywanie zasobów środowiskowych. B. Sutor rozróżnia przestrzeń KNS i specjalistycznych etyk szczegółowych, w zakres których bardziej wpisuje się dorobek M. Vogta. Przejawem tego dążenia jest również koncepcja ekospołecznej gospodarki rynkowej uwzględniająca innowacje technologiczne ujmujące cele ochrony środowiska w procesie funkcjonowania wolnego rynku. Ekospołeczna gospodarka rynkowa

¹¹²⁷ „Die Ökologie-Problematik gewinnt zwar heute neue Dringlichkeit, aber nicht um der Natur, sondern um unserer willen. Weil unser Menschsein in seiner sozialkulturellen 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.

¹¹²⁸ M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, w: M. Patenge, R. Beck, M. Luber (red.), *Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung*, Regensburg 2016, s. 135-137.

¹¹²⁹ Tamże, s. 135.

zarówno zapewniałaby wzrost gospodarczy i warunki dobrobytu, jak i niwelowałaby nierówności społeczne przy jednoczesnej realizacji celów dbałości o środowisko naturalne¹¹³⁰.

Drugi główny argument krytyki B. 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*¹¹³¹. W tym dokumencie stwierdza się, że bardziej w kwestii ekologicznej należy zwrócić uwagę na sprawiedliwość podziału własności aniżeli na akceptację nowej zasady etyczno-społecznej. Zdaniem M. Vogta bezpodstawne jest stwierdzenie, że już w zasadzie dobra wspólnego zawarte są przesłanki niezbędne do rozwiązania kwestii ekologicznej. Taką reorientację w historii KNS M. Vogt zauważał w 1963 r., kiedy Jan XXIII w enc. *Pacem in terris* dokonał konkretyzacji dobra wspólnego w sformułowaniu katalogu praw człowieka¹¹³². Należy tu zaznaczyć, że paradygmatowi uprawiania KNS wokół osi „praw człowieka” Jan Paweł II podczas swojego pontyfikatu przypisał status „zasady”.

Argumentacja M. Vogta zmierza do ukazania kontekstu historycznego KNS, w którym zasada zrównoważonego rozwoju jest przełomową koncepcją będącą przejawem ewolucji tej dyscypliny naukowej w kontekście występującej kwestii ekologicznej. W opinii M. Vogta 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 M. Vogta - w perspektywie współczesnych problemów społecznych powinny zostać skonkretyzowane w kontekście zasad: personalizmu, solidarności i pomocniczości. W opinii M. Vogta na gruncie ChES mało satysfakcjonująca i efektywna jest debata o ochronie zasobów naturalnych bazująca 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 wymaga systemowego myślenia

¹¹³⁰ M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, s. 137n.

¹¹³¹ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 176-181.

¹¹³² M. Vogt, *Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie - eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen*, „Amosinternational“ 9 (2015) z. 4, s. 3; M. Vogt, *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, s. 135-137.

w obliczu uspołecznienia (*Vergesellschaftung*) problemów środowiska naturalnego. M. 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 B. Sutora niknie w obliczu stanowisk innych etyków społecznych akceptujących koncept M. Vogta. Ale jest 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 M. Vogt.

Polemika M. Vogta z B. Sutorem ma miejsce w kontekście swego rozcłonkowania KNS 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*)¹¹³³. 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 działania¹¹³⁴. Każdemu z nich odpowiada koherentny system zasad etyczno-społecznych, silnie potencjalny, 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.

B. Sutor w rok po krytycznym artykule dotyczącym nowej zasady M. 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 principów 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*). Jedną z dymensji sprawiedliwości społecznej wg B. Sutora jest sprawiedliwość międzypokoleniowa (*Generationen-Gerechtigkeit*)¹¹³⁵.

¹¹³³ B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 228.

¹¹³⁴ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, s. 16n.

¹¹³⁵ B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 228.

W tej kategorii sprawiedliwości społecznej B. Sutor odnajduje wyłonioną przez M. Vogta zasadę zrównoważonego rozwoju. W opinii B. 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 B. 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 W. Piwowarski, który w źródłach KNS, 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 bezpośrednio dedukowane z zasad podstawowych, 4. Normy pośrednie, formułowane na podstawie zasad pierwszych, ale przy uwzględnieniu warunków miejsca i czasu¹¹³⁶. 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 KNS na specyficzne obszarowe etyki szczegółowe wraz z etyką ekologiczną (*Ökologische Sozialethik*), a także etyką rozwojową (*Entwicklungsethik*). Zdaniem B. Sutora przyczyna tego procesu tkwi w profesjonalizacji KNS¹¹³⁷. 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 KNS ze względu na specjalizację nauk. W takiej sytuacji zaistniały spór na łamach „*Stimmen der Zeit*” B. Sutor uznaje za zbędny i nie prowadzący do rozwiązania problemu pomiędzy przedstawicielami KNS (*Katholische*

¹¹³⁶ W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, s. 33-36.

¹¹³⁷ B. Sutor, *Katholische Soziallehre als politische Ethik*, s. 228.

Soziallehre) i ChES (*Christliche Soziallehre*)¹¹³⁸. Wydaje się, że rozczłonkowanie KNS 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 KNS zauważają także Peter Schallenberg i Marius Menke i określają ją jako jakościowe rozszerzenie klasyfikacji zasad etyczno-społecznych¹¹³⁹. Zasada zrównoważonego rozwoju stawia we wzajemnym tematycznym związku dotychczasowe uznane w ChES zasady personalizmu, solidarności i pomocniczości łącząc ze sobą specyficzne przypisane im wymiary. P. Schallenberg i M. Menke podkreślają, że reakcją na kryzys ekologiczny wraz z zasadą zrównoważonego rozwoju jest kształtowanie się nowego chrześcijańskiego etosu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. W dyskusji o zrównoważonym rozwoju na gruncie KNS krystalizuje się także czysty, metodyczny antropocentryzm. Z jednej strony, w życiu społecznym człowiek pozostaje celem ostatecznym, z drugiej strony, pozostaje zależnym od zasobów naturalnych, do których dostęp określają granice jego egzystencji¹¹⁴⁰. 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.

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 dymensji społecznej nie może odbywać się bez właściwego rozwoju osoby jako integralnie rozumianej całości. R. Bollati odwołuje się do *Caritas in veritate* i zaznacza, że integralny rozwój osoby to odpowiedzialna wolność osoby w społeczności ludzkiej. Brak integralności rozwoju

¹¹³⁸ Tamże, s. 229.

¹¹³⁹ P. Schallenberg, M. Menke, *Die Enzyklika „Laudato si“ und die katholischen Soziallehre*, „Die Neue Ordnung“ 70 (2016) nr 3, s. 173n.

¹¹⁴⁰ Tamże, s. 174.

jest spowodowany redukcją wolności człowieka, przeakcentowania jednego z jej wymiarów: negatywnego lub pozytywnego¹¹⁴¹.

Stanowisko M. Vogta odnośnie 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 r. na Watykanie przed gronem blisko dwustu osób zajmujących się KNS przyznała monachijskiemu etykowi wyróżnienie za dokonania w przestrzeni kształtowania życia społeczno-gospodarczego zawarte głównie w publikacji *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*¹¹⁴². Nowa zasada etyczno-społeczna na gruncie ChES w wymiarze kwestii ekologicznej wnosi wkład w ochronę środowiska przyrodniczego. Na gruncie KNS 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 koncept ten wymaga oceny etycznej, włożenia w ramy systemu zasad etyczno-społecznych, składającego się z podstawowych principów społecznych, które prezentuje nauczanie społeczne Kościoła.

Chrześcijańska etyka ochrony środowiska wnosi nowe ujęcie organizacji świata stworzonego i kompleksowego rozwoju społecznego, gospodarczego i środowiskowego. Zasadę zrównoważonego rozwoju M. Vogt uznaje za narzędzie stabilnego zabezpieczenia ekosystemów środowiskowych, a nowe principium społeczne stało się przejawem aktualizacji tradycyjnych zasad etyki społecznej w perspektywie utrzymania warunków przetrwania (na) ziemi. Zapis zasady zrównoważonego rozwoju w popularyzatorskim tłumaczeniu nauczania społecznego Kościoła DOCAT łączy zasadę zrównoważonego rozwoju z perspektywą czasową (pokoleniową) i naturalną zdolnością regeneracji zasobów¹¹⁴³.

¹¹⁴¹ Zob. R. Bollati, *Allargare gli orizzonti dell'umano. Un approccio alla Dottrina Sociale della Chiesa*, Vita e pensiero, Milano 2012, s. 210-219.

¹¹⁴² P. Parolin, *Idee nuove e concetti antichi per promuovere la dignità umana. Sulle orme di Zaccheo*, „L'Osservatore Romano“ rok 157 (2017) nr 6, wyd z dn. 20.05.2017, 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)

¹¹⁴³ DOCAT. *Co robić? Nauka społeczna Kościoła*, Częstochowa 2011, s. 242.

5.6.3. 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 zreszeniach 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. B. Sutor zauważa, że zreszenia polityczne porządkują siły społeczne, wyrażają się we wspólnych funkcjach społecznych i wypracowują różnorodne dobra wspólne¹¹⁴⁴. Rozwiązaniu problemów ekologicznych sprzyja najbardziej subsydiarne, uporządkowane demokratycznie współdziałanie grup społecznych oraz formacja społeczna na poziomie kształcenia. Wymiar edukacyjny, związany z kształceniem i uspołecznieniem, M. Vogt czyni istotnym elementem w budowaniu odpowiedzialnej postawy względem przyszłych pokoleń – wiedza i umiejętności należą do najcenniejszych zasobów służących rozwojowi człowieka¹¹⁴⁵.

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 B. Sutora tym bardziej obowiązek działania uwzględniającego troskę o środowisko naturalne powinien wpisywać się w rozległe pole działania politycznego na rzecz szeroko rozumianego dobra wspólnego¹¹⁴⁶. Stanowisko tego uczonego nie stoi w sprzeczności uznania zasady zrównoważonego rozwoju za istotną zasadę działania społecznego konkretyzującą dobro wspólne. Zasada zrównoważonego rozwoju wyraża element organizacji dobra wspólnego. Principium to reguluje uprawnienia społeczności wobec osoby ludzkiej z uwzględnieniem odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze. Zasada zrównoważonego rozwoju wyznacza także obowiązki ze strony osoby wobec społeczności, a także wobec zachowania odpowiedzialnej postawy względem środowiska naturalnego. Zasada zrównoważonego rozwoju ma na celu integrację systemów społecznych, gospodarczych i ekologicznych. Zakłada poszukiwanie

¹¹⁴⁴ O. von Nell-Breuning, *Wörterbuch der Politik I: Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Freiburg 1954, s. 51nn; B. Sutor, *Nachhaltigkeit - ein neues Sozialprinzip?*, s. 624.

¹¹⁴⁵ M. Vogt, *Nachhaltigkeit. Hoffnung - Handlung - Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*.

¹¹⁴⁶ *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 466; B. Sutor, *Nachhaltigkeit - ein neues Sozialprinzip?*, s. 624.

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 ludzka¹¹⁴⁷. Potencjał systemu zasad etyczno-społecznych wynika ze społecznej natury człowieka, który posiadając wrodzoną, nadprzyrodzoną i nienaruszalną godność osoby ludzkiej, 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 silnie 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 KNS 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, wyrażający 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

¹¹⁴⁷ *Gaudium et spes*, nr 25.

ujęcia kwestii środowiska przyrodniczego. Zasada zrównoważonego rozwoju jako organizacyjna zasada działania społecznego kreuje kulturę personalistyczną, która w opinii A. 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 osobowym¹¹⁴⁸.

Ukazanie zasady zrównoważonego w świetle sprawiedliwości międzypokoleniowej wyraża nie tylko dbałość o anonimowych ludzi przyszłości, którzy jeszcze nie zaistnieli. Sprawiedliwość międzypokoleniowa wyraża szacunek dla przeszłych pokoleń, które tworzyły współczesne systemy wartości, kulturę. Generują się one wraz aplikacją zasad etyczno-społecznych i realizacją sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej, która wśród ludzi realnie żyjących stawia wymóg odpowiedzialnego współdziałania w celu tworzenia dobra. 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 pokoleniom. 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 dysertacji doktorskiej ukazującej genezę i status nowej zasady etyczno-społecznej na gruncie KNS.

¹¹⁴⁸ A. Rodziński, *Osoba. Moralność. Kultura*, s. 255.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej rozprawy doktorskiej był opis i wyjaśnienie genezy i statusu nowego principium społecznego w systemie zasad etyczno-społecznych KNS.

Złożoność kwestii ekologicznej wymaga interdyscyplinarnego podejścia właściwego dla KNS. Stąd też kluczową rolę w tej pracy odegrały tego typu analizy, zwłaszcza socjologiczne. W ich wyniku ustalono, że w KNS coraz większego nabiera znaczenia system zasad etyczno-społecznych i ekologia integralna, a w zakresie socjologii: socjologia środowiska i jej ujęcie idei zrównoważonego rozwoju. Problem badawczy rozwiązano w pięciu etapach, którym odpowiadają poszczególne rozdziały pracy.

W rozdziale pierwszym przedstawiono dynamiczną koncepcję człowieka jako podstawę systemu zasad etyczno-społecznych KNS. Ujęcie spotencjalizowanego, rozumnego bytu osobowego decyduje o kształcie społeczności i organizacji państwa, w przestrzeni których człowiek realizuje swoje cele i zaspokajając potrzeby rozwija się odkrywając przy tym świat wartości. Konsekwencją przyjętej koncepcji człowieka jest ład społeczno-gospodarczy służący człowiekowi do jego wszechstronnego rozwoju. Akceptowane przez członków społeczeństwa wartości znajdują odzwierciedlenie w normach społecznych, które człowiek tworzy jako wzory postępowania odczuwając moralny imperatyw ich realizacji.

W rozdziale drugim analizie poddano proces wyłaniania się podstawowych i szczegółowych principów społecznych zauważając przy tym, że system zasad etyczno-społecznych łączy się z rekonfiguracją wartości. Ustalono, że zanik istotnych wartości życia społecznego opartego na zredukowanej koncepcji człowieka prowadzi do umniejszenia statusu osoby ludzkiej. W ujęciu KNS porządek społeczny powinien stawać się ekspresją ładu społeczno-moralnego i przestrzenią występowania wartości

wspólnych służących realizacji celów osobowych. Organizacji takiego porządku służą szczegółowe zasady etyczno-społeczne stojące na straży realizacji sprawiedliwości społecznej. Ustalono, że wiele zasad szczegółowych można sprowadzić do podstawowych zasad etyczno-społecznych, a nawet – zdaniem W. Piwowarskiego – do dwóch pryncypiów życia społecznego: zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości. Realizacja zasady dobra wspólnego i zasady pomocniczości zmierza do zapewnienia optymalnych warunków rozwoju osobowego człowieka.

W rozdziale trzecim skoncentrowano się na opisie społeczno-gospodarczych i politycznych okoliczności kształtowania się idei zrównoważonego rozwoju. Tłem powstania idei *sustainable development* były globalne dysproporcje rozwojowe zaistniałe pomiędzy krajami zamożnymi i ubogimi krajami Trzeciego Świata. Z jednej strony, ta kwestia globalna wiązała się ze skutkami dynamicznego postępu naukowo-technicznego, z drugiej strony, towarzyszyła jej degradacja 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. W ewolucji idei rozwoju zrównoważonego niemałą rolę odegrały ekspertyzy opracowywane dla Klubu Rzymskiego, odsłaniające niekiedy futurystyczno-katastroficzne wizje dotyczące przyszłości ludzkości. Kolejnym kontekstem genezy zasady zrównoważonego rozwoju jest erozja norm moralnych ujawniająca się m.in. w zjawiskach konsumpcjonizmu, który objawia się w stylach życia niedoceniających odpowiedzialności za dobro wspólne. Przejawem braku odpowiedzialności jest zbytnia 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 czwartym rozdziale eksploracji poddano znaczenie wzrostu świadomości skutków degradacji środowiska przyrodniczego, w wyniku której ustalono, że w skrajnych przypadkach przybiera ona kształt ideologii ekologizmu. Charakteryzuje się m.in. dążeniem do ochrony środowiska naturalnego, przyjmując przy tym większą wartość przyrody aniżeli osoby ludzkiej. Taka interpretacja ekologii ma dosyć dużą siłę oddziaływania i jako taka stanowi ważny kontekst genezy tego principium. Wiąże się to z redukcjonistycznym rozumieniem człowieka jako *homo ecologicus* i *homo oeconomicus*, skutkującym w procesach rozwojowych niedocenianiem wymiaru społecznego na rzecz wymiaru gospodarczego i ochrony środowiska przyrodniczego. Diagnozę taką 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 ostatnim, piątym rozdziale rozprawy określono status zasady zrównoważonego rozwoju na gruncie KNS. Ustalono, że jest ona szczegółową etyczno-społeczną lub – używając terminologii W. Piwowarskiego – organizacyjną zasadą działania społecznego. Niebagatelne znaczenie dla ustalenia statusu nowego principium miała analiza polemiki Markusa Vogta z Bernardem Sutorem, która dotyczyła umiejscowienia nowego principium społecznego w dotychczasowej, utrwalonej typologii zasad etyczno-społecznych. 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.

Fakt sformułowania przez monachijskiego etyka społecznego nowej zasady etyczno-społecznej potwierdził tezę, że refleksja naukowa specjalistów zajmujących się KNS nie jest tożsama z nauczaniem społecznym Kościoła katolickiego. Zasada ta bowiem nie została dotąd *expressis verbis* potwierdzona w doktrynie społecznej

Kościół. Nie przekreśla to jednak jej znaczenia, gdyż stanowi ona narzędzie oceny etycznej oraz opartych na niej rekomendacji dla polityk uwzględniających troskę o istotne 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. Ostatecznie chodzi o umożliwienie wszechstronnego rozwoju osobowego nie tylko w odniesieniu do wymiaru społeczno-gospodarczego, ale także przyrodniczego. Nowe principium społeczne łączy te płaszczyzny hierarchizując ich cele i jest niejako zasadą pomostową pomiędzy systemem ekologicznym i systemem społeczno-gospodarczym. Ten pomostowy charakter polega na włączeniu w systematykę zasad etyczno-społecznych obszaru przyrodniczego, dotychczas niedocenianego w KNS ze względu na jego nieosobowy status. 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 także potrzeba formułowania praktycznych wskazań pozwalających utrzymać człowiekowi należyty mu status względem bytów nieosobowych.

WYKAZ SKRÓTÓW

- CA** – Jan Paweł II, Enc. *Centesimus annus*, 1991
- CV** – Benedykt XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 2009
- ChES** – chrześcijańska etyka społeczna
- EG** – Franciszek, *Evangelii gaudium*, 2013
- KNS** – katolicka nauka społeczna
- LE** – Jan Paweł II, Enc. *Laborem exercens*, 1981
- LSi** – Franciszek, Enc. *Laudato si'*, 2015.
- MM** – Jan XXIII, Enc. *Mater et magistra*, 1961
- QA** – Pius XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 1931
- PP** – Paweł VI, Enc. *Populorum progressio*, 1967
- PT** – Jan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 1963
- RN** – Leon XIII, Enc. *Rerum novarum*, 1891
- SRS** – Jan Paweł II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1987

WYKAZ SCHEMATÓW

Schemat nr 1.

Klasyfikacja zasad etyczno-społecznych w ujęciu Władysława Piwowarskiego. Trzy podstawowe zasady etyczno-społeczne: dobro wspólne, pomocniczość i solidarność oraz sprawiedliwość społeczna jako organizacyjna zasada działania społecznego.

Schemat nr 2.

Jörga C. Trenchela analityczna definicja zrównoważonego rozwoju

Schemat nr 3.

Trzy wymiary zrównoważonego rozwoju

Schemat nr 4.

Klausa Michaela Meyer-Abicha model pierwszeństwa zrównoważonego rozwoju (*Vorrangmodell der Nachhaltigkeit*)

Schemat nr 5.

Rewolucyjna transformacja w zrównoważone społeczeństwa oparte na społeczno-metabolicznym zarządzaniu

Schemat nr 6.

Epistemologiczny model interakcji społeczeństwa i natury w paradygmacie metabolizmu społecznego

Schemat nr 7.

Zużycie energii w gospodarstwach domowych w perspektywie współzależności płaszczyzny mikrospołecznej z makrospołeczną

Schemat nr 8.

Smart Grid w sieciowym zaopatrzeniu energetycznym (*Micro Grid in der vernetzten Energieversorgung*)

Schemat nr 9.

Graficzne zobrazowanie koncepcji usieciowienia (*Retinität*)

Schemat nr 10.

Zasada zrównoważonego rozwoju w relacji do systemu społecznego z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej. System społeczny jako podstawa w realizacji polityki zrównoważonego rozwoju

BIBLIOGRAFIA

I. 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, s. 305-327.
- FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, 2013.
- FRANCISZEK, *Laudato si'*, 2015.
- HARLEM GRO BRUNDTLAND, *Nasza wspólna przyszłość*, 1987.
- 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, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
- JAN PAWEŁ II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem. Orędzie papieskie na XXIII Dzień Pokoju*, 1990.
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do biskupów inauguracyjne 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*, Pallotinum 1994.
- KONFERENCJA NARODÓW ZJEDNOCZONYCH, *Deklaracja w Sprawie Naturalnego Środowiska Człowieka*, Sztokholm, 16.06.1972 r.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dn. 2.04.2007 r.*
- LEON XIII, *Immortale Dei. O państwie chrześcijańskim*, 1885.
- LEON XIII, *Rerum novarum*, 1891.
- PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, Jedność*, Kielce 2005.
- PAWEŁ VI, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 1965.
- 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 apostołski 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.
- Prawo ochrony środowiska, Ustawa z dn. 27.04.2001.*
- RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover-Bonn 1997.
- SZCZYT ZIEMI W RIO DE JANEIRO, *Agenda 21*, 1992.
- U THANT SITHU, *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.*

II. LITERATURA PRZEDMIOTU

- AIKEN W., *Is Deep Ecology Too Radical?*, „Philosophy in the Contemporary World” (1994) nr 1, s. 1-5.
- ALBIŃSKA E., *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.

- ANDREAE S., GRUNDMANN M., *Gemeinsam! Eine reale Utopie*, Wenningen 2025, Packpapier, Osnabrück 2012.
- ANZENBACHER A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- ARP R. (red.), *1001 idei, które zmieniły nasz sposób myślenia*, Elipsa, Poznań 2013.
- BAERLOCHER, B., *Natur und soziales Handeln*, Campus Verlag, 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 CZ. S., *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza „Czas”, Lublin 1995.
- BAUMAN Z., *Ponowoczesność*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 902-914.
- BAUMGARTNER A., *Prawa człowieka w perspektywie wartości etyczno-społecznych*, w: J. Gocko, R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2008, s. 63-71.
- BAUMGARTNER A., KORFF W., *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität*, w: W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, s. 225-237.
- BAUMGARTNER H.M., *Probleme einer ökologischen Ethik*, w: M.G. Huber (red.), *Umweltkrise: Eine Herausforderung an die Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, s. 201-215.
- BECK U., *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004.
- BECK U., *Wewnętrzny rozpad i wewnętrzne zagubienie społeczeństwa przemysłowego: co to znaczy?*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash (red.), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 222-234.
- BECKER E., JAHN T. (red.), *Soziale Ökologie. Grundzüge einer Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2006.
- BELL D., *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books 1973.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fischer, Frankfurt a. M. 2009.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *The Social Konstruktion of Reality*, Penguin Books, London 1966.
- BIESAGA T., *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998.
- BIRNBACHER D., *Kapitalistische Wirtschaftsordnung als Mittel zum Zweck: John Stuart Mill*, w: S. Hilger (red.), *Kapital und Moral. Ökonomie und Verantwortung in historisch-vergleichender Perspektive*, Böhlau Verlag, Köln 2007, s. 67-77.
- BIRNBACHER D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- BIRNBACHER D., *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia - zakres i granice*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7 (2009) nr 1, s. 96-105.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Wolność – państwo – Kościół*, Znak, Kraków 1994.

- BOGUSZEWSKI R., *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012.
- BOLLATI R., *Allargare gli orizzonti dell'umano. Un approccio alla Dottrina Sociale della Chiesa*, Vita e pensiero, Milano 2012.
- BOROWIK I., KORALEWSKA I., MLECZKO J., *Pluralizm moralności*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, NOMOS, Kraków 2015, s. 575-581.
- BORUTKA T., *Zasady życia społecznego*, w: A. Zwoliński (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „POLWEN”, Radom 2003, s. 598.
- BORUTKA T., MAZUR J., ZWOLIŃSKI A., *Katolicka nauka społeczna*, Paulinianum, Częstochowa - Jasna Góra 1999.
- BRAND K.W., FÜRST V., *Sondierungsstudie. Voraussetzungen und Probleme einer Politik der Nachhaltigkeit. Eine Exploration des Forschungsfelds*, w: K.W. Brand (red.), *Politik der Nachhaltigkeit. Voraussetzungen, Probleme, Chancen – eine kritische Diskussion*, Ed. Stigma, 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*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2014.
- CARNAU P., *Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis*, Hampp, München 2011.
- CARSON R., *Silent spring*, A Mariner Book Houghton Mifflin Company, Boston-New York 1962.
- CASTELS M., *Spoleczeństwo sieciowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- CHWASZCZ J., NIEWIADOMSKA I., FEL S., WIECHETEK M., PALACZ-CHRISIDIS A., *Innowacyjne narzędzia do diagnozy potencjału readaptacyjnego osób zagrożonych wykluczeniem społecznym i zawodowym*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2015.
- CHUDY W. (red.), *Człowiek jest osobą*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 415-420.
- CHUDY W. (red.), *Inne studia antropologiczne. Człowiek jest osobą*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 435-490.
- CHUDY W., *Kłamstwo jako metoda. Esej o społeczeństwie i kłamstwie*, T. 1-2, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2007.
- CIEŚLOR K., *Symetria w przyrodzie*, „Foton” 86 (2004) zima, s. 37.
- CINGOLANI R., *Un'enciclica che dà alto valore alla scienza*. „Avvenire” 144 (2015), wydanie z dn. 19.06.2015, s. 6.
- CORCORAN, P., BIESINGER, M.C., GRIFI, M., *Plastics and beaches: A degrading relationship*. „Marine Pollution Bulletin”, 58 (2009) nr 1, s. 80-84.
- CZACHOROWSKI M., *Nowy imperializm czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Inicjatywa Wydawnicza «ad astra», Warszawa 1995.
- CZEKALSKI R., *Godność osoby ludzkiej (Nauczanie Jana Pawła II)*, BEL Studio, Warszawa 2007.

- CZEKALSKI R., *Implikacje etyczne teologii stworzenia*, Warszawskie Towarzystwo Teologiczne, 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*, Warszawskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 2014.
- DAVIS M., *Wer baut uns jetzt die Arche? Ein utopischer Blick auf unser Zeitalter der Katastrophe*, w: M. Vogt, F. Uekötter, M. Davis (red.), *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, Münchner Kompetenz Zentrum Ethik, München 2009, s. 47-62.
- DEC I., *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, w: M. Rusecki (red.), *Personalizm polski*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 301-313.
- DĘBIŃSKI A., *Dialog z Bogiem i między ludźmi*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji świąt Bożego Narodzenia 2016.
- DĘBIŃSKI A., *W trosce o dobro wspólne*. Słowo Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z okazji Świąt Wielkanocnych 2017.
- DOBRAŃSKI G., *Istota i cechy współczesnego kryzysu ekologicznego*, w: B. Dobrzańska, G. Dobrzański, D. Kiełczewski (red.), *Ochrona środowiska przyrodniczego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 77-94.
- DOŁĘGOWSKI T., CZERNIAK A., SIEWIERSKI J., *Rozwój gospodarczy a wartości wspólnotowe*, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, Warszawa 2012.
- DOMAGALSKI K., *Pionierzy katolickiej nauki społecznej*, Apostolicum, Żabki 2000.
- DOMAŃSKI H., *Nierówności społeczne*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 740-751.
- DÖRRE K., *Prekarität, Achsen der Ungleichheit und Sozialstruktur*, w: J. Lamla, H. Laux, H. Rosa, D. Strecker (red.), *Handbuch der Soziologie*, Verlagsgesellschaft, Konstanz-München 2014, s. 397-415.
- DYLUS A., *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016.
- DYLUS A., *Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus Annus. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 173-191.
- EDENHOFER O., FLACHSLAND CH., *Laudato si'. Die Sorge um die globalen Gemeinschaftsgüter*. „*Stimmen der Zeit*” (2015) nr 9, s. 579-591.
- EHRENFELD J.R., *Sustainability needs to be attained, not managed*, „*Sustainability: Science, Practice, & Policy*” (2008) nr 2/4, s. 1-3.
- EHRlich P., *The Population Bomb*, New York 1968.
- ELVERS H-D, *Umweltgerechtigkeit*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2011, s. 464-484.
- FEL S., *Katedra katolickiej nauki społecznej i etyki społeczno-gospodarczej*, w: S. Fel, J.P. Gałkowski, J.M. Zabielska (red.), *Tradycja i współczesność. 90 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, 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*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- FEL S., *Podstawy aksjologiczne społecznej gospodarki rynkowej*, w: E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk (red.), *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 493-512.
- FEL S., *Praca – kapitał – demokracja. Konsekwencje praktyczne zasady pierwszeństwa pracy przed kapitałem*, Oficyna Wydawnicza Fundacji Uniwersyteckiej, 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.
- FESZCZYŃ T.H., *Zagrożenia środowiskowe współczesnego świata według Raportu Sekretarza Generalnego ONZ U Thanta „Człowiek i jego środowisko” i teologii ekologicznej*, Hosianum, Olsztyn 2002.
- FICHTER K., *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Anforderungen und strategische Ansatzpunkte*, w: K. Fichter, J. Clausen (red.), *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Zukunftsweisende Praxiskonzepte des Umweltmanagemets*, Springer Verlag, 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: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsociologie*, VS Verlag, 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*, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2014.
- FRIEDRICH G., SCHAFF A., *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre i na złe*, Przedmowa Kazimierza Secomskiego, KiW, Warszawa 1987.
- FUKUYAMA F., *Koniec historii*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- GAERTNER H., *Albert Schweizer. Życie, myśl i dzieło*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- GAŁKOWSKI S., *Ekologia – przyroda – ochrona środowiska*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 45-46.
- GAŁKOWSKI J., GAŁKOWSKI S., *Praca*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 137-138.
- GANOWICZ-BĄCZYK A., *Etyka środowiskowa*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 181-208.

- GAWOR L., *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 2 (2006), vol. 1, s. 59-66.
- GEISBERGER E., BROY M. (red.), *Integrierte Forschungsagenda Cyber-Physical Systems*, Acatech Studie, März 2012.
- GENTILI C., *Spoleczna ekologia pracy*, „Społeczeństwo” 19 (2009) nr 3, s. 373-378.
- GIDDENS A., *Socjologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- GIERYCZ M., *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2017.
- GLIŃSKI P., *Polscy Zieloni. Ruch społeczny w okresie przemian*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- GLIŃSKI P., *Spoleczne aspekty ochrony i kształtowania środowiska w Polsce. Program CPBP 04.10.13. Synteza V*, Wydawnictwo SGGW-AR, Warszawa 1990.
- GOCKO J., *Prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej*, w: J. Gocko, R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2008, s. 29-42.
- GOLDBERG J., *Lewicowy faszyzm. Tajemna historia amerykańskiej lewicy od Mussoliniego do polityki zmiany*, Zysk i S-ka, Poznań 2003..
- 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.
- GÓRKA K., PODSKROBKO B., RADECKI W., *Ochrona środowiska. Problemy społeczne, ekonomiczne i prawne*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1995.
- GÖRGEN B., WENDT B., *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit“ (2015) nr 1, s. 1-21.
- GROß M., *Die Natur der Gesellschaft. Eine Geschichte der Umweltsoziologie*, Juventa Verlag, Weinheim - München 2001.
- GROß M., *Handbuch Umweltsoziologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2011.
- GROß M., *Natur*, transcript, Bielefeld 2006.
- GRUNDMANN M. I IN., *Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen*, LIT Verlag, Münster 2006.
- GRUNDMANN M., KUNZE I., *Systematische Sozialraumforschung: Urie Bronfenbrenners Ökologie der menschlichen Entwicklung und die Modellierung mikrosozialer Raumgestaltung*, w: F. Kessel, Ch. Reutlinger (red.), *Schlüsselwerke der Sozialraumforschung. Traditionslinien in Text und Kontexten*, VS, Wiesbaden 2008, s. 172-188.
- GRUNWALD A., KOPFMÜLLER J., *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2012.
- GURTOWSKI M., *Wizja natury ludzkiej w filozofii Oświecenia, neuronauce i teorii socjologicznej*, w: A. Zybortowicz (red.), *Samobójstwo Oświecenia?*, Wydawnictwo Kasper, Kraków 2015, s. 105-188.
- HABER W., HELD M., VOGT M. (red.), *Die Welt im Anthropozän. Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Ökologie und Humanität*, Oekom, München 2016.

- HABERMAS J., *Teoria działania komunikacyjnego. T. 1*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- HARDTKE A., PREHN M., *Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie*, Gabler, Wiesbaden 2001.
- HAUFF M., KLEINE A., *Nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und Umsetzung*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 2009.
- HEIMBACH-STEINS M. (red.), *Christliche Sozialethik*, Band 1, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004.
- 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*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- HILLMANN K. H., *Umweltkrise und Wertwandel: die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens*, Kraemer & Hansen GmbH, Frankfurt am Main 1981.
- HOPKINS R., *Energiewende. Das Handbuch. Anleitung für zukunftsfähige Lebensweisen*, Zweitausendeins, Frankfurt a. M. 2010.
- HÖFFE O., *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp, Frankfurt 1993.
- HÖFFNER J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1992.
- HRYNKIEWICZ J., *Fenomen prekariatu jako wyzwanie dla współczesnej polityki społecznej*, w: J. Mazur, Ł. Marczak (red.), *Prekariat – perspektywa katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo UPJP2, Wydawnictwo Naukowe UPJP2, Kraków 2017, s. 75-108.
- HUBBERT M.K., *Energy from Fossil Fuels*, „*Science*” 1949, vol. 109, s. 103-109.
<http://files.meetup.com/189080/Hubbert%25201949.pdf> [13.02.2016].
- HULL Z., *Problemy filozofii ekologii*, w: A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, Bydgoszcz 1999, s. 55-95.
- HULL Z., *Istota i uwarunkowania obecnego kryzysu ekologicznego*, w: J. Dębowski (red.), *Humanistyka, przyrodoznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery: Materiały IV Olsztyńskiego Sympozjum Ekologicznego, Olsztyn-Waplewo, 10-12 września 1997 roku*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Olsztyn 1998, s. 23-31.
- HUŁAS M., *Ujarzmiony kapitał. Praca-kapitał według Oswalda von Nell-Breuninga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- HURRELMANN K., GRUNDMANN M., WALPER S., *Zum Stand der Sozialisationsforschung*, w: Ci sami (red.), *Handbuch Sozialisationsforschung*, Belz, Weinheim 2008.
- JAŁOWIECKI B., KAPRALSKI S. (red.), *Spoleczny wymiar kryzysu*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2012.
- JAROMI S., *Koncepcja ekologii ludzkiej według Jana Pawła II*, „*Fides et ratio*” 9 (2012) nr 2, s. 5-12.

- JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.
- JELONEK A.W., TYSZKA K., *Koncepcje rozwoju społecznego*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 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: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Kulturowe wartości Europy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2012, s. 11-33.
- JOAS H. (red.), *Lehrbuch der Soziologie*, Campus Verlag, Frankfurt - New York 2001.
- JONKER J., de Witte M., *Finally in Business. Organising Corporate Social Responsibility in Five*, w: J. Jonker, M. de Witte (red.), *Management Models for Corporate Social Responsibility*, Springer, Berlin 2006, s. 1-7.
- KANT I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1911.
- KANT I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- KARSZNIA N. ST., *Cystersi wczoraj i dziś*, Szklane Domy, Kraków 2004.
- KEPPELER C., *Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur*, Tectum Verlag, Marburg 2014.
- KIELIN-MAZIARZ J., *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w prawie Unii Europejskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- KIELIN-MAZIARZ J., *Rozumienie zasady zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym*, „Roczniki Nauk Prawnych” (2012) nr 1, s. 9-28.
- KIEŁCZEWSKI D., *Ekologia społeczna*, Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok 2001.
- KIERZEK M., *Istota kryzysu ekologicznego*, „Społeczeństwo” (2017) nr 1, s. 89-104.
- KISTOWSKI M., *Koncepcja ekorozwoju profesora Stefana Kozłowskiego*, w: D. Kiełczewski (red.), *Od koncepcji ekorozwoju do ekonomii zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej, Białystok 2009, s. 20-30.
- KONDIELA J., *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, „Chrześcijanin w świecie” (1978) nr 63-64, s. 49-59.
- KONDIELA J., *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, KUL, Lublin 1972.
- KOPEREK J., *Dobro wspólne*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 139-147.
- KOPEREK J., *Zasady życia społecznego*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 1604-1608.
- KOPFMÜLLER J. I IN., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, edition sigma, Berlin 2001.
- KORFF W., *„Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich“. Wilhelm Korff im Gespräch mit Wolfgang Küpper*, w: G. Bachleitner, W. Wingen (red.), *Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. Sozialethisches Symposium zum 75. Geburtstag von Wilhelm Korff*, Verlag Herder, Freiburg-Freiburg-Wien 2003, s. 176-211.
- KORFF W. (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik. Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999.

- 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*, Bischöfliches Ordinariat Essen, Essen 1991, s. 9-36.
- KOSTRO C., *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2001.
- KOŚMICKI E., *Dylematy zrównoważonego rozwoju w warunkach globalizacji gospodarki*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s. 144-158.
- KOŚMICKI E., *Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju*, „*Humanistyka i przyrodoznawstwo*” (1999) nr 5, s. 151-161.
- KOWALCZYK S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- KOWALCZYK S., *Człowiek w myśli współczesnej, Filozofia współczesna o człowieku*, Wydawnictwo „Michalineum”, Warszawa 1990.
- KOWALCZYK S., *Filozofia wolności*, Redakcja Wydawnictw KUL, 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) z. 1, s. 161-176.
- KOWALCZYK S., *Polski personalizm współczesny*, w: M. Rusecki (red.), *Personalizm polski*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 315-334.
- KOWALCZYK S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002.
- KOWALCZYK S., *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- KOWALCZYK S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek - społeczeństwo - wartość*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995.
- KOWNACKI P., *Trzeci Świat a polityczny aspekt globalizacji gospodarczej*, Wydawnictwo Naukowe ASKON, Warszawa 2006.
- KOZŁOWSKI S., *Ekologiczne problemy przyszłości świata i Polski*, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 1998.
- KOZŁOWSKI S., *Ekorozwój. Wyzwanie XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- KOZŁOWSKI S., *Przyszłość ekorozwoju*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- KRAMER R., *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Duncner & Humblot, Berlin 2002.
- KRAMER R., *Nachhaltigkeit als Sozialprinzip*, w: Tenze (red.), *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Duncker & Humblot, Berlin 2002, s. 56-71.
- KRAEMER K., *Die soziale Konstitution der Umwelt*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008.
- KRÓL M., *Europa w obliczu końca*, Czerwone i Czarne, Warszawa 2012.

- KRÓL R.L., *Klasyczny ideał wychowania w kręgu wartości tradycyjnych*, Heliodor, Warszawa-Łódź 2015.
- KRÓLIKOWSKI J., *Przyszłość społeczności ludzkiej*. w: Jan Paweł II, *Tryptyk społeczny papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Księży Sercanów DEHON, Kraków 2011, s. 7-12.
- KRUCINA J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1972.
- KRUCINA J., *Rozwiązywanie kwestii społecznej*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, s. 333-347.
- KRUCINA J., *Wielka karta ładu społecznego. Komentarz do encykliki Rerum novarum*, w: Leon XIII, *Enc. Rerum novarum*, TUM, Wrocław 1996, s. 53-67.
- KRUCINA J., *Wznoszenie wartości podstawowych*, Drukarnia Tumska, 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*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2013.
- KUNZE I., *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*, Ecotransfer Verlag, Münster 2009.
- KUPNY J., *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 1994.
- KWAK A., *Współczesne związki heteroseksualne: małżeństwa (dobrowolnie bezdzietne), kohabitacje, LAT*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2014.
- LEBRET L.J., *Suicide ou Survie de l'Occident? Dossier pour comprendre les problèmes de ce temps*, Les Éditions ouvrières, Paris 1958.
- LEWANDOWSKI P., *Przyszłość i odpowiedzialność. Problem uzasadnienia odpowiedzialności za przyszłe pokolenia we współczesnej etyce*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- LIEBE U., PREISENDÖRFER P., *Umweltsoziologie und Rational-Choice-Theorie*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2011, s. 221-239.
- LIENKAMP A., *Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009.
- LINSE U., *Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland*, Dt. Taschenbuch-Verlag, München 1986.
- LISOWSKA A., *Zrównoważony rozwój i subsydiarność jako podstawowe zasady polityki ochrony środowiska Unii Europejskiej*, w: A. Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005, s. 230-245.
- LISZEWSKI D., *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, „Problemy ekorozwoju“ (2007) nr 1, s. 27-33.
- LOCHBÜCHLER W., „*Nachhaltige Entwicklung*“: *Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik*, „Theologie der Gegenwart“ 41 (1998) z. 2, s. 138-149.

- LOSINGER A., *Człowiek jako kluczowy czynnik w gospodarce. Etycznogospodarcze kryterium encykliki „Centesimus annus”*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus annus, Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 211-226.
- LUHMANN N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999.
- LUHMANN N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, NOMOS, Kraków 2012.
- ŁUŻYŃSKI W., *Państwo pomocnicze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- MAJER H., *Nachhaltige Entwicklung – Leitbild für Zukunftsfähigkeit*, „Das Wirtschaftsstudium“ (2003) nr 7, s. 935-943.
- MAJKA J., *Etyka społeczna i polityczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1993.
- MAJKA J., *Etyka życia gospodarczego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- MAJKA J., *Filozofia społeczna*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982.
- MAJKA J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1987.
- MALTUS T.R., *Prawo ludności*, I wyd. 1798, Altaya&De Agostini, Warszawa 2003.
- MANNHEIM K., *Ideologie und Utopie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.
- MARIAŃSKI J., *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016.
- MARIAŃSKI J., *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2017.
- MARIAŃSKI J., *Klub Rzymski*, w: Katolicki Uniwersytet Lubelski, *Encyklopedia Katolicka*, tom IX, Lublin 2002, k. 162-163.
- MARIAŃSKI J., *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014.
- MARIAŃSKI J., *Mieć czy być? Konsumizm jako styl życia – wyzwaniem dla Kościoła*, UNUM, Kraków 1996.
- MARIAŃSKI J., *Moralność w kontekście społecznym*, NOMOS, Kraków 2014.
- MARIAŃSKI J., *Problem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej”*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus Annus. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 325-340.
- MARIAŃSKI J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- MARIAŃSKI J., *Społeczeństwo doznań*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, NOMOS, Kraków 2015, s. 768-772.
- MARIAŃSKI J., *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności*, Biblos, Tarnów 2008.
- MARIAŃSKI J., *Więź społeczna*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 189-190.
- MARIAŃSKI J., *Wolność ludzka a przemiany społeczne w Polsce*, w: E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk (red.), *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia*

- dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 313-328.
- MARSHALL G., *Teoria systemów, analiza systemów* (tłum. A. Zawadzka), w: Tenże (red.), *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 392-393.
- MARTINO B., *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Approfondimenti, Firenze 2016.
- MARX R., *Kapitał. Mowa o obronie człowieka*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2009.
- MARX R., WULSDORF H., *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Bonifatius, Paderborn 2002.
- MATCZAK P., *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2000.
- MAZUR J., *Afirmacja dobra wspólnego. Katolicka nauka społeczna propozycją dla polityki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015.
- MAZUR J., *Katolicka nauka społeczna*, Inicjatywa Ewangelizacyjna WEJDŹMY NA SZCZYT, Kraków 2016.
- MAZUR J., *Prekariat jako wyzwanie dla katolickiej nauki społecznej*, „Dissertationes Paulinorum” (2016) t. 25, s. 45-53.
- MAZUR-WIERZBICKA E., *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, w: M.G. Woźniak (red.), *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy*, Zeszyt nr 8 Katedry Ekonomii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 317-328.
- MAZUREK F.J., *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Roczniki Nauk Społecznych” 21 (1993), s. 261-271.
- MAZUREK F.J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- MAZUREK F.J., *Ład społeczno-moralny*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, 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 naturalne podstawą stosunków społecznych*, „Roczniki filozoficzne” t. 21 (1973) z. 2, s. 49-60.
- MAZUREK F.J., *Prawo człowieka do zdrowego (czystego) i zrównoważonego środowiska*, w: W. Ćwik, Z. Szymański (red.), *Zamojszczyzna. Dzieje gospodarcze. Współczesność. Prace ofiarowane Profesorowi Ryszardowi Orłowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, Zamość 2002, s. 245-271.
- MAZUREK F.J., *Problem kultury w konstytucji Gaudium et spes*, „Roczniki Nauk Społecznych” t. 3 (1975), s. 117-140.
- MAZUREK F.J., *Wartości akceptowane w Unii Europejskiej*, „Summarium” 28-29 (1999-2000), s. 11-37.
- MEINBERG E., *Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995.

- MESAROVIĆ M., PESTEL E., *Menscheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1974.
- MIROWSKI W., *Świadomość ekologiczna współczesnego społeczeństwa polskiego w świetle badań naukowych*, w: W. Mirowski, P. Gliński (red.), *Świadomość ekologiczna i społeczne ruchy „zielonych” w Polsce*, Wydawnictwo IFiS PAN, 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*, Brunnengräber, Münster 1999.
- MISZTAL M., *Problematyka wartości w socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 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*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.
- MÜNK H.J., *Bewahrung der Schöpfung als Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre*, w: K. Hilpert, G. Hasenhüttl (red.), *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, Schöningh, Paderborn 1999, s. 226-242.
- MÜNK H.J., *Retinität als Sozialprinzip?*, w: W. Schreer, G. Steins (red.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, Bernward bei Don Bosco, München 1999, s. 541-550.
- NAESS A., *Musimy słuchać swoich uczuć*, w: J. Korbel (red.), *O przyrodzie i człowieku*, Pracownia na rzecz Wszystkich Istot, Bielsko-Biała 2001, s. 11-21.
- NAESS A., *Rozmowy*, „Zeszyty Edukacji Ekologicznej Pracowni na rzecz wszystkich istot” (1992) z. 2.
- NELL-BREUNING O., *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Günter Olzog Verlag, München 1985.
- NELL-BREUNING O., *Wörterbuch der Politik I: Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Herder, Freiburg 1954.
- NOTZ G., *Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt*, Schmetterling, Stuttgart 2011.
- NUSSBAUM M., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998.
- OLEJARCZYK E., *Zasada zrównoważonego rozwoju w systemie prawa polskiego - wybrane zagadnienia*, „Przegląd Prawa Ochrony Środowiska” nr 2 (2016), s. 119-140.
- OLSZEWSKI D., *Cystersi w Polsce. 850-lecie fundacji opactwa jędrzejowskiego*, Wydawnictwo „Jedność”, 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: F. Beckenbach i in. (red.), *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, Marburg 2007, s. 35-71.

- OTT K., DÖRING R., *Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit*, Meropolis-Verlag, Marburg 2008.
- PAECH N., *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, Oekom, München 2012.
- PAECH N., PFRIEM R., *Wie kommt das Soziale in die Nachhaltigkeit*, w: F. Beckenbach i in. (red.), *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, Marburg 2007, s. 99-128.
- PAPUZIŃSKI A., *Realizacja zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1 (2001), vol. 6, s. 107-116.
- PAPUZIŃSKI A., *Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki (Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej)*, „Problemy ekorozwoju” (2006) nr 1, s. 33-40.
- PAPUZIŃSKI A. (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005.
- PAROLIN P., *Idee nuove e concetti antichi per promuovere la dignità umana. Sulle orme di Zaccheo*, „L'Osservatore Romano“ rok 157 (2017) nr 6, wyd z dn. 20.05.2017, s. 5.
- PARTYCKI S., *Zarys teorii socjologii gospodarki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.
- PARTYCKI S., *Życie społeczne w krainie liczb*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
- PAWEŁ VI, *List do Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka z dn. 01.06.1972 r.*, „Chrześcijańskie światło” (1973) nr 2, s. 68-71.
- PAWŁOWSKI A., *Wielowymiarowość rozwoju zrównoważonego*, „Problemy ekorozwoju” (2006) nr 1, s. 23-32.
- PEETERS M.A., *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2010.
- PEŁKA L.J., *Homo ecologicus na progu XXI wieku*, w: J. Dąbrowski (red.), *Humanistyka, przyrodznawstwo, technika w obliczu kryzysu biosfery*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 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: E. Lechman (red.), *Rozwój społeczny i gospodarczy. Wybrane zagadnienia*, Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej, Gdańsk 2009, s. 5-12.
- PIWOWARSKI W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo Diecezjalne, Pelplin 1993.
- PIWOWARSKI W., *Bogactwo*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 21-22.
- PIWOWARSKI W., *Dobro wspólne*, w: W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 41-43.
- PIWOWARSKI W., *Filozoficzne podstawy pluralizmu społecznego*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1965) z. 2, s. 83-97.

- PIWOWARSKI W., *Humanizm*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 64-65.
- PIWOWARSKI W., *Kultura*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 91n.
- PIWOWARSKI W., *Państwo*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 124-126.
- PIWOWARSKI W., *Pokój jako podstawowa wartość*, „Roczniki Nauk Społecznych” 13 (1985) z. 1, s. 5-19.
- PIWOWARSKI W., *Prawa człowieka*, w: L. Dyczewski (red.), *Człowiek w społeczności. Refleksje nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988, s. 85-104.
- PIWOWARSKI W., *Rozwój*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 147-149.
- PIWOWARSKI W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Piwowarski W., *Społeczne nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, 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.
- PLACHCIAK A., *Geneza idei zrównoważonego rozwoju*, „Ekonomia. Economics” 17 (2011) nr 5, s. 231-248.
- PODGÓRSKI R.A., *Historia myśli społecznej. Od antyku do współczesności*, CONTACT, Poznań 2012.
- PODGÓRSKI R.A., *Homo sociologicus w strukturze wartości*, Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, Rzeszów 2008.
- PODREZ E., *Personalizm*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 129.
- PODSIAD Z., Więckowski A., *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 1983.
- PODZIELNY J., *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*, „Konsekwencje wiary. Sympozja” vol. 85 (2014), s. 1-20.
- POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, Armando, 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: E. Piotrowski (red.), *Wobec Boga i człowieka. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Romana Harmacińskiego*, Wydawnictwo Diecezjalne, Zielona Góra-Gorzów Wielkopolski 2006, s. 189-206.
- PRÜFER P., *Socjologia moralności a katolicka nauka społeczna*, w: J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii moralności*, NOMOS, Kraków 2015, s. 744-751.
- PRÜFER P., *Więź człowieka ze środowiskiem naturalnym w perspektywie socjologiczno-etycznej*, w: E. Bartkowiak, A. Dobrychłop, P. Prüfer (red.), *Więzi*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielono-górskiego, Zielona Góra 2010, s. 265-276.

- RADKAU J., *Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte*, Beck, München 2011.
- RANDERS J., Rok 2052. *Globalna prognoza na następne czterdzieści lat. Raport dla Klubu Rzymskiego dla upamiętnienia 40. Rocznicy Granic Wzrostu*, Jorgen Randers, Warszawa 2014.
- REDCLIFT M.R., *Rozwój zrównoważony (1987-2005) – oksymoron czasu dorastania*, „Problemy ekorozwoju“ 1 (2009), vol. 4, s. 33-50.
- REIS O., *Nachhaltigkeit-Ethik-Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, LIT Verlag, Münster 2003.
- RICKEN F., *Gerechtigkeit, philosophisch*, w: W. Korff (red.), *Lexikon der Bioethik*, Band 2, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1998, s. 71-73.
- RIFKIN J., *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postępowej*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2001.
- RODZIŃSKI A., *Osoba. Moralność. Kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.
- ROOS L., *Zasady katolickiej nauki społecznej*, w: S. Fel, M. Hulas, S.G. Raabe (red.), *Spoleczeństwo. Gospodarka. Ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 41-53.
- RYBICKI P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1963.
- SADOWSKI R.F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2015.
- SCHÄFERS B., *Einführung in die Soziologie*, Springer, 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.
- SCHÄFERS B., *Einführung in die Soziologie*, Springer VS, Wiesbaden 2013.
- SCHLAG M., *Economia e società. Le sfide della responsabilità cristiana: Domande e risposte sul Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, ESC*, Roma 2015.
- SCHMIDT B., *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl. Eine conjont- und kausalanalytische ökonomische Untersuchung*, Springer Gabler, Stuttgart 2013.
- SCHNEIDEWIND U., *Umwelt und Nachhaltigkeit als Transformationsriemen für die Arbeit der Zukunfts*, w: R. Hoffmann, C. Bogedan (red.), *Arbeit der Zukunft. Möglichkeiten nutzen - Grenzen setzen*, Campus Verlag, Frankfurt - New York 2015, s. 196-206.
- SEN A., *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, dtv, München 2007.
- SIEFERLE R.P., *Cultural evolution and social metabolism*, „Geografiska Annaler: Series B, Human Geography“ 93 (2011) nr 4, s. 315-324.
- SIEFERLE R.P., *Rückblick auf die Natur: eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt*, Luchterhand, München 1997.
- SIEFERLE R.P., KRAUSMANN F., SCHANDL H., WINIWARTER V., *Das Ende der Fläche. Zum gesellschaftlichen Stoffwechsel der Industrialisierung*, Böhlau, Köln 2006.
- SIMON K.H., *Systemtheorie und Umweltsysteme*, w: M. Groß (red.), *Handbuch Umweltsoziologie*, VS Verlag, Wiesbaden 2011, s. 121-139.

- SKOROWSKI H., *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*, w: J. Gocko, R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, Warszawa 2008, s. 43-62.
- SOBAŃSKI R., *Komentarz do referatu „Wartości podstawowe w polityce”*, w: P. Burgoński, S. Sowiński (red.), *Ile Kościoła w polityce, ile polityki w Kościele*, Katowice 2009, s. 88-94.
- SOLARCZYK I., *Integralne rozumienie postępu i rozwoju*, w: J. Kupny, S. Fel (red.), *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, Księgarnia św. Jacka, 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*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2009.
- STEURER R., *Paradigmen der Nachhaltigkeit*, „Zeitschrift für Umweltpolitik & Umweltrecht. Beiträge zur Rechts-, wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Umweltforschung“ 2001, nr 4, s. 537-566.
- STRZESZEWSKI CZ., *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1978.
- STRZESZEWSKI CZ., *Integralny rozwój gospodarczy*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1976.
- STRZESZEWSKI CZ., *Katolicka nauka społeczna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- STRZESZEWSKI CZ., *Praca ludzka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978.
- SUTOR B., *Etyka polityczna*, KONTRAST Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994.
- SUTOR B., *Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2013.
- SUTOR B., *Nachhaltigkeit – ein neues Sozialprinzip?*, „Stimmen der Zeit“ (2012) nr 9, s. 617-625.
- SZACKA B., *Wprowadzenie do socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- SZACKI J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- SZACKI J., *Porządek społeczny*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 915-925.
- SZCZEPAŃSKI J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1970.
- SZCZEPAŃSKI J., *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1981.
- SZTOMPKA P., *Kapitał moralny: imperatyw rozwoju społeczeństwa*, w: J. Szomburg (red.), *Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski*, Wolność i Solidarność nr 70, Gdańsk 2016, s. 18-27.
- SZTOMPKA P., *Kolejna socjologiczna utopia*, Instytut Sławistyki PAN, 2014/2015, SAGE Publications,
https://www.researchgate.net/publication/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia/

fulltext/56410daa08aec448fa604b97/281945201_Kolejna_socjologiczna_utopia.pdf
[27.12.2017].

- SZTOMPKA P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- SZTUMSKI W., *Refleksja na temat rozwoju zrównoważonego (czy rozwój zrównoważony jest fikcją, utopią, iluzją czy oszustwem?)*, „Problemy Ekorozwoju” 2 (2008), vol. 3, s. 133-139.
- SZULICH P., *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Tarnobrzeg 2008.
- SZYMCZYK J., *Dobro wspólne a prawa człowieka w ujęciu przedstawicieli lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej*, w: E. Hałas (red.), *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 276-297.
- SZYMCZYK J., *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Polihymnia, Lublin 2004.
- SZYMCZYK J., *W świecie ludzkich kreacji*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- SZYMCZYK J., *Zasada dobra wspólnego a zarządzanie życia społeczno-politycznego*, w: S. Feł, M. Wódka (red.), *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce. Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Franciszka J. Mazurka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 405-420.
- ŚLIPKO T., *Ekologia*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 165-175.
- ŚLIPKO T., ZWOLIŃSKI T., *Rozdroża ekologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999.
- ŚWIĘCICKI A., *Praca a zróżnicowane grupy społeczne*, w: Jan Paweł II, „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Komentarz pod redakcją ks. Jana Kruciny*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, s. 157-172.
- TAYLOR W., *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, w: A. Krebs (red.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, 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*, listopad 2014.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna, I-II, O prawie starym*, Londyn 1970.
- TOMASZEWSKI A.S., *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Pallotinum, Poznań 2000.
- TUŁOWIECKI D., *Společna doktryna katolicka*, w: Katolicki Uniwersytet Lubelski, *Encyklopedia Katolicka*, tom XVIII, Lublin 2013, k. 696-697.
- TREMMEL J.C., *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*, Mentis Verlag, Münster 2012.
- TURKSON P.K.A., *Ecology, Justice, and Peace – The Perspective of a Global Church*, w: G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel (red.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie - Wirtschaft – Ethik*, Stuttgart 2013, s. 132-146.
- TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

- TUROWSKI J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- UTZ A.F., *Prawo naturalne jako pojęcie zbiorcze niepozytywistycznych teorii prawa*, „Roczniki Nauk Prawnych” t. 20 (2010) nr 1, s. 63-77.
- WALECKA-RYNDUCH A., *Róg Rudiego Dutschke i Axel-Sprienger-Strasse. Nowa Lewica w Niemczech*, Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzejewskiego, Kraków 2010.
- WALESIAK A., *Ekoteologiczny wymiar raportów Klubu Rzymskiego*, Wydawnictwo «Scriptum», Kraków 2013.
- WEIGEL G., *Centesimus annus a przyszłość demokracji: powtórna lektura*, w: F. Kampka, C. Ritter (red.), *Centesimus annus, Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, 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*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 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*, Università di Firenze, Florence 2005, s. 55-59.
- WOJACZEK K., *Teologiczne aspekty encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986, s. 85-96.
- WOJTYŁA K., *Elementarz etyczny*, Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1991.
- WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1985.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.
- WOLNIK F., *Działalność gospodarcza cystersów z Rud*, „Architectus” 35 (2013) nr 3, s. 17-25.
- WOŁKOWSKI J., *Pluralizm*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 130.
- WORLD TOURISM ORGANIZATION (UNWTO), *Annual Report 2016*, Madryt 2017.
- WÓDKA M., *Między moralnością kamieni a prawami człowieka. Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015.
- WULSDORF H., *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005.
- WUWER A., *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011.
- WYSZYŃSKI S., *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Wydawnictwo im. Stefana Kard. Wyszyńskiego, Warszawa 1991.
- VEITH W., *Nachhaltigkeit*, w: M. Heimbach-Steins (red.), *Christliche Sozialethik*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004, s. 302-314.

- VOGT M., *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, w: A. Rauscher (red.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, s. 411-419.
- VOGT M., *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*, w: W. Korff (red.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Band 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, s. 237-257.
- VOGT M., *Der unterschätzte Risikofaktor Mensch Ethische Debatten zur Atomenergie nach Fukushima*, w: J.D. Gauger, H.J. Küsters, R. Uertz (red.), *Das christliche Menschenbild*, Herder, 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) z. 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: P. Klasvogt, A. Fisch (red.), *Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung*, Bonifacius, Paderborn 2010, s. 279-293.
- VOGT M., *Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik*, w: M. Patenge, R. Beck, M. Luber (red.), *Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung*, Verlag Friedrich Pustet, 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.
- VOGT M., *Nachhaltigkeit. Hoffnung – Handlung – Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*, wykład wygłoszony w Monachium (Amerikanhaus) dnia 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., *Nachhaltigkeit theologisch-ethisch*, w: M. Vogt, F. Uekötter, M. Davis (red.), *Prinzip Nachhaltigkeit: Ethische Fragen im interdisziplinären Diskurs*, Münchner Kompetenz Zentrum Ethik, München 2013, s. 25-46.
- VOGT M., *Ökologie als Gesellschaftskritik? Zur normativen Relevanz der Ökologie*, w: B. Köstner, M. Vogt (red.), *Mensch und Umwelt. Eine komplexe Beziehung als interdisziplinäre Herausforderung*, Verlag Dr. Josef H. Röhl, Dettelbach 1996, s. 25-44.
- VOGT M., *Ökologische Gerechtigkeit und Humanökologie*, w: G. Ingeborg, P. Steinmair-Pösel (red.), *Gerechtigkeit in einer endlichen Welt. Ökologie - Wirtschaft – Ethik*, Matthias Grünewald Verlag, Stuttgart 2013, s. 64-84.
- VOGT M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, Oekom Verlag, 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*, don bosco, München 2003, s. 16-30.
- VOGT M., *Religiöse Potenziale für Nachhaltigkeit. Thesen aus der Perspektive katholischer Theologie*, w: B. Littig (red.), *Religion und Nachhaltigkeit. Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen*, LIT, Münster 2004, s. 91-118.
- VOGT M., *Renesans społecznej gospodarki rynkowej*, w: S. Fel (red.), *Spoleczna gospodarka rynkowa w Polsce, Postulat czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 91-115.
- VOGT M., *Ratinität*, w: W. Korff (red.), *Lexikon der Bioethik*, Band 3, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1998, s. 209-210.
- VOGT M., *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: S. Bornhold, P.H. Feindt Roll (red.), *Komplexe adaptive Systeme*, Max-Planck-Gesellschaft, Dettelbach 1996, s. 159-197.
- VOGT M., *Umweltschutz, Naturschutz, Tierschutz*, w: A. Rauscher (red.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humbolt, Berlin 2008, s. 421-432.
- ZABŁOCKI G., *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2002.
- ZBIERSKA J., *Geneza idei i edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju*, „Fragmenta Agronomica” t. XXIV (2007) nr 4, s. 275-281.
- ZDUN M., *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.
- ZDUN M., FEL S., *Wkład katolickiej myśli społecznej w powstanie i kształt społecznej gospodarki rynkowej*, w: S. Fel (red.), *Spoleczna gospodarka rynkowa w Polsce. Postulat czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 65-90.
- ZEMŁO M., *Między szkołą a domem. Konteksty socjalizacyjne młodzieży szkół ponadpodstawowych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- ZIĘBA M., *Prolegomena do wstępu do nauki społecznej Kościoła*, w: E. Kowalewska, A. Wincewicz-Price (red.), *Człowiek w gospodarce. Warunki rozwoju*, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2016, s. 15-44.
- ZIÓLKOWSKI M., *Zmiany systemu wartości*, w: J. Wasilewski, *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 145-174.
- ZUZIĄK W., *Etyka społeczna*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka. Część II. Filozoficzna etyka życia spełnionego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 99-118.
- ZYBERTOWICZ A. (red.), *Samobójstwo Oświecenia?*, Kraków 2015.
- ŻELEŹNIK T., *Rozwój*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”, Warszawa 1993, s. 147-149.
- ŻELEŹNIK T., *Warstwa społeczna*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 188.
- ŻELEŹNIK T., *Wolność*, w: W. Piwowarski (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 192-194.

Genese und Statut des Nachhaltigkeitsprinzips in der katholischen Soziallehre

INHALTVERZEICHNIS

I. DYNAMISCHES KONZEPT DES MENSCHEN ALS GRUNDLAGE DES SYSTEMS VON ETHISCH-SOZIALEN PRINZIPIEN

1.1. Personalistische Vorstellung des Menschen

- 1.1.1. Menschliche Würde als Impuls zur Entwicklung des Menschen
 - 1.1.1.1. Regel für die Zweckmäßigkeit der humanistischen Ethik
 - 1.1.1.2. Innerer Raum der Freiheit
 - 1.1.1.2.1. Würde des Menschen (Personalwürde)
 - 1.1.1.2.2. Persönlichkeits- und Personalwürde
 - 1.1.1.2.3. Transzendenz des Menschen gegenüber der geschaffenen Welt
- 1.1.2. Integrität des Menschen
- 1.1.3. Ausmaß des menschlichen Lebens und dessen Entwicklung
- 1.1.4. Ideal des vielseitig entwickelten Menschen

1.2. Konzept der Gemeinschaft

- 1.2.1. Mensch als soziales Lebewesen
 - 1.2.1.1. Mensch in der Familie
 - 1.2.1.2. Mensch und Arbeit
 - 1.2.1.3. Mensch und Umwelt
 - 1.2.1.4. Solidarische soziale Beziehungen
- 1.2.2. Hauptwerte als Grundlagen der Beständigkeit von Gemeinschaften
- 1.2.3. Sozialstandards als Bezugspunkte für soziale Ordnung
- 1.2.4. Hervorbindung der Persönlichkeitskultur

1.3. Konzept des Hilfsstaats

- 1.3.1. Interdependenz von ethisch-sozialen Hauptprinzipien
 - 1.3.1.1. Ausführliche Prinzipien der sozialen Handlungen
 - 1.3.1.2. Konzept von absoluten und integralen Menschenrechten
- 1.3.2. Integrale Entwicklung vs. soziale Unterentwicklung und Überentwicklung

1.4. Vorstellung von der menschlichen Gemeinschaft

- 1.4.1. Internationale Solidarität
- 1.4.2. Generationsübergreifende Solidarität

II. DIE ENTSTEHUNG VON ETHISCH-SOZIALEN PRINZIPIEN

2.1. Potential des Systems von ethisch-sozialen Prinzipien

2.2. Mehrdeutigkeit der Kategorie „ethisch-soziale Prinzipien“

- 2.2.1. Klassifikation von „Weisungen über Studien und Lehre der sozialen Kirchendoktrin“
- 2.2.2. Klassifikation der Kombinationen von ethisch-sozialen Prinzipien

2.3. Entscheidende Freiheitsinterpretationen

- 2.3.1. Relativierung von moralischen Werten
- 2.3.2. Wirklich orientierte Freiheit
- 2.3.3. Komplexität der negativen und positiven Freiheit

2.4. Hauptprinzips des sozialen Daseins und Lebens

- 2.4.1. Solidaritätsprinzip
- 2.4.2. Subsidiaritätsprinzip
- 2.4.3. Gemeinwohlprinzip
 - 2.4.3.1. Sicherung der gerechten sozialen Ordnung durch das Respektieren von Hauptmenschenrechten
 - 2.4.3.2. Entwicklung der Gemeinschaft und des Wohlstands
- 2.4.4. Gesellschaft und Moral betreffende Ordnung als Ausdruck der Beständigkeit und Schlüssigkeit von Gemeinschaften

2.5. Soziale Gerechtigkeit als organisatorisches Handlungsprinzip

- 2.5.1. Privateigentum und allgemeine Bestimmung von Gütern
- 2.5.2. Werte der integralen Entwicklung und Arten der Gerechtigkeit
 - 2.5.2.1. Pluralismus und Tauschgerechtigkeit
 - 2.5.2.2. Teilnahme und legale Gerechtigkeit
 - 2.5.2.3. Primat vom Menschen über das Ding und Gerechtigkeit der Trennung
- 2.5.3. Soziale Ordnung als normativer Ausdruck der sozial-ethischen Ordnung

2.6. Anpassung der Werte und gesellschaftswirtschaftliche Ordnung

III. GESELLSCHAFTSWIRTSCHAFTLICHE BEDINGTHEITEN DER GESTALTUNG DER NACHHALTIGEN ENTWICKLUNG

3.1. Auf dem Weg zum Konzept der integralen Entwicklung

- 3.1.1. Unterschiedlichkeit von sozialen Klassen und Wachstum der Ausbeutung von natürlichen Ressourcen
- 3.1.2. Wachstum von Entwicklungsmissverhältnissen und Bedrohung für den Weltfrieden

3.2. Zum Ideal der globalen Solidarität

- 3.2.1. Zunehmende Umweltverschmutzung und Entstehung der globalen Umweltbewegung
 - 3.2.1.1. Der stumme Frühling von Rachel Carson
 - 3.2.1.2. Interesse des Heiligen Stuhls am Umweltschutz
 - 3.2.1.3. Berichte des Club of Rome
 - 3.2.1.3.1. Geschichte der Menschheit und deren Wendepunkt
 - 3.2.1.3.2. Jan Tinbergens Plan für die neue Ordnung der Weltwirtschaft
 - 3.2.1.3.3. Umstrittenheit von Berichten des Club of Rome
- 3.2.2. Technologische Entwicklung von wohlhabenden Ländern und soziale Unterentwicklung von armen Ländern im Hinblick auf die Globalisierungsprozesse
 - 3.2.2.1. „Gebaute Armutsbereiche“ als Folge der Passivität gegenüber den Prozessen, die zur Entwicklungsmissverhältnissen führen
 - 3.2.2.2. Im Schlüssel für das Paradigma der Modernisierung und Theorie der abhängigen Entwicklung
 - 3.2.2.3. Das makrogesellschaftliche Paradigma des Weltsystems von Immanuel Wallerstein

3.3. Ausdruck des moralischen Relativismus

- 3.3.1. Verfall des Werts „Dasein“
- 3.3.2. Abschwächung des Systems der christlichen Wertordnung
- 3.3.3. Individualistischer Lebensstil
- 3.3.4. Konsumzivilisation des Verbrauchs und Vergnügens

IV. UMWELTSORGE IN DER SOZIALEN KIRCHENLEHRE UND IN DER IDEE DER NACHHALTIGEN ENTWICKLUNG

4.1. Zunahme des Umweltbewusstseins

- 4.1.1. Zunahme der Anerkennung von Umweltwerten und Entstehung der Umweltsoziologie
- 4.1.2. Umweltwerte - zum Selbstzweck und instrumentell
- 4.1.3. Abschwächung der symbiotischen Bindung

4.2. Formulierung und Auslegung des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung

- 4.2.1. Deutsche Forstwirtschaft und Anfänge des Begriffs „nachhaltige Entwicklung“ (XVIII Jh.)
- 4.2.2. Vieldeutigkeit der Kategorie „nachhaltige Entwicklung“
- 4.2.3. Drei Dimensionen der nachhaltigen Entwicklung
- 4.2.4. Starke und schwache nachhaltige Entwicklung
- 4.2.5. Der maximalistische Fehler und vernetzte Relationswendigkeit

4.3. Reduktionistische Auffassungen der nachhaltigen Entwicklung

- 4.3.1. Das gesellschaftsnaturwissenschaftliche Paradigma
 - 4.3.1.1. Dominanz der Umwelt narration
 - 4.3.1.2. Marginalisierung der sozialen Dimension
- 4.3.2. Benjamin Görgens und Björn Wendts vereinfachte Konzepte der gesellschaftsökologischen Entwicklung
 - 4.3.2.1. Das unvollständige Verstehen der Gesellschaft und Unterschätzung des Potentials des sozialen Wandels
 - 4.3.2.2. Einkreisung von Spezialdisziplinen
 - 4.3.2.3. Das Ende der globalen Perspektive
 - 4.3.2.4. Historische Vergessenheit
 - 4.3.2.5. Mangel am integralen Verstehen von sozialen Bewegungen

4.4. Theoretische Perspektiven der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen dem Menschen und der Umwelt

- 4.4.1. Rolf Peter Sieferles Kulturentwicklung und Forderung der Transformation der Gesellschaft
- 4.4.2. Epistemologische Grundlagen des sozialen Metabolismus
- 4.4.3. Niklas Luhmanns Interaktion zwischen der Gesellschaft und der Umwelt im Hinblick auf die Theorie von autopoietischen Systemen
- 4.4.4. Der soziale Metabolismus als revolutionäres System der Verwaltung der nachhaltigen Gesellschaft
- 4.4.5. Energetisch unabhängige nachhaltige Gesellschaften - Industrie 4.0

4.5. Klassifizierung von Tendenzen der Ethik der nachhaltigen Entwicklung

- 4.5.1. Anthropozentrische Orientierung
- 4.5.2. Biozentrische Orientierung
 - Kritik der pathozentrischen und physiozentrischen Tendenz
- 4.5.3. Ökozentrische Orientierung
- 4.5.4. Das Paradigma der generationsübergreifenden Verantwortung
- 4.5.5. Dieter Birnbachers Umfang der Ethik der Verantwortung
 - 4.5.5.1. Der zeitliche Rahmen
 - 4.5.5.2. Ontologischer Umfang
 - 4.5.5.3. Inhaltsumfang
 - 4.5.5.4. Motivationsumfang

4.6. Konzeptualisierung der Kategorie „nachhaltige Entwicklung“

V. NACHHALTIGKEIT ALS DAS NEUE ETHISCH-SOZIALE PRINZIP

5.1. Aktualisierung des ergänzenden Systems von ethisch-sozialen Prinzipien

- 5.1.1. Die unbegrenzte Anthropologie und semantische Änderung von sozialen Kategorien
- 5.1.2. Kultur des Provisoriums von postindustriellen Empfindungsgesellschaften
- 5.1.3. Das Prinzip des Gemeinwohls und integrale Ökologie
 - 5.1.3.1. Das Prinzip des Gemeinwohls
 - 5.1.3.2. Humanisierung der Umweltkultur
 - 5.1.3.2.1. „Menschliche Ökologie“
 - 5.1.3.2.2. „Soziale Ökologie“
 - 5.1.3.2.3. „Kulturelle Ökologie“

5.2. Christliche Inspirationen der Idee der nachhaltigen Entwicklung

- 5.2.1. Asketischer Lebensstil von den katholischen Heiligen
- 5.2.2. Zisterzienseranfänge der nachhaltigen Entwicklung und innovative Methoden der Bewirtschaftung
 - 5.2.2.1. Wohltätige Bildungstätigkeit der Zisterzienser
 - 5.2.2.2. Berufsethos nach der Regel *ora et labora*
- 5.2.3. Idee der proportionalen „Sozialarchitektur“

5.3. Markus Vogts Grundsatz für die nachhaltige Entwicklung in der Klassifizierung von ethisch-sozialen Prinzipien

- 5.3.1. Menschliche Würde laut Immanuel Kant
- 5.3.2. Soziale Prinzipien, die das Gemeinwohl und die soziale Gerechtigkeit konkretisieren
 - 5.3.2.1. Definition des ethisch-sozialen Prinzips und dessen Funktionen
 - 5.3.2.2. Das Gemeinwohl als Wert zum Ausdruck der Gesellschaftsorganisation
 - 5.3.2.3. Komplexität der Kategorie „Gerechtigkeit“
- 5.3.3. Architektur von ethisch-sozialen Prinzipien als ethische Bebauung der gegenwärtigen Gesellschaften im Hinblick auf die Innergenerationsgerechtigkeit
 - 5.3.3.1. Das Personalitätsprinzip
 - 5.3.3.2. Das Solidaritätsprinzip
 - 5.3.3.3. Das Subsidiaritätsprinzip
- 5.3.4. Vernetzung des sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Bereichs (*Retinität*)
- 5.3.5. Das Nachhaltigkeitsprinzip im generationsübergreifenden Ausmaß der sozialen Gerechtigkeit
 - 5.3.5.1. Gesellschaftsnaturwissenschaftliche Stabilisierung
 - 5.3.5.2. Das aktualisierte ethische Paradigma der globalen Entwicklung

5.4. Statut des Grundsatzes für die nachhaltige Entwicklung im System von ethisch-sozialen Prinzipien von Władysław Piwowarski

- 5.4.1. Organisationsprinzip zur Konkretisierung des Gemeinwohls
- 5.4.2. Das ausführliche Prinzip der Gerechtigkeit zur Organisation der Ordnung des Soziallebens

5.5. Markus Vogts Forderung auf die Verankerung des Grundsatzes für die nachhaltige Entwicklung im System von ethisch-sozialen Prinzipien

- 5.5.1. Zentrallage der menschlichen Würde – Primat vom Menschen über das Ding
- 5.5.2. Universeller Charakter der Solidarität – sozialer Pluralismus
- 5.5.3. Das organisatorische Subsidiaritätsprinzip – soziale Mitbestimmung
- 5.5.4. Ausmaß der Innergenerationsgerechtigkeit und der generationsübergreifenden Gerechtigkeit
- 5.5.5. Zum Modell der wirtschaftlichen Demokratie

5.6. Der Grundsatz für die nachhaltige Entwicklung als normative Konkretisierung des Gemeinwohls

- 5.6.1. Das Gemeinwohl im Hinblick auf die generationsübergreifende Beziehungen
- 5.6.2. Qualitative Erweiterung des Systems von ethisch-sozialen Prinzipien - Auseinandersetzung von Markus Vogt mit Bernhard Sutor
- 5.6.3. Das organisatorische Prinzip von Strukturen des Gemeinwohls

Genesi e stato del principio dello sviluppo sostenibile nella dottrina sociale della Chiesa

SOMMARIO

I. CONCETTO DINAMICO DELL'UOMO COME BASE DEL SISTEMA DEI PRINCIPI ETICI E SOCIALI

1.1. Visione personalistica dell'uomo

- 1.1.1. Dignità umana come stimolo di sviluppo dell'uomo
 - 1.1.1.1. Regola di intenzionalità dell'etica umanistica
 - 1.1.1.2. Spazio interno della libertà
 - 1.1.1.2.1. Dignità della persona umana (dignità umana)
 - 1.1.1.2.2. Dignità legata alla personalità e personale
 - 1.1.1.2.3. Transcendenza dell'uomo in confronto del mondo creato
- 1.1.2. Integralità della persona umana
- 1.1.3. Dimensioni della vita umana e del suo sviluppo
- 1.1.4. Ideale dell'uomo sviluppato in modo globale

1.2. Concetto di comunità

- 1.2.1. Uomo come essere sociale
 - 1.2.1.1. Uomo in ambito della famiglia
 - 1.2.1.2. Uomo e lavoro
 - 1.2.1.3. Uomo e ambiente naturale
 - 1.2.1.4. Legami sociali di solidarietà
- 1.2.2. Valori di base come primi elementi della durabilità delle comunità
- 1.2.3. Norme sociali come punti di riferimento dell'ordine sociale
- 1.2.4. Creazione della cultura personalistica

1.3. Concezione dello Stato sussidiario

- 1.3.1. Interdipendenza dei principi etico-sociali di base
 - 1.3.1.1. Principi dettagliati dell'attività sociale
 - 1.3.1.2. Concetto dei diritti assoluti e integrali dell'uomo
- 1.3.2. Sviluppo integrale verso il sottosviluppo e il supersviluppo

1.4. Comunità mondiale

- 1.4.1. Solidarietà internazionale
- 1.4.2. Solidarietà intergenerazionale

II. FORMAZIONE DEI PRINCIPI ETICO-SOCIALI

2.1. Potenziale del sistema dei principi etico-sociali

2.2. Carattere polisemico della categoria di „principio etico-sociale”

- 2.2.1. Classificazione delle „Indicazioni per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa”
- 2.2.2. Classificazioni degli insiemi dei principi etico-sociali

2.3. Interpretazioni innovative della libertà

- 2.3.1. Relativizzazione dei valori morali
- 2.3.2. Libertà orientata veramente
- 2.3.3. Complessità della libertà positiva e negativa

2.4. Principi di base dell'esistenza e della vita sociale

- 2.4.1. Principio di solidarietà
- 2.4.2. Principio di sussidiarietà
- 2.4.3. Principio di bene comune
 - 2.4.3.1. Assicurazione dell'ordine sociale giusta e rispetto dei diritti primordiali dell'uomo
 - 2.4.3.2. Sviluppo della comunità e della prosperità
- 2.4.4. Pace sociale e morale come espressione della durabilità e della coerenza delle comunità

2.5. Giustizia sociale come principio organizzativo di azione

- 2.5.1. Proprietà privata e destinazione comune dei beni
- 2.5.2. Valori dello sviluppo integrale e tipi della giustizia
 - 2.5.2.1. Pluralismo e giustizia commutativa
 - 2.5.2.2. Partecipazione e giustizia legale
 - 2.5.2.3. Primato dell'uomo sulla cosa e giustizia della ripartizione
- 2.5.3. Ordine sociale come espressione normativa della pace sociale e morale

2.6. Riconfigurazione dei valore e la pace sociale e economica

III. CONDIZIONI SOCIO-ECONOMICHE DELLA FORMAZIONE DELL'IDEA DI SVILUPPO SOSTENIBILE

3.1. Verso il concetto dello sviluppo integrale

- 3.1.1. Differenziazione delle classi sociali e crescita dell'estrazione di materie prime
- 3.1.2. Crescita delle disproporzioni di sviluppo e minaccia alla pace mondiale

3.2. Verso l'ideale della solidarietà globale

- 3.2.1. Crescita dell'inquinamento dell'ambiente e nascita del movimento ecologico globale
 - 3.2.1.1. Primavera silenziosa di Rachel Carson
 - 3.2.1.2. Interesse della Santa Sede alla questione della protezione dell'ambiente
 - 3.2.1.3. Rapporti del Club di Roma
 - 3.2.1.3.1. Storia dell'umanità e il suo punto di svolta
 - 3.2.1.3.2. Piano della nuova ordine dell'economia mondiale di Jan Tinbergen
 - 3.2.1.3.3. Contraddittorio dei rapporti per il Club di Roma
- 3.2.2. Sviluppo tecnologico dei paesi prosperi e il sottosviluppo sociale dei paesi poveri nella prospettiva dei processi di globalizzazione
 - 3.2.2.1. „Circolo vizioso della povertà” come effetto della passività verso i processi causando le disproporzioni di sviluppo
 - 3.2.2.2. Nello schema del paradigma della modernizzazione e della teoria dello sviluppo dipendente
 - 3.2.2.3. Paradigma macro-sociale del sistema mondiale di Immanuel Wallerstein

3.3. Segni del relativismo morale

- 3.3.1. Degradazione del valore di „essere”
- 3.3.2. Indebolimento della gerarchia dei valori cristiani
- 3.3.3. Stile di vita individualistico
- 3.3.4. Civiltà di consumo - del godimento e del piacere

IV. PREOCCUPAZIONE AMBIENTALE NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA E NELL'IDEA DELLO SVILUPPO SOSTENIBILE

4.1. Crescita della coscienza ecologica

- 4.1.1. Crescita del riconoscimento del valore dell'ambiente e la nascita della sociologia ambientale
- 4.1.2. Valori ecologici – autotelici e strumentali
- 4.1.3. Indebolimento del legame simbiotico

4.2. Formulazione e interpretazione del concetto di „sviluppo sostenibile”

- 4.2.1. Economia forestale tedesca e inizio della nozione dello sviluppo sostenibile (XVIII s.)
- 4.2.2. Carattere polisemico della categoria di „sviluppo sostenibile”
- 4.2.3. Tre dimensioni dello sviluppo sostenibile
- 4.2.4. Sviluppo sostenibile, forte e debole
- 4.2.5. Errore massimalista e corrispondenza dei rapporti in ambito dell'intercollegamento

4.3. Aprocci riduzionisti allo sviluppo sostenibile

- 4.3.1. Paradigma sociale e naturale
 - 4.3.1.1. Dominazione della narrativa ecologica
 - 4.3.1.2. Emarginazione della dimensione sociale
- 4.3.2. Concetti semplificati dello sviluppo sociale e ecologico di Benjamin Görgen e di Björn Wendt
 - 4.3.2.1. Compresione incompleta della società e svalutazione del potenziale del cambiamento sociale
 - 4.3.2.2. Riduzione delle materie specialistiche
 - 4.3.2.3. Abbandono della prospettiva globale
 - 4.3.2.4. Oblio storico
 - 4.3.2.5. Mancanza di comprensione integrale dei movimenti sociali

4.4. Prospettive teoriche dell'interdipendenza dell'uomo con l'ambiente

- 4.4.1. Evoluzione culturale e postulato di trasformazione della società di Rolf Peter Sieferle
- 4.4.2. Basi epistemologiche del metabolismo sociale
- 4.4.3. Interazione della società con l'ambiente secondo Niklas Luhmann nella prospettiva della teoria dei sistemi autopoietici
- 4.4.4. Metabolismo sociale come sistema rivoluzionario della gestione della società sostenibile
- 4.4.5. Comunità sostenibili e autonomi dal punto di vista energetico - la quarta rivoluzione industriale

4.5. Classificazione dei correnti dell'etica ambientale dello sviluppo sostenibile

- 4.5.1. Orientazioni antropocentriche
- 4.5.2. Orientazioni biocentriche
 - Critica del corrente patocentrico e fisicentrico
- 4.5.3. Orientazioni ecocentriche
- 4.5.4. Paradigma della responsabilità intergenerazionale
- 4.5.5. Ambito dell'etica di responsabilità di Dieter Birnbacher
 - 4.5.5.1. Ambito temporale
 - 4.5.5.2. Ambito ontologico
 - 4.5.5.3. Ambito di contenuto
 - 4.5.5.4. Ambito motivazionale

4.6. Formulazione della categoria di „sviluppo sostenibile”

V. SVILUPPO SOSTENIBILE COME UN NUOVO PRINCIPIO ETICO-SOCIALE

5.1. Aggiornamento del sistema complementare dei principi etico-sociali

- 5.1.1. L'antropologia illimitata e modifica semantica delle categorie sociali
- 5.1.2. Cultura di transitorietà delle società post-industriali di sensazioni
- 5.1.3. Principio di bene comune e ecologia integrale
 - 5.1.3.1. Principio di bene comune
 - 5.1.3.2. Umanizzazione della cultura ecologica
 - 5.1.3.2.1. „Ecologia umana”
 - 5.1.3.2.2. „Ecologia sociale”
 - 5.1.3.2.3. „Ecologia culturale”

5.2. Ispirazioni cristiane dell'idea dello sviluppo sostenibile

- 5.2.1. Stile ascetico di vita dei santi cattolici
- 5.2.2. Germogli cistercensi dello sviluppo sostenibile e modi innovativi dell'attività agricola
 - 5.2.2.1. Attività educativa e caritativa dei cistercensi
 - 5.2.2.2. Etica professionale appoggiata sulla regola *ora et labora*
- 5.2.3. Idea di „architettura sociale” proporzionale

5.3. Principio di sviluppo sostenibile di Markus Vogt nella classificazione dei principi etico-sociali

- 5.3.1. Dignità umana secondo Immanuel Kant
- 5.3.2. Principi sociali concretizzando il bene comune e la giustizia sociale
 - 5.3.2.1. Definizione del principio etico-sociale e le sue funzioni
 - 5.3.2.2. Bene comune come valore esprimendo l'organizzazione della comunità
 - 5.3.2.3. Complessità della categoria di „giustizia”
- 5.3.3. Architettura dei principi etico-sociali come costruzione etica delle società contemporanee nella prospettiva della giustizia all'interno di una generazione
 - 5.3.3.1. Principio di personalismo
 - 5.3.3.2. Principio di solidarietà
 - 5.3.3.3. Principio di sussidiarietà
- 5.3.4. Intercollegamento dello spazio sociale, economico e ecologico (*Retinität*)
- 5.3.5. Principio di sviluppo sostenibile nella dimensione intergenerazionale della giustizia sociale
 - 5.3.5.1. Stabilizzazione sociale e naturale
 - 5.3.5.2. Paradigma etico aggiornato dello sviluppo globale

5.4. Stato del principio di sviluppo sostenibile nel sistema dei principi etico-sociali di Wladyslaw Piwowski

- 5.4.1. Principio organizzativo di concretizzazione del bene comune
- 5.4.2. Principio dettagliato di giustizia, organizzando l'ordine della vita sociale

5.5. Postulato d'ancoraggio del principio di sviluppo sostenibile nel sistema dei principi etico-sociali, secondo Markus Vogt

- 5.5.1. Posizione centrale della dignità della persona umana – primato dell'uomo sulla cosa
- 5.5.2. Carattere universale della solidarietà – pluralismo sociale
- 5.5.3. Principio organizzativo di sussidiarietà – partecipazione sociale
- 5.5.4. Dimensioni della giustizia all'interno di una generazione e la giustizia intergenerazionale
- 5.5.5. Verso il modello della democrazia economica

5.6. Principio di sviluppo sostenibile come concretizzazione normativa del bene comune

- 5.6.1. Bene comune nella prospettiva intergenerazionale
- 5.6.2. Estensione qualitativa del sistema dei principi etico-sociali - polemica di Markus Vogt con Bernhard Sutor
- 5.6.3. Principio organizzativo delle strutture del bene comune