

FILOZOFICZNE ASPEKTY ZASADY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU. ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ A *IUSTICA SOCIALIS*

Andrzej PAPUZIŃSKI*

Istnieje wiele powodów, dla których zasada zrównoważonego rozwoju jest objaśniana, tłumaczona i komentowana. Choćby dlatego, że jest obecna w wielu aktach prawnych oraz w dokumentach międzynarodowych i Unii Europejskiej [1]. Nie ma potrzeby wymieniać wszystkich motywów. Warto natomiast zwrócić uwagę na występujące w Polsce dodatkowe bodźce do prowadzenia takiej aktywności.

Po pierwsze, zasada zrównoważonego rozwoju jest w Polsce normą ustrojową. Stanowi o tym artykuł 5 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Zrównoważony rozwój został w niej umieszczony obok wartości fundamentalnych dla każdego państwa, jak niepodległość i integralność narodu. To świadczy o bardzo wysokim miejscu tej zasady pośród wartości konstytucyjnych [2]. Teoretycznie jej przestrzeganie jest zatem obowiązkiem państwa niezależnie od doraźnej konfiguracji partyjnej w strukturach władzy. Nie może być przedmiotem przetargów politycznych. Każdy rząd ponosi odpowiedzialność polityczną za jej przestrzeganie [3]. Wymogi zrównoważonego rozwoju są obligatoryjnymi kryteriami oceny każdej koncepcji rozwoju Polski lub jej regionu – aż po najniższe jednostki podziału administracyjnego kraju, oraz każdej gałęzi gospodarki. Na władzy państwowej ciąży obowiązek poszukiwania narzędzi kreowania warunków realizacji tej zasady w życiu gospodarczym, społecznym i w ochronie środowiska oraz dbałości o ich praktyczne zastosowanie.

Drugi powód ma znaczenie całkowicie praktyczne. Jak słusznie pisze Dariusz Sarzała: „Zrównoważony rozwój stanowi szansę na wyeliminowanie zagrożeń związanych z kryzysami gospodarczymi i społecznymi jak i na zapewnienie ciągłego i bezpiecznego rozwoju współczesnej cywilizacji. Realizacja założeń tej koncepcji nie przebiega jednak pomyślnie. Liczne próby jej wdrażania w ramach polityki ekologicznej poszczególnych państw, jak dotychczas, nie przynoszą w pełni zadowalających rezultatów” [4]. Choć problem nie dotyczy wyłącznie Polski, należy o nim wspomnieć. Skłania do tego zapóźnienie Polski w realizacji założeń zrów-

* Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, e-mail: papuzin@ab.edu.pl

noważonego rozwoju w stosunku do państw, do których chce się upodobnić pod względem wzrostu gospodarczego i zamożności ich mieszkańców.

Wymienione przyczyny dowodzą wielkiego znaczenia zagadnienia zrównoważonego rozwoju w polityce, w życiu społecznym i gospodarce. Przekonują także o wysokim walorze poznawczym i społecznym badań naukowych dotyczących tej tematyki¹. Zajmuje ona filozofów i teologów, wypowiadają się w tej sprawie reprezentanci nauk prawnych, humanistycznych i ekonomicznych. Przybliżając temat filozoficznych aspektów zasady zrównoważonego rozwoju nie ograniczę się do dociekań profesjonalnych filozofów. Będę miał również na względzie wątki poruszane przez przedstawicieli wymienionych dyscyplin wiedzy. Jednak pod tym warunkiem, że mają one charakter metateoretyczny.

1. MIEJSCE ZAGADNIENIA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W FILOZOFII AKADEMICKIEJ

Zrównoważony rozwój nie doczekał się jeszcze kompleksowego ujęcia na gruncie filozofii. W literaturze filozoficznej można spotkać co najwyżej nieliczne przyczynki do tego zagadnienia. Spośród polskich filozofów wypowiadali się na ten temat Zbigniew Hull [6, 7], Artur Pawłowski [8], Zdzisława Piątek [9], Dariusz Sarzała [10], Antoni Skowroński [11] i piszący te słowa [12, 13]. Na brak zainteresowania filozofów zagadnieniem zrównoważonego rozwoju wpływa szereg przyczyn. Do najważniejszych należą: scjentyistyczny charakter filozofii współczesnej, wątpliwości odnośnie filozoficznego charakteru problemu ochrony przyrody, antyantropocentryczny charakter klasycznych stanowisk ekofilozoficznych i ekoetycznych oraz rozbieżność poziomów abstrakcji dociekań filozoficznych i zasady zrównoważonego rozwoju.

Po pierwsze, filozofia współczesna jest dziś o wiele bardziej skoncentrowana na samej sobie niż kiedykolwiek. Ukierunkowani przez scjentyzm, filozofowie niezmiernie rzadko podejmują tematy ważne ze społecznego punktu widzenia. Ich zdaniem filozofia jest nauką a nie oświeceniem. Filozof ma być ekspertem w swej dziedzinie – w filozofii. Jego zadanie polega na wyspecjalizowaniu się w myśli Husserla, Levinasa czy innej postaci, albo w epistemologii, albo w estetyce lub logice wielowartościowej itd. Nie ma nim być natomiast udzielanie filozoficznych odpowiedzi, ułatwiających człowiekowi, społeczeństwu orientację w świecie. Wśród filozofów dominuje przekonanie, że filozofia jako dyscyplina naukowa nie ma prawa do wychodzenia poza cząstkowe odpowiedzi na miarę nauk szczegóło-

¹ W tym momencie należy wyrazić słowa ubolewania z powodu niedoceniaania w Polsce badań naukowych dotyczących zrównoważonego rozwoju. W Niemczech są one popierane przez rząd w ramach polityki, która kieruje się zasadą „badań naukowych w służbie człowieka”. Jak wynika z „Raportu Rządu Federalnego o kształceniu na rzecz zrównoważonego rozwoju” (styczeń 2002) badania nad zrównoważonym rozwojem mają charakter interdyscyplinarne, są prowadzone z uwzględnieniem roli podmiotów społecznych w procesie formułowania problemów badawczych i ukierunkowane na rozpoznanie sfery potrzeb oraz określanie oddalonych w czasie potencjalnych skutków wprowadzanych innowacji [5].

wych. W imię scjentyistycznie pojmowanej naukowości wyrzekają się niegdysiejszych prerogatyw refleksji filozoficznej. Wymowny pod tym względem jest kierunek refleksji, jaki zdominował etykę. Od Sokratesa poczynając była ona działem filozofii najściślej zrośniętym z pytaniem: jak postępować, aby życie wypełnić sensem? Jednak w miarę jak nowoczesne systemy filozoficzne masowo zaczęły wskazywać na względność pojęć moralnych, na relatywność dobra, na jego zależność od sytuacji, etyka zaczęła porzucać – o czym trafnie pisze Witold Tulibacki – „swoją normatywny rodowód. Sukcesywnie stawała się pojemną treściowo i interesującą poznawczo, lecz tylko teoretyczną, dziedziną rozważań metaetycznych – refleksją nad zasadnością logiczną wypowiedzi etycznych, wiedzą o orzecznikach etycznych, sferą dociekań kryteriów naukowości samej etyki. Stała się swoistą refleksją nad samą sobą, rodzajem spisanej samowiedzy, coraz to dalszej od najpierwszej swojej funkcji – formułowania możliwie jasnych dyrektyw postępowania moralnego. Stąd też m.in. etycy świadomi teoretycznej niemocy w zakresie artykułowania prawd moralnych, kojarzą sobie ów stan rzeczy z tym, co dość umownie i niewyszukanie nazywają »kryzysem etyki« lub bardziej finezyjnie problemem jej (tj. etyki) »nie-dookreśloności«”[14].

Po drugie, nawet ci filozofowie, którzy nie całkiem się mieszczą w ramach nazskicowanego wizerunku filozofii współczesnej, są w nikłej mierze zainteresowani problematyką ochrony środowiska – a jeszcze mniej tym konkretnym problemem, jakim jest zrównoważony rozwój. Pomimo że w minionym piętnastolecu wyodrębniło się w Polsce grono myślicieli podejmujących tę tematykę², nie udało się złamać barier obojętności i lekceważenia dla ekofilozofii i etyki środowiskowej wśród obu wskazanych kręgów filozofów. Najlepszym świadectwem tej sytuacji jest nieuwzględnienie tematyki ekofilozoficznej w programie obrad VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie (14-18 września 2004 r.)³. Podobnie na Zachodzie, choć tu sytuacja przedstawia się korzystniej dla filozoficznej refleksji na temat ochrony środowiska. Od początku lat siedemdziesiątych XX wieku istnieje tam kilka szkół ekofilozoficznych i ekoetycznych [19, 20], których się nie pomija w najnowszych, zakrojonych na szeroką skalę, międzynarodowych podręcznikowych opracowaniach [21, 22]. Tyle, że autorów piszących o environmentalizmie (tak się w nich określa ekofilozofię) i etyce środowiskowej wciąż trapią wątpliwości, czy należy w ich przypadku mówić o odrębnej subdyscyplinie filozofii i etyki, czy raczej o ich zastosowaniach.

Po trzecie, klasyczne stanowiska ekofilozofii i etyki środowiskowej nie odpowiadają potrzebom refleksji nad zrównoważonym rozwojem. Wynika to z ich stosunku do antropocentryzmu [23]. Koncepcje biocentryczne (np. etyka szacunku do natury P.W. Taylora) i holistyczne (np. etyka wspólnot. A. Leopolda i J. Bairda Callicotta) są zdecydowanie antyantropocentryczne. Jakakolwiek antropocentrycz-

² Proces kształtowania się i rozwoju ekofilozofii w Polsce oraz główne stanowiska został przedstawiony w kilku opracowaniach [15, 16, 17, 18].

³ Jest to tym bardziej dotkliwe dla środowiska ekofilozoficznego, że podczas poprzedniego zjazdu, w Toruniu w 1995 r., zdołano przekonać organizatorów do utworzenia Sekcji Bioetyki i Ekofilozofii.

na idea ochrony środowiska jest nie do przyjęcia dla przedstawicieli tych kierunków. Ich zdaniem antropocentryzm jest najgłębszym korzeniem i najszerszą płaszczyzną degradacji środowiska. Odrzucają myśl o tym, aby ochronę środowiska opierać na założeniach o wyjątkowym statusie człowieka w świecie, dominacji świata ludzkiego nad światem przyrody i przekonaniu, że dobro i pomyślność człowieka są najważniejsze. Klasyczne stanowiska ekofilozofii i etyki środowiskowej dysponują zatem szerokimi możliwościami w zakresie krytyki antropocentryzmu, natomiast są całkowicie nieprzydatne do pozytywnej analizy antropocentrycznych koncepcji. Na przekór tym stanowiskom, idea ochrony środowiska wpisana w zasadę zrównoważonego rozwoju ma skrajnie antropocentryczny charakter. Pisząc o Deklaracji z Rio w sprawie środowiska i rozwoju, którą nie bez kozery można nazwać krokiem milowym na drodze ewolucji międzynarodowego prawa środowiska w kierunku międzynarodowego prawa zrównoważonego rozwoju, Zbigniew Bukowski słusznie zauważa: „Deklaracja ma charakter zdecydowanie antropocentryczny stawiając człowieka w centrum zainteresowania w procesie zrównoważonego rozwoju. Określa prawo człowieka do zdrowego i twórczego życia w harmonii z przyrodą (zasada 1)” [24]. To samo twierdzi Armin Grunwald, pisząc o „oświeconym antropocentryzmie” jako konstytutywnym elemencie zasady zrównoważonego rozwoju [25]. Sprzeczność między klasycznymi kierunkami myśli ekofilozoficznej a zasadą zrównoważonego rozwoju ma swoje źródła w rodowodzie tej koncepcji. O zasadzie zrównoważonego rozwoju można powiedzieć, że została opracowana wbrew tym, popularnym wśród przedstawicieli ruchów i organizacji ekologicznych, koncepcjom. Inspiracji do skierowania myśli o ochronie środowiska na takie tory dostarczył świat biznesu. Przedstawiciele gospodarki zainteresowali się sprawą opracowania nowej koncepcji ochrony środowiska z powodu niepokoju, jaki wzbudził w nich – ich zdaniem – niebezpieczny dla gospodarki i porządku społecznego ładunek emocjonalnego idealizmu, tkwiący w klasycznych kierunkach ekofilozoficznych⁴. W komentarzu do art. 5. Konstytucji RP z 1997 r. wyjaśnia się, że koncepcja zrównoważonego rozwoju została wypracowana przy aktywnym udziale kół gospodarczych i przez niezaaprobowana jako podstawa organizacji i postępowania firm w procesie produkcji, obligująca do uznania środowiska przyrodniczego za wartość analogiczną do kapitału i pracy [27]. Innymi słowy, jest to koncepcja ukierunkowana na pomnażanie i wykorzystywanie przez ludzi bogactwa społecznego przez inwestowanie w rozwój i podtrzymywanie wartości. Przyswiecają jej trzy generalne cele: „1. zapewnienie ludziom bezpieczeństwa bytowego; 2. utrzymanie społecznego potencjału produkcyjnego i 3. zachowanie możliwości rozwoju i możliwości działania” [28].

⁴ W ujawnionych 1 stycznia 2002 r. dokumentach brytyjskiego Foreign Office na temat tajnego spotkania wysokich rangą przedstawicieli dyplomacji najbogatszych krajów świata w celu stordedowania pierwszej światowej konferencji ONZ w Sztokholmie, która jednak doszła do skutku w czerwcu 1972 r., znajduje się ocena owych koncepcji. Zdaniem przedstawiciela brytyjskiego ministerstwa spraw zagranicznych to bardzo niebezpieczne filozofie. W tym kontekście ważnym wydarzeniem było wspólne wystąpienie członków Greenpeace i przedstawicieli Światowej Rady Biznesu na rzecz Zrównoważonego Rozwoju w sprawie ochrony klimatu podczas Światowego Szczytu nt. Zrównoważonego Rozwoju w Johannesburgu w 2002 r. [26].

Po czwarte, filozoficzne antropocentryczne ujęcia problematyki, którą nasuwa na myśl zasada zrównoważonego rozwoju, korespondują z jej treścią na ogół na bardzo wysokim poziomie ogólności. Są to przede wszystkim rozważania z zakresu filozofii społecznej i filozofii politycznej.

2. FILOZOFIE SPOŁECZNA I POLITYCZNA JAKO PODSTAWA TEORII ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Pomimo że filozofia akademicka ma znikome osiągnięcia w zakresie analizy problematyki zrównoważonego rozwoju, dysponuje przebogata ofertą narzędzi niezbędnych dla rozjaśnienia jej treści i wyjaśnienia szeregu nasuwających się w związku z nią wątpliwości. Za sprawą dzieł Ludwiga Wittgensteina rozwinął się i odniósł sukces lingwistyczny paradygmat filozofii. Jest on programem metodycznym. Pozwala filozofować pod warunkiem spełnienia określonego rygoru. Filozof jest zobowiązany do zaczynania refleksji od potraktowania stawianych pytań jako problemów językowych. Lingwistyczny paradygmat filozofii służy oczyszczeniu badanej problematyki z problemów pozornych, wywołanych przez nieporozumienia logiczno-językowe, pozwala się upewnić odnośnie spełnienia elementarnych warunków rozumienia w dyskursie, umożliwia dokładniejsze sformułowanie rozważanych problemów. Współczesna filozofia społeczna i współczesna filozofia polityczna uległy wpływowi paradygmatu lingwistycznego. Wysiłek licznych przedstawicieli tych dyscyplin skoncentrował się na wydobywaniu znaczeń pojęć, ujawnianiu i określaniu ich aspektów, wyszukiwaniu i usuwaniu pytań źle postawionych i pseudoproblemów. W związku z tym filozofia społeczna i filozofia polityczna dostarczają cennych instrumentów analizy języka, ujawniania sensu i odsłaniania aspektów pojęć służących do definiowania i opisu zasady zrównoważonego rozwoju, jak np. sprawiedliwość, równość, prawa, obowiązki. Ale na tym nie koniec ich roli. Dostarczają także punktów odniesienia do konkretyzacji treści zrównoważonego rozwoju. Są nimi liczne teorie dobra, piękna, człowieka, przyrody, kultury, języka, techniki, świadomości itd., jak również ich lingwistyczne analizy. W rezultacie polemik i dyskusji na temat różnych propozycji teoretycznych, dotyczących wymienionych spraw, potrafią także określić potencjalne konsekwencje wyboru danej opcji teoretycznej.

Filozofia społeczna i filozofia polityczna mogą odegrać znaczną rolę w opracowaniu teorii zrównoważonego rozwoju i jej praktycznej operacjonalizacji ze względu na charakter zasady zrównoważonego rozwoju jako zasady sprawiedliwości. Jak piszą autorzy zbiorowego opracowania „Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachte”, w Raporcie Komisji Brundtland dominuje instytucjonalne i społeczno-polityczne rozumienie sprawiedliwości. Sprawiedliwość jest tu sprawiedliwością społeczną (*iustitia socialis*), pojmowaną w kategoriach sprawiedliwości dystrybtywnej. Ich zdaniem, twórcy raportu nie godzą się na ściśle ekonomiczne ujęcie sprawiedliwości, eksponując problem kryteriów podziału praw i obowiązków, su-

rowców naturalnych, dóbr ekonomicznych i pozycji społecznej. Zwracają uwagę, że wielu niemieckich badaczy zrównoważonego rozwoju stoi w związku z tym na stanowisku, iż omawiany raport jest zdominowany przez sprawiedliwość dystrybucyjną. Na użytek dyskusji i decyzji politycznych Komisja Brundtland opracowała także trzy kryteria sprawiedliwości dystrybucyjnej: własności („Każdemu według jego stanu posiadania”), potrzeb („Każdemu według potrzeb”) i zasług („Każdemu według jego zasług”) oraz reguły ich stosowania. Poniżej pewnego poziomu życia określonego przez podstawowe potrzeby ma obowiązywać kryterium potrzeb, powyżej – nade wszystko kryterium osiągnięć. Zdaniem autorów omawianego opracowania, jest to powód do wniosku, że w Raporcie Komisji Brundtland sprawiedliwość jest pojmowana zarówno jako cel współczesnego i przyszłego narodowego oraz międzynarodowego rozwoju, jak też – ze względu na swe niedostatki, na niesprawiedliwość – jako zasadnicza przyczyna problemów globalnych oraz konfliktów.

W związku z tym szczególnie duże znaczenie w kontekście filozoficznej analizy koncepcji zrównoważonego rozwoju mają dyskusje dotyczące konkretnych zagadnień teorii sprawiedliwości, jak np. sprawiedliwość dystrybucyjna i restrybucyjna, stosunek między nimi oraz to, co za Jean-Paul Sartre’em nazywane jest problemem „brudnych rąk”. W tym ostatnim przypadku rzecz dotyczy skomplikowanych relacji między ideałami i moralnymi obowiązkami a chaosem typowym dla różnych sfer życia społecznego, przede wszystkim polityki. Do tej listy kwestii ważnych z praktycznego widzenia i zarazem obrosłych w okazałą literaturę filozoficzną należy również zagadnienie przedstawionych kryteriów sprawiedliwości dystrybucyjnej (potrzeb, zasług i własności).

2.1. Sprawiedliwość dystrybucyjna i jej kryteria

Na czym polega sprawiedliwość dystrybucyjna? Łatwiej spytać niż odpowiedzieć, bo pytanie jest jedno, a odpowiedzi na nie się nasuwających wiele. Ograniczę uwagę do podstawowych.

Sprawiedliwość dystrybucyjną najprościej zdefiniować z formalnego punktu widzenia. Simon Blackburn czyni to w taki sposób: „Sprawiedliwość dystrybucyjna (ang. *justice, distributive*). Zadanie polega na tym, by sformułować zasady charakteryzujące sprawiedliwy podział dóbr i ciężarów – takie, by każdy dostawał to, co mu się należy. W punkcie wyjścia wszyscy uznajemy, że każdego człowieka należy traktować jako równego innym, chyba, że istnieją jakieś powody nierówności; następnie trzeba odpowiedzieć na pytanie, co może usprawiedliwić nierówność, na czym polega rola państwa w zapobieganiu nierównościami i jaki jest związek między systemem dystrybucji a maksymalizowaniem dobrobytu” [30].

Znacznie trudniej zdefiniować sprawiedliwość dystrybucyjną z punktu widzenia składających się na nią reguł praktycznych, kryteriów.

Kryterium własności prowadzi do przyjęcia założenia o pełnej wolności celów gospodarczych – za którym współcześnie opowiada się np. Robert Nozick [31]. W takim ujęciu sprawiedliwość dystrybutywna redukuje się do pewnej formy sprawiedliwości kompensacyjnej, w której człowiek może co najwyżej liczyć na dystrybucję dóbr w formie odszkodowań i restytucji mienia. I na nic więcej. Bo przy tym założeniu produkt należy do producenta i jest przedmiotem nieograniczonej w swej swobodzie wymiany lub spadku. Nie pozostaje tu nic, co dałoby się rozdzielić i uczynić obiektem redystrybucji. Czy tak ma wyglądać sprawiedliwość wewnątrzgeneracyjna w zakresie dostępu do bogactw naturalnych? Czy o to chodziło na Szczytach Ziemi w Rio de Janeiro i Johannesburgu? Chyba nie. Zasada zrównoważonego rozwoju była dyskutowana w kontekście zwalczania ubóstwa. A może jednak tak? Wszak jest to podstawowa zasada kapitalizmu, który na naszych oczach niszczy ostatnie gniazda oporu wobec globalnego wolnego rynku.

Kryterium potrzeb zmienia ten stan rzeczy. Skłania do przyjęcia założenia o niepełnej wolności celów gospodarczych. Ogranicza własność przez przyjęcie tezy o powszechnym przeznaczeniu dóbr i w jakiejś mierze przyznaje do niej prawo wszystkim, którzy nie posiadają własności. I tu wyłania się problem – według jakiej miary, tzn. według jakich potrzeb i czyich potrzeb? Niskie dochody nie są uniwersalną miarą potrzeb niezaspokojonych. „Rzecz po prostu w tym, że ubóstwo i nędza powstają w kulturowych, psychicznych i fizjologicznych kontekstach. Ignorowanie tego faktu prowadzi do powstawania nie tylko bezsensownych »statystyk«, ale również głęboko szkodliwych programów politycznych, realizowanych pod sztandarem »rozwoju«,” [32]⁵ jak trafnie wywodzi Serge-Christophe Kolm. Świadomość takiego stanu rzeczy od wielu lat prowadzi badaczy do analiz potrzeb w kategoriach „względego ubóstwa” (np. W.G. Runcinman [34], P. Townsend [35]). Nie jest to jednak najlepsze rozwiązanie, ponieważ podstawowe potrzeby kulturowe definiuje się w ramach tej kultury, która je wytworzyła. Brak mu niezbędnego przy takich ustaleniach dystansu wobec przedmiotu opisu. Obiektywizm takiego rozwiązania jest więc poważnie zagrożony. Lecz z drugiej strony analizy dystrybutywnej sprawiedliwości nie mogą się obejść bez kategorii potrzeb. Pojęcie to pełni rolę łącznika, scalającego rozmaite dziedziny dociekań, jak istnienie, powinność, subiektywność i obiektywność itd. [36].

Jeszcze inaczej sprawa wygląda w przypadku odwołania się do kryterium osiągnięć. We współczesnej literaturze z zakresu filozofii politycznej i socjologicznej kryterium to jest mocno eksponowane. Według wielu autorów zasługuje na uznanie

⁵ Słuszność tego stanowiska potwierdzają badania empiryczne przeprowadzone w 1999 r. przez socjologów z IFiS PAN na temat oceny poziomu życia w latach 90. w społeczeństwie polskim. „Przy sprawdzaniu krańcowych założeń okazało się, że osoby o bardzo niskim dochodzie w 1999 r. (w granicach I decyla) tylko w 34% oceniły swój aktualny poziom życia jako niski, a nawet 6% jako wysoki. Swoiste odwrócenie opinii obserwujemy u osób o wysokich dochodach. Tylko 36% z nich lokuje swój poziom życia na skali powyżej punktu średniego (ale nie na najwyższym poziomie), a 6% uważa się za biednych. Oznacza to, że nie zawsze w 1999 r. deklaracje o niskim dochodzie są równoznaczne z poczuciem ubóstwa. Również wysoki dochód nie zawsze świadczy o pełnej satysfakcji z osiągniętego poziomu. Wynika to przede wszystkim z realizowanych różnych wzorów konsumpcji oraz z faktu, że sytuacja materialna jest wielkością wielowymiarową, dla której dochód jest ważnym, ale nie jedynym elementem” [33].

za najlepsze kryterium sprawiedliwości społecznej z punktu widzenia społecznej akceptacji nierówności społecznych. W oparciu o nierozwijane są tak zwane koncepcje merytokracji. Według „Słownika wyrazów obcych PWN” [37] merytokracja to „koncepcja futurologiczna wysunięta przez angielskiego socjologa M. Younga, według której wiek XXI będzie wiekiem rządów ludzi kompetentnych w jakimś zawodzie lub w jakiejś dziedzinie wiedzy (łac. *meritum* ‘zasługa’ + *-kracja*)”. Nie jest to niestety dobra definicja. Przede wszystkim jest zbyt ograniczona. Kładzie nacisk tylko na jeden aspekt, tj. futurologiczną teorię społeczną, pomijając wiele kwestii. Wymaga uzupełnienia o informacje, które z merytokracją należy wiązać. Pomija m.in. to, że merytokracja jest znaną ideą filozoficzną. Za jej prekursorów mogą być uznani Platon, Claude Henri de Saint-Simon, a także Max Weber. Współcześnie, obok Younga [38], rozwijali ją Daniel Bell [39], Alvin Gouldner [40], natomiast analizował John H. Goldthorpe [41]. Z perspektywy rozpatrywanego na tych stronach zagadnienia, kryterium zasług jest słusznym warunkiem różnicowania statusów i dochodów jednostek. Innymi słowy, podział bogactwa społecznego jest wprost proporcjonalny do sumy talentu i wysiłku wnoszonej przez jednostkę do życia społecznego. Idea merytokracji to coś w rodzaju złotego środka między egalitaryzmem a systemem stanowym. Głosi ideę nierówności społecznej, ale nadaje jej moralne i instrumentalne uzasadnienie. Z punktu widzenia zasady zrównoważonego rozwoju jest jednak propozycją trudną do operacjonalizacji. Jako idea socjologiczna, skupia się na wewnętrznej stratyfikacji społecznej poszczególnych społeczeństw. Zdolności, wykształcenie, funkcje kierownicze i im przypisany zakres odpowiedzialności, a w końcu jakość spełniania obowiązków to kryteria przypisujące jednostki poszczególnym stopniom piramidy społecznego statusu. Nie są one jednak właściwe jako kryteria stratyfikacji narodów i państw. A przecież w tę stronę idą praktyczne próby zastosowania zasady zrównoważonego rozwoju w polityce międzynarodowej, podejmowane na Szczytach Ziemi w Rio de Janeiro (1992) i Johannesburgu (2002). Zasada zrównoważonego rozwoju jest zasadą ładu globalnego. Została opracowana jako zasada dystrybucji bogactwa społecznego w skali globalnej, między poszczególne państwa i narody. Ma przede wszystkim służyć zmniejszeniu przeogromnych dysproporcji między bogatą Północą i biednym Południem.

2.2. Sprawiedliwość retrybutywna i jej relacje do sprawiedliwości dystrybutywnej

W kontekście zasady zrównoważonego rozwoju nie można także pominąć zagadnienia sprawiedliwości retrybutywnej (karzącej, rekompensującej). Służy ona ochronie jednostki lub zbiorowości przed agresją lub uszkodzeniem przez przemoc albo oszustwo i usprawiedliwia użycie takich samych środków w obronie koniecznej. Stara reguła „oko za oko, ząb za ząb” dobrze oddaje jedną stronę tej zasady. Naprawienie krzywdy przez odebranie łupu przestępcy i zwrócenie go poszko-

dowanemu lub przez inną formę rekompensaty – drugą. W raporcie Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju „Nasza wspólna przyszłość” wątek sprawiedliwości retrybutywnej pojawia się w związku z uwagami na temat wyzwań globalnych w trakcie opisu dotychczasowych sukcesów i porażek w dziedzinie zarządzania środowiskiem człowieka: „Pożyczamy kapitał środowiskowy od przyszłych pokoleń, nie mając zamiaru ani możliwości spłacenia zaciągniętego długu. Przyszłe pokolenia będą mogły przeklinać nas za marnotrawstwo, ale nie będą mogły nigdy wyegzekwować od nas naszych długów. Postępujemy tak, jak postępujemy, ponieważ możemy sobie na to pozwolić; przyszłe pokolenia nie mają głosu, nie mają też siły politycznej ani finansowej i nie są w stanie zakwestionować naszych decyzji” [42]. W świetle tych słów współczesne pokolenia to pokolenia przestępców bezkarnie rabujących pokolenia przyszłe. Cytowane zdania raportu wskazują na konieczność zwrotu kapitału środowiskowego przyszłym pokoleniom, nakazują już dziś rekompensować ich przyszłe straty. Ale jak je określić? Jakie kary nałożyć na współczesne pokolenia w imię ochrony przyszłych?

To trudne pytania. Jedno jest tu tylko oczywiste: żadne z tych ograniczeń nie może być arbitralne. Rozwiązanie zostało podpowiedziane już dawno. Podsunął je Arystoteles w „Etyce nikomachejskiej” (5, 1130 b 30). Wysunięta przez starożytnego filozofa propozycja rozwikłania problemu, polegająca na wyjściu od określenia relacji między sprawiedliwością dystrybutywną i retrybutywną, chroni przed takim niebezpieczeństwem dowolnego wyznaczenia ograniczeń. Naturalnie filozofia nie podrzuca gotowej odpowiedzi. Raczej wręcza klucz do labiryntu, w którym schowane jest rozwiązanie. Aby określić reguły sprawiedliwości międzypokoleniowej zrównoważonego rozwoju trzeba wyjść od ustalenia relacji nadrzędności między oboma rodzajami sprawiedliwości. Czy reguły sprawiedliwości dystrybutywnej są szczególnym przypadkiem reguł sprawiedliwości retrybutywnej, czy odwrotnie? Inaczej mówiąc, należy rozważyć, czy ustalenie granic nieposzkodowalności (poszkodowalności) interesów przyszłych pokoleń ma określić współczesne reguły dystrybucji, czy też przeciwnie – ustalenie reguł współczesnej dystrybucji ma wyznaczyć granice nieposzkodowalności (poszkodowalności) interesów przyszłych pokoleń.

2.3. Problem „brudnych rąk”

W kontekście rozważanego w tym opracowaniu zagadnienia, problem „brudnych rąk” dotyczy wdrażania w życie koncepcji zrównoważonego rozwoju. Wyłania się na styku rzeczywistości i ideałów. Sytuacją, która trzeba mieć na względzie, omawiając zasadę zrównoważonego rozwoju, jest kompromis. Kompromis jest ważną zasadą życia społecznego w demokracji. Dzięki niemu możliwe jest wzniesienie się ponad sprzeczne zamierzenia, wartości i ideały uczestników wspólnego przedsięwzięcia w celu jego realizacji. Jak słusznie pisze C.A.J. Coady „kompromis to rodzaj interesu, w wyniku którego ludzie, dostrzegający korzyści we współpracy

na rzecz pewnych celów, rezygnują (chwilowo lub permanentnie) z innych celów, aby uzyskać rezultaty osiągalne ich zdaniem jedynie dzięki współpracy. Kompromis nie jest z istoty niemoralny i czasami ma niewiele wspólnego z moralnością, jednakże w niektórych przypadkach poniesione straty mogą mieć charakter moralny, np. kiedy rezygnujemy z pewnych ideałów lub porzucamy nadzieję na uzyskanie pewnych wartościowych wyników” [43]. Aż się prosi, aby rozważyć sytuację, w której polityk w celu przyspieszenia wzrostu ekonomicznego rezygnuje z reformy systemu ochrony środowiska, prowadzącej do wzrostu zdrowotności ludzkości lub określonego społeczeństwa czy też sprawiedliwości społecznej w dostępie do dóbr środowiskowych w skali globu lub jakiegoś kraju. To typowy pragmatyzm. Ale czy jest to postępowanie moralne? W sferze relacji między idealnym wymiarem zasad etycznych a materialnym chaosem skomplikowanej rzeczywistości politycznej straty moralne poniesione na skutek takiego kompromisu mogą urosnąć do wymiarów poważnego problemu albo nie. Wszystko zależy od charakteru naruszonych ideałów i skali zjawiska. Sprawa wymaga głębszej refleksji, dlatego ograniczę się do pytań. Czy ochrona środowiska od jakiegoś miejsca należy do podstawowych moralnych standardów i zobowiązań, których nie można modyfikować lub przekładać na później w imię kompromisu, czy też nie? Czy w obliczu codziennych konieczności zawierania kompromisu polityk pamięta o celu, jakim jest ochrona środowiska w imię zapewnienia ludziom szansy realizacji ich słusznym aspiracji, czy też nie – czy powodzenie jego osoby lub partii wysuwa się na czoło motywacji kierującej jego działaniem?

3. SŁUSZNOŚĆ ZASADY SPRAWIEDLIWOŚCI MIĘDZYPOKOLENIOWEJ W UJĘCIU FILOZOFICZNYM

Jak to wcześniej stwierdziłem, zasada zrównoważonego rozwoju jest zasadą sprawiedliwości. I to na dwóch poziomach: wewnątrzpokoleniowym i międzypokoleniowym. Ale co to jest sprawiedliwość? To pytanie *stricte* filozoficzne. Ulrich Steinorth definiuje ją następująco: „W ramach teorii trzeba [...] rozumieć *sprawiedliwość* jako synonim takich reguł działania, których przestrzeganie może być wymuszane przemocą lub dzięki porównywalnym sankcjom społecznym, co się zazwyczaj dzieje (...)” [44]. Sprawiedliwość nie jest zatem zasadą moralną w ścisłym tego słowa znaczeniu. Różni się od moralności rodzajem sankcji. Przez moralność należy bowiem rozumieć przede wszystkim takie reguły postępowania, których przestrzeganie nie może być wymuszane. Zatem zasada zrównoważonego rozwoju prowadzi do poszerzenia sfery przymusu w stosunkach międzynarodowych i w życiu społecznym. Na straży wpisanych w nią wartości, ideałów i wzorców zachowań stawia przemoc lub z nią porównywalne sankcje społeczne.

I tu pojawia się poważny kłopot natury teoretycznej i praktycznej. Jeżeli zasada zrównoważonego rozwoju jest faktycznie zasadą sprawiedliwości, to w jaki sposób jednostki, instytucje, grupy społeczne, państwa lub organizacje międzynarodo-

we mogą i powinny się wzajemnie zmuszać do przestrzegania reguł sprawiedliwości? Dalej, jeżeli zasada zrównoważonego rozwoju jest podwójną zasadą sprawiedliwości, to czy ten sposób zmuszania powinien być identyczny na poziomie wewnątrzpokoleniowym i na poziomie międzypokoleniowym, czy inny? No i przede wszystkim, jaki za każdym razem? Odpowiedź na te pytania jest niemożliwa bez znajomości katalogu lub katalogów reguł sprawiedliwości narzucanych przez zasadę zrównoważonego rozwoju. Niestety, znana mi literatura przedmiotu nie dostarcza odpowiedzi na żadne z powyższych pytań. Jeżeli tak jest faktycznie, to trzeba stwierdzić, że z punktu widzenia teorii sprawiedliwości zasada zrównoważonego rozwoju jest bardzo niedopracowana. Spośród trzech zadań teorii sprawiedliwości dwa są w ogóle nietknięte przez zajmujących się opracowaniem tej zasady teoretyków.

Jakie to zadania? Przytoczona definicja sprawiedliwości prowadzi do uporządkowania i sformułowania zadań teorii sprawiedliwości. Należy:

- Określić, **co** jednostki, grupy społeczne, instytucje, państwa lub organizacje międzynarodowe mogą i muszą na sobie wzajemnie wymuszać, czyli nadać materialny charakter regułom sprawiedliwości;
- Uzasadnić czyli legitymizować **racje**, dla których należy przestrzegać reguł sprawiedliwości oraz dla których jest uprawnione wymuszanie ich przestrzegania;
- Wyjaśnić, w **jaki sposób** jednostki, instytucje, grupy społeczne, państwa lub organizacje międzynarodowe mogą i powinny zmuszać się wzajemnie do przestrzegania reguł sprawiedliwości [45].

Teorie sprawiedliwości są zazwyczaj najlepiej opracowane w wymiarze ich legitymizacji. Tak też jest i w rozpatrywanym przypadku zasady zrównoważonego rozwoju. Przy czym cała uwaga i wysiłek jej uzasadnienia zostały skoncentrowane na zasadzie sprawiedliwości międzypokoleniowej. Nic dziwnego. Bo to dla myśli filozoficznej jest całkowicie nowe wyzwanie.

Jedna z podstawowych i najbardziej kontrowersyjnych kwestii metateoretycznych dotyczących zasady zrównoważonego rozwoju dotyczy nałożenia na barki ludzi żyjących współcześnie obowiązku dbałości o prawa przyszłych pokoleń. Najlepiej znane sformułowanie zasady zrównoważonego rozwoju zostało zawarte w Raplocie Komisji Brundtland pt. „Our Common Future” z 1987 r.: „Stabilny (zrównoważony – A.P.) rozwój oznacza rozwój, który zaspakaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb” [46]. To samo głosi sformułowana w 1992 r. 3 zasada Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju: „Prawo do rozwoju musi być egzekwowane tak, ażeby sprawiedliwie uwzględniać rozwojowe i środowiskowe potrzeby obecnych i przyszłych generacji” [47]. Sprawą kluczową jest tu racjonalność wpisanej w zasadę zrównoważonego rozwoju tzw. zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej. Innymi słowy, teoretyczna wartość zasady zrównoważonego rozwoju wisi na włosku popraw-

ności przesłanki zakładającej zobowiązanie aktualnie żyjących generacji do dbałości o dobro przyszłych pokoleń⁶.

Powyżej stwierdziłem, że cały wysiłek legitymizacji zasady zrównoważonego koncentruje się na zasadzie sprawiedliwości międzypokoleniowej. Nie wszyscy filozofowie są przekonani o jej racjonalności. Dyskusja zatem trwa. W trakcie tej debaty uwaga uczestników koncentruje się na konstruowaniu argumentów służących obronie zajmowanego przez nich stanowiska i podważeniu odmiennych poglądów. Natomiast niezmiernie rzadko uczestnicy siłą się na szerszą refleksję poświęconą filozoficznym założeniom ich twierdzeń. Ale przecież właśnie na takich przesłankach opierają swoje wywody. Tej autoprezentacji założeń brak nawet wówczas, gdy są profesjonalnymi filozofami. Zatem istotnym zadaniem refleksji filozoficznej na temat dyskusji dotyczącej zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej jest odsłonięcie filozoficznego zaplecza argumentacji i takie jej przeformułowanie, aby racje stały się widoczne w kontekście ich filozoficznego zaplecza. Co to daje? Sądzę, że dużo. Dzięki ubiegłowiecznej filozoficznej refleksji nad samą filozofią łatwiej jest bowiem dzisiaj rozważać i oceniać wartość poszczególnych stanowisk i – co za tym idzie – rangę samych argumentów. Zna się ich rodowód, uwikłania w przeszłe konteksty teoretyczne i praktyczne, związane ze społecznym funkcjonowaniem idei filozoficznych. W kategoriach takiej na poły epistemologicznej, na poły społecznej nauki jak socjologia wiedzy można wtedy przeanalizować związek poszczególnych typów argumentów z historycznymi przeobrażeniami społeczeństwa, walką polityczną prowadzoną przez jego różne strony, interesami konkretnych grup i instytucji społecznych, dominującym w okresie ich formułowania się typem mentalności zbiorowej i panującej w niej formy kultury. Dzięki określeniu kontekstu prowadzonych wywodów można wskazać obowiązujące w nim reguły ekskluzji, czyli podstawowe reguły określania pola sensu dyskursu przez wykluczanie kwestii uznanych za nonsensowne, pytań – za źle postawione, problemów – za bezprzedmiotowe. Wbrew pozorom takich stanowisk nie jest wiele.

Jak w przypadku innych współczesnych filozoficznych polemik na temat teorii sprawiedliwości, dysputy dotyczące zasady zrównoważonego rozwoju są na ogół prowadzone na trzech teoretycznych płaszczyznach dyskursu – utylitaryzmu, prawa naturalnego i naturalizmu⁷ – choć oczywiście nie wyczerpują one całego spektrum zajmowanych w tej sprawie stanowisk. Do tych płaszczyzn można bez przeszkód odnieść znaczną część krytyk racjonalności zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej zebranych w opracowaniach Zbigniewa Łepki [48], Zdzisławy Piątek [49, 50], Włodzimierza Tyburskiego [51], jak też prób jej obrony. Niektóre z nich oraz inne, niewymienione w opracowaniach wskazanych autorów, będą poniżej przed-

⁶ Dzisiaj trzeba mieć na uwadze również praktyczny wydzźwięk zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej, jako że odnosi się do niej bezpośrednio konwencja o ochronie klimatu (art. 3, pkt. 2), jeden z ważniejszych aktów międzynarodowego prawa ochrony środowiska.

⁷ Czwartą płaszczyzną jest pozytywizm prawniczy. Zgodnie z tym stanowiskiem przy uzasadnianiu praw czy reguł postępowania nie można się odwoływać do żadnych kryteriów prawomocności. Legalność i prawomocność pokrywają się. Znaczenie tej płaszczyzny dyskursu wydatnie w ostatnim okresie zmalało. W dyskusjach na temat zrównoważonego rozwoju nie występuje.

miotem uwagi. Wskazane płaszczyzny dyskursu prowadzą do określonej interpretacji zasadniczej idei wszelakich dotychczasowych stanowisk filozoficznych na temat sprawiedliwości, zgodnie z którą obowiązuje symetria praw i obowiązków oraz symetria ponoszonych ciężarów i pozyskiwanych dóbr, idei wykluczającej wprowadzanie samowolnych, arbitralnych różnic, szczególnie przy podziale efektów społecznej działalności.

3.1. Płaszczyzna utylitarystyczna

W świetle pewnej utylitarystycznej interpretacji tej zasady przyznawanie jakichkolwiek uprawnień przyszłym pokoleniom jest niedopuszczalne. Reguły sprawiedliwości są tu uzasadniane ich społeczną użytecznością. O jakiej społecznej użyteczności reguły można mówić w przypadku łamania owej symetrii, w razie przyznania przyszłym pokoleniom praw bez spełniania przez nie jakichkolwiek obowiązków, w sytuacji obdarowywania ich dobrami bez ponoszenia przez nie żadnych ciężarów, w sytuacji arbitralnego pozbawienia społeczeństwa części efektów jego działalności? W utylitarystycznym większa użyteczność zakłada większą satysfakcję z życia, wzrost poziomu poczucia zadowolenia i szczęścia. Czy do tego prowadzi zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej? Zgodnie z przedstawianą argumentacją, pokolenia żyjące w każdym czasie tu i teraz są przez taką regułę pozbawiane należnej im części dóbr i satysfakcji z ich posiadania. Przyszłych pokoleń nie ma, nie można więc mówić o ich dobru, nie można ich włączyć w uniwersum ludzi odczuwających przyjemność i cierpienie. I dlatego nie mają żadnych praw. Głównym założeniem przedstawionej argumentacji jest teza mówiąca o tym, że prawa przysługują tylko tym, którzy istnieją.

Drugi argument o charakterze utylitarystycznym jest bardzo podobny, tyle że konkretniejszy. Utylitarystyczna zasada użyteczności jest jego punktem wyjścia. Zasada użyteczności to współczesna forma hedonizmu. Zgodnie z nią „przyjemność jest jedynym dobrem, a największa ilość przyjemności największej ilości czujących istot naczelnym celem życia” [52]. Krytycy zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej przyjmują, że prowadzi ona do zaprzędania faktycznej przyjemności współczesnych pokoleń w imię hipotetycznej przyjemności przyszłych. Mają tu na względzie negatywne dla pokoleń żyjących współcześnie konsekwencje uwzględnienia praw przyszłych pokoleń do korzystania z dóbr środowiska. Wyrażają obawy, że uwzględnienie zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej może oznaczać konieczność ograniczenia wielkości konsumpcji pokoleń żyjących obecnie do poziomu, który nie pozwoli na zaspokojenie ich potrzeb elementarnych. Jak twierdzi australijski filozof i historyk idei John Passmore, postulat ograniczania aktualnych potrzeb w imię interesów przyszłych pokoleń jest nonsensem w sytuacji niezaspokojenia podstawowych potrzeb znacznej części współczesnej generacji. Głównym założeniem tego wywodu jest teza o zachodzeniu sprzeczności między możliwościami zaspokojenia potrzeb współczesnych i przyszłych pokoleń.

Obu przedstawionym argumentom rozwinięty na gruncie utylitaryzmu przeciwstawia się koncepcja „Planetary Trust” rozwinięta przez amerykańkę Edith Brown-Weiss w książce „In Fairness to Future Generations” [53]. Zdaniem autorów przywoływanego opracowania „Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet” bardzo odpowiada stanowisku zajętemu w Raporcie Komisji Brundtland [54]. W przeciwieństwie do zwolenników przedstawionych poglądów Brown-Weiss wychodzi z założeń o, po pierwsze, równoważnym charakterze sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej i międzypokoleniowej oraz, po drugie, instrumentalnym związku między nimi. Filozoficznym zapleczem rozwijanego na ich podstawie wywodu jest także utylitaryzm. Tyle że za sprawą tychże przesłanek jest on podstawą zupełnie innych wniosków.

Twierdzeniu o sprzeczności między możliwościami zaspokojenia potrzeb współczesnych i przyszłych pokoleń zostaje tutaj przeciwstawiona teza o partycypacji wszystkich członków współczesnej generacji w gospodarczym użytkowaniu wspólnego dziedzictwa jako warunku spełnienia przez nią jej międzypokoleniowego obowiązku. Innymi słowy, za warunek sprawiedliwości międzypokoleniowej zostało tu uznane określenie akceptowalnego międzynarodowo minimalnego standardu w dostępie do bogactwa i udzielenie wsparcia biednym narodom i warstwom społecznym przez zamożne w celu jego realizacji. Natomiast twierdzeniu o przysługiwaniu praw wyłącznie tym, którzy istnieją, zostało przeciwstawione stanowisko „planetarnej odpowiedzialności” („Planetary Trust”) spajającej wszystkich ludzi – dawne, obecne i przyszłe generacje – w jedną wspólnotę podmiotów praw i obowiązków. U źródeł tego stanowiska leży słaby naturalizm, ograniczony do stwierdzenia o biologicznym pobratymstwie ludzkości. Przynależność wszystkich ludzi jako istot gatunkowych do tej samej wspólnoty odpowiedzialności zobowiązuje ich do solidarności i odpowiedzialnego działania w aspekcie przestrzennym i czasowym. Z punktu widzenia zasady utylitaryzmu znaczy to tyle, że za punkt wyjścia przy ocenie poziomu przyjemności należy przyjąć sumę przyjemności dostępnych wszystkim możliwym pokoleniom.

Na straży maksymalizowania sumy przyjemności dostępnej całej wspólnocie odpowiedzialności została postawiona zasada „zachowania dostępu” („Conservation of Access”), którą uznać należy za rozwinięcie tezy klasyka współczesnej anglosaskiej filozofii politycznej Johna Rawlsa z książki z 1971 r. pt. „Teoria sprawiedliwości” na temat obowiązku przekazywania następnym pokoleniom bogactwa w stanie nie gorszym od tego, w jakim zostało przejęte od poprzedników. Przez zasadę zachowania dostępu Brown-Weiss rozumie bowiem wymóg zagwarantowania przez każde pokolenie wszystkim swoim członkom sprawiedliwego dostępu do odziedziczonego przez nie bogactwa w sposób zapewniający takie same możliwości przyszłym generacjom. Niestety, niczego nie mówi o tym, jak rozkładać korzyści i ciężary wewnątrz danej generacji uwzględniając obowiązek zapewnienia przyszłym pokoleniom równego dostępu do bogactwa naturalnego i kulturowego. Ogranicza się do stwierdzenia, które *nota bene* jest istotą późniejszej w stosunku do jej koncepcji deklaracji Lizbońskiej, a później zdominowało Szczyt Ziemi w Johan-

nesburgu. Mianowicie, że bez podjęcia działań przeciwko ubożeniu całych społeczeństw lub warstw społecznych kolejnym pokoleniom przekażemy biedę i jej następstwa, tj. zniszczenie środowiska, przeludnienie, migrację ekologiczną i wojny domowe. Bez walki każdego kolejnego pokolenia z ubóstwem jako skutkiem nierównego udziału w dostępie do wartości środowiska zaprzepaszczone zostaną szanse na pomnażanie przyjemności. Nie będzie bowiem warunków do urzeczywistnienia dwóch pozostałych zasad wspólnoty odpowiedzialności: „zachowania opcji” („Conservation of Options”) i „zachowania jakości” („Conservation of Quality”). Zasada zachowania opcji ma na celu zapewnienie przyszłym pokoleniom analogicznych do naszych możliwości wyboru przy rozwiązywaniu ich problemów i urzeczywistnianiu ich własnych wartości. Wymaga od naszego i każdego kolejnego pokolenia zachowania naturalnej różnorodności i kulturowej podstawy bogactwa społecznego. Zasada zachowania jakości zobowiązuje każde pokolenie, które jest w danej chwili dysponentem bogactwa naturalnego i kulturowego, do przekazania go swoim następcom w stanie nie gorszym niż ten, w jakim je otrzymało.

Wymienione zasady planetarnej odpowiedzialności mają, w zamierzeniu autorki, zapewnić zgodność jej koncepcji z klasyczną interpretacją sprawiedliwości w kategoriach symetrii praw i obowiązków, symetrii ponoszonych ciężarów i pozyskiwanych dóbr. Na każdą generację nakłada kolektywne prawa, które korespondują z kolektywnymi obowiązkami. Bo każda generacja jest uprawniona do korzystania z dóbr naturalnych i kulturowych przejętych od poprzednich pokoleń, ale jednocześnie ciąży na niej obowiązek objęcia ich opieką dla dobra jej następców.

W podobnym duchu wypowiada się Gerald Acker-Widmaier [55]. Rozwija koncepcję intertemporalnej sprawiedliwości. Wychodzi w niej z założenia, że ludzie żyjący współcześnie wywierają wpływ na możliwości przyszłych pokoleń w zakresie realizacji istotnych dla nich wartości za sprawą odziedziczonych po przodkach dóbr. Także on twierdzi, że działania podejmowane obecnie nie powinny prowadzić do uniemożliwienia przyszłym generacjom realizacji tych pretensji, które są słuszne ze względu na współczesne wymogi sprawiedliwości.

W dyskusjach prowadzonych na płaszczyźnie utylityzmu zwraca się też uwagę na niebezpieczne kulturowe i społeczne skutki dzisiejszej nadmiernej eksploatacji zasobów. Tak czyni E. Marietta. Wyraża obawę, że wskutek pozbawienia przyszłych pokoleń dostępnego nam bogactwa naturalnego i kulturowego może w przyszłości dojść do poświęcenia wielu humanistycznych wartości dla zachowania ludzkości. Ma na myśli podjęcie drakońskich środków w celu ograniczenia przyrostu naturalnego oraz powstrzymania procesu degradacji przyrody [56].

3.2. Płaszczyzna naturalistyczna

Z kolei teorie naturalistyczne dopatrują się uzasadnienia reguł sprawiedliwości w naturze – w genetycznym i biologiczno-ewolucyjnym rodowodzie ludzkiego zachowania. Niemiecki filozof I. Eibl-Eibesfeld [57] oparł swoją dość niejedno-

znaczną krytykę zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej na etologii⁸. Z jednej strony dokonał interpretacji osiągnięć badawczych etologii w kategoriach filogenetycznie uwarunkowanej skłonności człowieka do dominacji w grupie społecznej. Z owej skłonności wywiódł zarówno stosunek współczesnego człowieka do przyrody, jak i do przyszłych pokoleń. Twierdzi, że człowiek jest ewolucyjnie zaprogramowany na realizację strategii zachowania ukierunkowanych na możliwie maksymalne zawłaszczanie dóbr naturalnych bez względu na straty w zakresie biologicznego bezpieczeństwa i jakości życia kolejnych pokoleń. Z drugiej strony, wbrew socjobiologom stojącym na stanowisku fatalizmu biologicznego, dostrzega w człowieku także naturalnie ukształtowane uzdolnienia do dokonywania korekty działań prowadzących go do strat i porażek. Na tej podstawie znawca jego koncepcji, Zbigniew Łepko, stwierdza: „człowiek jako istota z natury kulturowa jest nie tylko istotą z natury zdolną do zachowań ryzykownych, wpadającą w pułapki działania krótkowzrocznego, lecz także istotą z natury zdolną do zachowań odpowiedzialnych za względu na biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia nadchodzących pokoleń ludzkich” [58].

3.3. Płaszczyzna prawnonaturalna

Z prób uzasadnienia zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej podejmowanych przez polskie środowisko naukowe na szczególną uwagę zasługują dociekania prowadzone na płaszczyźnie prawnonaturalnej. Wychodzą one ze wspólnego założenia na temat przysługiwania człowiekowi praw naturalnych, przede wszystkim zakorzenionego w godności ludzkiej prawa do samorealizacji. Patronuje ono niezmiernie interesującym rozważaniom Tomasza Gałkowskiego [59] i Remigiusza Sobańskiego [60].

Argumentacja T. Gałkowskiego została skoncentrowana na relacjach między prawem i etyczną zasadą odpowiedzialności. W odniesieniu do prawa jego wnioskowanie opiera się na następujących założeniach: treściowym wyznacznikiem norm prawnych jest potrzeba jako taka, a niekonkretne pod względem historycznym, społecznym i kulturowym, zmieniające się pod wpływem nauki i techniki oraz postępu życia społeczeństwa obecne potrzeby ludzi; pomimo że treść norm prawnych reguluje obecne warunki życia i ładu społecznego, zawsze ma na uwadze to, co gwarantuje człowiekowi jego człowieczeństwo również w przyszłych pokoleniach; demokratyczne państwo prawa promuje wolność swych obywateli; poszerzenie sfery wolności jest zakładem, w którym stawia się na dobre jej użycie; człowiek jest z natury dobry; źródłem władzy jest naród; celem władzy jest dobro wszystkich. Chociaż w omawianym tekście nie pisze o tym wprost, przyjmuje także określone założenia odnośnie do charakteru polityki. Jak można wywnioskować, uważa, że polityka to gra o sumie niezerowej, w której czyjś zysk nie oznacza ko-

⁸ Etologia jest tu pojmowana jako nauka o procesach ewolucji zachowań i procesów psychicznych w świecie istot żywych, wyjaśniająca zachowanie i psychikę człowieka.

niecznie czyjejś straty. Zgodnie z teorią racjonalnego wyboru jest tu ona pojmowana jako płaszczyzna uzgadniania, agregacji i urzeczywistniania racjonalnych dążeń ludzi i grup społecznych. Prowadzone przez T. Gałkowskiego rozważania mają przede wszystkim duże znaczenie dla uzasadnienia zasady zrównoważonego rozwoju jako zasady prawnej regulującej sferę działalności politycznej w odniesieniu do wszystkich aktorów sceny politycznej – tak jednostkowych, jak i zbiorowych, tak podmiotów indywidualnych, jak i prawnych – ze względu na ponoszoną przez nich odpowiedzialność.

Etyczna zasada odpowiedzialności nakłada na każdego dzierżącego w rękę władzę polityka obowiązek uznania interesu zbiorowego za przesłankę podejmowanych przez niego decyzji. Choć autor analizowanych rozważań nie głosi tego wprost, można przyjąć, że to samo odnosi do zbiorowych, prawnych podmiotów działalności politycznej, a więc partii politycznych, związków zawodowych, innych grup nacisku. Lecz co oznacza kierowanie się przez te podmioty polityki interesem zbiorowym, jeśli nie ma to być partykularny interes poszczególnych grup społecznych? Interes ogólnospołeczny nie jest dla niego sumą sprzecznych, wzajemnie się wykluczających interesów tych grup. Żadna teoria polityki nie traktuje poważnie takiej możliwości. W przypadku polityki jako gry o sumie niezerowej trzeba przyjąć kierowanie się przez nie pewną nadrzędną ideą – uniwersalną, ponadczasową ideą Człowieka. To ta idea sprawia, że działania podejmowane tu i teraz nie są ograniczone do tego, co aktualne, że wykraczają poza zastane warunki, transcendują w przyszłość. Ale na tym nie koniec. Po drugie, T. Gałkowski wyprowadza podobne wnioski z totalnego charakteru odpowiedzialności. Odpowiedzialność totalna to odpowiedzialność za to, co było, co jest, ale także i za to, co dopiero będzie. Włączenie troski o jutro jest obowiązkiem na dziś ze względu na człowieczeństwo w każdym człowieku. Dla zachowania swej tożsamości nie może on myśleć o teraźniejszości bez uwzględnienia istnienia siebie – oczywiście nie w znaczeniu empirycznym, tylko w znaczeniu idealnym jako Człowieka – w przyszłości.

R. Sobański podjął próbę legitymizacji zasady odpowiedzialności międzypokoleniowej na kilka dobrze ze sobą związanych sposobów. Bazując na refleksji poświęconej prawom człowieka i obywatela, rozwinął argumentację o charakterze ontologicznym i etycznym. Punktem wyjścia jego wywodu jest historyczny rozwój struktury praw człowieka i obywatela od praw wolnościowych, czyli praw „od”, od nadmiaru ingerencji państwa, do praw społecznych, gospodarczych i kulturowych, czyli praw „do”, praw wymagających odpowiednich ustaw, działalności administracyjnej i nakładów finansowych ze strony państwa. W centrum analizowanego wywodu stanęły cztery tezy. Pierwsza dotyczy systemowego charakteru wolności i praw ludzkich: niezależnie od charakteru tych praw wszystkie one są wyrazem podstawowego prawa człowieka – zakorzenionego w godności ludzkiej prawa do samorealizacji. Druga mówi o tym, że podstawowe wolności i prawa człowieka wymagają zarówno ochrony jednostki przed ingerencją państwa, jak też ochrony ze strony państwa przed ich naruszeniem przez inne indywidualne i zbiorowe podmioty życia społecznego. Trzecia teza porusza sprawę podmiotu owych wolności

i praw. Jest nim oczywiście każdy człowiek, ale nie jako konkretny adresat tych praw, a więc ktoś mogący rościć pretensje do ich realizacji jako subiektywnych, dających się wyartykułować i uzasadnić, żądań. To człowiek jako istota funkcjonująca w warunkach stworzonych przez państwo na styku idei tych wolności i praw z panującymi realiami: w konkretnych strukturach politycznych, gospodarczych i społecznych. Czwarta – dotyczy wzbogacania katalogu wolności i praw człowieka o kolejne. Zgodnie z nią proces ten nie jest równoznaczny z tworzeniem jakichkolwiek nowych praw. Każde nowe sformułowanie jest tylko wydobyciem na jaw możliwości ukrytych w dotychczasowym systemie. Nowe sformułowania to reakcja na zagrożenie realizacji tego systemu w sytuacji pojawienia się w danych okolicznościach nowych przeszkód ich realizacji. Nowe sformułowania mają zapewnić warunki do dalszego przestrzegania systemu naturalnych wolności i praw człowieka i obywatela.

W kontekście przytoczonych twierdzeń zasada zrównoważonego rozwoju uzyskuje uzasadnienie ontologiczne. Kontrowersyjna zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej okazuje się warunkiem ontologicznym korzystania z wszelkich praw człowieka, z prawem do życia włącznie, i jako taka nie podlega dalszej dyskusji. Pojawiła się w specyficznych warunkach kryzysu środowiskowego jako konkretyzacja troski o zapewnienie każdemu człowiekowi tego, co każdemu się należy z racji przyrodzonej godności. Nie jest więc żadnym nowym prawem, wymagającym dodatkowego uzasadnienia. Jest usprawiedliwiona w ramach systemu wolności i praw człowieka i obywatela, systemu na miarę uniwersalnej idei Człowieka.

3.4. Inne argumenty

Ostatni z prezentowanych na tych stronach argumentów przeciwko zasadzie sprawiedliwości międzypokoleniowej ma charakter zdroworozsądkowy. Zgodnie z twierdzeniem wspomnianego już J. Passmore'a nie możemy dzisiaj przewidzieć przyszłych potrzeb następujących po nas pokoleń, ponieważ ilość, rodzaj i wielkość tych potrzeb może mieć całkowicie odmienną strukturę od naszych. Z. Piątek polemizując z przedstawioną tezą stwierdza, że jest to stanowisko oparte na błędnych przesłankach [61]. Dotyczą one założeń o społeczno-kulturowym charakterze potrzeb i interesów człowieka. Z. Piątek przyjmuje, że w trakcie dyskusji nad słusznością zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej nie należy koncentrować się na potrzebach ukształtowanych w określonych, zmiennych w czasie warunkach społecznych, ale w pierwszym rzędzie należy uwzględnić biologiczne potrzeby człowieka. Zatem jeśli można przyznać rację australijskiemu filozofowi, gdy twierdzi, że nieprzewidywalność ludzkiej historii nie pozwala oszacować potrzeb przyszłych pokoleń w zakresie potrzeb społeczno-kulturowych, to nie znaczy, że temat jest zamknięty. Zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej daje się obronić w odniesieniu do potrzeb biologicznych, jak oddychanie, przestrzeń życiowa, żywność, utrzymanie zdrowia.

4. ZAKOŃCZENIE

Polska posiada wyjątkową Konstytucję w dziedzinie zapisów dotyczących ochrony środowiska. Choć nazwa rozwój zrównoważony pojawia się tylko w jednym, zacytowanym na początku tego tekstu, artykule 5, mówią o niej także artykuły 68, 74, 86. To wielka szansa dla Polski. Do wykonania zostaje przełożenie tych artykułów na język ustaw, strategii rozwoju kraju, strategii rozwoju wszystkich dziedzin gospodarki, strategii rozwoju poszczególnych regionów, programów działania na rzecz ochrony środowiska, mechanizmów ekonomicznych oraz programów edukacyjnych. Polska nauka ma tu ważną rolę do odegrania. Analiza filozoficznych aspektów zrównoważonego rozwoju prowadzi do wniosku o potrzebie przeprowadzenia kompleksowych badań filozoficznych poświęconych tej ważnej koncepcji politycznej. Badania naukowe na temat zrównoważonego rozwoju muszą mieć, wzorem zaawansowanych w ich prowadzeniu krajów, charakter interdyscyplinarny. Filozofia może wnieść do nich liczący się wkład.

LITERATURA

1. Bukowski Z.: Pojęcie zrównoważonego rozwoju w prawie międzynarodowym, [w:] Bukowski Z. (red.): Księga pamiątkowa Profesora Ryszarda Paczuskiego, Toruń 2004, s. 111-131.
2. Radecki W.: Konstytucyjne podstawy ochrony środowiska, [w:] Problemy Ekologii, nr 6/1997, s. 190-199.
3. Mazurkiewicz M.: Regulacja konstytucyjna ochrony środowiska w Polsce, [w:] Lisicka H. (red.): Ochrona środowiska w polityce, Wrocław 1999, s. 28-30.
4. Sarzała D.: Sustainable development jako alternatywna koncepcja rozwoju cywilizacyjnego, [w:] Pawłowski A. (red.): Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, Lublin 2003, s. 91.
5. Banse G.: Znaczenie nauki, badań naukowych i oświaty dla zrównoważonego rozwoju – uwagi wprowadzające, [w:] Problemy Ekologii, nr 6/2003, 251.
6. Hull Z.: Problemy filozofii ekologii, [w:] Papuziński A. (red.): Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii, Bydgoszcz 1998, s. 89-95.
7. Hull Z.: Filozofia zrównoważonego rozwoju, [w:] Pawłowski A. (red.): Filozoficzne i społeczne uwarunkowania..., op. cit., s. 15-25.
8. Pawłowski A.: Etyka środowiskowa a rozwój zrównoważony, [w:] Czartoszewski J.W. (red.): Etyka środowiskowa wyzwaniem XXI wieku, Warszawa 2002, s. 83-91.
9. Piątek Z.: Mnożnik cztery, czyli efektywność w duchu syna marnotrawnego, [w:] Kozłowski S. i Wróblewski Z. (red.): Wokół mnożnika cztery, Lublin 2000, s. 53-61.
10. Sarzała D.: op. cit., s. 27-40.
11. Skowroński A.: Wartości ekologiczne dla zrównoważonego rozwoju cywilizacyjnego, [w:] Pawłowski A. (red.): Filozoficzne i społeczne uwarunkowania..., op. cit., 27-40.
12. Papuziński A.: Zasadność koncepcji zrównoważonego rozwoju, Problemy Ekologii, nr 6/2003, s. 252-254.

13. Papuziński A.: Nachhaltigkeitsinterpretationen in polnischen wissenschaftlichen Publikationen, [w:] Grunwald A., Kiepas A. (Hrsg.): Nachhaltige Entwicklung – Von der wissenschaftlichen Forschung zur politischen Umsetzung (w druku).
14. Tulibacki W.: Etyka i naturalizm. Problem naukowego kontekstu etyki, Olsztyn 1998, s. 9-10.
15. Dołęga J. M.: Od filozofii ekologicznej Henryka Skolimowskiego do dziedziny nauk ekologicznych w kulturze XXI wieku, [w:] Papuziński A. i Hull Z. (red.): Wokół ekofilozofii. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesięciolecia urodzin, Bydgoszcz 2001, s. 241-253.
16. Dołęga J. M.: Nauki ekologiczne a zrównoważony rozwój, [w:] Pawłowski A. (red.): Filozoficzne i społeczne uwarunkowania..., op. cit., s. 59-70.
17. Sztumski W.: Kształtowanie się ekofilozofii w Polsce, [w:] Papuziński A. i Hull Z. (red.): Wokół ekofilozofii, op. cit., s. 255-262.
18. Tyburski W.: Etyka środowiskowa i jej stan w Polsce, [w:] Bukowski Z. (red.): Księga pamiątkowa..., op. cit., s. 351-366.
19. Waloszczyk K.: Kryzys ekologiczny w świetle ekofilozofii, Łódź 1996, s. 207-250.
20. Bonenberg M.: Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki, Kraków 1992, s. 1-150.
21. Singer P. (red.): A Companion to Ethics, Basil Blackwell Ltd, 1991, 1993 (wyd. pol. Przewodnik po etyce, Warszawa 1998, 2000).
22. Goodin R. E. i Pettit Ph. (red.): A Companion to Contemporary Political Philosophy, Blackwell Publishers Ltd, 1993, 1995 (wyd. pol.: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, Warszawa 1998).
23. Tyburski W.: Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej, [w:] Papuziński A. (red.): Wprowadzenie do filozoficznych..., op. cit., s. 101-108.
24. Bukowski Z.: op. cit., s. 118.
25. Grunwald A.: Badania naukowe na rzecz zrównoważonego rozwoju – wyzwanie dla naukowego doradztwa politycznego, [w:] Problemy Ekologii, nr 6/2003, s. 248.
26. Leszczyński A.: Jak próbowano zablokować porozumienie w sprawie ochrony środowiska, Gazeta Wyborcza, 9 stycznia 2002, dodatek „Nauka”.
27. Nowacki K.: Nowa ustawa – Prawo ochrony środowiska – *sui generis* konstytucja w systemie prawnym ochrony środowiska w Polsce i w procesie integracji z Unią Europejską, [w:] Bukowski Z. (red.): Księga pamiątkowa..., op. cit., s. 272-273.
28. Grunwald A.: op. cit., s. 248.
29. Kopfmüller J., Brandl V., Jörisen J., Paetau M., Banse G., Coenen R., Grunwald A.: Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren, Berlin 2001, s. 135-139.
30. Blackburn S.: Oksfordzki słownik filozoficzny, Warszawa 1997, s. 376.
31. Nozick R.: Anarchia, państwo, utopia, Warszawa 1999.
32. Kolm S-Ch.: Dystrybutywna sprawiedliwość, [w:] Goodin R.E. i Pettit P. (red.): Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, Warszawa 1998, s. 588.
33. Beskid L.: O materialnym rozwarstwieniu społeczeństwa polskiego, [w:] Domański H., Ostrowska A. i Rychard A. (red.): Jak żyją Polacy, Warszawa 2000, s. 219.
34. Runcinman W. G.: Relative Deprivation and Social Justice, London 1996.
35. Townsend P.: The Concept of Poverty, London 1971.
36. Kolm S-Ch.: op. cit., s. 588.
37. Słownik wyrazów obcych PWN. Wydanie nowe, Warszawa 1995, s. 710.
38. Young M.: The Rise of the Meritocracy, London 1958.

39. Bell D.: Nadejście społeczeństwa postindustrialnego: próba prognozowania społecznego, Warszawa 1975.
40. Gouldner A.: The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class, Nowy Jork 1979.
41. Goldthorpe J. H.: Problems of „Meritocracy”, [w:] Erikson R., Jonsson J. A. (red.): Can Education Be Equalized, Boulder, Colo 1996.
42. Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju, Warszawa 1991, s. 26.
43. Coady C. A. J.: „Brudne ręce”, [w:] Goodin R.E. i Pettit Ph. (red.): Przewodnik po współczesnej..., op. cit., s. 551.
44. Steivorth U.: Sprawiedliwość, [w:] E. Martens i H. Schnädelbach (red.): Filozofia. Podstawowe pytania, Warszawa 1995, s. 339.
45. Steivorth U.: op. cit., s. 340.
46. Nasza wspólna przyszłość, op. cit., s. 67.
47. Dokumenty końcowe Konferencji Narodów Zjednoczonych „Środowisko i rozwój”, Instytut Ochrony Środowiska, Warszawa 1998, s. 14.
48. Łepko Z.: Etologiczna teoria kryzysu ekologicznego; [w:] Dołęga J. M. (red.): Od kosmologii do ekofilozofii, Olecko, seria Episteme, nr 22, Warszawa 2002, s. 155-187.
49. Piątek Z.: Dylematy etyki środowiskowej; [w:] Tyburski W. (red.): Ekofilozofia i bioetyka, Toruń 1996, s. 43-64, por. zwłaszcza s. 48-52.
50. Piątek Z.: Etyka środowiskowa, Kraków 1998, s. 151-155.
51. Tyburski W.: Ochrona środowiska a dobro przyszłych pokoleń (stanowiska i kontrowersje); [w:] Papuziński A. (red.): Polityka – Ekologia – Kultura. Społeczne przesłanki i przejawy kryzysu ekologicznego, Bydgoszcz 2000, s. 43-50.
52. Jankowski H.: Etyka, Warszawa 1979, s. 229.
53. Brown-Weiss E.: In Fairness to Future Generations. International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity, Nowy Jork 1989.
54. Kopfmüller J. i in.: op. cit., s. 139.
55. Acker-Widmaier G.: Intertemporale Gerechtigkeit und nachhaltiges Wirtschaften. Zur normativen Begründung eines Leitbildes, Marburg 1999.
56. Marietta E.: Ethical Holism and Individuals, [w:] Environmental Ethics, 1998.
57. Eibl-Eibesfeld I.: In der Falle des Kurzzeitdenkens, mit 25 Abbildungen, München-Zürich 2000.
58. Łepko Z.: op. cit., s. 158.
59. Gałkowski T.: Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie, [w:] Sobański R. (red.): Prawa człowieka w państwie ekologicznym, Warszawa 1998, s. 207-299, por. zwłaszcza s. 279-299.
60. Sobański R.: Prawa człowieka a ekologia, [w:] Sobański R. (red.): Prawa człowieka..., op. cit., s. 301-342.
61. Piątek Z.: op. cit., s. 155-156.