

Wobec zagrożenia
globalnym
kryzysem
ekologicznym



technologiczna korekta

czy aksjologiczna przebudowa?

Redakcja naukowa

Helena Ciążela
Wioletta Dziarnowska
Włodzimierz Tyburski



Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej

Wobec zagrożenia

globalnym
kryzysem
ekologicznym

technologiczna korekta

czy aksjologiczna przebudowa?

Wobec zagrożenia
globalnym
kryzysem
ekologicznym

technologiczna korekta
czy aksjologiczna przebudowa?

Redakcja naukowa

Helena Ciężela
Wioletta Dziarnowska
Włodzimierz Tyburski



WYDAWNICTWO AKADEMII PEDAGOGIKI SPECJALNEJ
Warszawa 2010

Recenzent
Prof. dr hab. Zbigniew Hull

Projekt okładki
Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce
©*Tatiana Brzozowska/iStockphoto.com*

Redakcja
Marek Kowalik

Korekta
Marta Nowak

Copyright © by
Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej
Warszawa 2010

ISBN 978-83-62828-02-9

Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej
02-353 Warszawa, ul. Szczęśliwicka 40
tel. 022 5893645
e-mail: wydawnictwo@aps.edu.pl

Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej
Wydanie pierwsze
Arkuszy drukarskich 13,75
Skład i łamanie: Grafos
Druk ukończono w grudniu 2010
Druk i oprawa: P.P.H.U. „Nokpol” Kobyłka

Spis treści

Słowo od Redakcji	
<i>Człowiek wobec przyrody</i> – Helena Ciążela, Wioletta Dziarnowska	7
Wprowadzenie	
<i>Odpowiedzialność – tradycja i współczesność</i> – Włodzimierz Tyburski	17
Część I	
<i>Kryzys ekologiczny a rozwój zrównoważony</i>	25
<i>Ekohumanizm i wiedza o przyszłości w przeciwdziałaniu globalnej katastrofie</i>	
– Eulalia Sajdak-Michnowska, Lesław Michnowski	27
<i>O problemach z przewidywaniem i odpowiedzialnością w kontekście paradygmatu złożoności</i>	
– Maciej Dombrowski	41
<i>Polskie przedsiębiorstwa wobec koncepcji zrównoważonego rozwoju</i>	
– Katarzyna Majchrzak	49
<i>Uczelnia wyższa wobec problematyki zrównoważonego rozwoju</i>	
– Urszula Markowska-Manista, Aleksandra Niedźwiedzka-Wardak	61
Część II	
<i>Odnowa ekologiczna poprzez edukację</i>	75
<i>Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu</i> – Ryszard Sadowski	77
<i>Odpowiedzialność nauczyciela w kontekście edukacji ekologicznej</i> – Edward Grott	87
<i>Problemy cywilizacyjne i ekologiczne w programach kształcenia plastycznego studentów Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie</i> – Bożena Foder, Agnieszka Kwiatkowska-Zwoleń	93

Część III

Spoleczno-kulturowe determinanty kryzysu ekologicznego	99
<i>Orientacje społeczne i środowisko naturalne</i> – Krzysztof Wielecki	101
<i>Cywilizacja na ławie oskarżonych – retrospektywa</i> – Piotr Domeracki	112
<i>Myslenie i życie według wartości a kryzys ekologiczny</i> – Anna Marek-Bieniasz	122
<i>Technika – człowiek twórcą czy jej narzędziem</i> – Wiktor Wolman	130
<i>Konsumpcjonizm jako czynnik potęgujący kryzys ekologiczny</i> – Agnieszka Niezgoda	135
<i>Wolność – luksusowy towar w świecie konsumpcji</i> – Anna Drabarek	142

Część IV

Wymiary „bycia” odpowiedzialnego	149
<i>Odpowiedzialność z perspektywy ontologii potencjalności i epistemologii dialogicznego spotkania</i> – Krystyna Najder-Stefaniak	151
<i>Selekcja wymagań jako wezwanie do odpowiedzialnego życia na Ziemi</i> – Peter Rusnak	162
<i>Tikkun olam</i> – Halina Postek	168
<i>Co jesteśmy winni przyszłym pokoleniom? Czasowy i podmiotowy zakres odpowiedzialności</i> – Marta Soniewicka	174
<i>Problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia w teoriach konsekwencjalnych</i> – Wojciech Lewandowski	182
<i>Odpowiedzialność – tożsamość – ryzyko</i> – Marcin Leźnicki	189
<i>Hinduskie rozumienie zasady odpowiedzialności jako źródło inspiracji ekofilozofii</i> – Zofia Migus-Bębnowicz	203
English summaries of articles	212

Słowo od Redakcji

Helena Ciążela
Wioletta Dziarnowska

Człowiek wobec przyrody w dobie wyzwań milenijnych

Jesteśmy świadkami znamienego przełomu dokonującego się w myśleniu o współczesności. Perspektywa globalnego kryzysu ekologicznego, związanego z nakładaniem się na siebie skutków rabunkowej gospodarki człowieka na naszej planecie (efektu cieplarnianego, zanieczyszczenia środowiska naturalnego, wyczerpywania nieodnawialnych zasobów naturalnych) jeszcze kilka lat temu traktowana z ironią jako katastroficzna propaganda ekologów staje się ważnym problemem publicznej debaty. Zaczyna być uznawana za oczywistość nie tylko przez miarodajne gremia badaczy, ale również liczących się przywódców politycznych współczesnego świata, wpływowe media i większość opinii publicznej.

Świadomość odpowiedzialności człowieka za to, co dzieje się z planetą i konsekwencji, jakie jego aktywność za sobą pociąga, nie jest jasna i oczywista. Wręcz przeciwnie – z trudem toruje sobie drogę pośród tradycyjnych mniemań i przesądów, których większość z nas trzyma się często z niezwykle uporem. Głębokie zakorzenienie naszego myślenia w wyobrażeniach współczesnego konsumpcjonizmu, opartych na idei nieograniczonej i niewymagającej odpowiedzialności eksploatacji planety dla realizacji rozumianych hedonistycznie ludzkich celów,

czyni z problematyki odpowiedzialnego funkcjonowania, opartego na zasadach trwałego i zrównoważonego rozwoju, dramatyczne wyzwanie.

Mimo przeszkód i uprzedzeń dyskusja na temat potrzeby konieczności nowego zdefiniowania zasad rozwoju cywilizacji ludzkiej na naszej planecie rozwija się dynamicznie, prowadząc do ważnych dokonań teoretycznych mogących stać się podstawą alternatywną dla obecnej praktyki. W dyskusji tej odradzają się stanowiska wykrystalizowane w pierwszej wielkiej debacie ekologicznej, która przetoczyła się przez świat na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku.

W nowych ujęciach powraca więc, nawiązujące do poglądów Francisca Bacona, stanowisko zaufania w możliwości nauki jako zdolnej do korygowania własnych błędów i przezwycięzania wywołanych przez siebie kryzysów, które odpowiedzialność za ich wykorzystanie dla uczynienia naszej cywilizacji „ekologiczną” składa w ręce przywódców współczesnego świata dysponujących potencjałem badawczym i technicznym dzisiejszej nauki.

Z nie mniejszą siłą powraca również stanowisko krytyczne uznające, że obecny kryzys wymaga aksjologicznej przebudowy podstaw funkcjonowania zarówno cywilizacji, jak i stojącej u jej podstaw nauki. Odwołuje się ono tak do poczucia odpowiedzialności zwykłych ludzi, od których czynów zależy przyszłość, jak i do tradycyjnych wartości organizujących życie społeczności ludzkich, zanim zostało ono zdominowane przez egoistyczny utylitaryzm inicjujący rozwój współczesnej cywilizacji z jej katastrofalnymi konsekwencjami.

Sądzymy, że powrót wielkiej debaty ekologicznej wymaga postawienia pytania o współczesne stanowisko wobec tych perspektyw i wypływających z nich propozycji. Jedną z najbardziej podstawowych kwestii jest rozstrzygnięcie, czy dysponujemy dzisiaj większą lub skuteczniejszą wiedzą, która pozwoli na rozwiązanie problemów kryzysu ekologicznego? Odpowiedź na to pytanie winna stać się punktem wyjścia do podjęcia zagadnień z niego wynikających: czy obecny stan świata, nauki i kultury pozwala wyjść nam poza dawne opozycje i stanowiska? Co ekofilozofia i ekoetyka mają do zaproponowania współczesnemu światu? Czy idea technologicznej korekty negatywnych skutków rozwoju cywilizacji jest strategią wystarczającą, by wyeliminować dalsze zagrożenia? Czy podmiotem odpowiedzialnym za wdrożenie strategii ratowniczych mają być politycy i eksperci? Czy tradycja społeczeństw przedindustrialnych zawiera klucz do rozwiązania dzisiejszych problemów? Czy ludzie uwikłani w dylematy mentalności konsumpcyjnej zdolni są do podjęcia wyzwania odpowiedzialności za przyszłość zagrożonego kryzysem świata?

Niniejsze opracowanie stanowi zbiór refleksji nad tymi węzłowymi pytaniami. Jest wyrazem podejmowania tych pytań przez przedstawicieli różnych dziedzin, z odmiennych perspektyw światopoglądowych i rozmaitych sposobów rozumienia świata, dostrzegających jednak łączące nas wszystkich ludzi problemy globalne, w tym – globalny kryzys ekologiczny.

We wprowadzeniu do prezentowanej monografii *Odpowiedzialność – tradycja i współczesność* Włodzimierz Tyburski podejmuje kwestię doniosłości kategorii odpowiedzialności w czasach współczesnych. Jak stwierdza, w obliczu rosnącej złożoności relacji międzyludzkich i nowych sytuacji kryzysowych pojawia się konieczność pogłębionej refleksji oraz wypracowania odpowiedzi na pytanie o właściwe miejsce, rolę i znaczenie odpowiedzialności człowieka zarówno w obszarze jego życia indywidualnego, jak i społecznego oraz zjawisk o charakterze globalnym. Diagnoza roli humanistyki, filozofii i etyki w przeciwdziałaniu pogłębianiu się zjawisk kryzysowych wskazuje z jednej strony na znacznie spóźnione reakcje w stosunku do ważnych i groźnych wydarzeń w świecie społecznym i przyrodniczym, z drugiej strony – na pojawianie się w ich obrębie nowych dyscyplin starających się wypracować narzędzia profilaktyczne i naprawcze wobec nadchodzących zagrożeń. Dyscyplinami podejmującymi te wyzwania są w pierwszym rzędzie filozofia ekologiczna i etyka środowiskowa.

Część pierwsza monografii przedstawia ideę rozwoju trwałego i zrównoważonego (*sustainable development*) jako narzędzia normalizacji postępu cywilizacyjnego i sposobu operacjonalizacji tej idei w odniesieniu do różnych sfer rzeczywistości uwikłanych w kryzys ekologiczny.

Różne aspekty związku globalnego kryzysu cywilizacyjnego i kryzysu w takich sferach jak finanse, ekonomia czy ekologia omawiane są przez Eulalię Sajdak-Michnowską i Lesława Michnowskiego w tekście *Ekohumanizm i wiedza o przyszłości w przeciwdziałaniu globalnej katastrofie*. Metody, które mogą pomóc przeciwdziałać katastrofie to zdaniem autorów zastąpienie postawy egoizmu (wynikającego z popularnych idei darwinizmu społecznego) ekohumanizmem z jego naczelną zasadą dobra powszechnego i wykorzystanie wiedzy i techniki do przewidywania i projektowania procesów rozwoju społecznego. Ma to ścisły związek z potrzebą powszechnego wykształcenia wszystkich obywateli, która pozwoli na kreatywne życie we wspólnocie. Wypracowana i promowana przez Organizację Narodów Zjednoczonych strategia trwałego rozwoju światowej społeczności okazała się nieefektywna, stąd też istotne jest przemyślenie przyczyn jej dotychczasowej nieskuteczności i wypracowanie metod odnowy. Trwale przezwyciężenie globalnego kryzysu ekologicznego wymaga ekohumanistycznej przebudowy aksjologicznej i opartej na rzetelnej wiedzy technologicznej korekty.

Maciej Dombrowski wykazuje w tekście *O problemach z przewidywaniem w kontekście paradygmatu złożoności*, że kluczowe dla problematyki kryzysu jest zmierzenie się z kategorią przewidywania pojętego jako ontologiczna własność świata. W szczególności jeśli uznać emergentyzm – stanowisko filozoficzne, według którego nowo powstałe byty, które wyłoniły się z bardziej podstawowych, mają nowe i nieredukowalne do poprzednich własności – to powstaje pytanie, czy należy podejmować wszystkie możliwe działania, by powrócić do stanu pierwotnego, czy nie robić nic. Tak postawione pytanie wymaga doprecyzowania sposobu, w jaki powinna być pojmowana odpowiedzialność w związku z przeciwdziałaniem kryzysowi ekologicznemu.

Problematyka kryzysu cywilizacyjnego i ekologicznego w odniesieniu do zadań uczelni wyższych jest przedmiotem rozważań Urszuli Markowskiej-Manisty i Aleksandry Niedźwiedzkiej-Wardak w tekście *Uczelnia wyższa wobec problematyki zrównoważonego rozwoju – wyzwania współczesnego świata*. Autorki dokonują prezentacji projektu *Włącz się! Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, realizowanego w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie. Zasadniczym celem projektu była próba wypracowania roli i metod udziału nauczycieli akademickich w kształtowaniu współczesnego i przyszłego świata w odpowiedzi do przesłań Dekady Edukacji w zakresie Zrównoważonego Rozwoju i Milenijnych Celów Rozwoju. Projekt zawierał dwa kierunki działań: *Uczelnia z klimatem* – opracowany razem z Fundacją Nasza Ziemia, dotyczący edukacji ekologicznej i zmian systemowych w obrębie Uczelni, które pozwolą na wdrożenie działań proekologicznych oraz *Uczelnia z sercem*, gdzie chodziło o zapoznanie społeczności Akademii z globalnymi zależnościami w zróżnicowanej kulturowo rzeczywistości świata XXI wieku.

Katarzyna Majchrzak w tekście *Polskie przedsiębiorstwa wobec koncepcji zrównoważonego rozwoju* opisuje, w jaki sposób i w jakim zakresie koncepcja wskazana w tytule adaptowana jest obecnie także w wymiarze mikroekonomicznym. W odniesieniu do współczesnych przedsiębiorstw idea ta realizowana jest poprzez działania mające na celu zrównoważenie aspektów ekonomicznych, ekologicznych i społecznych funkcjonowania przedsiębiorstwa. Autorka wskazuje, że tak pojęty zrównoważony rozwój obejmuje dyrektywy, które w rozwoju przedsiębiorstwa uwzględniają trwałą i harmonijny rozwój otoczenia oraz dialog biznesu z interesariuszami pozwalający na wypracowanie rozwiązań akceptowalnych dla obu stron. Za Peterem Druckerem przyjmuje, że kwestia społecznej legitymizacji przedsiębiorstw będzie w przyszłości najistotniejsza dla ich powodzenia rynkowego.

W części drugiej monografii, zatytułowanej *Odnowa ekologiczna poprzez edukację*, podjęte zostały zagadnienia możliwości oddziaływania na procesy kryzysowe poprzez odpowiednio dobrane metody informacyjne i edukacyjne.

O proekologicznym potencjale zawartym w tradycji religijnej przekonuje Ryszard Sadowski w tekście *Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu*. W czasach współczesnych liczne związki wyznaniowe kontynuujące tradycje myślenia religijnego włączają się w walkę z zagrożeniami środowiskowymi. Ich skuteczność w tym zakresie bierze się więc z tego, że mają wielowiekowe doświadczenie w kształtowaniu postaw ludzi i cieszą się autorytetem wśród rzesz wyznawców, dzięki czemu osiągają znaczący wpływ na sferę polityki. Przy tym, co należy uznać za bardzo istotne, w przypadku oddziaływania religii na postawy ludzi wobec świata i zjawisk kryzysowych wiąże się ono z przekazywanymi przez nie wartościami moralnymi, które pozwalają odwołać się do szerszego kontekstu kryzysu ekologicznego.

Edward Grott w artykule *Wymiar odpowiedzialności nauczyciela w kontekście edukacji ekologicznej* podejmuje kwestię budzenia poczucia odpowiedzialności za

stan środowiska naturalnego jako zadania systemu oświaty i edukacji realizowanego przez nauczycieli. Autor wskazuje, w jakich przypadkach działania edukacyjno-pedagogiczne powinny być wiązane z praktyczną realizacją postulatów etyki środowiskowej. Przekazowi wiedzy na temat odpowiedzialnego udziału człowieka w ochronie zasobów przyrody i zmniejszania jej degradacji winno towarzyszyć kształtowanie świadomego myślenia ekologicznego. W tekście podkreślone zostaje, że dla osiągnięcia tych celów konieczna jest modyfikacja nastawienia społecznego do edukacji ekologicznej.

Następny tekst poświęcony roli edukacji w kształtowaniu postaw proekologicznych – autorstwa Agnieszki Kwiatkowskiej-Zwoleń i Bożeny Foder, pt. *Problemy cywilizacyjne i ekologiczne w programach kształcenia plastycznego studentów Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie* – stanowi prezentację warsztatów plastycznych na temat relacji: człowiek–świat–ochrona środowiska, realizowanych w Zakładzie Arteterapii APS. Celem arteterapii, w ujęciu autorek, jest kształtowanie wrażliwości, humanitarnej postawy i współodpowiedzialności za zjawiska kryzysowe zachodzące we współczesnej rzeczywistości społeczno-przyrodniczej. Cykle ćwiczeń i warsztatów plastycznych mają na celu umożliwienie poznawania i rozumienia natury oraz twórczą refleksję i analizę kondycji psychofizycznej jednostki, która zarazem panuje w globalnej rzeczywistości, jak i czuje się w niej zagubiona.

Część trzecia tomu zawiera teksty poświęcone zagadnieniom społecznym i kulturowym determinantów kryzysu ekologicznego.

W tekście *Orientacje społeczne i środowisko naturalne* Krzysztof Wielecki wskazuje, że intensywny rozwój technologiczny sprawił, iż człowiek jest w stanie w dużej mierze kontrolować, przewidywać i minimalizować negatywne skutki procesów naturalnych oraz kształtować korzystne dla swojego bytowania warunki. Choć taka wyjątkowa pozycja człowieka wobec przyrody stanowi niewątpliwie osiągnięcie cywilizacyjne, to przebiegające równolegle zmiany w obszarze kulturowo-społecznym (takie jak sekularyzacja, urbanizacja i globalizacja) przyczyniają się do wzrostu ambiwalentnych postaw wobec świata przyrody. Obejmują one szerokie *spectrum* – od zaangażowanej troski o zachowanie środowiska naturalnego, poprzez postawę obojętności lub minimalnego zaangażowania, aż do niszczytelstwa. Ambiwalencja ta jest rezultatem interferencji dwóch czynników odgrywających doniosłą rolę w kształtowaniu motywacji współczesnego człowieka: indywidualizmu egocentrycznego i racjonalności instrumentalnej. Wynikające z nich zniewolenie cywilizacją techniczną doprowadzić może do całkowitej dewastacji środowiska naturalnego, a już z całą pewnością do eliminacji wartości humanistycznych jako kształtujących postawy wobec przyrody i innych ludzi.

Kwestia wpływu intensywnego rozwoju cywilizacji Zachodu na powstanie i pogłębianie się kryzysu ekologicznego podjęta została w tekście Piotra Domerackiego pt. *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Nawiązując do rozważań Leszka Kołakowskiego, przyjmuje on, że ocena stanu każdej cywilizacji możliwa jest dopiero

post factum. Jednocześnie jednak zauważa, że brak diagnozy w obliczu objawów kryzysu ekologicznego może spowodować katastrofę cywilizacji, w której rozwoju uczestniczymy. Zatem świadomi własnych ograniczeń musimy podejmować ryzyko jej oceny. „Ozdrowieńcza” reakcja cywilizacji – przejawiająca się choćby w dostrzeganiu zjawisk kryzysowych przez specjalistów, uwrażliwianiu na nie społeczeństwa i otwieraniu przestrzeni edukacyjnej – stanowi skuteczne narzędzie przeciwdziałania pogłębianiu się zjawisk niepożądanych, takich jak kryzys ekologiczny. Istotnym krokiem naprawczym jest dookreślenie idei zrównoważonego rozwoju. Służyć ma temu integracja dwóch perspektyw widzenia relacji cywilizacja – kryzys ekologiczny, mianowicie podejścia antropocentrycznego (broniącego cywilizacji) i biocentrycznego (oskarżającego cywilizację).

Anna Marek-Bieniasz w tekście *Myslenie i życie według wartości w świetle wybranych koncepcji ekofilozoficznych*, referując poglądy filozofów istotne dla dookreślenia wybranego tematu rozważań, dąży do wskazania zarówno miejsca człowieka w przyrodzie, jak i stojących przed nim zadań w odniesieniu do niej jako obszaru ludzkiej egzystencji. Jak podkreśla autorka, wypracowana przez Aldo Leopolda etyka wspólnot stanowi pod wieloma względami propozycję przełomową w rozwoju myśli ekofilozoficznej dzięki wprowadzeniu kategorii sumienia ekologicznego. Staje się ono instancją oceny zjawisk kryzysowych, stanowiąc źródło imperatywu prowadzącego do ich przewyciężania rozumianego jako powinność moralna. Przyrodnicze *uniwersum* – Ziemia ujęta jako superorganizm – to z kolei podstawowa idea koncepcji Jamesa E. Lovelocka. Wszystkie formy życia zostają w niej ujęte jako organy uczestniczące w zachowaniu homeostazy biosfery. Ludzka działalność widziana z tej perspektywy okazuje się wpływać bardziej niszcząco na samego człowieka niż na biosferę, stając się problemem samego człowieka. W koncepcji ekologii głębokiej Edward Goldsmith wskazuje, że wiele ludzkich działań moralnie niesłusznych uniemożliwia zachowanie w przyrodzie homeostazy głównie ze względu na traktowanie zysku jako naczelnej wartości dla rozwoju społeczeństwa. W ostatniej z omawianych koncepcji – ekofilozofii Henryka Skolimowskiego – autorka podkreśla jej wymiar antropocentryczny. Uznawanie przez niego wartości wewnętrznej bytów osobowych za wyższą niż nieosobowych stanowi, jej zdaniem, założenie niezbędne dla organizacji myślenia o naszej terażniejszości w kontekście problematyki ekologicznej.

Tekst Wiktora Wolmana pt. *Technika – człowiek twórcą czy jej narzędziem?* stanowi refleksję nad istotą techniki i jej rolą w życiu człowieka. W dzisiejszych czasach każdy rodzaj działalności człowieka jest wspomagany przez technikę. Człowiek jako istota biologiczna podlega prawom ewolucji, ale zarazem, jak za Arnoldem Gehlenem wskazuje autor, jako istota – w wyniku tejże ewolucji – naczyniona brakiem tworzy technikę. Tworząc ją jednak, zarazem staje się zależny od niej do tego stopnia, że sam okazuje się jedynie prymitywnym elementem stworzonego przez siebie systemu technicznego. Rezultatem zdominowania czło-

wieka przez jego wytwory okazuje się rozbitcie integralności człowieka czyniące z jego własnej aktywności fundamentalny problem egzystencji.

Agnieszka Niezgoda w artykule pt. *Konsumpcjonizm jako czynnik potęgujący kryzys ekologiczny* wskazuje, że człowiek w pogoni za dobrami doczesnymi pomija negatywne efekty swojego nieustannego dążenia do zaspokajania coraz to nowych potrzeb. Wśród nich do najważniejszych z perspektywy podjętego tematu należą: efekt cieplarniany, niszczenie warstwy ozonowej, niszczenie lasów, ryzyko zmniejszenia się różnorodności gatunkowej biosfery, degradacja gleby i deficyt wody pitnej oraz produkcja odpadów. Winę za te zjawiska ponosi – w ujęciu autorki – nie tylko konsument jako bezpośrednie źródło stymulujących niszczycielską działalność potrzeb, ale także nowoczesne sposoby wpływania na człowieka wynikające z działań specjalistów od marketingu, promocji i reklamy. Wynajdują oni coraz skuteczniejsze metody nie tyle zaspokajania potrzeb ludzkich, co sterowania nimi i kształtowania nowych potrzeb, niebezpiecznie dynamizujących ludzką aktywność wobec środowiska i zasobów planety.

Zagadnienie miejsca i zakresu wolności człowieka we współczesnym świecie podjęte zostało przez Annę Drabarek w tekście *Wolność – luksusowy towar w świecie konsumpcji*. Aktywny udział człowieka w zaspokajaniu wciąż nowych potrzeb przynosi mu złudzenie wolności. Ma on także inne wymiary o charakterze psychologicznym: redukuje lęk przed samotnością, brakiem akceptacji czy wadliwym sposobem podejmowania decyzji w sprawach zawodowych. W świecie pogłębiającej się dyferencjacji materialnej społeczeństw i lawinowego wzrostu bogactwa coraz bardziej uprzywilejowanej materialnie elity wolność staje się dla większości luksusowym towarem, który może zostać nie tyle osiągnięty, co zakupiony dzięki pozostającym w dyspozycji jednostki środkom materialnym.

Różne sposoby pojmowania odpowiedzialności w perspektywie odmiennych koncepcji filozoficznych stanowią treść czwartego rozdziału monografii – *Wymiary „bycia” odpowiedzialnego*.

Krystyna Najder-Stefaniak w artykule *Odpowiedzialność z perspektywy ontologii potencjalności i epistemologii dialogicznego spotkania* wskazuje, że przy diagnozie kondycji współczesnego człowieka konieczne jest myślenie o odpowiedzialności w kategoriach sprawstwa. W kontekście zagadnień ekologicznych afektuje to pojmowaniem świata jako ekosystemu i relacji człowiek–przyroda poprzez metaforę dotyku. Dla dookreślenia ludzkiej motywacji, która umożliwi aksjologiczną przebudowę postawy człowieka wobec uniwersum i sposobów wykorzystywania osiągnięć technicznych, pozwala zaangażować narzędzia koncepcyjne z zakresu epistemologii dialogicznego spotkania i ontologii potencjalności. Mówiąc o wymaganiach wobec współczesnej edukacji ekologicznej, autorka podkreśla, że powinna ona być nakierowana nie tylko na dostarczanie wiedzy, ale też uczyć umiejętności doświadczania prawdy, dobra i piękna.

Obecne wyzwania stojące przed etyką środowiskową w kontekście kryzysu ekologicznego, takie jak przebudowa aksjologiczna nastawienia człowieka wobec

świata przyrody, są przedmiotem rozważań Petera Rusnaka w tekście pt. *Selekcja wymagań jako wezwanie do odpowiedzialnego życia na Ziemi*. Koncepcja selekcji wymagań ma potencjał, by być nie tylko indywidualną działalnością ekologiczną wynikającą z przemian motywacyjnych, lecz także by stać się podstawą do zmian o charakterze systemowym. Takie zmiany stanowić mogą lekarstwo na konsumpcyjną toksykomanie, czyli wiarę, że konsumpcja na wyższym poziomie rozwiąże nierozwiązywalne ludzkie problemy. Selekcja wymagań, inaczej określona dobrowolną skromnością, stanowi, że godniejsze jest to, co mniej wymagające wobec jednostki i mniej obciążające przyrodę i społeczeństwo.

W tekście pt. *Tikkun olam* Halina Postek przedstawia, jak w ciągu wieków przebiegał w judaizmie rozwój pojmowania kategorii tytułowej tłumaczonej jako naprawa świata. Idea ta powróciła jako istotna kwestia w ramach społeczno-etycznych rozważań przedstawicieli judaizmu reformowanego. W ich ujęciu oznacza ono wszelkie działania mające na celu realizację sprawiedliwości społecznej i naprawy świata poprzez takie formy aktywności jak chociażby wspieranie bezdomnych, udział w demonstracjach politycznych, segregowanie odpadów czy popieranie prawa Palestyńczyków do utworzenia własnego państwa. W judaizmie ortodoksyjnym *tikkun olam* związane jest z tworzeniem pozytywnego wzorca społeczeństwa, które będzie oddziaływało na cały świat.

Marta Soniewicka rozważa konieczność rozszerzenia zakresu odpowiedzialności w sytuacji obecnych zagrożeń ekologicznych w tekście zatytułowanym *Co jesteśmy winni przyszłym pokoleniom? Czasowy i podmiotowy zakres odpowiedzialności*. Odróżnia dwie odmiany odpowiedzialności: retrybutywną, wiążącą się z intencjonalnymi działaniami człowieka i ich konsekwencjami oraz atrybutywną, która przypisuje obowiązki osobom odpowiedzialnym. Teza postawiona przez autorkę głosi, że wymagane rozszerzenie odpowiedzialności od relacji wewnątrzpokoleniowych po międzypokoleniowe będzie możliwe dzięki zaadaptowaniu kategorii odpowiedzialności w sensie atrybutywnym.

Zagadnienie naszych zobowiązań wobec przyszłych pokoleń jest analizowane również przez Wojciecha Lewandowskiego w artykule pt. *Problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia w teoriach konsekwencjalnych*. Wskazane są dwa podejścia: nieosobowe, w ramach którego przyjmuje się, że obowiązkiem człowieka jest stworzenie jak najwyższych wartości będących funkcją liczby ludzi i ich jakości życia, oraz osobowe, gdzie utrzymuje się, że wartość moralna działania jest uwarunkowana wpływem na losy obecnych i przyszłych ludzi.

Marcin Leźnicki rozważa możliwości określenia paradygmatu odpowiedzialności globalnej, w szczególności w kontekście zauważonego przez Ulricha Becka problemu *unikania ryzyka przez społeczeństwo*. Kwestie te podjęte zostały w artykule zatytułowanym *Odpowiedzialność – tożsamość – ryzyko*. Przyjmuje tu za Anthonym Giddensem założenie, że kategoria odpowiedzialności jest ściśle związana z tożsamością współczesnego człowieka ujętą zarówno w jej aspekcie jednostkowym, jak i wspólnotowym.

Zamykający książkę tekst pt. *Hinduskie rozumienie zasady odpowiedzialności jako źródło inspiracji ekofilozofii* autorstwa Zofii Migus-Bębnowicz ukazuje głębokie źródła twierdzenia, że podstawą zatrzymania kryzysu ekologicznego jest przebudowa aksjologiczna ludzkich przekonań. Omawia inspirującą rolę tradycyjnych idei hinduskich we współczesnej myśli ekologicznej dążącej do wypracowania przystającego do obecnych potrzeb ideału odpowiedzialnego bytowania na Ziemi. Autorka ukazuje tkwiące u korzeni indyjskiej filozofii przekonanie o tym, że kryzys duchowo-moralny człowieka i upadek wszelkich wartości jest źródłem jego wzrastającej pogoni za coraz bardziej wyimaginowanymi potrzebami materialnymi. Zwraca również uwagę, że współcześni ekofilozofowie zawdzięczają hinduskiej tradycji uwrażliwienie na zagadnienie równości wszystkich bytów i postawę czci wobec harmonii wszechświata.

Wprowadzenie

Włodzimierz Tyburski

Od odpowiedzialności – tradycja i współczesność

Zaproponowany powyżej tytuł zapowiada, że przedmiotem mej wypowiedzi nie będzie jakaś jedna kwestia, wybrana z wielu i wymagająca osobnego, analitycznego podejścia, będzie to raczej swobodna w formie prezentacja określonego zestawu zagadnień kojarzonych z problematyką odpowiedzialności, zarysowująca jedynie obszar możliwych dyskusji.

Pojęcie odpowiedzialności należy do najpopularniejszych i najczęściej przywoływanych pojęć we współczesnym dyskursie etycznym, społecznym i politycznym. Nie jest to oczywiście pojęcie nowe, było ono obecne w kulturze i filozofii wielu epok, choć odwoływano się do niego z różnym natężeniem. Występowało już w dobie antyku, a o doniosłości tej idei w opisach i próbach zrozumienia dramatu ludzkiej egzystencji mówią wielkie eposy greckie i tragedie Ajschylosa, Eurypidesa czy Sofoklesa. Także myśl filozoficzna antyku, zwłaszcza etyczna, przywoływała ideę odpowiedzialności i sądzę, że odnaleźć ją można np. w Arystotelesowskim *Meden agan* i idei cnoty jako środka między skrajnościami, nadmiaru i niedomiaru. Cnota jest tu przejawem umiarkowania i rozwagi, a więc odpowiedzialnego postępowania. Zapewne i w kolejnych, znaczących dla filozofii epokach

pojęcie to przywoływano, niekiedy pomijano, ale raczej należy się zgodzić z Hansem Jonaszem, że odpowiedzialność nie zajmowała centralnego miejsca w dawniejszych teoriach filozoficznych i etycznych.

Sytuacja się jednak zmieniła. Obecnie mówi się o niej tak często jak w starożytności o cnocie, w wielu epokach o obowiązku, a w ostatnich stuleciach o sprawiedliwości i wolności. Niebywały awans tego pojęcia, a do pewnego stopnia także kariera, jaka stała się jego udziałem, są nieprzypadkowe. Pragnę zatem wskazać, spośród wielu, na dwa najbardziej – moim zdaniem – fundamentalne powody charakterystycznego dla naszych czasów, zdecydowanego wzrostu znaczenia idei odpowiedzialności. Po pierwsze, dziś, lepiej chyba niż kiedyś, uświadamiamy sobie, że jest to jedna z najbardziej dystynktywnych i konstytutywnych cech człowieka, niezbywalna cecha bytu specyficznie ludzkiego, jak niektórzy powiadają – świadectwo człowieczeństwa. Antoine de Saint-Exupéry pisał, że „być człowiekiem to być odpowiedzialnym”. Człowiek odpowiada z tej racji, że jest człowiekiem: „jestem, więc odpowiadam”. Jeśli tak, to zauważmy, że człowiek jest odpowiedzialny niezależnie od tego, czy żyje w sposób odpowiedzialny, czy nie.

Przy uznaniu takiej wagi i znaczenia odpowiedzialności nie kontentujemy się dziś ogólną jego charakterystyką, lecz, to oczywiste, znacznie wnikliwej analizujemy jej znaczenia, konteksty i odniesienia.

Wiemy, że o odpowiedzialności można sensownie mówić tylko w pewnych warunkach. Warunkiem o kardynalnym wręcz statusie jest to, że odpowiedzialnym może być tylko człowiek wolny, swobodnie decydujący o swoich działaniach, nie zaś podlegający istotnym ograniczeniom w swych wyborach i decyzjach.

Istotne jest również to, że człowiek, który decyduje wziąć na siebie odpowiedzialność za coś, musi mieć przekonanie i wiarę, że wykona to, co zamierza. Odpowiedzialność zmusza do konstruktywnego działania, takiego zaś nie ma bez należytego rozeznania się w sytuacji. Trzeba więc mądrości, woli i działania, aby mieć na uwadze te wartości, o których inni już nie pamiętają lub jest im ich brak. Bo zauważmy, i to jest kolejny warunek odpowiedzialności, że pojęcie odpowiedzialności pojawia się w nierozzerwalnym związku z określonymi wartościami: podczas realizacji wartości, w trakcie ich przestrzegania, ale także gdy nie tworzy się rzeczy wartościowych i nie respektuje się ich lub gdy się je niweczy. Uznać więc należy, że odpowiedzialność zakłada wartości, ich rozpoznanie i zaakceptowanie, a to znaczy, że nie można być odpowiedzialnym za coś, co jest poza światem wartości i jest zupełnie bezwartościowe.

Tradycja mocno wyeksponowała odpowiedzialność indywidualną – za siebie i przed sobą (np. własnym sumieniem), a więc odpowiedzialność wewnętrzną lub odpowiedzialność przed jakąś inną instancją. Myśl naszych czasów dodaje, że poczucie odpowiedzialności pojawia się wraz z próbą przekroczenia bariery między „ja” i światem zewnętrznym. Może być nim inny człowiek, rodzina, grupa, ojczyzna, świat przyrody, a nawet cała planeta. Odpowiedzialność to otwarcie się na to, co

jest poza mną, na świat, wyjście ku niemu, nawiązanie z nim kontaktu, usłyszenie, zrozumienie i udzielenie odpowiedzi, gotowość na przywołanie przez kogoś bądź przez coś. Często przywołuje się klasyczne już rozróżnienie Romana Ingardena, który wskazuje cztery różne sytuacje, w których występuje fenomen odpowiedzialności: 1. Ktoś ponosi odpowiedzialność za coś albo, inaczej mówiąc, jest za coś odpowiedzialny; 2. Ktoś bierze odpowiedzialność za coś; 3. Ktoś jest pociągany do odpowiedzialności; 4. Ktoś działa odpowiedzialnie¹. Anna Jedynek zauważa, że odpowiedzialność jest pewną wieloczną relacją. Odpowiedzialny jest: a) ktoś (podmiot); b) za coś (przedmiot); c) przed kimś (instancja); d) ze względu na czyjeś dobro; e) na jakiejś podstawie; f) w jakiś sposób². Hans Jonas wskazuje na najbardziej podstawowe warunki odpowiedzialności: a) moc sprawcza – podmiot działania ma wpływ na rzeczywistość; b) możliwość kontroli działającego nad swymi czynami; c) zdolność przewidywania konsekwencji.

Warto może także zwrócić uwagę na dwa znaczenia i zakresy pojęcia „odpowiedzialny za”. Takie rozróżnienie proponuje Jonas, gdy zauważa, że być „odpowiedzialnym za” znaczy, po pierwsze: „być odpowiedzialnym za swe czyny i ich skutki” i ten rodzaj odpowiedzialności ma charakter formalny, pojawia się po uczynieniu czegoś, po tym, co się już wydarzyło. Po drugie, „być odpowiedzialnym za” znaczy: „być odpowiedzialnym za określone przedmioty (kogoś lub coś)”. Ten rodzaj odpowiedzialności ma charakter treściowy, kładzie akcent na to, że „ktoś jest osobą odpowiedzialną”, że poczuwa się do odpowiedzialności, „respektuje swe obowiązki”, ma wewnętrzne zobowiązanie do działania na rzecz dobra kogoś lub czegoś. Pierwszy rodzaj odpowiedzialności ma charakter neutralny, nie wywołuje aprobaty ani dezaprobaty, drugi ma charakter wartościujący i zawiera jednoznacznie pozytywną, pochwalną ocenę.

Zwróćmy uwagę także na tę dystynkcję, która rozróżnia odpowiedzialność w planie przeszłości – „retrospektywną” i w planie przyszłości – „prospektywną”³.

Odpowiedzialność pierwszego rodzaju to odpowiedzialność ponoszona za czyny już dokonane, za zaistnienie bądź trwanie stanu rzeczy ocenianego przez nas negatywnie; za niedojście do skutku jakiejś pożądanej sytuacji lub stanu rzeczy. Pojawia się tu relacja sprawstwo–wina, która w konsekwencji jest racją, usprawiedliwieniem dla domagania się wobec odnośnych osób lub instytucji kary albo przynajmniej napiętnowania ich w opinii publicznej; bywa także podstawą dla oczekiwań o charakterze naprawczym czy rekompensacyjnym. Mocno podkreśla się przy tym, że im większą mamy siłę sprawczą i zdolność przewidywania

¹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998, s. 78.

² A. Jedynek, *Odpowiedzialność w globalnej wiosce*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2008, s. 12.

³ H. Eilstein, „Etyka” nr 34, s. 57.

konsekwencji, tym większą ponosimy odpowiedzialność. Jest to mający odwieczną niemal tradycję rodzaj odpowiedzialności.

Odpowiedzialność prospektywna nakierowana jest na przyszłość, wówczas mówimy o czyjejs moralnej odpowiedzialności, „by zaistniał, a następnie trwał jakiś pozytywnie oceniany przez nas stan rzeczy lub jego pozytywnie oceniane przez nas skutki; czy też aby zniweczone zostały, w miarę możliwości, negatywnie oceniane przez nas skutki jakichś zaszłości, np. skutki czyichś niegodziwych czynów, [...] aby w miarę możliwości zminimalizowane zostało prawdopodobieństwo zajścia w przyszłości jakichś negatywnie ocenianych przez nas stanów rzeczy”⁴. Wpisuje się w to rozumowanie stanowisko J.M. Bocheńskiego, wedle którego współcześnie pojmowana odpowiedzialność nie tyle odnosi się do terażniejszości, lecz raczej do przyszłych stanów rzeczy. Jej konstytutywnym elementem jest zobowiązanie, a to wyraźnie umiejscawia ją w perspektywie przyszłości.

Przykładem tego rodzaju rozumowania jest odpowiedzialność za losy przyszłych pokoleń, a więc przyjęcie zobowiązania uczynienia wszystkiego, aby przyszłe generacje odziedziczyły świat w takim stanie, który umożliwi im przeżycie i rozwój. Tego rodzaju odpowiedzialność – rzecz można – ma charakter bardziej prewencyjny. Jest to odpowiedzialność, która wykracza poza charakter sprawstwa tak charakterystycznego dla tradycyjnej odpowiedzialności. Takie pojęcie odpowiedzialności dotyczy nie tyle nawet rozliczania za to, co zostało uczynione, lecz – jak powiada Andrzej Kiepas – „skierowanego w przyszłość określenia tego, co do zrobienia; za sprawą jej nakazu czuję się odpowiedzialny w pierwszym rzędzie nie za swoje postępowanie i jego skutki, lecz za sprawę, która wysuwa wobec mojego działania pewne roszczenia”⁵. Odpowiedzialność ta ma więc zapobiegawczy charakter, zwraca się do przyszłości i przyszłych następstw odpowiednich działań. Temu nowemu typowi ludzkiego działania i zgodnemu z nowym typem przedmiotowi tego działania odpowiada imperatyw autorstwa H. Jonasa, który mógłby mieć postać następującą: postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego. Jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za to, co już uczyniliśmy, ale jesteśmy także odpowiedzialni w planie przyszłości – za to, co możemy jeszcze uczynić.

Odpowiedzialność za stany rzeczy czy jakieś określone byty jest stopniowalna. Jest zatem oczywiste, że istnieje jakaś skala odpowiedzialności. Inna jest odpowiedzialność ogrodnika za dbałość o estetykę i pielęgnację ogrodu, inna pracownika biblioteki sprawującego opiekę nad cennym manuskrypcem, a inna lekarza za powierzonego mu pacjenta. Źródłem zaś tego zróżnicowania jest fakt, że za-

⁴ A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2000, s. 98.

⁵ Tamże.

równy ogród i jego estetyka, jak i cenny manuskrypt są dobrami dla człowieka, pacjent zaś – jako człowiek – jest dobrem samym w sobie. Zadaniem ogrodnika i bibliotekarza są uprawianie, pielęgnowanie ogrodu i przechowywanie, konserwowanie manuskryptu, czyli działania na rzecz dobra (pięknego) ogrodu i dobrego stanu manuskryptu. Z kolei działanie na rzecz dobra ogrodu czy manuskryptu rodzi się jednakże z potrzeby zachowania i ochraniającego dobra, które służy w jakimś sensie człowiekowi. Czyny świadczone dla dobra pacjenta nie wymagają już innego uzasadnienia, gdyż ich ostatecznym celem jest sam człowiek. Stąd bierze się różna skala odpowiedzialności i, w konsekwencji, ponosi się różną (mniejszą, większą) odpowiedzialność.

Zmieniają się także zakresy odpowiedzialności. Przez całą niemal świadomą historię człowieka była to odpowiedzialność za siebie, własną postawę i czyny, krąg najbliższych osób, miejsce zakorzenienia, zbiorowość, w której egzystował; dopiero z czasem (w dobie nowożytnej) pojawiała się odpowiedzialność za państwo, ojczyznę, dziś także za świat przyrody, planetę Ziemię. Tradycyjnym przedmiotem odpowiedzialności były przede wszystkim bezpośrednie następstwa określonych działań i decyzji, a znaczenie moralne miały tylko te, które dotyczyły innych ludzi w obszarze relacji interpersonalnych.

Współcześnie zakres odpowiedzialności uległ niebywałemu poszerzeniu o zupełnie nowe obszary. Obecnie z całą wyrazistością jawi się – dawniej niedostrzegany – problem odpowiedzialności za wiedzę dostarczaną przez naukę i jej praktyczne konsekwencje. (Kazimierz Twardowski w mowie *O dostojności uniwersytetu* stwierdza, że powinnością pracownika nauki jest poszukiwanie i głoszenie prawdy. Dziś, gdy wiedza stała się wielką siłą sprawczą, dodałby zapewne, że powinnością uczonego jest być odpowiedzialnym za skutki swoich działań w sferze poznania naukowego, jego wyników i zastosowań). Tradycyjnie mocno akcentujemy indywidualną odpowiedzialność naukowców działających na rzecz pozyskiwania wiedzy o rzeczywistości. Jednakże współczesna nauka – co należy tu podkreślić – rozwija się głównie w ramach instytucji i organizacji naukowych. Pojawia się zatem problem odpowiedzialności instytucjonalnej nauki, która nie sprowadza się do sumy odpowiedzialności indywidualnej członków danej instytucji czy organizacji.

Zasadne jest pytanie: na czym zatem polega odpowiedzialność instytucji czy organizacji naukowej i w czym się ona wyraża. W pewnym sensie analogiczna jest sytuacja lekarza zatrudnionego w tak wielkiej i skomplikowanej instytucji jaką jest nowoczesny szpital. W warunkach zespołowej pracy, wspomaganą jeszcze przez różnorodną, bogatą technikę medyczną, lekarz zajmuje się jedynie wycinkiem lub elementem procesu diagnostycznego czy terapeutycznego, co ma przede wszystkim miejsce w przypadku skomplikowanej i ciężkiej choroby pacjenta. Uwarunkowania, w jakich funkcjonuje współczesna nauka i medycyna, powodują, że mamy do czynienia ze zjawiskiem rozmywania się odpowiedzialności.

Mówiąc o nowych obszarach odpowiedzialności, mam na myśli także: odpowiedzialność w kontekście rozwoju techniki, odpowiedzialność w perspektywie

społeczeństwa informacyjnego, w obliczu narastającego kryzysu ekologicznego – odpowiedzialność za świat przyrody i korzystanie z jej zasobów, w tym kontekście odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Po raz pierwszy pojawia się problem odpowiedzialności za planetę. Carl Amery mówił o potrzebie budowania takiej etyki, która wykracza poza stosunki międzyludzkie i czyni „wspólną odpowiedzialność nie tylko za własną grupę i własny gatunek, ale za planetę jako całość”. I dodaje: „tego rodzaju odpowiedzialność powinna być pierwszym i najbardziej realnym obowiązkiem ludzkości”. Budowana etyka odpowiedzialności globalnej jest – jak sądzę – współczesną próbą teoretycznego ujęcia wymiaru problematyki odpowiedzialności, którą określić można najogólniej jako współczesną postać odpowiedzialności przed światem i za świat.

Uwagi powyżej wypowiedziane dotyczą właściwie drugiego fundamentalnego powodu awansu czy wręcz kariery idei odpowiedzialności. Najogólniej mówiąc, jej ranga rośnie w miarę narastania złożoności potęgującej się dramaturgii różnego rodzaju relacji społecznych, pojawiania się nowych, w niewielkim tylko stopniu występujących w przeszłości sytuacji kryzysowych i widocznych już gołym okiem kolejnych zagrożeń. Współczesna cywilizacja osiągnęła już ten poziom rozwoju, który problematykę odpowiedzialności stawia w nowym kontekście i kreuje jej nowe obszary, powodując, iż kategoria odpowiedzialności staje się jedną z naczelných kategorii etycznych.

Skala rozwoju cywilizacji, wzrost złożoności i potencjalnie niszczycielskich mocy, także wielu zagrożeń, czyni problematykę odpowiedzialności niezwykle aktualną. To zaś w sposób naturalny i oczywisty skłania do formułowania pytań o to: co to znaczy działać odpowiedzialnie dziś w obliczu już istniejących i w perspektywie możliwych zagrożeń; na kim spoczywa odpowiedzialność za pojawianie się i trwanie sytuacji kryzysowych i zagrożeń, w których przychodzi nam żyć; kogo należy pociągnąć do odpowiedzialności za takie czy inne negatywne skutki; kto jest odpowiedzialny za efekty żywiolowego rozwoju w różnych obszarach życia społecznego i cywilizacji; a przede wszystkim – jak nadać praktyczny wymiar poczuciu odpowiedzialności niezbędnemu do przewyższania różnych przeszkód i trudności, których z taką niekiedy ostrością i wyrazistością doświadczamy. Jest to istotne zadanie dla refleksji filozoficzno-etycznej, która podejmując te jakże trudne i skomplikowane problemy może wyjść poza obszar teorii i odnieść się w praktycznym wymiarze do zjawisk kryzysowych, które są udziałem współczesnego świata.

Tymczasem – zauważa Karl Popper – głównym błędem współczesnej filozofii jest to, że izoluje się ona od doniosłych, realnych problemów świata i wikła się w hermetyczne spory filozoficzne. W sytuacji „kiedy świat przyrody, w którym żyjemy, ginie – i nie tylko on zresztą – filozofowie [...] grzęzną w scholastycyzmie, wikłając się w semantycznych rebusach odróżniania «bytu» od «istnienia»⁵. Podobną myśl, choć nie tak wyraziście sformułowaną, odnajdujemy u Hansa-Georga Gadamera. Wydaje się, że niezależnie od tego, czy rzeczywiście sprawiedliwa jest aż tak

jednoznaczna ocena nieobecności filozofii w newralgicznych dla dalszego trwania świata przemianach cywilizacyjnych i związanych z nimi zagrożeniach, stwierdzić należy, że refleksja humanistyczna, w tym filozoficzna i etyczna, jakby zaskoczona tempem dokonujących się zmian ze znacznym opóźnieniem reaguje na wielkie problemy współczesnego świata, a szczególnie wyraźnie ujawnia się ten dystans na tle inicjatyw i osiągnięć dyscyplin technicznych i nauk przyrodniczych.

Niemniej jednak sędzę, że myśl filozoficzna, etyczna, szerzej – humanistyczna, z wolna nadrabia stracony czas, a przykładem tego jest powstanie i rozwój takich dyscyplin jak filozofia ekologiczna, etyka środowiskowa, które – rzecz można – są przede wszystkim refleksem najbardziej dramatycznego i najtrudniejszego do przezwyciężenia problemu naszych czasów – lawinowo już narastających procesów wyniszczania środowiska przyrodniczego i ostrej fazy kryzysu ekologicznego. W poczuciu odpowiedzialności za losy planety dyscypliny te poszukują sposobów naprawy zniszczonych relacji między światem ludzkim a środowiskiem przyrodniczym, przekonują, że warunkiem przetrwania obu tych światów jest budowa harmonii między nimi. Pierwszym i nieodzownym warunkiem jej urzeczywistnienia jest dążenie do tego, aby rozwój gospodarczy w skali lokalnej i globalnej nie destabilizował równowagi ekologicznej, lecz był dostosowany do wydolności środowiska w jego zarówno ograniczonym przestrzennie, jak i całościowym wymiarze.

Konieczny wydaje się, co postuluje etyka środowiskowa, powrót do mądrej, sformułowanej jeszcze w czasach antycznych zasady umiaru i rozsądku, której sentencjonalny charakter określały reguły: *nie przesadzaj w niczym* oraz *nic w nadmiarze*. Idzie tu nie tylko o pohamowanie apetytów konsumpcyjnych i rezygnację z jakże destrukcyjnej dla środowiska zachłanności w zaspokajaniu potrzeb. Równie pilna i konieczna staje się potrzeba przemyślenia i zrewidowania idei nieograniczonego wzrostu gospodarczego i zastąpienia jej programem zrównoważonego rozwoju, który brałby pod uwagę ograniczoną ilość nieodnawialnych surowców i ograniczoną odporność środowiska na ingerencję technologiczną i gospodarczą człowieka. Tymczasem w wyniku nadmiernego, i tym samym niebezpiecznego, nadużywania władzy technologicznej i przemysłowej człowiek nie tylko niszczy środowisko, w którym bytuje, ale również – o czym niekiedy zapominamy – zagraża sam sobie. Mówiąc inaczej, degradacja środowiska jest w jakimś sensie także degradacją człowieka. Degradacji ulega biologiczna przestrzeń dla zdrowia i życia człowieka, ale także zachodzi destrukcja tych aspektów jego etycznych i estetycznych zdolności i wrażliwości, które pozwalają na kształtowanie postawy poszanowania dla wartości otaczającego środowiska i piękna przyrody.

Ekofilozofia, akcentując związek świata ludzkiego i przyrodniczego, opowiada się za ochroną interesów i zabezpieczeniem warunków rozwoju dla obu tych światów. Dlatego tak wyraźnie formułuje i wytycza dwa integralnie powiązane ze sobą zasadnicze cele, to znaczy obronę świata przyrodniczego przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi z jednej strony, z drugiej – obronę człowieka

jako jednostki i gatunku przed powodowanym przez niego samego zagrożeniem ekologicznym. Przekonuje, nawiązując do antropocentrycznie zorientowanej argumentacji, że w poczuciu odpowiedzialności za przyszłe losy człowieka i świata, także własnego bezpieczeństwa, musimy wypracować racjonalny, zorientowany na wartości humanistyczne model rozwoju. Powinien on dać odpowiedź na kluczowe pytanie, w jakim zakresie i w jakich rozmiarach ludzkość w ujęciu globalnym (w sytuacjach lokalnych – określone społeczności) może wykorzystywać środowisko przyrodnicze, w jakich zaś okolicznościach i uwarunkowaniach wyznaczyć powinna granicę nieprzekraczalną dla konsumpcyjnych i eksploatorskich apetytów.

To wielkie zadanie, z którym powinny zmierzyć się konstruowane programy zrównoważonego rozwoju. Jest sprawą oczywistą, że skierowane na realizację tego zadania propozycje, koncepcje i programy powinny być przede wszystkim oparte na rzetelnej wiedzy, mówiącej, na czym polega równowaga ekologiczna między ekonomią, człowiekiem-konsumentem a przyrodniczym środowiskiem, w którym on bytuje i z którego czerpie środki do życia i rozwoju. Jednakże potrzebna jest również taka filozofia, która uzmysławia człowiekowi jego naturalne miejsce w świecie i łańcuchu życia oraz proponuje aksjologię, która odwołując się do określonego systemu wartości, odpowiada na pytanie, jak powinien zachowywać się wobec swego społecznego i przyrodniczego otoczenia i dlaczego właśnie tak powinien postępować.

Część I

Kryzys ekologiczny a rozwój zrównoważony

Ekohumanizm i wiedza o przyszłości w przeciwdziałaniu globalnej katastrofie

*Eulalia Sajdak-Michnowska
Lesław Michnowski*

Wstęp

Obecny kryzys ujawnił nieskuteczność dotychczasowych metod realizowania polityki trwałego rozwoju (*sustainable development*) światowej społeczności, w tym integrowania rozwoju gospodarczego z rozwojem społecznym i ochroną środowiska przyrodniczego, jak również dokonywania przebudowy (na ekospołecznie użyteczne) wzorców konsumpcji i produkcji⁶.

Jedną z przyczyn tej nieskuteczności jest m.in. niski poziom kultury informacyjnej kadr pedagogicznych i administracji publicznej. Potrzebne jest zatem pilne podniesienie poziomu systemowo-filozoficznej wiedzy, szczególnie z zakresu

⁶ *The Johannesburg Declaration on Sustainable Development*, 4 września 2002, s. 5 i 11.

ogólnej teorii informacji (informacja według Norberta Wienera⁷) oraz analizy systemowej⁸.

Podstawą polityki trwałego rozwoju powinno być przewidywanie nadchodzących zagrożeń i – wyprzedzając je – podejmowanie przeciwdziałań obronno-rozwojowych⁹. Niezbędna jest umiejętność kształtowania dalekosiężnej strategii trwałego rozwoju¹⁰. Stymulowaniu rozwoju powinno także sprzyjać zwiększanie sprawności informacyjnej oraz innowacyjnej podatności zarówno społeczności lokalnych, jak i społeczności światowej.

Na podstawie analizy systemowej¹¹ obecne kryzysy, w tym finansowo-gospodarczy i ekologiczny (m.in. zmiany klimatyczne), są elementami globalnego kryzysu cywilizacyjnego.

Kryzys ten jest skutkiem:

- 1) krótkowzroczności polityki;

⁷ N. Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*, przeł. O. Wojtasiewicz, Warszawa: Książka i Wiedza, 1961 oraz tegoż, *Cybernetyka, czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie*, przeł. J. Mieścicki, Warszawa: PWN, 1971.

⁸ Patrz m.in.: A.P. Sage, *Methodology for large – scale systems*, New York, 1977, s. 8.

⁹ Patrz m.in.: L. Michnowski, *How to avoid the global catastrophe? The Information Basis for Sustainable Development Policy and Economy*, w materiałach konferencji nt: *Collegiality a harmony that achieves consensus on the issues*, zorganizowanej przez System Dynamics Society w Oxfordzie, Wielka Brytania, w dniach 25–29 lipca 2004 r., [online], <http://www.psl.org.pl/kte/howtoavoid.pdf>.

¹⁰ Na konieczność projektowania wizji społeczeństwa przyszłości w przewidywaniu globalnego kryzysu zwraca się uwagę w: D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, *Beyond the Limits, Global Collapse or a Sustainable Future*, London: Earthscan, 1993; D.H. Meadows, J. Randers, D.L. Meadows, *Limits to Growth. The 30-Years Update*, Vermont: Chelsea Green Publishing Company, 2004.

Metoda – z pomocą wizji – kształtowania dalekosiężnej strategii trwałego rozwoju, patrz: L. Michnowski, *Analiza zmienności w kształtowaniu strategii trwałego rozwoju (sustainable development)*, [w:] *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, vol. 16, Warszawa: Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, 2003.

Patrz także: G. Nadler, *Work Systems Design: the IDEALS concept*, Illinois, 1967.

Spójna z powyższymi jest propagowana m.in. w Unii Europejskiej metoda *backcasting*, patrz: L. Michnowski, *Odnowiona Strategia Trwałego Rozwoju Unii Europejskiej – warunek powstrzymania degradacji polskiego społeczeństwa. Problemy ekorozwoju – Problems of sustainable development*, vol. 3, no 2, [online], <http://ekorozwoj.pol.lublin.pl/no6/i.pdf>.

¹¹ Metoda oraz wyniki analizy systemowej istoty kryzysu globalnego oraz sposobów jego przewidywania przedstawione są m.in. w: L. Michnowski, *Kryzys globalny a przywracanie zdolności rozwoju, Aneks 1*, [w:] J. Pajestka, *O orientację na przyszłość w reformach polskich, Megatrendy cywilizacyjne a proces transformacji systemowej*, Komitet Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 1994.

L. Michnowski *Jak żyć? Ekorozwój albo...*, Białystok: Wydawnictwo „Ekonomia i Środowisko”, 1995, [online], <http://www.psl.org.pl/kte/books.htm>.

L. Michnowski, *Spółczesność przyszłości a trwałe rozwój. Cybernetyczne spojrzenie na przyszłość świata*, Warszawa: Komitet Prognoz „Polska 2000 Plus” przy Prezydium PAN, 2006, s. 254.

2) niedostatku wiedzy o kompleksowych konsekwencjach gospodarowania i innych zmian w środowisku¹²;

3) braku powiązania dostępności dóbr materialno-intelektualnych z ekologiczną użytecznością aktywności społeczno-gospodarczej.

Trwałe przezwyciężenie tego cywilizacyjnego kryzysu wymaga stworzenia edukacyjnych i naukowo-technicznych możliwości dalekowzrocznego kierowania się wspólnym interesem wszystkich ludzi i przyrody¹³. W tym celu szczególnie niezbędne jest zbudowanie – najlepiej w ramach ONZ – informacyjnych podstaw polityki i gospodarki trwałego rozwoju¹⁴.

Konieczne jest również zatem pilne podjęcie formowania kultury informacyjnej kadr zarówno pedagogicznych, jak i administracji publicznej, a wraz z tym ukształtowanie zrozumienia, że im wyższy poziom informacji, tym mniejszym kosztem można uzyskiwać cele polityki trwałego rozwoju¹⁵.

Zlekceważone ostrzeżenia?

Przewidywania globalnego kryzysu cywilizacyjnego zaczęły się pojawiać pod koniec lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku – jeszcze równoległe z publikacjami sławiącymi możliwości i dokonania ówczesnej rewolucji naukowo-technicznej, która postępowała od zakończenia drugiej wojny światowej. Zauważano wówczas jako podstawowe zmienne głównie problemy wyczerpywania źródeł surowcowych (zwłaszcza nośników energii), problemy demograficzne, kwestie odpadków i zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Powstawały nowe prognozy skutków gwałtownego

¹² Według J.W. Forrestera – twórcy metod symulacji komputerowej – skuteczność współczesnej polityki wymaga wspomaganie tymi metodami polityków i strategów. Patrz: J.W. Forrester, *Counterintuitive behavior of social systems*, D-4468-2 1, fig. 8, [online], <http://sysdyn.clexchange.org/sdep/Roadmaps/RM1/D-4468-2.pdf>.

¹³ Na konieczność odejścia od egoizmu na rzecz kierowania się wspólnym interesem jako aksjologicznej podstawy trwałego rozwoju światowej społeczności zwraca się m.in. uwagę w: G.H. Brundtland, *Report Our Common Future*, chapter II: *EQUITY AND THE COMMON INTEREST*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

¹⁴ O dostosowanie ONZ do wymogów trwałego rozwoju światowej społeczności oraz podjęcie w jej ramach budowy informacyjnych podstaw polityki i gospodarki trwałego rozwoju postuluje się m.in. w: *Polska Inicjatywa Na Rzecz Trwałego Rozwoju Świata*, wystąpienie do Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w roku 1997, podpisane przez 165 wybitnych osobistości świata nauki, kultury, wiary, polityki, [online], <http://www.psl.org.pl/kte/polinicj.htm> oraz: *Apel do Przywódców ONZ i G20, To Overcome the Global Crisis (Towards Sustainable Development Policy and Economy)*, [online], <http://www.psl.org.pl/kte/ung20footnotes.htm>, opublikowany m.in. w: „Europe’s World”, 3.092009, [online], <http://tinyurl.com/preview.php?num=mlhynz>.

¹⁵ Uzasadnienie współczesnej potrzeby kultury informacyjnej, patrz m.in.: L. Michnowski, *Społeczeństwo powszechnej kultury informacyjnej jako warunek przetrwania i ekorozwoju*, „Nauka Polska” 6 (1990).

rozwoju nauki i techniki, ostrzeżenia formułowały też organizacje międzynarodowe – polityczne, religijne, naukowe – w licznych publikacjach analizowano konieczne i możliwe działania, coraz częściej pojawiały się opinie o wielkiej roli refleksji etycznej nad rezultatami ludzkiej aktywności.

Na plan pierwszy wysuwała się kwestia ekologiczna i prace z tego zakresu stanowią cenny dorobek poznawczy i aksjologiczny końca drugiego millennium. Troska o dobrostan środowiska przyrodniczego z konieczności niosła też refleksję nad zagadnieniami sensownego urzędzenia życia społeczności ludzkiej. Nadal trwa dyskusja o granicach ludzkiego pędu poznawczego i ekspansji, o celach i możliwościach sensownych działań, o wychowaniu do wspólnotowego wysiłku i o zawinionym lub niezawinionym wykluczeniu. Akcentowanie zagadnień etycznych w rozważaniach o kryzysie cywilizacji naukowo-technicznej wyzwoliło zarazem opcję krytyczną. Przypomina się, że nawet najbardziej wzniosłe kodeksy moralne, znane od tysiącleci normy życzliwości i miłości wobec bliźnich nie umoralniły ludzi: dotąd kierujemy się w działaniach raczej egoizmem niżli empatią. Coraz częściej obecnie możemy obserwować w publikacjach poświęconych kwestii kryzysu współczesnej cywilizacji odwoływanie się do koniecznych ustaleń aksjologicznych, a zarazem do określania zadań państw i wielkich organizacji międzynarodowych w przewyżczeniu kryzysu.

Obecnie przeżywany przez ludzkość kryzys jawi się jako ostro uwidoczniiona faza dawno już diagnozowanego załamania cywilizacji. Jego gwałtowność zmusza do refleksji nad koniecznością i możliwościami przeciwdziałania globalnej katastrofie. Wszak jeszcze przed końcem wieku XX, dwadzieścia lat temu, wybitny naukowiec Fritjof Capra ostrzegał, iż kryzys „ogarnął wszystkie aspekty naszego życia – zdrowie i warunki życia, jakość środowiska i stosunków społecznych, gospodarkę, technologię i politykę. Skala i ostrość tego kryzysu nie mają precedensu w dziejach ludzkości. Musimy po raz pierwszy stawić czoła groźbie wyniszczenia rasy ludzkiej i wszelkiego życia na naszej planecie”¹⁶. Już wówczas sformułował on zadanie zastąpienia rozwoju cyklicznego – poprzez upadki i budowę „na gruzach” – rozwojem trwałym.

Zauważmy w tym wezwaniu, że jako zakres działań antykryzysowych pojawia się wielki obszar spraw społecznych.

Działania antykryzysowe w tym zakresie szczególnie wiążą się z motywacjami i wartościowaniem wszelkiej aktywności.

Ekohumanizm

Kategorię ekohumanizmu w badaniach działań antykryzysowych następująco definiuje Lesław Michnowski:

¹⁶ F. Capra, *Punkt zwrotny*, Warszawa 1987, s. 43.

„Ekohumanizm to partnerskie współdziałanie dla dobra wspólnego wszystkich ludzi, ich następców i środowiska przyrodniczego, powszechnie wspomagane nauką i wysoką techniką oraz kulturą informacyjną”.

Dla dobra wspólnego mamy więc wszyscy kierować się w naszych działaniach myślą o obecnych i przyszłych pokoleniach oraz przyrodzie, a w tych pracach możemy liczyć na dotychczasowe – i tworzyć następne – dzieła wysokiej kultury naukowo-technicznej, pomnażane i upowszechniane dzięki kulturze informacyjnej. Tak aksjologicznie zorientowany rozwój ludzkości nie będzie więc uzależniony jedynie od naszych dobrych chęci i wyborów moralnych, lecz będzie związany z aktywnością poznawczą, która poprzez technikę oraz pomnażanie, przetwarzanie i przekaz informacji uczestniczy w współtworzeniu racjonalnej polityki i gospodarki.

Warto zauważyć, że w takim rozumieniu aksjologicznej inspiracji do przezwycięzania groźnego kryzysu naszej cywilizacji zaakcentowano egzystencjalną wartość WSZYSTKICH ludzi i ich potomstwa w kontekście obrony dobrostanu środowiska przyrodniczego, a także cywilizacyjnego dorobku – i perspektyw rozwoju – ludzkości. Ten akcent nie jest przypadkowy, gdyż aksjologiczną podbudowę różnorodnych propozycji działań na rzecz rozwoju i wyjścia z kryzysu stanowią także koncepcje akcentujące konieczność amputowania części ludzkości w imię przetrwania reszty. Koncepcje takie uzasadnia się wydolnością globalnego ekosystemu, nadmiernym przyrostem naturalnym spowodowanym większą produkcją żywności, postępem nauk medycznych, funkcjonowaniem opiekuńczych systemów państwa. Pojawiają się więc głosy o „zbędnej socjomasie” – o biednych, którzy nie tylko obciążają „statek Ziemia”, ale też skłonni są do buntów i nic pozytywnego społeczeństwu nie oferują. Mówi się o optymalnej jakoby liczbie ludzi ze względu na wydolność ziemskiej przyrody – różne szacunki określają optimum na przykład na populację od pół do dwu miliardów ludzi. Reszta bywa określana jako „rakowata narośl” Ziemi. Powstają także opinie, iż jest już zbyt późno, aby móc zaradzić niszczącemu działaniu kryzysu, więc trzeba poczekać, aż się zakończy cykl kryzysowy, ratując później to, czego nie zniszczył.

Koncepcje takie nie tylko usprawiedliwiają dotychczasowy brak skutecznych prac przeciwdziałających istnieniu i rozszerzaniu się globalnego kryzysu – symptomy i ostrzeżenia były jednak znane od przynajmniej ćwierćwiecza. Stanowią zarazem groźne *memento* koncepcji koniecznego podziału ludzkości na lepszych i gorszych, godnych przetrwania i niewartych istnienia, wartościowych i lichych. Rzadko podawane są kryteria takiego podziału, jednak wyraźnie do elit zaliczani są ludzie i narody bogate. Poza tym: kto zostałby upoważniony do takiej selekcji? I czy ofiara całopalna na ołtarzu przetrwania ludzkości rzeczywiście zapewni jej trwanie? Wszak istnieją jeszcze inne aniżeli socjopatyczne możliwe zagrożenia życia na naszej planecie.

Takie koncepcje wychodzenia z zagrożeń kryzysowych – które określić można jako odwołania do dawno zdezawuowanych tez społecznego darwinizmu – uwłaczają nie tylko wspólnym humanistycznym ideałom rozwoju ludzkości,

lecz zwłaszcza ograniczają powszechne zaufanie do cywilizacyjnych osiągnięć człowieka, który już dzięki swej pracy mógł wydobyć się z egoistycznej konieczności trwania.

Ten właśnie moment zasługuje na uwagę: abstrahuje się częstokroć od już zdobytego poziomu wiedzy i techniki w dążeniu do wytyczania dróg wyjścia z kryzysu. Tymczasem wypracowana już wiedza o rzeczywistości i związane z nią możliwości techniczne mogą obecnie nie tylko wspomagać niewydolną gospodarkę, ale też angażować w działania doskonalące wielkie masy ludzi, dziś bezskutecznie poszukujących pracy i pozbawianych sensu istnienia. Tworząc im możliwość godnego życia i intelektualnej aktywności twórczej, można zarazem racjonalizować demograficzne problemy.

Sporo publikacji z zakresu omawianych tu zagadnień podnosi kwestię egoizmu ludzi bogatych, których interesy i przedsięwzięcia służyć mają ich bogaceniu się bez względu na dobro innych ludzi. Warto jednak zauważyć, iż nie dzieje się to na pustyni, lecz w społeczeństwie, które może – a są przykłady, że robi to skutecznie – część ich majątku angażować w dobro wspólnoty. Można więc dla wspólnego dobra prowadzić szerzej zakrojone działania aniżeli propagowanie wspólnotowych aksjologii. Organizowanie racjonalnej gospodarki zasobami Ziemi i zasobami ludzkiej doinformowanej pracy, odpowiednia polityka fiskalna i oświatowa, wspomaganie rozwoju ludzi biednych – takie inicjatywy już dziś są możliwe i sprawdzane, jakkolwiek nie są wprowadzane w skali odpowiedniej do wyzwań. Nie jest więc jedynie pięknym hasłem postulat prowadzenia działań promujących dobro wspólnoty, gdyż i mentalnie, i materialnie, i organizacyjnie jest to już możliwe – a zarazem można sądzić, że jest to dobry punkt wyjścia do koniecznych współcześnie działań antykryzysowych.

Tak właśnie ujmuje możliwości współczesnego świata – proponowana również przez ONZ – strategia trwałego „trójfilarowego” rozwoju całej światowej społeczności, która powinna wreszcie stanowić podstawę wychodzenia z kryzysu.

Wiedza o przyszłości

Aksjologia zorientowana na dobro wspólnoty i umiejętna – wspierana osiągnięciami naukowo-technicznymi – polityka gospodarcza i społeczna coraz częściej traktowana jest jako szansa zapobiegania kryzysom i ich przezwyciężania. Naukowcy uważają, że aby móc skutecznie programować trwałe rozwój społeczności ludzkiej, politycy i ekonomiści muszą dysponować możliwie najnowszą, dokładną wiedzą o procesach życia społecznego, a zwłaszcza o przewidywanych skutkach podejmowanych decyzji i działań. Proponuje się programy radykalnego usprawnienia lokalnych i globalnych mechanizmów sterowania procesami życia społeczno-gospodarczo-przyrodniczego przez stworzenie możliwości wspomaganie polityki metodami symulacji komputerowej do badania przewidywanych skutków podejmowanych działań, a także wykorzystywania wiedzy o właściwościach systemów

społecznych. Dotychczas politycy nie dysponowali takimi narzędziami w procesie podejmowania swych decyzji, tymczasem wiedza o kompleksowych, dalekosiężnych skutkach działań jest niezbędna w czasach rewolucji naukowo-technicznej, które charakteryzuje szczególnie przyspieszenie procesów i zmian.

Warto tu może jednak zauważyć, że obecny poziom rozwoju nauk i technik, które mogą usprawnić procesy sterowania życiem społecznym, jest przez niektórych naukowców sceptycznie oceniany jako jeszcze zbyt niski – odpowiadający możliwościom nauk medycznych sprzed stu lat.

Gdyby nawet sceptycy mieli dziś rację, to wizja usprawnienia, zracjonalizowania procesów współsterowania życiem społeczeństwa – należąca wszak także do wiedzy o przyszłości – jest prawdziwie humanistyczna i warto podejmować pilne działania dla jej szybkiej realizacji. Jeśli bowiem parę lat temu (2000, 2005) pojawiła się koncepcja, że wzrost gospodarczy nie powinien przekraczać 4% w skali roku (co oznacza restrykcyjne zahamowanie rozwoju krajów biedniejszych), gdyż konsekwencje nadmiernego wzrostu będą katastrofalne, to można przyjąć, iż taka prognoza nie wspiera się na rzeczywistej wiedzy, ponieważ jeszcze nie dysponujemy odpowiednimi narzędziami skutecznego przewidywania. Można tu przypomnieć, że od dawna już istnieje – nadal niezrealizowany – postulat Organizacji Narodów Zjednoczonych zmiany wzorców konsumpcji i produkcji na zgodne z wymaganiami trwałego rozwoju światowej społeczności. Różnicę między oboma stanowiskami także możemy interpretować w kategoriach aksjologicznych.

Edukacja do życia wspomaganego wysoko rozwiniętą nauką i techniką

Koncepcja wykorzystania wiedzy i techniki do przewidywania i projektowania procesów rozwoju społecznego stanowi zarazem atrakcyjne uzupełnienie współczesnych dyskusji o optymalnym systemie oświatowym. Jest ona bowiem poszerzeniem horyzontu o postulat powszechnego wykształcenia wszystkich obywateli, o kształcenie ludzi zdolnych do samodzielnego, krytycznego myślenia oraz elastycznego działania, o tworzenie warunków wyboru humanistycznej aksjologii i aspiracji do kreatywnego życia we wspólnocie. Niezbędne w działaniach antykryzysowych powszechna kultura informacyjna i wykorzystywanie i doskonalenie osiągnięć nauki i techniki mogą zaistnieć tylko w społeczeństwie ludzi wykształconych i kierujących się wspólnotowymi wartościami.

Warto także przypomnieć wizję społeczeństwa przyszłości Antoniego Bolesława Dobrowolskiego, którą zawierają jego pisma pedagogiczne. Uznając naukę, technikę i sztukę za wartości szczególnie cenne w dotychczasowym rozwoju ludzkości – a najważniejsze dla naszego dalszego rozwoju – Dobrowolski koncentrował uwagę społeczeństwa na konieczności odpowiedniego przygotowania „budowniczych przyszłości”. Jego propozycja aksjologii wspierającej rozwój społeczeństwa poprzez doskonalenie osobowości każdej jednostki została wsparta programem

demokratycznego ustroju oświatowego. Program ten, wypracowany w latach trzydziestych XX wieku, zyskuje w warunkach dzisiejszych rangę projekcji społeczeństwa przyszłości zdolnego do obrony przed możliwymi zagrożeniami swojego istnienia. Oznacza to uświadomienie sobie wyzwań, ustalenie środków i kierunków działań oraz ich pilne podjęcie¹⁷.

Istota globalnego kryzysu

Przewycięzenie globalnego kryzysu ekologicznego wymaga odrzucenia tezy, iż ONZ-owska strategia trwałego rozwoju światowej społeczności to oksymoron. Należy przemyśleć przyczyny jej dotychczasowej nieskuteczności wypracować metody rewitalizacji.

Przewycięzenie dowolnej formy kryzysu systemu społeczno-gospodarczego społeczności wymaga m.in. rozpoznania dynamiki przejawów i istoty kryzysu, określenia jego przyczyn i zaprojektowania takiej wizji nowej struktury systemu, by był zdolny do rozwoju¹⁸. Następnie konieczne jest wypracowanie metod etapowego osiągnięcia przez taki system trwałego rozwoju.

Metody te powinny umożliwiać:

- ♦ stopniowe eliminowanie występujących ograniczeń realizacyjnych;
- ♦ względnie wymierne wartościowanie konsekwencji realizacji zadań poszczególnych etapów dokonywanej modernizacji.

Jest to niezbędne, aby na bieżąco, w razie potrzeby, korygować przyjętą strategię.

Współczesny globalny kryzys ekologiczny, jak również kryzysy: demograficzny, energetyczny, surowcowy, żywnościowy, zdrowotny (m.in. pandemii grypy), finansowy, gospodarczy, nadchodzący społeczny (emerytur, wielkiego bezrobocia)¹⁹

¹⁷ Przegląd tez, problemów, poszukiwań intelektualnych związanych z projekcją przyszłości zawiera praca Lesława Michnowskiego pt. *Spółczeństwo przyszłości a trwały rozwój. Cybernetyczne spojrzenie na przyszłość świata*, Warszawa: Warszawska Drukarnia Naukowa PAN, 2006.

¹⁸ Aby projektowanie wizyjne (*backcasting*) mogło stanowić podstawę działań dla przewycięzenia kryzysu, wizja społeczeństwa „po kryzysie” – stanowiąca podstawę strategii trwałego rozwoju – powinna być wypracowywana z uwzględnieniem logiki trwałego rozwoju. Patrz m.in.: L. Michnowski, *Ecohumanism as a Developmental Crossing*, [w:] Sri Sadguru Sainathaya Namah, *Transformative Pathways Attainable Utopias*, (red. Sangeeta Sharma), Jaipur (India), 2008, [online], <http://www.psl.org.pl/kte/Indie.pdf>.

¹⁹ Na coraz bardziej liczne jawne komponenty globalnego kryzysu zwraca się uwagę m.in. w: Ban Ki-moon, *The secretary – general – remarks at the united nations conference on the world financial and economic crisis and its impact on development*, “New York”, June 24 2009, [online]; Ch. Giles, *OECD warns on pensions crisis*, „Financial Times”, June 23 2009, [online]. *The global food crisis, 2008*, „Financial Times”, April 13 2008, [online]. International Labour Organization, 2009, *Recovering from the crisis: a global jobs pact*, June 19 2009, [online].

to ewidentne elementy globalnego kryzysu, którego przejawy rozpoznane zostały metodami symulacji komputerowej – w ramach prac Klubu Rzymskiego – około 1970 roku²⁰. Kolejne kryzysy świadczą również o nieskuteczności zastosowanych metod przywracania światowej społeczności zdolności rozwoju²¹.

Pomińmy krytykę dotychczasowych metod przezwycięzania tego kryzysu²².

W ujęciu ogólnym kryzys (przeciwieństwo stanu rozwoju) przejawia się nadwyżką – dotyczącej danej społeczności – destrukcji nad konstrukcją. Zatem kryzys ma miejsce wówczas, gdy społeczność więcej niszczy, zużywa lub traci posiadane, podtrzymujące jej życie dobra, aniżeli je swą pracą pozyskuje, odtwarza lub tworzy nowe. Przy czym to niszczenie/zużywanie/tracenie ma podwójny charakter. Jedną formą takiej destrukcji jest destrukcja fizyczna, której negatywne skutki można przezwyciężać, odtwarzając poprzednią formę tak utraconych dóbr. Drugą formą destrukcji jest degradacja moralna²³, moralne starzenie się spowodowane zmianą uwarunkowań życia danej społeczności.

Uwarunkowania te konstytuują podlegający ustawicznemu i nieodwracalnemu zmianom stan jej środowiska społeczno-przyrodniczego. Zmiany w stanie środowiska są konsekwencją oddziaływania na nie m.in. danej społeczności. Im szybciej zachodzą zmiany w środowisku, tym większe jest natężenie moralnej degradacji do niedawna poprawnych form życia społeczności (stosunków społecznych, aksjologii, ekonomiki, techniki itd.), a co za tym idzie, społeczność ta potrzebuje tym więcej pracy poznawczo-innowacyjnej, aby tworząc nowe, adekwatne formy życia, eliminować negatywne skutki zmian w jej środowisku. Jednocześnie przyczynia się to do wzrostu tempa zmian w środowisku, a więc także do kolejnego wzrostu natężenia moralnej degradacji dotychczasowych form jej życia itd.²⁴

²⁰ Patrz: D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. III Behrens, *Granice wzrostu*, Warszawa: PWE, 1973.

²¹ Na nieskuteczność zastosowanych po 1970 roku antykryzysowych metod zwraca się uwagę m.in. w: D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, *Beyond the Limits, Global Collapse or a Sustainable Future*, London: Earthscan, 1993 oraz D.H. Meadows, J. Randers, D.L. Meadows, *Limits to Growth, The 30-Years Update*, Vermont: Chelsea Green Publishing Company, 2004.

²² Jest to istotne zalecenie G. Nadlera (wyd. cyt.) sprzyjające niezbędnej do przezwyciężenia kryzysu współpracy wszystkich sił społecznych zagrożonych globalną katastrofą.

²³ Jeśli dotychczasowe, fizycznie niezniszczone lub formalnie sprawne formy życia tracą w nowych warunkach zdolność podtrzymywania życia – np. danej społeczności – wówczas ich kontynuowanie staje się czynem niemoralnym.

²⁴ Szersze uzasadnienie podstawowej tezy, iż główną przyczyną globalnego kryzysu cywilizacyjnego jest brak możliwości – w ramach socjal-darwinistycznych stosunków społecznych – eliminowania negatywnych konsekwencji moralnej degradacji dotychczasowych form życia, patrz m.in. *Społeczeństwo przyszłości a trwały rozwój*, wyd. cyt.

Przy pewnym poziomie rozwoju społeczności – a wraz z tym jej znacznej już bezwładności i odpowiednio wysokim tempie zmian w środowisku – moralna degradacja staje się dominującym czynnikiem destrukcji. Jeśli społeczność nie dostosuje swych form życia do tych jakościowo nowych uwarunkowań jej trwania, a wraz z tym nie opanuje umiejętności wyprzedzającego (zmiany w tych uwarunkowaniach) podejmowania działań adaptacyjnych, wówczas nie tylko wchodzi ona w kryzys (który można nazwać kryzysem „nadorozwoju”²⁵) pogarszający jakość życia ludzi, lecz grozi jej całkowity upadek. Rozpoznany w ten sposób przed laty globalny kryzys cywilizacyjny ma naszym zdaniem taki właśnie – moralny – charakter.

Ostrzegawczo, jak wyżej, prognozowane wyczerpanie źródeł zasobów naturalnych, zniszczenie środowiska i „eksplozja demograficzna” to bowiem konsekwencje moralnego zdegradowania się socjal-darwinistycznych form ludzkiego „współżycia”. Wyczerpywanie to nie jest spowodowane bezwzględny deficytem zasobów życia ani też brakiem możliwości zwielokrotnienia twórczej skuteczności naszego potencjału intelektualnego i etycznego.

Niezbędność przemiany cywilizacyjnej

Przewyciężanie takiego kryzysu wymaga zatem dokonania przemiany cywilizacyjnej, w tym aksjologicznej. Jej wynikiem powinno być opanowanie zdolności przewyższania negatywnych konsekwencji ludzkich działań – głównie moralnych (moralna destrukcja) – pozytywnymi. Wymagane jest w tym celu radykalne usprawnienie układu sterowania globalnym procesem życia społeczno-gospodarczo-przyrodniczego m.in. poprzez dobudowanie sprawnego układu „*feedforward*” do istniejącego systemu kształtowania globalnej polityki, funkcjonującego głównie na zasadzie nadążnej. Byłby to jakościowo nowy sterowniczy układ: sprzężenia zwrotnego wyprzedzającego, umożliwiającego dalekowzroczne kształtowanie polityki trwałego rozwoju na podstawie wiedzy o nadchodzących zmianach w uwarunkowaniach życia i prawdopodobnych konsekwencjach politycznych zamierzeń. Dobudowanie nowego układu umożliwi dokonywanie wyprzedzającej – wobec tych nadchodzących zmian – adaptacji form życia. Zbudowanie układu „*feedforward*” uzależnione jest od uznania konieczności kierowania się w tym wyprzedzającym sterowaniu dobrem wspólnym i wspólnym interesem wszystkich ludzi i przyrody.

²⁵ Pojęcie „nadorozwój” stosujemy tu nieco odmiennie aniżeli w: Benedykt XVI, *Encyklika caritas in veritate*, Kraków: Wydawnictwo M, 2009, s. 29.

W naszym ujęciu „nadorozwój” może być skutkiem nie tylko „nedorozwoju moralnego” jako braku adekwatnej aksjologii, lecz także nedorozwoju edukacyjnego oraz naukowo-technicznego, powodującego krótkowzroczność polityki oraz niską elastyczność metod działania.

Do przezwyciężenia tak określonego globalnego i cywilizacyjnego kryzysu niezbędne jest zatem:

- ♦ opanowanie zdolności przewidywania zmian w uwarunkowaniach życia i podjęcie z odpowiednim wyprzedzeniem działań obronno-adaptacyjnych;
- ♦ radykalne zwiększanie skuteczności i intensywności aktywności poznawczo-innowacyjnej;
- ♦ opanowanie umiejętności kształtowania sprawności informacyjnej, elastyczności i podatności innowacyjnej gospodarki;
- ♦ dokonanie przebudowy wzorców konsumpcji i produkcji na ekospołecznie użyteczne;
- ♦ dokonanie ekohumanistycznej przemiany aksjologicznej, umożliwiającej powszechne rozwojowe współdziałanie, w tym dostęp do niezbędnej wiedzy;
- ♦ zbudowanie edukacyjnych, etycznych i informacyjnych podstaw polityki i gospodarki trwałego rozwoju²⁶.

Spełnienie powyższych wymogów przezwyciężenia kryzysu umożliwi:

- ♦ ograniczenie zbędnego zużywania deficytowych zasobów naturalnych (w tym paliw);
- ♦ zapewnienie dostępu do alternatywnych źródeł zasobów naturalnych w miarę wyczerpywania źródeł aktualnie dostępnych;
- ♦ opanowanie zdolności kształtowania środowiska przyrodniczego w sposób zgodny z potrzebami życia i rozwoju człowieka i przyrody;
- ♦ stymulowanie działań na rzecz trwałego rozwoju poprzez powiązanie dostępności dóbr materialnych i intelektualnych z ekospołeczną użytecznością podmiotów życia społeczno-gospodarczego²⁷;
- ♦ powstrzymanie nadmiernego wzrostu ludzkiej populacji.

Informacyjna infrastruktura trwałego rozwoju

Do przywrócenia światowej społeczności zdolności rozwoju (w tym wyeliminowania globalnego kryzysu ekologicznego) szczególnie niezbędne jest radykalne usprawnienie dalszego procesu globalizacji, przekształcenie jej obecnej, jawnie już

²⁶ Dla życia w warunkach coraz szybciej – wraz z rozwojem nauki i techniki – postępującej moralnej degradacji dotychczasowych form życia, niezbędne jest odejście od kształcenia elitarnego na rzecz kształtowania powszechnej mądrości (wspomaganej sztuczną inteligencją).

²⁷ Na konieczność odrzucenia kapitalizmu spekulacyjnego jako warunku przezwyciężenia obecnego kryzysu zwracał uwagę m.in. Nicolas Sarkozy, patrz: *EU Leaders Vow to Coordinate Response to Finance Crisis*, „Deutsche Welle”, 5.10.2008.

kryzysogennej formy, w globalizację trwałego rozwoju: „włączającą”, sprawiedliwą, „z ludzką twarzą”²⁸.

W tym celu należy zmodernizować Organizację Narodów Zjednoczonych m.in. poprzez utworzenie – na wzór ONZ-owskiej Rady Bezpieczeństwa funkcjonującej na zasadzie pomocniczości i solidarności – Globalnej Rady Ekonomicznej/Rozwoju²⁹.

Taka Globalna – ekohumanistyczna – Rada powinna być wspomagana:

- ♦ profesjonalnym i działającym na zasadzie globalnej sieci specjalistów Światowym Centrum Strategii Trwałego Rozwoju;
- ♦ Ośrodkiem Informacyjnym (także na zasadzie sieci³⁰) wypracowującym globalne prognozy ostrzegawcze i kształtującym informacyjne podstawy polityki i gospodarki trwałego rozwoju;

²⁸ Na konieczność zmiany metod globalizacji zwraca się uwagę m.in. w:

– *2005 World Summit Outcome*;

– *Opening Address by Chancellor Angela Merkel of Germany at the World Economic Forum, Davos, January 24 2007*;

– *A global jobs pact*, wyd. cyt.;

– *Outcome of the Conference on the World Financial and Economic Crisis and Its Impact on Development, July 13 2009*;

– *Encyklika caritas in veritate*, wyd. cyt.

²⁹ Globalna Rada Rozwoju wydaje się nazwą bardziej odpowiednią od proponowanej przez Angelę Merkel i początkowo podtrzymanej przez ONZ (*Draft 18.05.2009*) – Globalnej Rady Ekonomicznej. Jej zadaniem powinno być bowiem wypracowywanie – i tworzenie warunków dla realizacji – strategii trwałego rozwoju światowej społeczności jako jedyne go sposobu trwałego przezwyciężenia globalnego kryzysu. Patrz:

– A. Merkel, *Wystąpienie podczas WEF Davos 2009*;

– *List Otwarty do Najwyższych Władz Rzeczypospolitej Polskiej*, m.in. „Zielony Sztandar”, 3 stycznia 2009, „Realia” nr 1/2009: <http://www.psl.org.pl/kte/listotwartykte.htm>;

– *Apel do Przywódców ONZ i G20*, wyd. cyt.;

– (*Draft*) *Outcome of United Nations Conference on the World Financial and Economic Crisis and its Impact on Development, 18.05.2009*.

Niestety propozycje Angeli Merkel (Davos 2009) utworzenia w ramach ONZ Globalnej Rady Ekonomicznej, jak i uchwalenia *Karty Ekonomiki Trwałego Rozwoju (Charter for Sustainable Economic Activity)* nie zostały ostatecznie włączone przez Zgromadzenie Ogólne ONZ (26–30.06.2009) do programu działań antykryzysowych.

Poparcia ww. antykryzysowej inicjatywie Angeli Merkel udzielił w istocie Benedykt XVI: „(...) odczuwa się (...) pilną potrzebę reformy zarówno Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak i międzynarodowej struktury ekonomicznej i finansowej. (...) istnieje pilna potrzeba prawdziwej politycznej władzy światowej (...) dla zarządzania ekonomią światową; dla uzdrowienia gospodarek dotkniętych kryzysem; dla zapobieżenia pogłębieniu się kryzysu (...).”

Patrz: *Encyklika caritas in veritate*, wyd. cyt., s. 67.

³⁰ Zarówno Centrum Strategiczne, jak i Ośrodek Informacyjny nie muszą stanowić wielkich, wielce kosztownych struktur ONZ. Współczesny rozwój teleinformatyki (GRID, *cloud computing*) stwarza możliwość zarówno ostrzegawczego prognozowania, z wykorzystaniem istniejącego już potencjału informatyczno-prognostycznego, jak i programowania działań obronno-rozwojowych drogą nawet zdalnej współpracy w *ad hoc* powoływanych międzynarodowych zespołach specjalistów.

- ♦ globalnymi instytucjami finansowymi, których zadaniem powinno być wspomaganie polityki obronno-rozwojowej dotyczącej całej światowej społeczności.

Działanie Globalnej Rady Ekonomicznej/Rozwoju powinno być oparte na jakościowo nowych – informacyjnych – zasadach kształtowania polityki. Sukcesywne prognozowanie ostrzegawcze, będące wynikiem monitoringu dynamicznego³¹ globalnego procesu życia społeczno-gospodarczo-przyrodniczego, powinno dostarczać informacji nie tylko o różnorodnych możliwych katastrofach lub innych zagrożeniach, lecz także o spowalnianiu rozwoju światowej społeczności.

Na podstawie tych ostrzegawczych prognoz Centrum Strategii tworzyłoby programy przeciwdziałania zagrożeniom lub podtrzymywania tempa rozwoju. Programy te ujmowałyby także zadania zwiększania sprawności informacyjnej oraz innowacyjnej podatności światowej społeczności.

Programy te po zaakceptowaniu ich przez wspomnianą Radę byłyby zalecane przez globalne instytucje finansowe.

Innym istotnym zadaniem Globalnej Rady Ekonomicznej/Rozwoju byłoby doprowadzenie do przekształcenia obecnej formy ekonomiki w ekonomikę trwałego rozwoju, sprawnie informowaną, opartą na kompleksowym rachunku korzyści i kosztów gospodarowania (ujmującym dalekosiężnie, w czasie i przestrzeni, jego społeczne i przyrodnicze składniki) i stymulującą ekohumanistyczną aktywność poznawczo-innowacyjną.

Punkty dojścia

Przewycięzenie obecnego kryzysu wymaga zasadniczej przebudowy informacyjnej infrastruktury systemu światowego. Przebudowa ta pozwoli na dokonanie radykalnych zmian:

- ♦ systemu edukacyjnego;
- ♦ metod prowadzenia polityki;
- ♦ systemu ekonomicznego;
- ♦ metod globalizacji.

Wraz z tym w miejsce ewolucji socjal-darwinistycznej stworzona zostanie możliwość adaptacji form życia do nowych uwarunkowań metodą ekohumanistycznej ewolucji intelektualnej³².

³¹ Monitoring dynamiczny: gromadzenie danych statystycznych odwzorowujących przebieg procesu życia społeczno-gospodarczo-przyrodniczego i ich przetwarzanie metodami symulacji komputerowej w prognozy dalszego przebiegu tych procesów przy założeniu braku interwencji w ten przebieg.

³² Patrz m.in.: L. Michnowski, *O potrzebie ekohumanizmu i ewolucji ultraintelektualnej* [online], „Zeszyty Wszechnicy Świętokrzyskiej” nr 1 (26) (2009), <http://www.psl.org.pl/kte/Opotrzebieekohumanizmuiewu.pdf>.

W wyniku tego głównym sposobem przezwycięzania globalnego kryzysu i kształtowania zdolności trwałego rozwoju stanie się – wspomagana powszechną mądrością i sztuczną inteligencją – nowa rewolucja naukowo-techniczna, mająca na celu:

- ♦ przekształcenie całej ziemskiej technosfery w postać zycziwą ludziom i przyrodzie;
- ♦ zapewnienie dostępu do deficytowych zasobów życia;
- ♦ wyeliminowanie konieczności śmiercionośnej walki o dostęp do tych zasobów.

Jedną z istotnych konsekwencji takiej przemiany cywilizacyjnej będzie powstrzymanie nadmiernej rozrodczości poprzez stworzenie mniej rozwiniętym dotąd społecznościom możliwości szerokiego udziału w poznawczo-innowacyjnej aktywności twórczej.

Zatem dla trwałego przezwycięzania globalnego kryzysu ekologicznego (a także obecnego kryzysu finansowo-gospodarczego) niezbędna jest zarówno ekohumanistyczna przebudowa aksjologiczna, jak i potężna – oparta na rozwoju nauki i wiedzy o przyszłości – technologiczna korekta.

To zaś uwarunkowane jest pilnym podjęciem powszechnego kształtowania kultury informacyjnej, w pierwszym rzędzie kadr edukacyjnych i administracji publicznej. Poprzez kulturę informacyjną³³, ujmującą teoretyczne podstawy synergii rozwoju, należy stworzyć możliwość, by społeczno-przyrodniczemu środowisku „dawać więcej”, aniżeli się zeń „bierze”. Jest to istotny warunek doprowadzenia do trwałego rozwoju światowej społeczności.

³³ Kształtowanie kultury informacyjnej zarówno polskiej, jak światowej społeczności – np. w ramach UNESCO – powinno stać się jednym z pierwszych zadań w przezwycięzaniu globalnego kryzysu.

O problemach z przewidywaniem i odpowiedzialnością w kontekście paradygmatu złożoności

Maciej Dombrowski

*Prognozy są bardzo trudne, szczególnie
w odniesieniu do przyszłości*

Woody Allen

Marzenie o przewidywaniu przyszłych zdarzeń towarzyszy człowiekowi od niepamiętnych czasów. Jednakże mimo licznych sukcesów (przewidzenie zaćmienia Słońca, wyznaczenie toru lotu wahadłowca) wiele dziedzin nie poddaje się tak łatwo zabiegom mającym na celu predykcję zdarzeń przyszłych. Jedną z nich jest dotycząca wszystkich bez wyjątku pogoda. Śledząc prognozy meteorologiczne, można odnieść wrażenie, że jej przewidywanie osiągnęło niewiele większą skuteczność, niż kiedy miało to miejsce w przypadku szamanów zaklinających deszcz, który ostatecznie nadchodził lub nie bez wyraźnego związku z działaniem człowieka. Z naszego potocznego doświadczenia wynika, że przewidywanie pogody na kilka dni naprzód jest obarczone dużym ryzykiem błędu, na tydzień lub kilka tygodni – przypomina praktyki wróżbiarskie, a długoterminowe prognozy na lata są już

sprawą beznadziejną. Można oczywiście taki stan rzeczy łączyć z krótkim istnieniem omawianej dziedziny – meteorologia jest nauką stosunkowo młodą, dopiero w 1953 roku udało się (za pomocą wprowadzanych wtedy do użytku komputerów) przedstawić skuteczną prognozę na najbliższe dwadzieścia cztery godziny. Było to spore osiągnięcie, ale z pewnością nie ziszczenie marzeń o skutecznym przewidywaniu zmian aury. Nie trzeba nawet wyliczać, jakie korzyści osiągnęłaby ludzkość, gdyby znalazła się w posiadaniu stuprocentowo skutecznego narzędzia do układania prognoz długoterminowych. Niestety okazało się to problematyczne. Co więc stoi na przeszkodzie ziszczenia odwiecznego marzenia o odgadnięciu zamiarów przyrody i czy jest szansa na przewyciężenie ograniczeń?

Przełomem w badaniach nad prognozowaniem pogody okazały się prace Edwarda N. Lorenza, który w 1963 roku ogłosił wyniki swoich rozważań nad wpływem nawet niewielkich zmian parametrów wyjściowych na zachowania symulowanej komputerowo pogody. Jeden z wykresów, który był obrazem funkcji kilku zmiennych, czyli symulacji zmian pogodowych, okazał się niezwykle intrygujący – przybrał on kształt motyla³⁴, który z kolei stał się graficznym symbolem tzw. efektu motyla³⁵ mającego obrazować często ogromnie nieproporcjonalny efekt nawet niewielkich zaburzeń złożonego układu, w tym wypadku pogody. Motyl, trzepocząc skrzydłami, jest jakoby w stanie wywołać burzę tysiące kilometrów dalej. Okazało się to niezwykle silną metaforą, która na trwałe weszła nie tylko do nauki, ale i do kultury masowej. Czy jest to jednak jedynie efektowna metafora? Lorenz nie tylko dokonał ciekawego odkrycia, ale, co bardziej istotne, zapoczątkował całą dziedzinę badań naukowych zwanych teorią chaosu.

Zajmuje się ona zachowaniem się układów złożonych, które wykazują wspomnianą już wrażliwość na nawet niewielkie zmiany warunków początkowych – w dłuższej perspektywie czasowej zmiany okazują się nieprzewidywalne, są to nagłe bifurkacje. Układy te, co niezmiernie istotne, są deterministyczne, to znaczy wykazują pewien porządek, ale jednocześnie kierunek zmian i ich częstotliwość,

³⁴ E.N. Lorenz, *The essence of chaos*, Seattle: University of Washington Press, 1995, s. 14, Figure 2. Jest to tak zwany „dziwny” atraktor, ma on niezwykle bogatą strukturę fraktalną – wykres funkcji posiada pewne wyróżnione punkty, które „przyciągają” rozwiązania funkcji, stąd właśnie wykres złożony z dwóch ramion lub też skrzydeł przypominający motyla. Opis, który stosuję w artykule, jest maksymalnie uproszczony i ma pełnić jedynie funkcję pogładową, po bardziej wyczerpujące charakterystyki należy odesłać do bogatej literatury przedmiotu. Zob.: M. Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, Warszawa: Wydawnictwo CiS, 1998, tegoż *Teoria chaosu dla odważnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002; I. Stewart, *Czy Bóg gra w kości? Nowa matematyka chaosu*, przeł. M. Tempczyk, W. Komar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996; J. Gleick, *Chaos. Narodziny nowej nauki*, przeł. P. Jaśkowski, Poznań: Zysk i S-ka, 1996. Wymieniłem tylko pozycje wykorzystujące w sposób minimalny aparat matematyczny.

³⁵ Określenie to ma, jak sam Lorenz przyznaje, „mglistą” historię. Jest on autorem artykułu zatytułowanego *Czy uderzenie skrzydeł motyla w Brazylii może spowodować tornado w Teksasie?* opublikowanego w roku 1972. Zob. tegoż, dz. cyt., s. 181–184.

i nie mogą być przewidziane. Pojawiają się więc istotne kłopoty z predykcją zachowania się takiego układu. Zjawisko chaosu okazało się nie wyjątkiem w przyrodzie, ale raczej regułą; można powiedzieć, że pod obserwowanym i podziwianym porządkiem ukryty był chaos³⁶. Lorenz jako pierwszy zdał sobie z tego sprawę – dziś teoria chaosu to odrębna, prężnie rozwijająca się gałąź nauki. Świątynią przykładem układu chaotycznego jest pogoda, ale i gospodarka – nietrudno odpowiedzieć sobie na pytanie, ile znaczyłyby skuteczne przewidywanie zmian na rynkach światowych i uczynienie z ekonomii nauki ścisłej dorównującej choćby fizyce. Obecny kryzys ekonomiczny nie nadszedłby, a ludzkość mogłaby elastycznie reagować na zagrożenia. Dochodzimy teraz do sedna problemu – czas odpowiedzieć na zaanon-sowane już pytanie – czy ograniczenia w przewidywaniu zachowań układów złożonych są jedynie wynikiem naszych niedoskonałych metod badawczych, czyli należą do sfery epistemologii, czy też stanowią wynik takiej a nie innej struktury rzeczywistości, czyli mają charakter istotowy, ontologiczny.

Odpowiedź na powyższe pytanie nie napawa optymizmem, wskazuje się bowiem na to, że tak złożone systemy jak choćby światowy rynek ekonomiczny są „obliczeniowo nieredukowalne”, tzn. sam badany układ jest najszybszym „komputerem” mogącym obliczyć swoją ewolucję³⁷. Należy więc prześledzić każdy etap jego historii, by dojść do rozwiązania zagadki jego stanu w dowolnej chwili w przyszłości; inaczej mówiąc – nie ma sensu budowanie symulacji takiego procesu, bo musiałaby ona być niewyobrażalnie skomplikowana i trwałaby tak samo długo jak trwanie jej przedmiotu³⁸. Istota problemu technicznego tkwi w tym, że aby w ogóle zabrać się do próby tego skazanego na niepowodzenie przewidywania, musielibyśmy znać dane z dokładnością do nieskończenia wielu miejsc po przecinku. Komputery, mimo ich niesłuchanej przydatności w przesuwaniu granic naszego poznania, są jednak ograniczone – zauważył to już ich twórca Alan Turing, gdy stwierdził, że nie ma takiej procedury, która pozwalałaby na stwierdzenie, czy

³⁶ Wskazuje się np. na rolę chaosu w ustalaniu rytmu serca.

³⁷ P. Halpern, *Na tropach przeznaczenia. Z dziejów przewidywania przeszłości*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo CiS, Wydawnictwo WAB, 2004, s. 185.

³⁸ Oczywiście dysponujemy często bardzo zaawansowanymi technikami przewidywania, szczególnie w fizyce, gdzie dobrze udaje się przewidywać przyszłość w dwóch skrajnych przypadkach – w odniesieniu do prostych systemów mechanicznych i złożonych z wielu jednorodnych cząstek, w tym ostatnim wypadku z powodzeniem stosuje się metody statystyczne. Problem pojawia się w odniesieniu do stanów pośrednich, których przykładem jest pogoda czy właśnie zachowanie całych społeczeństw. W kwestii ludzkiej przyszłości podejmuje się również próby przewidywania, polegają one jednak najczęściej na próbie zamknięcia przeszłości w ramach odpowiedniego wzoru i ekstrapolowanie go na przyszłe zdarzenia. Inaczej mówiąc, stosuje się tu więc tradycyjną metodę indukcyjno-dedukcyjną, na podstawie odpowiedniej liczby przykładów z przeszłości wnioskuje się przy pomocy analogii na temat tego, co będzie, np. próbuje się uniknąć błędów popełnionych w przeszłości przez cywilizacje, które doznały załamania. Zob.: J. Diamond, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, przeł. J. Lang, Z. Łomnicka, J. Margański, M. Ryszkiewicz, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007.

dowolny program przy dowolnych danych zostanie wykonany przez maszynę liczącą w skończonej liczbie kroków, czyli w skończonym czasie³⁹.

Z problemami związanymi z przewidywalnością złożonych zjawisk spotykamy się na co dzień i większa wiedza na temat wspomnianych ograniczeń pozwoliłaby być może podchodzić z nieco większym dystansem np. do bardzo ożywionej dyskusji nad tzw. globalnym ociepleniem. Wsłuchując się w głos opinii publicznej, jakim bez wątpienia stały się dziś fora internetowe służące nieskrępowanemu wyrażaniu opinii, można zauważyć tendencję albo do „wyparcia” problemu stwierdzeniem, że żaden taki proces nie zachodzi, lub wręcz odwrotnie – mamy do czynienia nie z ociepleniem, ale ochłodzeniem klimatu (nowa epoka lodowcowa w wyniku zahamowania aktywności Słońca). Spotkać można też trzecią strategię w postaci zrzucenia winy za omawiany proces np. na morza czy wulkany, wskazuje się wtedy na jakoby znikomy wpływ działalności ludzkiej na środowisko. W kontekście problemów z przewidywaniem (naukowcy niespecjalnie chcą się tym chwalić z wiadomych względów – uderza to w prestiż nauki jako wiedzy „pewnej”⁴⁰) problem globalnego ocieplenia przedstawia się nieco inaczej. Wpływ człowieka na ekosystem ziemski, choć rzekomo tak znikomy, może być przyrównany do trzepotu skrzydeł motyla i okazuje się wtedy całkiem ważkim czynnikiem. Takie nieporozumienia nie są jednak przypadkiem, mają podłoże w naszym potocznym obrazie przyrody, ukształtowanym jeszcze w XIX wieku i najbardziej zbliżonym do codziennych intuicji.

Wizja świata, która jest przyczyną takich a nie innych problemów ze zdaniem sobie sprawy z naszych ograniczeń poznawczych, związana jest ze spojrzeniem na procesy zachodzące wokół nas jako na zjawiska liniowe, czyli obliczalne i, co za tym idzie, przewidywalne⁴¹. Mechanika klasyczna czy termodynamika liniowa⁴² opracowane ostatecznie w latach trzydziestych XX wieku były uznawane za szczytowe osiągnięcia w ramach paradygmatu nauki zapoczątkowanego jeszcze przez Newtona, gdzie rzeczywistość jest areną sił działających według określonych praw, niezmiennych i absolutnych. Znając te prawa i mając dane wyjściowe,

³⁹ P. Halpern, wyd. cyt., s. 189. Mówi się też w tym kontekście o tzw. efektywnej obliczalności. Por.: A. Posiewnik, *Chaos deterministyczny – nowa gra językowa*, Gdańsk: Wydawnictwo UG, 2001, s. 25.

⁴⁰ Por. na temat socjologicznego fenomenu nauki współczesnej: T. Woźniak, *Propaganda scjentyistyczna. Funkcje społeczne przekazów popularnonaukowych*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2000.

⁴¹ Włodzimierz Klonowski nazywa takie myślenie „zainfekowanym wirusem liniowości, HLV», czyli «skażonym logiką liniową»; HLV to „Human Linearity Virus”; W. Klonowski, *Human Linearity Virus i p-nauka*, [w:] *Pogranicza nauki. Protonauka–paranauka–pseudonauka*, J. Zon (red.), Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009, s. 59. W układach liniowych jego części są powiązane w sposób prosty, zachowanie takiego układu nie zależy od czynników zewnętrznych. Samo pojęcie liniowości posiada wiele znaczeń, zob.: M. Tempczyk, wyd. cyt., s. 328–329.

⁴² Termodynamika dotyczy oczywiście procesów energetycznych, chemicznych i cieplnych, mowa jest też po prostu o dynamice liniowej.

jestemy w stanie przewidzieć zachowanie się układu w przyszłości; gdybyśmy tylko mieli odpowiednio ścisłe dane i właściwy algorytm, moglibyśmy określić z prawdopodobieństwem równym jedności zachowanie się dowolnej cząstki we wszechświecie – wszechwiedzący „demon” Laplace’a stałby się faktem. Mechanicyzyczny porządek świata Newtona z jego absolutnym czasem i przestrzenią legł jednak w gruzach wraz z rewolucjami w nauce początku XX wieku, jednak ostatecznie został przekreślony przez opracowanie teorii chaosu i nowej wersji termodynamiki, zwanej nierównowagową lub nieliniową, już po drugiej wojnie światowej⁴³. Świat w zaskakująco wielu swoich przejawach zdaje się mieć własności nieliniowe, okazuje się złożony złożonością nieredukowalną w prosty sposób do swych części. Dostrzeżono wagę czynników losowych – zmiennych i nieprzewidywalnych, czyli fluktuacji. Tak właśnie pojawił się tytułowy paradygmat złożoności.

Badania nad złożonością stanowią bardzo szeroki nurt wiedzy, do którego zalicza się m.in. teorię złożoności, teorię chaosu, teorię systemów, cybernetykę czy emergentyzm. Wymieniam tylko kilka dziedzin i to w porządku przypadkowym, niektóre z nich mają w części wspólne zakresy, co najistotniejsze – są to koncepcje czy też dyscypliny z pogranicza nauki i filozofii. W ramach tak szerokiego programu badań poszukuje się odpowiedzi na fundamentalne pytania: czy istnieją jakieś specyficzne prawa złożoności i samoorganizacji; czy nieredukowalność własności systemów złożonych (emergentyzm) da się pogodzić z jakąś formą redukcjonizmu; jak pogodzić chaos z porządkiem? Odpowiedzi na te pytania o charakterze ontologicznym mają znaczenie dla wielu gałęzi wiedzy – od nauk społecznych, po kognitywistykę i mechanikę kwantową.

Zaprezentowane tu ustalenia mają kapitalne znaczenie dla problemu odpowiedzialności, szczególnie w tej jej wersji, którą odnosimy do przyszłych pokoleń – w tym też kontekście pojawia się zasada zrównoważonego rozwoju jako nakaz minimalizacji wszelkiego rodzaju szkód wyrządzanych przez rozwój cywilizacji przemysłowej⁴⁴. Postuluje się ograniczanie rozwoju pewnych dziedzin nauki i techniki w imię minimalizacji zagrożenia i spodziewanych negatywnych skutków dla

⁴³ Pionierem tych badań był Ilya Prigogine: tegoż, *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, przeł. I. Nowoszewska, P. Szwejcer, Warszawa: Wydawnictwo CiS, Wydawnictwo WAB, 2000. Mowa tu raczej o zmianie w obrazie świata, zmiana ta jest na tyle istotna, że z powodzeniem możemy ją określić jako rewolucję – mówiąc jednak bardziej precyzyjnie, ani termodynamika liniowa, ani mechanika Newtona nie zostały przez nowe koncepcje zanegowane, przestały jednak obowiązywać w sposób absolutny.

⁴⁴ Wynika ona z tzw. zasady odpowiedzialności zaproponowanej przez Hansa Jonasa, a odnoszącej się do przyszłych pokoleń. Radykalizacją tej ostatniej jest „zasada ostrożności”, w myśl której zaleca się powstrzymywanie od wprowadzania „ryzykownych” technologii. Na temat samej zasady zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia filozofii ekologii: Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008, s. 151–176; bardziej socjologizujące spojrzenie: P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005, s. 280–327.

naszych potomków. Oczywiście wspomniane szkody czy też wprost destrukcja środowiska naturalnego są widoczne gołym okiem już teraz i na zasadzie prostej analogii mogą być rzutowane w przyszłość z odpowiednim wzmocnieniem. Wybór wydaje się więc prosty, alternatywa właściwie przestaje istnieć – ludzkość musi ograniczyć swoją ekspansję i rabunkową eksploatację globu w imię zapobieżenia nieuchronnej katastrofie. Czy więc scenariusz został już napisany, a role rozdzielone? W kontekście badań nad złożonością nie jest to jednak takie pewne.

Przeciwnicy (wbrew pozorom bardzo liczni) zasady zrównoważonego rozwoju czy szerzej postawy proekologicznej podnoszą z reguły jeden koronny argument – twierdzą mianowicie, że nie można hamować postępu naukowego i gospodarczego, ponieważ to właśnie z jego strony należy się spodziewać rozwiązania problemów. To postęp miałby wynaleźć lekarstwo na bólączki, które sam generuje; ekologizm⁴⁵ jako swoista ideologia niedemokratyczna nie jest w tym ujęciu w żadnym razie remedium na zaistniałe lub spodziewane problemy. Hamując rozwój, pozbawiamy się szansy na nowe leki, sposoby utylizacji odpadów, walkę z ociepleniem i wymieraniem gatunków fauny i flory. Według zwolenników takiego myślenia ludzkość osiągnęła już punkt krytyczny, nie można zawrócić biegu zmian, sprawy zaszły za daleko i nic nie pomogą doraźne interwencje, jesteśmy więc niejako skazani na rozwój bez ograniczeń. Wskazują oni przy tym na istotne problemy z tzw. zielonymi technologiami, które po bliższej analizie nie spełniają wcale przypisywanych im standardów.

Nietrudno zauważyć, że patronem takiego stylu myślenia pozostaje dziewiętnastowieczny scjentyzm ze swoją niezachwianą wiarą w naukę i postęp kierujący ludzkość ku ziemi obiecanej. Trzeba jednak przyznać, że w kontekście opisanych badań nad złożonością rzecznicy takiego poglądu mają w rękach mocny argument – nieprzewidywalność zjawisk. Istotnie, nie znamy przyszłości cywilizacji, wszystko wskazuje na to, że zmierzamy ku zagładzie, nie jest to jednak pewne, taki obraz może być złudny; czynnik, który dziś wydaje się głównym źródłem zagrożenia, może paradoksalnie odegrać w przyszłości pozytywną rolę w wyniku rekonfiguracji całego układu. Dylemat, przed którym stoimy, okazuje się arcytrudny z jednego ważnego powodu: nie znamy rachunku zysków i strat, dochodzimy więc do kluczowego pytania, do którego zmierzał powyższy wywód, a dotyczy ono wspomnianej już odpowiedzialności.

Otóż trzeba w tym miejscu zadać pytanie o charakter naszej odpowiedzialności w sytuacji braku możliwości w miarę precyzyjnego przewidywania skutków własnych działań. Wydaje się, że intuicyjnie nasze poczucie winy jest dużo mniejsze w przypadku, gdy nie posiadaliśmy pełnej wiedzy co do skutków naszego zacho-

⁴⁵ Zwolennika ekologizmu określa się mianem ekologisty, nie jest to naukowiec-ekolog, ale przekonany o własnej racji wyznawca ekologii jako sposobu życia i rezerwuaru absolutnych wartości. Por.: A. Hoffman, *Dylemat ekologa-ekologisty*, [w:] tegoż, *Wokół ewolucji*, Warszawa: PIW, 1997, s. 219–228.

wania – im sytuacja była dla nas mniej jasna, a wspomniany rachunek spodziewanych zysków i strat mniej czarno-biały, tym bardziej jesteśmy skłonni do łagodnej oceny naszej przewiny, którą rozumiemy w pełni dopiero po czasie. W kodeksie karnym znajdujemy zapisy o wyjątkowym złagodzeniu kary w przypadku niepo czytalności lub braku rozeznania w sytuacji⁴⁶ czy o tzw. nieumyślnym spowodowaniu śmierci⁴⁷, kiedy wyrok jest niższy niż w przypadku działania z premedytacją. Gdyby radykalizować takie rozumowanie – a zwolennicy niczym nieskrępowanego rozwoju wydają się tym torem podążać – otrzymujemy formułę bliską Dostojewskiemu: „Jeśli nie ma pewnych przewidywań, to wszystko wolno”, natura-świat okazuje się indyferentny wobec wartości, ocena zjawisk może odbywać się jedynie *ex post*. Przedstawione stanowisko wydaje się radykalne, nieczęsto jest może wyrażane wprost, z pewnością jest „niepoprawne politycznie”, nie jest jednak czymś egzotycznym – wydaje się nawet, że jest często stosowane w praktyce. Czy jednak jest ono *implicitie* zawarte w logice wyznaczanej badaniami nad złożonością?

Zwolennicy tak radykalnej odpowiedzi na bolączki współczesności mogą oczywiście powoływać się na badania nad złożonością i problemy z predykcją, wydaje mi się jednak, że można spojrzeć na problem od innej strony. Wracając do kodeksu, poza wspomnianymi zapisami biorącymi pod uwagę nasze mniejsze poczucie odpowiedzialności za pewne działania znajdziemy jednak też zapisy ustanawiające taką odpowiedzialność np. mimo braku znajomości prawa. Odpowiedzialność nie ulega więc dezintegracji, pozostaje zawsze istotnym czynnikiem, nawet jeśli nie jest łatwa do określenia czy kodyfikacji. Znajduje się więc ona niejako przed działaniem, po nim można mówić o poczuciu winy lub uświadomieniu sobie odpowiedzialności, nie jest jednak tak, że pojawia się ona nagle, a w pewnym okresie zostaje „zawieszona”; można ją chyba ostatecznie określić jako ciągły stan gotowości do przyjęcia wszystkich skutków naszych działań.

W kontekście paradygmatu złożoności nasza odpowiedzialność nie tyle się zmniejsza, co wręcz przeciwnie – zwiększa się, gdyż nawet nasze jednostkowe, wydawałoby się błahe działania, mogą mieć decydujący wpływ na przyszłą kondycję ekosystemu Ziemi. Znow przywołać można metaforę skrzydeł motyla lub zwrócić uwagę na kumulację wielu działań jednostek w globalny, potężny czynnik, niedostrzegamy z poziomu partykularnych interesów. Nie wiemy więc, co okaże się istotne, jaka forma oddziaływania na środowisko wywrze na nie decydujący wpływ. Taka sytuacja nie musi prowadzić do fatalizmu, sceptycyzmu podszytego relatywizmem.

⁴⁶ Mówi się np. o braku zdolności do świadomego kierowania swoimi działaniami np. w wyniku skrajnego stresu.

⁴⁷ Morderstwo dla chęci zysku versus morderstwo nieumyślne, np. śmierć robotnika w wyniku niezabezpieczenia przez pracodawcę placu budowy.

Przeciwnie – choć sytuacja jest trudna, gdyż żyjemy w „społeczeństwie ryzyka” (termin używany przez Anthony’ego Giddensa i Ulricha Becka⁴⁸), musimy podejmować wyzwania z poczuciem pełnej odpowiedzialności. Sam paradygmat złożoności wydaje się tu niezwykle istotny, gdyż w jego ramach lepiej rozumiemy złożoność rzeczywistości, uczymy się (bardzo powoli), jak działają mechanizmy obciążone cechą nieliniowości; wiemy już, że doraźne, interwencyjne działania nie są wyjściem z sytuacji, trzeba więc pracować nad rozwiązaniami holistycznymi, globalnymi. Jako ludzkość nie mamy wręcz innego wyjścia, nawet jeśli teraz poruszamy się jak po omacku w ciemnościach. Za podsumowanie tych rozważań mogą posłużyć słowa Jareda Diamonda, który w końcowych fragmentach pracy o upadkach cywilizacji konstatuje:

Jakie decyzje musimy podjąć, jeśli mamy nie przegrać, lecz odnieść sukces? Jest wiele drobnych wyborów, których możemy dokonać jako jednostki. [...] W moim przekonaniu tym, co pozwalało w dużej mierze przewidzieć, czy społeczeństwa odniosą sukces, czy porażkę, były dwa rodzaje dokonywanych przez nie wyborów: długoterminowe planowanie oraz gotowość do ponownego przemyślenia własnych fundamentalnych wartości. Jeśli przemyślimy tę sprawę, przekonamy się, że te dwa rodzaje wyborów odgrywają zasadniczą rolę również w przypadku życia jednostek⁴⁹.

W tym kontekście wskazuje się na budowanie prognoz jak najbardziej elastycznych, dopuszczających wiele możliwości reakcji na zagrożenia i aktywną działalność człowieka tak w sferze działań, jak i wartości. Natura nie daje nam jasnej odpowiedzi na pytanie: „co robić, by uniknąć katastrofy?”. Nie wiadomo też dziś, co znaczy zwrot „żyć w zgodzie z naturą” w kontekście problemów z określeniem, czym miałyby ona być niezależnie od cywilizacji naukowo-technicznej. Człowiek nie tyle czyta z księgi natury czy, posługując się jakimiś boskimi prawami, dąży do powszechnego szczęścia, co sam, będąc jednym – wcale nie najważniejszym – z wielu elementów, współtworzy nieliniowy, czyli chaotyczny układ złożony, jakim jest rzeczywistość, a w niej ekosystem Ziemi i sama ludzkość.

⁴⁸ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2004.

⁴⁹ J. Diamond, wyd. cyt., s. 465.

Polskie przedsiębiorstwa wobec koncepcji zrównoważonego rozwoju

Katarzyna Majchrzak

Wstęp

Wzrastająca świadomość społeczna kształtuje takie oczekiwania interesariuszy wobec przedsiębiorstw, które daleko wykraczają poza wymogi prawne. Starając się dostosować do nowych zasad funkcjonowania, firmy muszą więc nie tylko przestrzegać podstawowych norm i postępować zgodnie z oczekiwaniami interesariuszy, ale również wprowadzać kompleksowe rozwiązania, które mają zapewnić nie tylko ich zrównoważony rozwój, ale również harmonijny rozwój otoczenia, w którym funkcjonują. Nowy model biznesu oparty jest na społecznej „licencji na działanie” i brak w nim akceptacji dla działalności nieetycznej i braku dbałości o środowisko naturalne i sprawy społeczne.

Istota koncepcji „zrównoważonego rozwoju przedsiębiorstwa”

Koncepcja „zrównoważonego rozwoju” powstała na gruncie dbałości o rozwój świata i była odpowiedzią na oczekiwania społeczności międzynarodowej na osiągnięcie harmonii pomiędzy rozwojem gospodarczym a rozwojem społecznym przy jednoczesnej trosce o środowisko. Początków idei zrównoważonego rozwoju należy poszukiwać w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Postępująca degradacja środowiska naturalnego i wizja wyczerpywania się nieodnawialnych zasobów naturalnych wpłynęły na wzrost zainteresowania zagadnieniami wpływu człowieka na środowisko. Ogłoszony w 1969 roku oficjalny raport ONZ *Człowiek i środowisko* (tzw. raport U Thanta) wskazywał, że obserwowane zmiany mają charakter globalny i wymagają kompleksowych i ponadnarodowych działań.

Podczas pierwszej międzynarodowej konferencji poświęconej sprawom ochrony środowiska, która odbyła się w Sztokholmie w 1972 roku, dyskutowano nad związkami pomiędzy rozwojem gospodarczym, rozwojem stosunków społecznych a stanem środowiska i zasobów naturalnych. Debatowano również nad sposobami, jak zahamować degradację środowiska naturalnego, nie ograniczając możliwości rozwojowych społeczeństw. Wówczas to po raz pierwszy użyto sformułowania „zrównoważony rozwój” (ang. *sustainable development*). W 1975 roku podczas III Sesji Rady Zarządzającej Programu Ochrony Środowiska doprecyzowano pojęcie „zrównoważonego rozwoju”, uznając, że jest to taki rozwój gospodarczy, który godzi prawa przyrody, ekonomii i kultury. Przyjmuje się jednak, że dopiero w 1987 roku w raporcie *Nasza wspólna przyszłość* zdefiniowano pojęcie „zrównoważony rozwój” jako taki „rozwój gospodarczy i społeczny, który zapewni zaspokojenie potrzeb współczesnej generacji bez ryzyka, że przyszłe pokolenia nie będą mogły zaspokoić swoich potrzeb”⁵⁰.

Dzisiaj koncepcja „zrównoważonego rozwoju” częściej adaptowana jest do rzeczywistości mikroekonomicznej. W tym też kontekście zazwyczaj mówi się o zrównoważonym biznesie w odniesieniu do działań podejmowanych przez przedsiębiorstwo w stosunku do otoczenia, w którym funkcjonuje lub w odniesieniu do takiego rozwoju przedsiębiorstwa, który równoważy aspekty ekonomiczne, ekologiczne i społeczne. Pojęcie „zrównoważony rozwój przedsiębiorstwa” najczęściej określane jest jako koncepcja uwzględniania w działalności przedsiębiorstwa obok aspektów finansowych również aspektów społecznych i ekologicznych. „Zrównoważony rozwój przedsiębiorstwa to rozwój społeczny i gospodarczy przedsiębiorstw,

⁵⁰ *Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, 1987, pod przewodnictwem” Gro Harlem Brundtlant: *Nasza wspólna przyszłość*, Warszawa: PWE, 1991, s. 21.

umożliwiający dzisiejsze realizowanie aspiracji i osiąganie zysków, bez naruszania możliwości realizowania aspiracji i osiągania zysków w przyszłości”⁵¹. W koncepcji tej zakłada się, że aby przedsiębiorstwo mogło się rozwijać bez naruszenia możliwości rozwoju przyszłych pokoleń, powinno w swoich decyzjach biznesowych uwzględniać złożoność otoczenia, w którym funkcjonuje, zachowując swoistą równowagę pomiędzy czynnikami ekonomicznymi, społecznymi i ekologicznymi.

Obok pojęcia „zrównoważony rozwój przedsiębiorstwa” (ang. *corporate sustainability*) pojawiają się również inne pojęcia: „potrójnej linii przewodniej” (ang. *triple bottom line*), „społecznej odpowiedzialności biznesu” (ang. *corporate social responsibility*) czy „społecznego zaangażowania” (ang. *corporate citizenship*). Żadne z tych pojęć nie ma jednoznacznej definicji w literaturze, pomimo iż od co najmniej kilkunastu lat zajmują się nimi badacze na całym świecie. W literaturze przedmiotu pojęcia te niejednokrotnie występują jako synonimy. Wielość terminów i ich niejednoznaczność jest zjawiskiem typowym dla dynamicznie rozwijającego się zagadnienia.

W podejściu do zagadnień zrównoważonego rozwoju przedsiębiorstwa zarysowują się dwa nurty. Pierwszy z nich dotyczy przyjęcia przez przedsiębiorstwo kompleksowych rozwiązań funkcjonalnych i strategicznych, które mają zapewnić nie tylko jego zrównoważony rozwój, ale również trwałą i harmonijny rozwój otoczenia, w którym funkcjonuje. W tym nurcie rozumowania mieszczą się koncepcje „zrównoważonego rozwoju przedsiębiorstwa” i „potrójnej linii przewodniej.” Z kolei drugi nurt łączący się z koncepcjami „społecznej odpowiedzialności biznesu” i „społecznego zaangażowania” koncentruje się na dialogu z interesariuszami i na wspólnym dochodzeniu do rozwiązań akceptowalnych dla wszystkich zainteresowanych stron. Uważa się bowiem, że społeczna odpowiedzialność biznesu stwarza okazję do rozwiązania prawdziwych problemów, przed którymi stoi przedsiębiorstwo, branża czy cała społeczność (np. zmniejszanie emisji dwutlenku węgla). Warunkiem ich powodzenia musi być ukierunkowanie na osiągnięcie konkretnych wyników.

Społeczna odpowiedzialność biznesu jest inna w każdym kraju i zależy od danej kultury. Różnice wynikają głównie z tradycji politycznych, stosowanych form dialogu społecznego i stopnia regulacji prawnych w zakresie kwestii społecznych i ekologicznych. Z badań prowadzonych przez Komisję Europejską wynika, iż samo pojęcie „społeczna odpowiedzialność biznesu” jest niejasne i niezrozumiałe dla większości przedsiębiorstw, a szczególnie dla małych i średnich firm⁵².

⁵¹ A. Wittek-Crab, *Zrównoważony rozwój przedsiębiorstw – więcej niż ekorozwój*, [w:] H. Brdulak, T. Gołębowski (red.), *Zrównoważony rozwój przedsiębiorstwa a relacje z interesariuszami*, Warszawa: Trans 05, Wspólna Europa, SGH, 2005, s. 564.

⁵² *Szanse i odpowiedzialność. Jak pomóc małym przedsiębiorstwom w uwzględnieniu w ich działalności zagadnień społecznych i ekologicznych*, Komisja Europejska, 2007.

Co prawda wiele przedsiębiorstw podziela pogląd Milтона Friedmana, że istnieje tylko jeden rodzaj społecznej odpowiedzialności ze strony świata biznesu – mianowicie wykorzystywać swe zasoby i podejmować działalność w celu zwiększenia własnych zysków na tyle, na ile pozostaje to w zgodzie z regułami gry. Innymi słowy – „angażować się w otwartą i wolną konkurencję, bez podstępów i oszustw”⁵³. Nie wszystkie firmy jednak tak działają. Wiele firm deklaruje, że obowiązkiem przedsiębiorstw jest wydajne zarządzanie zasobami, co pociąga za sobą konieczność wypracowania zysku, który stanowi jego siłę napędową konieczną dla zdrowego funkcjonowania⁵⁴. Firmy podkreślają również, że nie można ograniczać się jedynie do wypracowywania zysku. Cele funkcjonowania przedsiębiorstwa należy rozszerzać w taki sposób, aby lepiej reagowało ono na zróżnicowane potrzeby społeczeństwa⁵⁵.

Z jednej więc strony inwestorzy wywierają coraz większy nacisk na przedsiębiorstwa, aby przynosiły coraz wyższe zyski i budowały wartość dla akcjonariuszy, a z drugiej strony coraz silniejsze organizacje społeczne wywierają presję na biznes, by był coraz bardziej odpowiedzialny wobec otoczenia i przynosił mu coraz większe korzyści. W obliczu tych ścierających się sił przedsiębiorstwa starają się znaleźć optymalny model strategicznego zarządzania, opierając się o nowy wymiar współpracy, jakim jest angażowanie interesariuszy w prowadzone przez firmę działania i budowanie jego zrównoważonej wartości.

Zrównoważona wartość firmy polega na jej zdolności do zaspokajania potrzeb klientów z zyskiem przy jednoczesnym spełnianiu oczekiwań społecznych. Wyodrębniono osiem obszarów tworzących umiejętności budowania zrównoważonej wartości. Sześć obszarów tworzy dwa podprocesy: odkrywanie szans na tworzenie wartości i budowanie wartości. Siódmy obszar służy za rodzaj pętli dostarczającej informacji zwrotnej między tymi procesami. Z kolei ósmy metaobszar scala wszystkie pozostałe i zwiększa zdolność firmy do budowania zrównoważonej wartości⁵⁶. Te osiem obszarów można dopasować do procesów zarządzania w firmie. Tabela 1. przedstawia osiem obszarów niezbędnych do zbudowania zrównoważonej wartości.

⁵³ E. Sternberg, *Czysty biznes: etyka biznesu w działaniu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, s. 59–60.

⁵⁴ D. Sugranyes, *Odpowiedzialność menedżera w dobie globalizacji*, „Społeczeństwo” nr 2 (2002), s. 253.

⁵⁵ P.P. Baretta, *Gospodarka i praca w ponowoczesnym społeczeństwie*, „Społeczeństwo” nr 2 (2002), s. 253.

⁵⁶ C. Laszlo, *Firma zrównoważonego rozwoju*, Warszawa: Wydawnictwo Studio Emka, 2008, s. 147, 159.

Tabela 1. Osiem obszarów zrównoważonej wartości

Obszary	Główne działania w obszarze
Analiza aktualnej sytuacji	Zrozumienie, w których obszarach i w jaki sposób firma tworzy lub niszczy wartość dla akcjonariuszy i interesariuszy
Antycypacja przyszłych oczekiwań	Prześledzenie głównych trendów, rozpoznanie nowych kwestii i próba przewidzenia nowych oczekiwań interesariuszy
Wyznaczenie celów	Ustalenie zamierzeń strategicznych i konkretnych celów w zakresie tworzenia dodatkowej wartości dla akcjonariuszy przy jednoczesnym zmniejszeniu negatywnego wpływu i/lub tworzeniu wartości dla interesariuszy
Opracowanie inicjatyw budujących wartość	Zidentyfikowanie źródeł wartości i opracowanie inicjatyw służących zdobyciu wartości dla akcjonariuszy i interesariuszy
Opracowanie analizy biznesowej	Przygotowanie rzetelnej i przekonującej analizy biznesowej i pozyskanie zasobów niezbędnych do stworzenia wartości dla akcjonariuszy i interesariuszy
Tworzenie wartości	Podjęcie konkretnych działań i wdrożenie inicjatyw służących zdobyciu wartości dla akcjonariuszy i interesariuszy
Potwierdzenie wyników i wyciągnięcie wniosków	Ocena postępów; monitorowanie i potwierdzenie wyników w zdobywaniu wartości dla akcjonariuszy i interesariuszy
Wykształcenie umiejętności budowania zrównoważonej wartości	Rozwijanie nowego podejścia, zdolności i umiejętności potrzebnych do budowania wartości dla akcjonariuszy i interesariuszy

Źródło: C. Laszlo, *Firma zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo Studio, Emka, Warszawa 2008, s. 160.

Omówione osiem obszarów tworzy spójny zestaw kompetencji, zapewniających największe szanse na osiągnięcie sukcesu w budowaniu zrównoważonej wartości. Zrównoważona wartość powstaje wtedy, kiedy buduje jednocześnie wartość dla akcjonariuszy i pozostałych interesariuszy. W procesie tym szczególne ważne jest zintegrowane podejście do odpowiedzialności korporacyjnej. Wymaga ono jednak narzędzi i modeli, które umożliwiają menedżerom identyfikację i pomiar wartości poszczególnych inicjatyw w tym zakresie. Badania (prowadzone przez PricewaterhouseCoopers) pokazują jednak, iż jedynie 25% firm podjęło zrównoważone działania biznesowe, a aż 72% wszystkich respondentów nie stara

się włączać szans i zagrożeń związanych ze zrównoważonym rozwojem do swoich strategii i projektów biznesowych, inwestycji czy procesów oceny transakcji⁵⁷.

Według innych badań (przeprowadzonych przez Chartered Institute of Management Accountants i Institute of Business Ethics wśród 1300 ankietowanych menedżerów z Europy Zachodniej) 84% badanych uznaje odpowiedzialny biznes jako ważny obszar zarządzania strategicznego w firmie, jednak tylko 30% z nich stosuje te zasady w praktyce⁵⁸. Badania pokazują również, że 68% badanych uważa, że kwestie ekologiczne będą coraz istotniejsze, a w 79% badanych firm podejmuje się działania mające na celu zmniejszanie ich negatywnego wpływu na środowisko naturalne (np. *recycling*, oszczędzanie energii, zmniejszenie ilości podróży międzynarodowych).

Spółeczna odpowiedzialność nie powinna być traktowana przez firmy jako szybka droga do sukcesu, lecz długoterminowa inwestycja. W dalszym horyzoncie czasowym przyczynia się ona bowiem między innymi do: wzrostu motywacji pracowników, zmniejszania ich rotacji, wzrostu lojalności klientów, wzrostu akceptacji dla działań firmy wśród społeczności lokalnych czy zmniejszania wydatków związanych z wdrożeniem kompleksowych rozwiązań przyczyniających się do wzrostu racjonalności wykorzystania posiadanych zasobów. Pracownicy czują się silniej związani z firmą, gdy mają przekonanie, że dba ona o ich rodziny i społeczność, w której żyją. Społeczne zaangażowanie biznesu umożliwia trwałe zakorzenienie się w społeczności i zyskanie przychylności jej mieszkańców, władz i mediów. Firmy, wspierając organizacje społeczne działające na rzecz potrzebujących, popularyzują postawy dobroczynne i przyczyniają się do rozwiązania problemów społecznych (np. bezrobocie, zanieczyszczenie środowiska).

Podjęcie przedsiębiorstw do współpracy z otoczeniem

Fakt, że przedsiębiorstwa są bardzo zróżnicowane (m.in. pod względem wielkości, form własności, zasięgu i obszaru działania czy posiadanych zasobów) powoduje konieczność zastosowania różnego rodzaju podejścia i strategii mających zachęcić do zaangażowania w kwestię społecznej odpowiedzialności. Część przedsiębiorstw buduje długoterminowe strategie zaangażowania społecznego prowadzące do trwałego partnerstwa z wybranymi organizacjami działającymi na rzecz rozwiązywania określonych problemów społecznych, uważanych za ważne przez firmę.

⁵⁷ Tamże, s. 219.

⁵⁸ *Managing responsible business*, London: Chartered Institute of Management Accountants, Institute of Business Ethics, CIMA, 2008, www.cimaglobal.com.

Inne zaś działają bardziej doraźnie, udzielając wsparcia w odpowiedzi na prośby i apele organizacji społecznych czy osób indywidualnych.

Różne są również kierunki wsparcia. Najpopularniejsze z nich to: środowisko naturalne, dziedzictwo kulturowe i społeczności lokalne. W dużych firmach działalność dobroczynna prowadzona jest zazwyczaj przez specjalnie w tym celu utworzone fundacje. Zdarza się jednak, że realizowana jest bezpośrednio przez same korporacje albo w modelu mieszanym, tj. poprzez fundacje i bezpośrednio przez same przedsiębiorstwa. Z kolei w małych i średnich przedsiębiorstwach najczęściej bezpośrednio, bez jakichkolwiek pośredników.

Wiele firm odczuwa przymus prowadzenia działalności dobroczynnej. Tylko nieliczne z nich potrafią stosować ją jako narzędzie budowy własnej reputacji. Generalnie zarysowuje się trend wyraźnego osłabienia filantropijnej działalności przedsiębiorstw. W ciągu ostatnich piętnastu lat wartość tego typu darowizn wyrażona jako procent zysku przedsiębiorstw spadła o połowę⁵⁹. Główną przyczyną tego stanu rzeczy są z jednej strony oczekiwania inwestorów maksymalizacji krótkookresowych zysków, z drugiej zaś rosnąca presja otoczenia na wzrost wydatków na cele dobroczynne. Presja ta jest tym większa, im większe wsparcie udzielane było w przeszłości. Wiele przedsiębiorstw zaczęło więc traktować wydatki na cele dobroczynne w sposób bardziej strategiczny, traktując je jako narzędzie służące budowie pożądanego wizerunku. Łatwiej jest bowiem w ten sposób przekonać wszystkich interesariuszy, w tym również inwestorów, do słuszności ponoszonych nakładów.

Firmy mogą stosować trzy główne formy zaangażowania. Pierwsza z nich, najprostsza i najbardziej popularna, to pomoc finansowa. Jej zaletą jest możliwość odpisania darowizny od podstawy opodatkowania i stosunkowo duża swoboda zagospodarowania środków, o ile darczyńca nie określi precyzyjnie sposobu ich wykorzystania. Druga forma to pomoc rzeczowa. Może ona stanowić sposób na pozbycie się nadwyżek produkcyjnych lub zbędnych przedmiotów. Minusem jest częsty wymóg planowania logistyki oraz dopasowania produktów firmy do specyfiki działalności organizacji. Darowizny w formie rzeczowej również można odliczyć od podstaw opodatkowania. Z kolei trzecia forma to bezpłatne usługi. Stanowią one wygodną formę wsparcia dla firm świadczących usługi w ramach działalności gospodarczej. Umożliwiają wykorzystanie stałych, ale czasowo nieużywanych zasobów firmy (pomieszczeń, urządzeń) i angażują pracowników firmy w działalność społeczną. Pracownicy-wolontariusze świadczą różnego rodzaju pomoc na rzecz potrzebujących, a jednocześnie rozwijają talenty w innych dziedzinach.

⁵⁹ M.E. Porter, M.R. Kramer, *Filantropia przedsiębiorstwa jako źródło przewagi konkurencyjnej*, [w:] M.E. Porter, M.R. Kramer, *Spoleczna odpowiedzialność przedsiębiorstw*, Gliwice: Wydawnictwo Helion, Harvard Business School Press, 2007, s. 35.

Kolejny rodzaj wsparcia to odpisy od pensji (*payroll*) – to rodzaj wsparcia finansowego polegający na dobrowolnej deklaracji pracowników firmy do regularnego przekazywania określonej przez siebie niewielkiej kwoty z pensji na rzecz wybranej organizacji pozarządowej lub do realizacji wybranego programu społecznego; zwykle są to tzw. końcówki pensji. Zaletą tego rozwiązania jest integrowanie pracowników wokół wyższych wartości. Najczęściej funkcjonuje ono jednak jako uzupełnienie podstawowego zaangażowania przedsiębiorstwa. Wymaga też pewnego wysiłku ze strony księgowości⁶⁰.

Mimo że w największych korporacjach działania z zakresu CSR są skoordynowane, to w małych i średnich przedsiębiorstwach wiele firm koncentruje się na przekazywaniu niedużych sum na potrzeby społeczności lokalnych czy wspieraniu fundacji dobroczynnych. Cel przyświecający tym działaniom to przede wszystkim właściwe kształtowanie wizerunku. Nie zawsze również darowizny te są powiązane z przyjętymi do realizacji celami. Bywają odzwierciedleniem osobistych preferencji lub przekonań menedżerów. Aby zminimalizować ryzyko wystąpienia tego typu działań, coraz więcej korporacji wprowadza zbiór zasad lub procedur realizacji darowizn.

Zrównoważony rozwój przedsiębiorstw w Polsce

W Polsce koncepcja uwzględniania w działalności przedsiębiorstwa obok aspektów finansowych także aspektów społecznych i ekologicznych określana jest najczęściej społeczną odpowiedzialnością biznesu lub zrównoważonym rozwojem przedsiębiorstwa. Pojawiają się również inne pojęcia utożsamiane z tą koncepcją. Są to polityka dobroczynna czy działalność filantropijna. Są one jednak jedynie fragmentem działań w obszarze zrównoważonego rozwoju przedsiębiorstwa. Niemniej jednak występują i świadczą o stosunkowo słabym zrozumieniu tego zjawiska przez polskich menedżerów.

Wobec braku kompleksowych badań dotyczących postaw polskich przedsiębiorstw wobec koncepcji zrównoważonego rozwoju, jedną z prób uchwycenia ogólnego zarysu społecznego i ekologicznego zaangażowania firm funkcjonujących na polskim rynku mogą być badania. Jedne z ważniejszych przeprowadziło Forum Odpowiedzialnego Biznesu w ramach projektu „Przyspieszenie wdrażania praktyk CSR w nowych państwach członkowskich UE i krajach kandydujących jako instrument harmonizacji, konkurencyjności i spójności społecznej w UE”⁶¹

⁶⁰ A. Sawicka, *Odpowiedzialny biznes – perspektywa lokalna. Lokalna współpraca organizacji pozarządowych z małymi i średnimi przedsiębiorstwami*, Warszawa: Akademia Rozwoju Filantropii w Polsce, 2007.

⁶¹ *Raport Odpowiedzialny Biznes w Polsce, Dobre Praktyki*, Warszawa: Forum Odpowiedzialnego Biznesu, 2007, s. 11.

wdrażanego przez biuro Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP)⁶². Z badań wynika, że 50% ankietowanych firm ma strategię działań w zakresie CSR, w tym jedynie 10% badanych to firmy z polskim kapitałem. W przypadku międzynarodowych koncernów, w przeciwieństwie do firm z polskim kapitałem, strategia CSR wpisana jest w globalną strategię rozwoju firmy. Żadne z badanych małych polskich przedsiębiorstw nie ma opracowanej strategii CSR, niemniej jednak prowadzi pojedyncze projekty o charakterze społecznym, służące najczęściej wsparciu społeczności lokalnych. Głównymi powodami tworzenia przez firmy funkcjonujące w Polsce strategii społecznej odpowiedzialności biznesu są przede wszystkim: rosnące oczekiwania społeczne wobec sektora biznesu, zasady etyczne, sprostanie oczekiwaniom pracowników, poprawa reputacji, sprostanie oczekiwaniom inwestorów lub właścicieli oraz uzyskanie przewagi nad konkurencyjnymi firmami⁶³.

Szefowie większość firm zdają sobie sprawę z potrzeby nawiązania współpracy z interesariuszami, lecz jedynie 40% firm (w tym 13% z polskim kapitałem) ma zidentyfikowanych interesariuszy. Najczęściej są to pracownicy, klienci i dostawcy. Pomimo że przedsiębiorstwa deklarują również potrzebę prowadzenia dialogu z interesariuszami, w większości z nich komunikacja ta ma charakter reaktywny.

Kierowanie CSR powierzone jest danej osobie w około 33% przedsiębiorstw (głównie międzynarodowych). W kolejnych 35% firm nikt nie jest osobiście odpowiedzialny za tego typu działania. W większości badanych firm kwalifikacje osoby zajmującej się CSR są powiązane z dziedziną *public relations*, gdyż najczęściej komórka ds. CSR ulokowana jest w tym biurze.

Połowa badanych firm w ogóle nie mierzy wyników w obszarze CSR. Poziom wykorzystania odpowiednich instrumentów pomiaru efektów działań uzależniony jest głównie od stanu wiedzy kadry menedżerskiej na temat społecznej odpowiedzialności. Spośród wszystkich badanych przedsiębiorstw jedynie 10% firm poddaje swoje działania do weryfikacji niezależnej, zewnętrznej firmie.

Firmy rzadko odczuwają skutki presji społecznych, ale ryzyko społeczne i ekologiczne staje się coraz ważniejszym wyznacznikiem strategii długookresowych wielu przedsiębiorstw. Na popularności zyskują również działania w zakresie marketingu zaangażowanego społecznie. Często określone części przychodów ze sprzedaży produktów przekazywane są na cele społeczne. Obiecujące zmiany

⁶² Badaniem objęto 40 przedsiębiorstw funkcjonujących na polskim rynku. Były to głównie duże przedsiębiorstwa zatrudniające powyżej 250 osób (92% badanych firm), z kapitałem polskim (48% badanych) oraz kapitałem zagranicznym (52% badanych) z obszarów: usług, produkcji, finansów, artykułów spożywczych, paliw i chemikaliów, telekomunikacji i innych.

⁶³ Wynika tak z badań przeprowadzonych przez Harvard Business Review Polska i CSR Consulting – M. Greszta, *Oczekiwania społeczne zmieniają zachowanie firm w Polsce*, „Harvard Business Review Polska” 2008, s. 16.

obserwuje się również na forum kształtującym ekologiczną świadomość (np. publiczna dyskusja o plastikowych torbach w sklepach). Coraz rzadziej mamy również do czynienia z pustymi deklaracjami dotyczącymi zaangażowania w CSR.

Przedsiębiorstwa zdają sobie sprawę z występującego obecnie niskiego poziomu oczekiwań społecznych do informowania otoczenia o swoich działaniach w tym zakresie. Z kolei na świecie nowością jest rosnące zainteresowanie konsumentów, pracodawców, związków zawodowych, polityków i organizacji pozarządowych odpowiedzialnością społeczną przedsiębiorstw. Tylko niektóre biorą jednak pod uwagę fakt, że główną przeszkodą w ich rozwoju jest brak świadomości konsumentów, a nie ich obojętność. Dlatego też jedynie nieliczne z nich opracowują raporty społecznej odpowiedzialności. Istota takiego raportu polega na przedstawieniu otoczeniu korzyści, jakie odnosi społeczeństwo i poszczególni interesariusze z funkcjonowania tej firmy, na pokazaniu, iż potrafi ona zachować równowagę między poszczególnymi aspektami swojej działalności. Są one stosunkowo nowym instrumentem⁶⁴, więc wiąże się z nim wiele wątpliwości, poczynając od celowości powstawania takiego raportu, a kończąc na prezentowaniu pomiaru postępu prowadzonych działań. Tu pomocne mogą okazać się inicjatywy popularyzowania idei raportów CSR⁶⁵. Należy jednak oczekiwać, że z czasem firmy docenią pozytywne skutki płynące z przejrzystej i wiarygodnej komunikacji w tym obszarze. Wiele z małych i średnich przedsiębiorstw od dawna angażuje się, nawet nie zdając sobie z tego do końca sprawy, w działania, które dzisiaj mogłyby zostać nazwane „społeczną odpowiedzialnością przedsiębiorstw”.

Wiele polskich firm dąży do uznania ich za aktywne i odpowiedzialne części społeczności, w których funkcjonują. Ich szefowie są przekonani, że efektywny i ciągły dialog ze społecznościami jest kluczowy dla tworzenia i utrzymania realistycznych oczekiwań wszystkich stron. Pomimo że tworzenie prawdziwego partnerstwa z różnymi grupami jest złożonym i często trudnym procesem, preferują ten model współpracy, gdyż daje on wiele potencjalnych korzyści.

Inicjatywy podejmowane przez polskie przedsiębiorstwa związane z rozwojem społeczności lokalnych uległy na przestrzeni ostatnich lat znacznym zmianom – od asystowania *ad hoc* w lokalnych inicjatywach, do rozwoju kompleksowych programów partnerskich z udziałem agend rządowych czy organizacji pozarządowych.

⁶⁴ Pierwszy raport społeczny został opublikowany przez amerykańską firmę Ben&Jerry w 1989 roku.

⁶⁵ Podejmowane są próby popularyzowania idei raportów CSR. Jedną z nich jest konkurs *Raporty Społeczne 2008* organizowany po raz drugi w Polsce. Konkurs organizowany jest przez PricewaterhouseCoopers, Forum Odpowiedzialnego Biznesu i CSR Consulting. W 2008 roku w konkursie udział wzięło 11 przedsiębiorstw działających na rynku polskim: Bank Millennium, BRE Bank, Cereal Partners Poland Toruń-Pacific, Coca-Cola HBC Polska, Grupa LOTOS, Grupa Nowy Styl, Hewlett-Packard Polska, Kompania Piwowarska, Polskie Górnictwo Naftowe i Gazownictwo, Polski Koncern Naftowy ORLEN, ZF Polpharma.

Przedsiębiorstwa wnoszą swój wkład w rozwój społeczności lokalnych, zapewniając im miejsca pracy, płace i świadczenia oraz wpływy z podatków. Z kolei przedsiębiorstwa uzależnione są od zdrowia i ogólnej kondycji społeczności, w których działają. Większość pracowników jest bowiem przez nich pozyskiwana z lokalnych rynków pracy i w związku z tym są bezpośrednio zainteresowane dostępnością potrzebnych im fachowców lokalnych. Ponadto, szczególnie małe i średnie przedsiębiorstwa większość swoich klientów znajdują również w otoczeniu lokalnym.

Przedsiębiorstwa wywierają także wpływ na lokalne środowisko naturalne i odwrotnie. Niektóre dbają o czystość środowiska dla swojej produkcji lub oferowanych usług – o czystość powietrza lub wody bądź też o stan i przepustowość dróg. Jednakże przedsiębiorstwa mogą być także odpowiedzialne za szereg działań szkodliwych dla środowiska: hałas, światło, zanieczyszczenie wody, szkodliwe emisje do atmosfery, zanieczyszczenie gleby i problemy ekologiczne związane z transportem i usuwaniem odpadów. Dlatego też przedsiębiorstwa wykazujące się największą świadomością w dziedzinie ochrony środowiska są często zaangażowane w edukację ekologiczną społeczeństwa. Wiele firm angażuje się w sprawy społeczne zwłaszcza poprzez zapewnianie dodatkowych miejsc szkoleń zawodowych, pomaganie ekologicznym organizacjom pozarządowym, zapewnianie opieki nad dziećmi pracowników, partnerstwo z samorządem lokalnym, sponsorowanie lokalnych przedsięwzięć lub dotacje na działania charytatywne⁶⁶.

Pomimo iż działania w zakresie CSR zaczynają być istotnym elementem zarządzania strategicznego w wielu przedsiębiorstwach, przed firmami funkcjonującymi w Polsce stoją ogromne wyzwania. Po pierwsze, powinny starać się określić swoje podejście do społecznych i ekologicznych aspektów własnej działalności. Po drugie, przełożyć je na konkretną strategię działania, która powinna zostać wpisana w ogólną strategię rozwoju, a po trzecie – wprowadzić nie tylko narzędzia umożliwiające jej realizację, ale również wskaźniki jej pomiaru. Działania te pozwolą firmie na budowanie zrównoważonej wartości.

Zakończenie

Według Petera Druckera w przyszłości największym wyzwaniem dla firm – szczególnie ponadnarodowych korporacji – będzie kwestia ich społecznej legitymizacji⁶⁷. Już dzisiaj świadome tych zasad globalne przedsiębiorstwa efektywnie wyko-

⁶⁶ *Green Paper for Promoting a European Framework for Corporate Social Responsibility*, „Commission of the European Communities”, COM (2001) 366 final, Brussels, 2001.

⁶⁷ P. Drucker, *Will the corporation survive. A Survey of the Near Future*, „Economist” November 3 2001.

rzystują szeroki wachlarz dostępnych narzędzi i mierzą rezultaty podejmowanych działań w tym obszarze. Wiele firm troszczy się o środowisko naturalne, dba o swoich pracowników, angażuje się w rozwój społeczności lokalnych czy prowadzi działalność dobroczynną. Również menedżerowie w polskich przedsiębiorstwach powoli zaczynają uświadamiać sobie, że budowanie wartości firmy, a nawet pozyskiwanie najlepszych pracowników, w dużym stopniu zależy od umiejętności podejmowania trafnych decyzji strategicznych, uwzględniających jednocześnie wyzwania o charakterze ekonomicznym, społecznym i ekologicznym.

Aby zdobyć przewagę w warunkach konkurencji globalnej, przedsiębiorstwa muszą podejmować współpracę ze swoimi interesariuszami i postępować w sposób korzystny dla obu stron. Podejmowane działania muszą być prowadzone długofalowo, gdyż tylko wtedy zapewnią zrównoważony rozwój przedsiębiorstwom w warunkach konkurencji globalnej.

Uczelnia wyższa wobec problematyki zrównoważonego rozwoju – wyzwania współczesnego świata

*Urszula Markowska-Manista
Aleksandra Niedźwiedzka-Wardak*

Geneza projektu *Włącz się! Edukacja dla zrównoważonego rozwoju* – zarys teoretyczny

Zacząło się dosyć banalnie – od spotkania na schodach i burzliwej dyskusji na temat bierności społeczeństwa wobec ważnych dla nas obu problemów (m.in. ekologicznych, międzykulturowych i rozwojowych). A ponieważ cechuje nas to, że niezadowolenie z istniejącego stanu rzeczy potrafimy przekuć na koncepcję i praktyczne działanie, zaczęliśmy pracować nad spójną wizją działań w ramach Uczelni, na której pracujemy. I to był początek.

Czy prawdą jest stwierdzenie, że „intelektualiści nie ponoszą jakiejś szczególnej odpowiedzialności za świat i (...) nie są oni strażnikami znaczeń, obowiązków,

moralności czy też czegokolwiek w tym rodzaju⁶⁸? Czy też przeciwnie, zgodnie z triadą zbudowaną przez Jacka Filka – Prawda–Wolność–Odpowiedzialność⁶⁹ – jako osoby dysponujące rzetelną wiedzą, niezależnością intelektualną i wolnościami obywatelskimi (zgodnie z przynależnością do danego kręgu kulturowego) są odpowiedzialni za kształt świata i jego przyszłość?

Trudno zgodzić się ze stanowiskiem Adama Chmielewskiego (który, jak sam pisze, podziela zdanie Richarda Rorty’ego w tym względzie), intelektualista bowiem, jako osoba bardziej refleksyjna, posiadająca większą wiedzę, potrafiąca przewidywać następstwa zdarzeń i postrzegana przez społeczeństwo jako autorytet, odpowiedzialny za kształt świata, jest niejako predysponowany do pełnienia szczególnej roli w społeczeństwie. Jeśli – zgodnie z wymogiem czasu i poczuciem odpowiedzialności za przyszłość młodego pokolenia – przyjmąc, że obecnie jedyną racjonalną i stwarzającą szansę na „(...) rozwój, który zapewnia zaspokojenie potrzeb obecnych pokoleń, nie przekreślając zaspokojenia potrzeb pokoleń następnych”⁷⁰ jest „idea zrównoważonego rozwoju”⁷¹, to właśnie ona powinna być w centrum zainteresowania intelektualnego (i nie tylko) tej grupy.

Przywołana powyżej definicja zrównoważonego, trwałego rozwoju (*sustainable development*) przedstawiona została po raz pierwszy w Raporcie Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju ONZ pt. *Nasza Wspólna Przyszłość* z 1987 roku. Dokument ten uwzględniał obok populacji ludzkiej również świat roślin i zwierząt, ekosystemy i zasoby naturalne naszej planety; odnosił się do takich problemów jak: walka z ubóstwem, równość płci, prawa i bezpieczeństwo człowieka, edukacja dla wszystkich, zdrowie oraz dialog międzykulturowy. Nawiązując do licznych źródeł literaturowych, zrównoważony rozwój możemy rozumieć bardzo szeroko jako: „ciąg zmian, w którym korzystanie z zasobów, struktura inwestycji, ukierunkowanie postępu technicznego oraz struktury instytucjonalne mają być dokonywane w taki sposób, żeby nie było sprzeczności między terażniejszymi a przyszłymi potrzebami”⁷²; jako transformatywny proces uczenia się i nauczania, którego celem staje się jakość życia rozpatrywana w kategoriach szczęścia ludzi i możliwości ich

⁶⁸ A. Chmielewski, *Uważa się, że intelektualiści są odpowiedzialni za świat*, [w:] J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kotakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1996, s. 156.

⁶⁹ H. Ciążela, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, 2006, s. 29.

⁷⁰ Za: K. Kafel, *W gąszczu definicji zrównoważonego rozwoju* [online], www.ekoedu.uw.edu.pl, 2007.

⁷¹ Szerzej na ten temat: *Agenda 21*, dokument uchwalony w formie rezolucji na *Szczyście Ziemi* w Rio de Janeiro, 1992; G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2002; J. Berdo, *Zrównoważony rozwój: w stronę życia w harmonii z przyrodą*, [online], 2006, http://www.earth-conservation.org/rozwoj_pdf/Zrownowazony-rozwoj-calosc.pdf.

⁷² Report from the UN World Commission on Environment and Development (WECD): *Our Common Future* [online], 1987, <http://www.un-documents.net/ocf-02.htm>.

samorealizacji⁷³; jako rozwój społeczno-gospodarczy⁷⁴ itd. Co ważne, łączy on bezwarunkowo potrzeby dzisiejszego pokolenia ze zdolnością do zaspokojenia potrzeb pokoleń przyszłych oraz potrzeby danej grupy ludzi z potrzebami innej grupy bądź społeczności (łańcuch globalnych współzależności).

W tak szerokim ujęciu w nurcie edukacji dla zrównoważonego rozwoju znajdują się: koncepcja wielostronnego kształcenia Wincentego Okonia, idea harmonijnego rozwoju coraz bardziej heterogenicznego kulturowo społeczeństwa polskiego (w tym m.in. społeczności akademickiej); kształcenie ustawiczne, uwzględniające wszystkie grupy społeczne i zawierające adekwatne do specyfiki danego poziomu i rodzaju edukacji treści z zakresu edukacji ekologicznej, rozwojowej, globalnej i międzykulturowej. To również przygotowanie do życia w świecie najnowocześniejszych technologii uwzględniających wartości humanistyczne (w tym prawa i wolności człowieka) oraz dobro środowiska naturalnego (z uwzględnieniem kulturowo *Innego*⁷⁵ i jego ekosystemu). Jesteśmy głęboko przekonane, że

⁷³ „Charakterystyczną cechą zrównoważonego rozwoju jest to, że wskazuje na to, że życie ludzi jest uzależnione od przyrody, od środowiska, od stanu planety. Wiąże się to właśnie z korzystaniem z ekologicznych technologii, dbaniem o bioróżnorodność oraz o utrzymaniu konsumpcji na takim poziomie, żeby mieściła się ona w granicach produktywności ekosystemów. Zrównoważony rozwój w praktyce to proste życie w harmonii z przyrodą”. J. Berdo, *Zrównoważony rozwój: w stronę życia w harmonii z przyrodą*, [online] 2006, http://www.earth-conservation.org/rozwoj_pdf/Zrownowazony-rozwoj-calosc.pdf, s. 81.

⁷⁴ Zrównoważony rozwój – „rozumie się przez to taki rozwój społeczno-gospodarczy, w którym następuje proces integrowania działań politycznych, gospodarczych i społecznych, z zachowaniem równowagi przyrodniczej oraz trwałości podstawowych procesów przyrodniczych, w celu zagwarantowania możliwości zaspokajania podstawowych potrzeb poszczególnych społeczności lub obywateli zarówno współczesnego pokolenia, jak i przyszłych pokoleń”. *Prawo ochrony środowiska*, Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001 roku, (Dz.U.2001.62.627 z dnia 20 czerwca 2001 r.) art. 3 ust. 50.

⁷⁵ Przykładem dobrej praktyki jest inicjatywa UNESCO, dzięki której głos ludności tubylczej zaczął być obecny i słyszany w dyskusji na temat zmian klimatycznych na świecie, których skutki właśnie te społeczności odczuwają najdotkliwiej. „W czerwcu 2009 r., w ramach programu LINKS (*Learning and Knowing in Indigenous Societies Today*), poświęconego ludności autochtonicznej, zainicjowane zostało forum internetowe: http://www.climatefrontlines.org/en-GB/latest_response, służące wymianie doświadczeń i wiedzy społeczności autochtonicznych zamieszkujących małe wyspy, wybrzeża, lasy tropikalne, obrzeża pustyń, tereny podbiegunowe oraz region wysokich gór. Dla nich groźne skutki zmian klimatycznych to nie wizja odległej przyszłości, lecz codzienna rzeczywistość już dziś. Ich głos, doświadczenia i wiedza staną się cennym wkładem w dyskusję poprzedzającą międzynarodową konferencję klimatyczną w Kopenhadze w grudniu 2009 r.” *Międzynarodowy Dzień Ludności Tubylczej na świecie*, PK ds. UNESCO, [online], <http://www.unesco.pl/article/1/9-sierpnia-dzien-ludnosci-tubylczej>.

Trzeba ponadto pamiętać, o czym przypomina Peter Singer w kontekście zmian klimatycznych: „Niewykluczone, że bogate narody poradzą sobie z tymi zmianami bez dużych strat w ludziach. Są w stanie magazynować żywność, ewakuować ludzi z zalanych terenów (...). Biedne kraje nie będą w stanie podjąć takich środków”, P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Warszawa: Książka i Wiedza, 2006, s. 39. Zatem możliwość przeciwdziałania negatywnym skutkom własnej działalności (państwa rozwinięte jako odpowiedzialne w największym stopniu za postępującą degradację środowiska naturalnego) stawia państwa rozwinięte w sytuacji szczególnej odpowiedzialności za losy tych, którzy skutki te odczuwają w sposób najdotkliwszy.

właśnie to szerokie ujęcie⁷⁶ (uwzględniające zarówno perspektywę jednostkową, grupową, społeczną i globalną w wymiarze ogólnoludzkim, jak i całego ekosystemu ziemskiego) jest szczególnie cenne w przypadku projektowania dydaktyczno-wychowawczych działań na gruncie formalnej i pozaformalnej edukacji.

Poruszając problematykę zrównoważonego rozwoju, należy pamiętać, że współczesny świat składa się z sieci wzajemnych powiązań, splotu dziesiątków tysięcy elementów wielowymiarowej i złożonej rzeczywistości, w której każdy pozostaje w relacjach z innymi⁷⁷. Jeśli – biorąc za przykład problem ochrony środowiska – wydzielimy dane zagadnienie z szerszej płaszczyzny kontekstów: ekonomicznego, kulturowego etc. bez uwzględnienia pozostałych czynników, to może się okazać, że działania podjęte na podstawie takiej analizy mogą być nieskuteczne lub wręcz szkodliwe⁷⁸. Podsumowując: idea zrównoważonego rozwoju oraz uwzględnienie złożoności bliższego i dalszego świata to podstawowe elementy myślenia i działania w XXI wieku.

Powracając do roli i misji intelektualistów w społeczeństwie i zawężając pole rozważań jedynie do kategorii, która związana jest z działalnością uczelni wyższych, a więc przede wszystkim do grupy naukowców (będących jednocześnie nauczycielami akademickimi), należy postawić pytanie o rolę, jaką powinni oni pełnić w procesie przekazywania wiedzy studentom i kreowania nowoczesnego społeczeństwa w globalnym świecie.

Jeśli odwołamy się do koncepcji ról społecznych nauczyciela akademickiego, wskazanych przez Floriana Znanieckiego⁷⁹, to zgodnie z definicją nauczyciel

⁷⁶ Obok korzyści, jakie niesie uniwersalność i pojemność treściowa tak rozumianego „różnicowanego rozwoju”, nie należy zapominać o pułapkach natury merytorycznej czy empirycznej, związanych z takowym ogólnym definiowaniem i rozumieniem powyższego terminu.

⁷⁷ To położenie (uwikłanie) i relacyjność jednostek względem siebie wymaga postrzegania każdej z nich przez pryzmat struktury całościowej tak w wymiarze lokalnym, jak i globalnym.

⁷⁸ Proces globalizacji większości problemów współczesnego świata (w tym ekologicznych) wymaga prowadzenia działań związanych m.in. z ochroną środowiska na całym świecie (z uwzględnieniem specyfiki poszczególnych ekosystemów i ich wzajemnych powiązań) oraz – w miarę możliwości – koordynowanie ich z perspektywy globalnej. „Nic jaśniej nie ilustruje potrzeby globalnego działania, niż kwestie związane z wpływem ludzkiej działalności na atmosferę ziemską”, P. Singer, wyd. cyt., s. 36. Co równie istotne, bez aktywnego, partnerskiego udziału społeczeństw krajów rozwijających się w ochronie środowiska problem ten nie zostanie nigdy satysfakcjonująco rozwiązany. Pamiętać bowiem należy, iż człowiek i jego kultura (w tym kultura ludów tubylczych) stanowią dynamiczną część każdego ekosystemu (patrz: przyjęte przez UNESCO Konwencje: o ochronie światowego dziedzictwa niematerialnego z 2003 roku i w sprawie ochrony i promowania różnorodności form wyrazu kulturowego z 2005 roku). Nieuwzględnienie ścisłych relacji między środowiskiem a kulturą społeczności bytującej w danej czasoprzestrzeni prowadzi do opłakanych rezultatów. Przykłady tego typu problemów można odnaleźć w: J. Venetoulis, D. Chazan, C. Gaudet, *Ecological footprint of Nations*, [online] 2004, <http://www.sciencedirect.com> oraz w dokumentach filmowych: *Baraka*, reżyser: Fricke Ron, 1992; *Milking the Rhino (Jak wydoić nosorożca)*, reżyser: David E. Simpson, 2009.

⁷⁹ Za: J. Goćkowski, *Autorytety świata uczonych*, Warszawa: PIW, 1984.

akademicki pełni funkcję naukowca, mistrza i pedagoga. Co to oznacza w praktyce? Otóż uczestnicząc w procesie tworzenia i przekazywania wiedzy oraz wartości intelektualnych, kreowania nowych trendów myślowych, kształtowania postaw (szczególnie istotny jest tu własny przykład i działanie w zgodzie z nauczonymi zasadami), przygotowując młode pokolenie do stawiania czoła wyzwaniom współczesności, nauczyciel akademicki pełni szczególną rolę w budowaniu świadomego, odpowiedzialnego i harmonijnie rozwijającego się społeczeństwa. Nauczyciele, którzy są dobrze wykształceni i mają głębokie przekonanie o swej misji i świadomość, kim są dla siebie i dla swoich studentów, mogą dobrze ich kształcić i wychowywać⁸⁰.

Co ważne, zgodnie z zasadą autonomii szkół wyższych nauczyciele akademicy są mniej narażeni niż inni na różnorodne zewnętrzne naciski. Odwołajmy się ponownie do kwestii związanych z ekologią: „Środowisko akademickie należy do najbardziej niezależnych wśród różnych podmiotów zajmujących się ochroną środowiska. Z tego względu organizacje pozarządowe i nieformalne grupy o zainteresowaniach ekologicznych właśnie tu powinny szukać wsparcia merytorycznego i metodycznego. Istnieje możliwość tworzenia *ad hoc* regionalnych akademickich pracowni wspierających ruchy ekologiczne”⁸¹. Zatem kadra dydaktyczno-naukowa uczelni wyższych powinna korzystać z niezależności i posiadanych kwalifikacji akademickich po to, by twórczo stosować świadomą teoretycznie praktykę, odwołując się do lokalnych i międzynarodowych przykładów, oraz unikać wykonywania wychowawczo-edukacyjnych działań w myśl reguł sprawstwa technicznego⁸².

Odnosząc się do humanistycznego modelu nauczyciela akademickiego w jego wymiarze aksjologicznym, autorstwa Zygmunta Łomnego, należy podkreślić, że: „nauczyciel akademicki humanista każdą dziedzinę nauki, techniki i technologii uprawia pod kątem jej służby dla człowieka, potwierdzając konsekwentnie ten fakt w publikacjach, w działalności dydaktycznej i popularyzatorskiej, pracując zaś równocześnie dla własnego naukowego i specjalistycznego rozwoju oraz świadcząc wszystkie niezbędne usługi dla wzrostu kwalifikacji innych osób, przestrzegając stale w najwyższym stopniu zasady etyczne i kryteria naukowe zarazem”⁸³. Należy również pamiętać, że współczesne zadania edukacyjne, dotyczące w coraz większym stopniu problematyki heterogenicznych kulturowo i rozwarstwionych (w zakresie dostępu do dóbr i informacji) społeczeństw, wykraczają poza przestrzeń

⁸⁰ Por.: J. Bogusz, *Autorytet nauczyciela akademickiego a wymiary kształcenia i wychowania*, „Pedagogika Szkoły Wyższej” nr 4 (1996), s. 15–27.

⁸¹ Por.: *Przez edukację do zrównoważonego rozwoju. Narodowa Strategia Edukacji Ekologicznej*, Warszawa: Ministerstwo Środowiska, 2001, s. 15–16.

⁸² Por.: A.A. Kotusiewicz, G. Koć-Seniuch (red.), *Nauczyciel akademicki w refleksji nad własną praktyką edukacyjną*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2008.

⁸³ Por.: Z. Łomny, *Humanistyczny model nauczyciela akademickiego w wymiarze aksjologicznym*, „Pedagogika Szkoły Wyższej” nr 7 (1996), s. 18–27.

sali wykładowej. Mogą one być podejmowane i dobrze realizowane tylko przez nauczycieli świadomych potrzeby czynnej partycypacji w procesie globalnych zmian i uznających istotność „kwestii dotyczących różnego pojmowania zagadnień nazywanych ogólnie globalnymi”⁸⁴.

Dzięki uczestnictwu w kształceniu ustawicznym i zintegrowanemu podejściu do edukacji i badań naukowych nauczyciele akademicki pomagają⁸⁵ studentom (i nie tylko) rozwinąć aktywną świadomość społeczną, dostrzec szereg zależności między krajami rozwiniętymi i rozwijającymi się (w tym w zakresie problematyki związanej z ochroną środowiska⁸⁶), uwrażliwiać na *Innych* oraz pogłębić zainteresowanie problemami mieszkańców innych kontynentów (w tym imigrantów z krajów rozwijających się), przynależących do kultur odmiennych od ich własnej⁸⁷. W ten sposób, konstruując przestrzenie ściśle edukacyjnego, teoretyczno-empirycznego, a jednocześnie aksjologicznego przekazu akademickiego, nauczyciel może również pomóc studentom zrozumieć mechanizmy kształtujące sieć współczesnych globalnych współzależności, kierunki międzynarodowego rozwoju, pojawiania się i eskalacji problemów o charakterze globalnym⁸⁸ i konfliktów na świecie, a także ukazać wzajemne powiązania, jakie w wymiarze społeczno-kulturowym (w tym na gruncie dostępu i uczestnictwa w edukacji czy realizacji Milenijnych Celów Rozwoju⁸⁹) dotyczą mieszkańców krajów rozwiniętych i rozwijających się.

Spoglądając na analizowany problem przez pryzmat powyższych rozważań, warto zastanowić się również nad zadaniami stojącymi przed placówkami edukacyjnymi kształcącymi na poziomie wyższym w zakresie przygotowania do wdraża-

⁸⁴ B.A. Orłowska, *Globalizacja a świadomość ekologiczna młodzieży szkolnej*, [w:] T. Lewowicki, J. Nikitorowicz, T. Pilch, S. Tomiuk (red.), *Edukacja wobec ładu globalnego*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2002, s. 262.

⁸⁵ Chodzi tutaj o proces uświadamiania, ukierunkowania i wskazywania pewnych oczywistości.

⁸⁶ Niezbędne staje się, aby uczelnie inicjowały oraz umożliwiały studentom i kadrze bieżące zapoznawanie się z problematyką bioróżnorodności i ekologii w odniesieniu do polityki międzynarodowej i globalnych zależności.

⁸⁷ W ramach tego rodzaju działań współpraca nauczycieli, pedagogów, praktyków i innych edukatorów oraz osób odpowiedzialnych za kształcenie pedagogów stwarza możliwość uzyskania pełniejszego rozeznania w omawianym przedmiocie; jednocześnie stanowi ona przykład międzykulturowych, rozwojowych działań i inspiruje procesy doskonalenia warsztatu pracy oraz metod stosowanych bezpośrednio w pracy z dziećmi, młodzieżą i dorosłymi.

⁸⁸ Do najważniejszych, generujących szereg pośrednich, zaliczane są problemy demograficzne i żywnościowe, surowcowo-energetyczne i ekologiczne występujące w światowej triadzie ekonomicznych, kulturowych i politycznych powiązań.

⁸⁹ Milenijne Cele Rozwoju (*Millennium Development Goals – MDG*) to osiem celów, które w wyniku porozumienia – *Deklaracji Milenijnej Narodów Zjednoczonych* – podpisanego podczas szczytu milenijnego (6–8 września 2000 roku) zostały przyjęte przez 189 państw członkowskich ONZ. Państwa te zobowiązały się tym samym osiągnąć niniejsze cele, w ramach Projektu Milenijnego ONZ, do 2015 r. Źródło: <http://www.un.org/millenniumgoals>.

nia i realizacji postulatów zrównoważonego rozwoju⁹⁰. Należy też poddać refleksji rolę i miejsce, jakie w tym procesie zajmują uczelnie pedagogiczne, których Akademia Pedagogiki Specjalnej jest przedstawicielem.

Większość zadań uczelni została już omówiona w kontekście roli nauczyciela akademickiego, pozostał jednak jeszcze jeden kluczowy element. Otóż obok nauczycieli akademickich, studentów i relacji zachodzących pomiędzy nimi, bardzo istotną rolę w procesie kształcenia odgrywa system funkcjonowania uczelni. A zatem oddziaływanie uczelni wyższej na studenta (i szerzej na społeczeństwo), mające na celu realizację założeń zrównoważonego rozwoju, będzie skuteczne tylko wtedy, gdy wszystkie postulaty tej koncepcji będą realizowane w praktyce poprzez tworzenie odpowiednich struktur i mechanizmów⁹¹, w których przejawiają się świadomie przyjęte wartości, co więcej – gdy będą promowały zachowania z tą koncepcją zgodne. W tym miejscu pragniemy zaznaczyć szczególną rolę uczelni humanistycznych, a zwłaszcza pedagogicznych, które jako jednostki kształcące przyszłych nauczycieli i pedagogów mają możliwość w większym stopniu niż inne oddziaływać na społeczeństwo⁹².

⁹⁰ Jeden z postulatów zrównoważonego rozwoju realizowany przez Polskę jako członka UE w ramach finansowania projektów pomocowych: „zakłada takie podejście do planowania i procesu decyzyjnego, które ukierunkowane jest na osiągnięcie realnego i trwałego zmniejszenia różnic społecznych i ekonomicznych, jak również ochronę środowiska naturalnego”. Szerzej: *Zrównoważony rozwój – polityka i wytyczne. Mechanizm finansowy OEG oraz Norweski Mechanizm Finansowy, 2004–2009*, Dokument przyjęty 5 kwietnia 2006, s. 2.

⁹¹ Problem wpływu sytuacji i systemu na zachowanie ludzkie szeroko i dogłębnie został omówiony w książce P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. Czytamy: „Pełne zrozumienie dynamiki ludzkiego zachowania wymaga, żebyśmy dostrzegli zakres i granice sił osobowych, sił sytuacyjnych i sił systemowych. Zmiana lub zapobieganie niepożądanym zachowaniom indywidualnych osób lub grup wymaga zrozumienia, jakiego rodzaju siły, przymioty i słabości wnoszą one do danej sytuacji. Następnie musimy w pełniejszym zakresie rozpoznać kompleks sił sytuacyjnych oddziałujących w danym środowisku behawioralnym. Zmianowanie ich bądź poznanie sposobów ich unikania może wpłynąć na redukcję niepożądanych reakcji indywidualnych w większym zakresie niż akcje prewencyjne ukierunkowane na zmianę ludzi w danej sytuacji”, tamże, s. 16.

⁹² Przykładem inicjatyw podejmowanych przez uczelnie wyższe w obszarze zrównoważonego rozwoju są:

- działania Centrum Środowiskowego przy Uniwersytecie Karola (CUEC) w Pradze, które zostało założone w 1992 roku w celu promowania zrównoważonego rozwoju na uczelniach wyższych;
- działania podejmowane w Katedrze UNESCO Trwałego Rozwoju, ustanowionej w 1994 r. przy Europejskim Instytucie ds. Rozwoju Lokalnego i Regionalnego Uniwersytetu Warszawskiego. Celem Katedry jest m.in. analiza ekonomicznych, społeczno-politycznych i społeczno-kulturalnych aspektów zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia wielu dziedzin wiedzy (warto podkreślić wzmożone w ostatnich latach inicjatywy pozostałych Katedr UNESCO działających przy uczelniach wyższych i ich angażowanie się w praktyczną realizację zadań Dekady dla Zrównoważonego Rozwoju);
- projekt Uniwersytetu Wrocławskiego i Dolnośląskiej Szkoły Wyższej realizowany we współpracy z organizacjami pozarządowymi: *Druga dolnośląska inicjatywa edukacyjna dotycząca międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju*, adresowana do studentów szkół wyższych w roku akademickim 2009/2010. Projekt ten jest współfinansowany w ramach programu polskiej pomocy zagranicznej Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w 2009 r.

Edukacja ekologiczna jako integralny element edukacji dla równoważonego rozwoju

Mając na uwadze potrzebę praktycznej realizacji zadań *Dekady dla Zrównoważonego Rozwoju* na wszystkich poziomach kształcenia oraz biorąc pod uwagę wcześniejsze rozważania, zastanówmy się, jak powinna wyglądać edukacja ekologiczna na uczelni wyższej (i nie tylko). Jak sprostać wyzwaniu, jakie stoi przed edukacją XXI wieku, dotyczącym przygotowania człowieka do aktywnego radzenia sobie z trudnościami współczesnego świata? W jaki sposób kształcić i uwrażliwiać na środowisko naturalne, którego dobry stan jest jednym z warunków szczęśliwego trwania obecnych i przyszłych pokoleń?

Zapewne podstawą będzie tutaj przekazywanie obiektywnej i aktualnej wiedzy oraz kształtowanie odpowiednich umiejętności i postaw słuchaczy. Aby osiągnąć zamierzony cel w postaci refleksyjnej, krytycznej i zaangażowanej postawy wobec zagadnień środowiska naturalnego, należy:

- ♦ dostosowywać edukację do kontekstu kulturowego i potrzeb uczących się;
- ♦ wzbudzać zachwyt nad otaczającym światem, naturalną ciekawość poznawczą i chęć do podejmowania działań;
- ♦ przekazywać rzetelną wiedzę dotyczącą szeroko rozumianej problematyki ekologicznej w sposób interesujący i aktywizujący słuchacza;
- ♦ umożliwiać studentom⁹³ uczestnictwo w różnorodnych projektach (np. Sprzątanie Świata, Dzień Ziemi, Tydzień Edukacji Globalnej, Międzynarodowy Dzień Walki z Ubóstwem) oraz podejmowania autorskich inicjatyw w tym zakresie (np. projekt: *Ekologia na co dzień: Jak – jako lider – włączyć się w ochronę środowiska w środowisku lokalnym*⁹⁴) i zachęcać do niego;
- ♦ rozbudzać poczucie odpowiedzialności za świat, ukazując go z perspektywy kosmicznej jako nierozdzielny i nierozdzielny, gdzie człowiek wyrasta z przyrody i jest w nią wielorako uwikłany;
- ♦ uświadamiać zależność między zakresem możliwości ingerencji w środowisko naturalne, wolnością działania a jednostkową i zbiorową odpowiedzialnością za jego stan;
- ♦ umieszczać zagadnienia edukacji ekologicznej w szerszym kontekście kształcenia dla zrównoważonego rozwoju, uwzględniając jednocześnie

⁹³ Mamy na uwadze studentów nauk humanistycznych, a przede wszystkim przyszłych nauczycieli, pedagogów i animatorów społeczno-kulturowych.

⁹⁴ Jest to element zaliczenia fakultetu zgłoszonego na rok akademicki 2009/2010 pt. *Wstęp do edukacji globalnej*, wprowadzonego w ramach omawianego projektu *Włącz się!*

złożoność i wielopłaszczyznowość współczesnego świata, gdzie wzajemne powiązania różnorodnych *elementów rzeczywistości* tworzą skomplikowaną sieć oddziaływań;

- ♦ wpływać na zmianę postaw uczących się poprzez dawanie osobistego przykładu (nauczyciele, edukatorzy, inne podmioty środowiska edukacyjnego);
- ♦ tworzyć odpowiednie struktury i mechanizmy działania (będące realizacją świadomie przyjętych wartości), które będą sprzyjały przejawianiu się, wzmacnianiu i utrwalaniu postaw proekologicznych (uczelnia jako instytucja przyjazna środowisku, czyli m.in. minimalizująca swój negatywny wpływ na środowisko poprzez oszczędność surowców i wprowadzanie systemu umożliwiającego segregację śmieci na jej terenie).

Taką próbę postanowiliśmy podjąć, opracowując i wdrażając projekt *Włącz się! Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*.

Od teorii do praktyki w edukacji dla zrównoważonego rozwoju

Dalej zamieszczamy krótką charakterystykę projektu *Włącz się! Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, który realizowany jest od 2009 roku w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie⁹⁵. Został on bardzo pozytywnie oceniony przez ekspertów z Global Education Network Europe (GENE)⁹⁶, o czym można przeczytać w *Krajowym raporcie na temat edukacji globalnej w Polsce*, będącym podsumowaniem partnerskiego przeglądu edukacji globalnej w naszym kraju, przeprowadzonego przez tę organizację w 2009 roku z inicjatywy Departamentu Współpracy Rozwojowej MSZ przy współpracy MEN. Cytując tekst raportu: „Przedstawiony tu program szkoleniowy sprawia wrażenie bardzo dobrze zorganizowanego, ze ściśle określoną grupą docelową, opartego na analizie potrzeb – co wróży mu spore szanse powodzenia. Połączenie zajęć z edukacji globalnej i zajęć/treningów edukacyjnych dla przyszłych nauczycieli i pedagogów specjalnych ma charakter innowacyjny, jest jak najbardziej właściwe i może być unikatowe w skali europejskiej. Wykorzystanie edukacji globalnej jako parasola, pod którym skupi

⁹⁵ Z uwagi na wielość podejmowanych zagadnień tematycznych i działań projekt rozłożony jest na okres kilku lat, podczas których kolejne elementy będą systematycznie realizowane i ewaluowane.

⁹⁶ Global Education Network Europe (GENE) to sieć ministerstw, agencji oraz innych instytucji, które na szczeblu krajowym odpowiadają za edukację globalną w Europie. Źródło: <http://www.gene.eu> (stan na 22.03.2010).

się szkolenie z zakresu edukacji międzykulturowej oraz edukacji na rzecz zrównoważonego rozwoju, może być pomysłem, który zainteresuje także inne kraje”⁹⁷.

Projekt skierowany jest do nauczycieli akademickich, studentów, nauczycieli, pedagogów, uczniów i wychowanków oraz całej społeczności dzielnicy Ochota. Jego celem jest przekazywanie wiedzy z szeroko rozumianej problematyki zrównoważonego rozwoju (w szczególności z edukacji globalnej w zakresie wielo- i międzykulturowości oraz ekologii), inspirowanie do podejmowania wspólnych i indywidualnych działań w ww. obszarach, jak również tworzenie struktur, mechanizmów i narzędzi wspierających dobre praktyki. Do celów projektu należy również konstruowanie modelu Uczelni przyjaznej środowisku naturalnemu i aktywnie partycypującej w wielokulturowym społeczeństwie. Mamy nadzieję, że stanie się on inspiracją dla innych podmiotów, a także stanowić będzie platformę porozumienia i współpracy pomiędzy różnymi placówkami edukacyjnymi i innymi instytucjami (jednostkami samorządu terytorialnego, fundacjami i stowarzyszeniami etc.).

Projekt zawiera dwa komplementarne moduły. Pierwszy z nich – *Uczelnia z klimatem*, opracowany razem z Fundacją Nasza Ziemia⁹⁸ – dotyczy edukacji ekologicznej (ze szczególnym uwzględnieniem problematyki globalnych zależności) i zmian systemowych w obrębie Uczelni, sprzyjających zachowaniom proekologicznym i je wspierających. Jest on rozszerzeniem wielopłaszczyznowej problematyki troski o człowieka, o jego pomyślne bytowanie w świecie, w którym środowisko naturalne stanowi jeden z kluczowych elementów warunkujących zdrowie i dobrostan każdej jednostki. Celem tego modułu jest uświadomienie społeczności Akademii kwestii związanych z ochroną środowiska, z jakimi boryka się współczesny świat (problematyka zmian klimatycznych i naszego jednostkowego oraz społecznego wpływu na owe zmiany), przybliżenie sposobów minimalizacji negatywnego wpływu człowieka na przyrodę oraz tworzenie mechanizmów sprzyjających postawom proekologicznym na Uczelni i poza nią. Na projekt *Uczelnia z klimatem* składają się następujące moduły zadaniowe:

- 1) Edukacja ekologiczna (kadra nauczycielska, pracownicy uczelni, studenci i in.);
- 2) Oszczędność surowców (wody, papieru i energii);
- 3) Segregacja odpadów;
- 4) Maksymalnie wykorzystanie możliwości, jakie dają technologie informacyjno-komunikacyjne;

⁹⁷ Krajowy raport na temat edukacji globalnej w Polsce, Global Education Network Europe GENE, [online], Warszawa 2009, s. 38, http://www.polskapomoc.gov.pl/files/2010%20!/GENE/Edukacja%20globalna%20w%20Polsce_raportGENE.pdf (stan na 27.02.2010).

⁹⁸ [online], www.naszaziemia.pl.

- 5) Propagowanie transportu publicznego i jazdy rowerem;
- 6) Troska o naturalne otoczenie uczelni;
- 7) Zielone zamówienia publiczne.

Drugi moduł projektu – *Uczelnia z sercem* (jeszcze ściślej związany ze specyfiką Akademii) – to rozwinięcie myśli Patronki Marii Grzegorzewskiej: „Nie ma kaleki – jest człowiek”, wskazujące na głęboki szacunek dla Drugiego, Innego, Odmiennego.

Celem tego modułu jest uświadomienie społeczności Akademii globalnych zależności w zróżnicowanej i wielopłaszczyznowej, kulturowo heterogenicznej rzeczywistości świata XXI wieku. Inne jego zadania to: wskazanie istotności podejmowania wielorakich projekcyjnych działań na rzecz zrozumienia relacji między własnym życiem a życiem innych ludzi w globalnym społeczeństwie oraz na potrzebę osobistego zaangażowania się w budowanie lepszej wspólnej przyszłości. Projekt ma skłaniać do refleksji nad kondycją współczesnego człowieka, promować jego prawa, świadomą partycypację, solidarność obywatelską, współodpowiedzialność i zaangażowanie.

Cały projekt otwarty jest na inkluzję nowych treści i zadań związanych z problematyką zrównoważonego rozwoju. Jego struktura i założenia umożliwiają podjęcie partnerskiej współpracy z różnorodnymi instytucjami i organizacjami pozarządowymi oraz partycypację w działaniach pokrewnych o zasięgu krajowym i międzynarodowym⁹⁹.

W niniejszym projekcie (nawiązując do następujących definicji: Rady Europy, Zbyszko Melosika¹⁰⁰ oraz tych, jakimi posługują się członkowie organizacji pozarządowych zrzeszonych w Grupie ds. Edukacji Rozwojowej przy Grupie Zagranica¹⁰¹) *edukację globalną* rozumiemy jako wyzwanie pedagogiczne, globalnie zorientowane

⁹⁹ Podjęcie przez nas problematyki edukacji dla zrównoważonego rozwoju właśnie teraz związane jest m.in. z trwającą obecnie Dekadą Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju (*Decade of Education for Sustainable Development 2005–2014*), która została oficjalnie ogłoszona przez Koichiro Matsuura, Dyrektora Generalnego UNESCO, w dniu 1 marca 2005 r. w Siedzibie Głównej ONZ (celem Dekady jest wspieranie dążeń promujących zrównoważony rozwój społeczny, gospodarczy i ekologiczny). Idea Dekady Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju zrodziła się na Światowym Szczycie na rzecz Zrównoważonego Rozwoju w Johannesburgu (*World Summit for Sustainable Development*), który odbył się we wrześniu 2002 r. Rezolucja została przyjęta 20 grudnia 2002 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ. [online], http://www.unic.un.org.pl/edukacja_rozwoj. To oraz fakt, iż od 01.05.2004 Polska jest członkiem Unii Europejskiej, stwarza bardzo duże możliwości działania w partnerstwach międzynarodowych, co szczególnie w odniesieniu do takiego tematu jest nieodzowne.

¹⁰⁰ Z. Melosik, *Edukacja globalna: nadzieje i kontrowersje*, [w:] T. Jaworska, R. Leppert (red.), *Wprowadzenie do pedagogiki: wybór tekstów*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 1996, s. 47–58; Z. Melosik, *Edukacja skierowana na świat. Ideał wychowawczy XXI wieku*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 3 (1989), s. 159–173.

¹⁰¹ [online], www.zagranica.org.pl.

na ekologiczne i wielokulturowe problemy świata i jego mieszkańców. A także jako koncepcję poznawczą, której głównymi elementami są: antycypacja oraz odpowiedzialne, świadome i aktywne uczestnictwo we współzależnym globalnym społeczeństwie, dialog międzykulturowy, pluralizm kulturowy i globalna zmiana.

W ramach projektu podejmowane będą następujące formy działań:

- 1) wykłady, konferencje, seminaria, panele dyskusyjne;
- 2) warsztaty i szkolenia;
- 3) staże dla studentów w wybranych instytucjach;
- 4) publikacje i artykuły tematyczne;
- 5) badania;
- 6) koncerty i wystawy;
- 7) konkursy;
- 8) strona internetowa, tablice informacyjne;
- 9) inne (np. projekt gier edukacyjnych, gry symulacyjne, w tym wykorzystujące Nowy Paradygmat Gier autorstwa Rolisława Kolbusza¹⁰²).

W ramach wdrażanych i planowanych działań programu *Włącz się! Akademia* pozyskała fundusze na projekt pn.: *Uczelnia wyższa wobec problematyki edukacji rozwojowej i globalnej. Teoretyczne i praktyczne perspektywy wdrażania edukacji rozwojowej przez Akademię Pedagogiki Specjalnej – szansą dla rozwoju Afryki w XXI wieku*. Projekt jest współfinansowany w ramach programu polskiej pomocy zagranicznej Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP w 2009 roku¹⁰³. Jest on skierowany do kadry naukowej i studentów APS. W ramach wspomnianego powyżej projektu zrealizowane zostały następujące **działania**:

- 1) *Jesienna Akademia Edukacji Globalnej – Afryka* skierowana do studentów;
- 2) Cykl wykładów eksperckich pt.: *Nauka dla rozwoju – rozwój dla nauki – Kierunek Afryka* skierowany do nauczycieli akademickich;
- 3) Zaadaptowanie jednej z sal na Pracownię Edukacji Międzykulturowej i wyposażenie jej w Mediatekę oraz prowadzenie tablicy informacyjnej, na której prezentowane są zagadnienia związane z szeroko rozumianą problematyką edukacji globalnej i rozwojowej.

Do celów projektu należy wsparcie działań promocyjnych i nauczania w ramach edukacji dla zrównoważonego rozwoju (ze szczególnym uwzględnieniem tematyki afrykańskiej) poprzez zwiększenie świadomości i wiedzy studentów

¹⁰² Np.: R.J. Kolbusz, *Gry przyszłości i gry o przyszłość*, [w:] tenże, *Twórczość – wyzwanie XXI wieku*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2003.

¹⁰³ O dotacje mogły ubiegać się publiczne szkoły wyższe, jednostki naukowo-badawcze oraz jednostki samorządu terytorialnego.

(przyszłych pedagogów, nauczycieli, animatorów) oraz pracowników naukowych. Wśród celów szczegółowych wymienić należy: zwiększenie zainteresowania problematyką edukacji globalnej i rozwojowej wśród kadry akademickiej i studentów; podnoszenie świadomości oraz doskonalenie kompetencji studentów – przyszłych nauczycieli i pedagogów w tej dziedzinie; przybliżanie dobrych praktyk; uświadomienie konieczności wsparcia eksperckiego w zakresie realizacji projektów rozwojowych; podniesienie kwalifikacji nauczycieli i studentów w zakresie włączania się i realizacji autorskich działań z zakresu edukacji globalnej i rozwojowej; zwiększenie udziału powyższych zagadnień w programach studiów i podejmowanych badaniach naukowych.

Mamy nadzieję, że projekt stanie się inspiracją do podjęcia podobnych inicjatyw na uczelniach wyższych oraz zachęci do wymiany istniejących już dobrych praktyk w tym zakresie. Jako twórcy zaprezentowanej koncepcji mamy nadzieję, że pomysł ten okaże się nie tylko bodźcem do wprowadzania zmian przez inne jednostki, ale będzie stanowił punkt wyjścia do szerokiej debaty nad problematyką zrównoważonego rozwoju.

Mając świadomość, że żadne działanie nie dzieje się w próżni, lecz przebiega w przestrzeni krzyżujących się interesów i dążeń, pragniemy zachęcić do współpracy w tematyce zrównoważonego rozwoju promującego naukę i jej osiągnięcia, które stanowią nieodłączny warunek rozwoju społeczeństw.

Część II

Odnowa ekologiczna poprzez edukację

Religijne inspiracje przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu

Ryszard Sadowski

Wstęp

Wiemy już dzisiaj, że kryzysu ekologicznego nie da się przezwyciężyć jedynie środkami technicznymi. Nic więc dziwnego, że przyrodnicy i technicy zachęcają przedstawicieli różnych tradycji religijnych do zaangażowania się w działania prośrodowiskowe. Rezultatem tych apeli są wspólne inicjatywy środowisk religijnych i naukowych na rzecz przeciwdziałania zagrożeniom ekologicznym.

Naukowcy coraz wyraźniej uświadamiają sobie, że informowanie społeczeństw o wynikach badań i skutkach działalności człowieka dla środowiska naturalnego nie przynosi oczekiwanych rezultatów w postaci istotnej zmiany ludzkich postaw wobec przyrody. Coraz częściej pojawia się argument, że w celu zmiany ludzkich postaw należy odwoływać się do etyki, wartości i religii jako sposobów troski o naszą planetę i redukcji stopnia jej zubożenia. Ocalenie „statku kosmicznego Ziemia” wymaga zaangażowania wszystkich, więc także filozofów, artystów,

poetów i duchownych, którzy, odwołując się do właściwych sobie argumentacji, mogą pomóc w kształtowaniu bardziej ekologicznego stylu życia¹⁰⁴.

Pierwsze głosy uczonych wzywających do współpracy z przywódcami religijnymi w walce z kryzysem ekologicznym pojawiły się już w roku 1972, wkrótce po publikacji głośnej książki pt. *Granice wzrostu*¹⁰⁵, będącej raportem dla Klubu Rzymskiego. Jeden z jej współautorów – Jørgen Randers – jeszcze tego samego roku napisał: „prawdopodobnie jedynie religia dysponuje siłą moralną zdolną do wprowadzenia koniecznych zmian”¹⁰⁶. Jedną z najbardziej znanych wypowiedzi zachęcających do włączenia religii w działalność ekologiczną jest książka Billa McKibbena pt. *The End of Nature* (1989). Wydawany przez Worldwatch Institute *Raport o stanie świata* z roku 2000 także mówi o tym, że religie mają ważną rolę do odegrania w walce z kryzysem ekologicznym¹⁰⁷. Do głosu naukowców przyłączają się także intelektualiści i politycy. Przykładem tego są słowa Vaclava Havla: „tylko uruchomienie potencjału duchowego ludzkości może sprawić, że przeżyjemy następną Millenium”¹⁰⁸.

Współpraca świata nauki i religii

Współpraca naukowców i liderów religijnych jest dziś faktem¹⁰⁹. Jedną z pierwszych inicjatyw współpracy tego rodzaju był apel naukowców o podjęcie wspólnych działań na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Międzynarodowa grupa wybitnych uczonych pod przewodnictwem amerykańskiego badacza kosmosu Carla Sagana zwróciła się do przywódców religijnych zebranych w Moskwie w dniach 15–19 stycznia 1990 roku na *Światowym Forum Przywódców Duchowych i Parlamentarnych*. W apelu tym czytamy m.in.: „Problemy tak wielkiej wagi i rozwiązania

¹⁰⁴ Por.: Tu Wei-ming, *Beyond the Enlightenment Mentality*, [w:] M.E. Tucker, J.A. Grim (red.), *Worldviews and Ecology. Religion, Philosophy, and the Environment*, Maryknoll: Orbis Books, 1994, s. 20–21.

¹⁰⁵ D.H. Meadows, J. Randers, D.L. Meadows, W.W. Behrens, *Limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*, New York: Universe Books, 1972.

¹⁰⁶ J. Randers, *Ethical Limitations and Human Responsibility*, [w:] K.L. Vaux (red.), *To Create a Different Future: Religious Hope and Technological Planning*, New York: Friendship Press, 1972, s. 32.

¹⁰⁷ Por. L.R. Brown, *Challenges of the New Century*, [w:] *State of the World 2000*, New York: Worldwatch Institute, 2000, s. 20.

¹⁰⁸ Cyt. za: T. Jakubowicz-Mount, *Homo holos – nowe stadium ewolucji?*, „Alter” 2 (2004), [online], http://www.swietoradosci.most.org.pl/alter/jakubowicz_homo-holos.htm, (data dostępu: 6.05.2009).

¹⁰⁹ Por.: M.E. Tucker, *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*, Open Court 2003, s. 43–44.

domagające się tak szerokiej perspektywy od początku muszą być rozpatrywane zarówno w wymiarze religijnym, jak i naukowym”¹¹⁰.

W odpowiedzi na apel uczonych przywódcy religijni wystosowali wspólną odpowiedź: „Jako przedstawiciele różnych religii akceptujemy profetyczną odpowiedzialność przekazania milionom naszych wyznawców pełnej wiedzy, we wszystkich jej wymiarach, na temat wyzwań ekologicznych, przed jakimi dziś stajemy. (...) Odpowiedź na kryzys ekologiczny może i musi przekroczyć granice religii i polityki”¹¹¹.

Podobną inicjatywę współpracy nauki i religii na polu ochrony środowiska naturalnego dostrzegamy w spotkaniu zorganizowanym 12 maja 1992 roku w Waszyngtonie. Wzięło w nim udział 150 przywódców religijnych i naukowców w ramach inicjatywy *Mission to Washington*. Spotkanie było wyjątkowe w swoim wydźwięku, gromadziło bowiem uczonych i duchownych różnych religii, którzy pomimo historycznych antagonizmów wiary i religii postanowili przekroczyć dzielące ich różnice i sygnowali wspólną deklarację zaczynającą się od słów: „Jesteśmy ludźmi wiary i nauki, którzy często przez wieki podróżowali różnymi drogami. W czasie kryzysu ekologicznego widzimy, że nasze drogi się łączą. Spotkanie to symbolizuje, że nasze dwa historyczne, często antagonistyczne stanowiska spotkały się we wspólnym przedsięwzięciu ochrony naszego wspólnego domu”¹¹².

W kilka miesięcy później, 18 listopada 1992 roku, także w Waszyngtonie, ogłoszono manifest naukowców pt. *World Scientists' Warning to Humanity*. Wzywano w nim do współpracy na rzecz ochrony środowiska naturalnego uczonych, przedsiębiorców, ekonomistów, przywódców religijnych i wszystkich mieszkańców Ziemi. Dokument został przygotowany przez Union of Concerned Scientists w imieniu niemal 1600 uczonych z całego świata, a wśród sygnatariuszy tego apelu było 99 noblistów (większość wówczas żyjących)¹¹³.

Oprócz powyższych apeli i deklaracji pojawiły się liczne religijne inicjatywy na rzecz ochrony przyrody. Począwszy od lat osiemdziesiątych XX wieku zauważa się powstawanie i dynamiczny rozwój organizacji ekologicznych o religijnej proweniencji. Wiele spośród nich ma charakter międzywyznaniowy lub międzyreligijny i angażuje się w ochronę środowiska przyrodniczego na bardzo różnorodnych płaszczyznach.

¹¹⁰ C. Sagan, *Guest Comment: Preserving and cherishing the Earth – an appeal for joint commitment in science and religion*, „American Journal of Physics” 58 (1990), s. 615.

¹¹¹ *The Joint Appeal in Religion and Science: Statement by Religious Leaders at The Summit on Environment*, [w:] M.E. Tucker, *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*, Open Court 2003, s. 118–119.

¹¹² *Joint Appeal by Religion and Science for the Environment, Declaration of The „Mission to Washington”*, [w:] R.S. Gottlieb (red.), *This Sacred Earth*, New York and London: Routledge, 1996, s. 640–642.

¹¹³ Por.: Union of Concerned Scientists, *World Scientists' Warning to Humanity*, [w:] M.E. Tucker, *Worldly Wonder. Religions Enter Their Ecological Phase*, Open Court 2003, s. 124.

Wydaje się, że religie mogą istotnie wesprzeć uczonych i polityków w walce z kryzysem ekologicznym, angażując się w następujących obszarach:

1. Refleksja nad przyczynami kryzysu ekologicznego.
2. Wzmocnienie argumentacji na rzecz ochrony przyrody poprzez:
 - a) Moralną ocenę relacji człowieka wobec przyrody;
 - b) Ascetyczny wymiar użytkowania przyrody;
 - c) Podkreślanie sakralnego wymiaru przyrody;
 - d) Podkreślanie wspólnoty/pokrewieństwa wszystkich form życia.
3. Zaangażowanie instytucji religijnych w działalność ekologiczną:
 - a) na płaszczyźnie społecznej:
 - i) wystąpienia liderów religijnych w obronie przyrody;
 - ii) bezpośrednie działania na rzecz ochrony przyrody;
 - iii) wspieranie protestów w obronie przyrody;
 - iv) przeciwdziałanie biedzie strukturalnej;
 - b) na płaszczyźnie edukacyjnej;
4. Wypracowanie etyki „ekologicznej”.

Refleksja nad przyczynami kryzysu ekologicznego

Wiele religii po wkroczeniu w tzw. fazę ekologiczną uczyniło z kwestii środowiskowych istotny element refleksji teologicznych. Z jednej strony mają na celu wypracowanie moralnych motywacji do ochrony przyrody, z drugiej zaś dokonują pogłębionej analizy przyczyn kryzysu ekologicznego, podkreślając związek między kryzysem kultury/człowieka i kryzysem ekologicznym.

Wyjątkowość współczesnego kryzysu polega przede wszystkim na jego skali. Nigdy wcześniej w historii ludzkości nawet najbardziej rabunkowa gospodarka człowieka nie stanowiła zagrożenia dla całej planety i nie wystawiała na ryzyko istniejącego na niej życia. Wydaje się, że nie uda się przezwyciężyć kryzysu ekologicznego bez dostrzeżenia jego duchowego wymiaru¹¹⁴. Religijna diagnoza kryzysu ekologicznego wyrażana przez przedstawicieli różnych religii zgodnie wskazuje na duchowy kryzys człowieka i kultury jako przyczynę kryzysu ekologicznego¹¹⁵. Podkreślają to liczne wypowiedzi przedstawicieli różnych tradycji religijnych.

¹¹⁴ Por.: R.C. Foltz (red.), *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, Wadsworth: Thomson, 2003, s. 9.

¹¹⁵ Por.: S.H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, London: Oxford University Press, 1996, s. 193; por. także: S.H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Chicago: Kazi Publications, 2007.

Ojciec Święty Jan Paweł II wielokrotnie dawał wyraz swemu przekonaniu, że kryzys ekologiczny jest konsekwencją błędnej antropologii i odejścia człowieka od realizacji planu Boga: „U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. (...) Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej”¹¹⁶.

W podobnym duchu wypowiada się Ojciec Święty Benedykt XVI, doszukując się podłoża kryzysu ekologicznego w braku poszanowania człowieka i błędnej antropologii. Oba te czynniki implikują nadużycia wobec środowiska naturalnego¹¹⁷. W książce-wywiadzie pt. *Sól ziemi* na zadane pytanie – czy kondycja ducha człowieka wpływa na jego stosunek do przyrody – kard. Joseph Ratzinger odpowiedział następująco: „Tak, wydaje mi się oczywiste, że to właśnie człowiek chce jak gdyby pozbawić naturę tchu. Że zanieczyszczenie środowiska zewnętrznego jest odzwierciedleniem i konsekwencją zanieczyszczenia środowiska wewnętrznego, na które zwracamy zbyt małą uwagę. Uważam, że właśnie to stanowi słaby punkt ruchów ekologicznych. (...) By żyć wewnętrznie, człowiek musi się nauczyć akceptować siebie jako Boże stworzenie i dostrzegać, że jako stworzenie Boże musi zachowywać w sobie czystość wewnętrzną – to ekologia ducha, jeśli by kto chciał tak to nazwać. Jeśli nie pojmuje się tego jądra ekologii, to wszystko inne nadal idzie w złym kierunku”¹¹⁸.

Widać więc wyraźnie, że chrześcijańska diagnoza kryzysu ekologicznego potwierdza i uzupełnia aktualną naukową debatę na ten temat. Zgoda co do tego, że kryzys ekologiczny ma charakter antropologiczny, wydaje się powszechnie akceptowana przez naukowców we współczesnej debacie ekologicznej¹¹⁹.

Z kolei Seyyed Hossein Nasr potwierdza z perspektywy muzułmańskiej tezę o duchowym źródle kryzysu ekologicznego: „Ziemia krwawi z powodu ran zadanych jej przez ludzkość, która nie żyje już w harmonii z Niebem, a w związku z tym nieustannie zмага się z ziemskim środowiskiem. (...) Kryzys środowiskowy obejmuje obecnie całą Ziemię. (...) Rola religii w rozwiązaniu istniejącego kryzysu

¹¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus*, nr 37, Wrocław: „Tum”, 1995.

¹¹⁷ Por.: Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 roku*, nr 8–11.

¹¹⁸ J. Ratzinger, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio. Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo: Cinisello Balsamo (Milano), 1997, s. 260.

¹¹⁹ Por.: Z. Lępko, *Antropologia kryzysu ekologicznego*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2003, s. 10.

pomiędzy człowiekiem i przyrodą jest więc kluczowa”¹²⁰. Jednym z głównych powodów nieodpowiedzialnego traktowania przez człowieka stworzonego świata jest – zdaniem Seyyeda Nasra – desakralizacja świata¹²¹.

Dalajlama – przedstawiciel tybetańskiego buddyzmu – upatruje przyczyny kryzysu ekologicznego w braku duchowej równowagi współczesnego człowieka: „Moim zdaniem najważniejszą kwestią dla skutecznej ochrony środowiska naturalnego jest przywrócenie człowiekowi wewnętrznej harmonii”¹²².

Dziś wiemy już, że złożone przyczyny kryzysu ekologicznego nie ograniczają się jedynie do wymiaru technologicznego, ekonomicznego, politycznego i społecznego. Obecny stan środowiska naturalnego jest także rezultatem kryzysu moralnego i duchowego. W celu skutecznego przeciwdziałania kryzysowi ekologicznemu niezbędne jest więc włączenie w refleksję nad nim szerokiego spojrzenia filozoficznego i religijnego, które pomogą nam zrozumieć siebie jako istoty należące do przyrody, włączone w cykl życia i zależne od środowiska naturalnego¹²³.

Nowożytna alienacja człowieka w stosunku do przyrody pogłębiła się jeszcze bardziej we współczesnym technologicznym społeczeństwie miejskim. Człowiek zatracił świadomość zależności od przyrody i jej duchowy wymiar. Thomas Berry w książce pt. *The Dream of the Earth* (1988) trafnie określił to, mówiąc, że współczesny człowiek cierpi na przyrodniczy autyzm. Ludzie przestali cenić przyrodę, ponieważ zamykają się w swoim egocentrycznym spojrzeniu na świat i krótkowzrocznych potrzebach. Berry, podobnie jak wielu innych współczesnych uczonych, uważa, że religie mogą dostarczyć motywującej energii niezbędnej do przewyciężenia obecnego kryzysu, ponieważ jest on wynikiem poprzedzającego go kryzysu duchowego i etycznego.

Zaangażowanie religii w działalność ekologiczną

Religie coraz częściej włączają się w różnego rodzaju inicjatywy ekologiczne, czego wyrazem jest aktywny udział w kampaniach społecznych i apelach do polityków oraz inicjatywach edukacyjnych. Ponadto religie podejmują bezpośrednie działania na rzecz przewyciężenia kryzysu ekologicznego.

¹²⁰ S.H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, wyd. cyt., s. 3.

¹²¹ Por: tamże, s. 7.

¹²² Dalai Lama, *Ecology and the Human Heart*, [online], www.tibet.com/Eco/dleco3.html, (data dostępu: 7.05.2009).

¹²³ Por.: M.E. Tucker, J. Grim, *The Nature of the Environmental Crisis*, [w:] M.E. Tucker, D.R. Williams (red.), *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard: Harvard University Press, 1997, s. xv–xvi.

Wystąpienia liderów religijnych w obronie środowiska naturalnego

Liderzy religijni wielokrotnie zabierali głos na temat ochrony środowiska. Ich wystąpienia na ten temat są liczne i nie sposób ich tu przytoczyć. Wydaje się, że dobrym przykładem tego typu działalności jest niedawna inicjatywa podjęta w ramach między-religijnego szczytu klimatycznego w Uppsali (30 listopada 2008 roku), gdzie zebrało się niemal 30 liderów światowych religii. W perspektywie zbliżającego się szczytu klimatycznego w Kopenhadze zwrócili się oni do liderów politycznych z apelem, w którym zaproponowali konkretne rozwiązania i wsparcie w ich przeprowadzeniu¹²⁴.

Ekologiczne zaangażowanie religii na płaszczyźnie edukacyjnej

Przykładem aktywnej działalności religijnej na rzecz edukacji ekologicznej jest *Operation Noah*. Jest to kampania chrześcijan, którym leżą na sercu kwestie ekologiczne. Inicjatywa ta została podjęta w roku 2001 w środowisku *Christian Ecology Link* (CEL) oraz *The Environmental Issues Network* działającego w ramach *Churches Together* w Irlandii i Wielkiej Brytanii. *Operation Noah* skupiła się głównie na walce ze zmianami klimatycznymi. Celem tej organizacji jest ośmielenie brytyjskich i irlandzkich Kościołów oraz rządów do podjęcia radykalnych przemian zarówno w kulturze, jak i ekonomii; apelują o zmianę stylu życia na prostszy i bardziej przyjazny przyrodzie, dający więcej szczęścia i satysfakcji z życia przy jednoczesnym chronieniu Boskiego stworzenia dla przyszłych pokoleń¹²⁵. *Operation Noah* zrzesza chrześcijan różnych denominacji, w zarządzie obecni są przedstawiciele Kościoła Anglii, Kościoła Metodystycznego, Kościoła Ewangelickiego, Szkockiego Kościoła Episkopalnego, Zjednoczonego Kościoła Reformowanego i Kościoła Katolickiego¹²⁶.

Nazwa tej organizacji nawiązuje wprost do biblijnej postaci Noego ratującego zwierzęta w obliczu klęski. Mobilizując się wokół tego symbolu, ludzie wierzący zatroskani o środowisko stworzyli w Kopenhadze w grudniu 2009 roku ruch poparcia dla niezbędnych zmian, które powinny być podjęte. Noe jest międzyreligijnym symbolem, który łączy chrześcijan, żydów i muzułmanów wokół kwestii ekologicznych¹²⁷. Zasadniczym celem *Ark Campaign* jest demonstracja tysięcy

¹²⁴ Por.: *The Uppsala Interfaith Climate Manifesto 2008 Faith traditions addressing Global Warming*, [online], www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=173302#, (data dostępu: 9.05.2009).

¹²⁵ Por.: *Operation Noah, About us*, [online], www.operationnoah.org/about-us, (data dostępu: 7.05.2009).

¹²⁶ Por.: *Operation Noah, Who Are We?*, [online], www.operationnoah.org/about/who-are-we, (data dostępu: 7.05.2009).

¹²⁷ Por.: *Operation Noah, Why the Ark?*, [online], <http://www.operationnoah.org/resources/religiousinspirations/why-ark>, (data dostępu: 7.05.2009).

modeli Arki Noego wykonanych z kartonu, drewna i *origami* oraz prawdziwych statków, które mają przyplłynąć do Kopenhagi z wiadomością o konieczności redukcji emisji dwutlenku węgla. W myśl planów organizatorów do grudnia 2009 roku symbol Arki Noego powinien znaleźć się na parapetach prywatnych mieszkań, w szkolnych klasach, kościołach, na placach miast i wsi. *Operaton Noah* ma skłonić polityków do zaprzestania składania pustych obietnic i podjęcia konkretnych zobowiązań na szczycie klimatycznym w Kopenhadze¹²⁸.

Inną interesującą inicjatywą wyrosłą ze środowisk religijnych jest *What Would Jesus Drive* (WWJDrive), która jest szeroką kampanią dotyczącą zmian klimatycznych przeprowadzoną na terenie USA. Kampania edukacyjna została zapoczątkowana 20 listopada 2002 roku w Detroit przez *Evangelical Environmental Network* (EEN). Jej celem jest uświadomienie chrześcijanom i wyznawcom innych religii, że istnieje ścisły związek między dokonywanym przez nich wyborem środka transportu, a takimi zagadnieniami jak zdrowie, ocieplenie klimatu i rosnące uzależnienie od paliw kopalnych. Kampania ma uświadomić wiernym, że troska o środowisko naturalne jest nowym sposobem realizacji przykazania miłości bliźniego¹²⁹.

Bezpośrednie działania religii na rzecz ochrony przyrody

Przykładem podjęcia konkretnych działań służących przeciwdziałaniu degradacji środowiska naturalnego jest amerykańska międzyreligijna inicjatywa *Interfaith Power and Light* (IP&L), określana także jako *Regeneration Project*. Głównym jej celem jest pomoc ludziom wierzącym w dostrzeżeniu i pojęciu ich odpowiedzialności za troskę o stworzenie. Organizacja specjalizuje się w mobilizowaniu lokalnych liderów religijnych do przeciwdziałania zmianom klimatycznym. Kampanię tę zainicjował amerykański Kościół Episkopalny w roku 1998, stopniowo włączało się w nią coraz więcej Kościołów chrześcijańskich i innych związków wyznaniowych. Obecnie IP&L działa na terenie 29 stanów i zrzesza ponad 10 tysięcy parafii i różnego typu grup religijnych¹³⁰.

Podmioty uczestniczące w projekcie mogą liczyć na znaczne zniżki w przypadku ekologicznych inwestycji. W ramach projektu zachęca się parafie do oszczędności energii poprzez:

¹²⁸ Por.: Operation Noah, *Welcome to the ARK Campaign – 2009!*, [online], www.operationnoah.org/5, (data dostępu: 7.05.2009).

¹²⁹ Por.: *What Would Jesus Drive?, Welcome, Introduction, & Background*, [online], www.whatwouldjesusdrive.org/intro.php, (data dostępu: 11.05.2009).

¹³⁰ Por.: The Regeneration Project, *Your State*, [online], www.theregenerationproject.org/State.htm, (data dostępu: 9.05.2009).

- ♦ stosowanie energooszczędnej technologii;
- ♦ montowanie paneli słonecznych i generatorów wiatrowych;
- ♦ edukację na rzecz zmiany stylu życia.

Skala działań prośrodowiskowych podejmowanych w ramach IP&L jest ogromna. Konkretnie dane publikowane są w corocznych raportach. Miarą bogactwa tych działań może być *California Interfaith Power and Light* (CIP&L). W latach 2002–2007 zmniejszenie emisji CO₂ w ramach tego programu na terenie samej tylko Kalifornii było równoważne zasadzeniu lasu, którego powierzchnia niemal dorównuje powierzchni Pienińskiego Parku Narodowego¹³¹.

Podsumowanie

Coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że religie mogą odegrać znaczącą rolę w walce z zagrożeniami środowiskowymi, tak jak robiły to w przeszłości, kiedy wspierały jednostki i społeczności w obliczu zewnętrznych i wewnętrznych zagrożeń¹³². Religie stają się koniecznym partnerem w przewycięzaniu kryzysu ekologicznego i chociaż bez współdziałania z nauką, ekonomią, edukacją i polityką, pomoc religii nie nawiele się przyda, to stało się oczywiste, że religie są istotnym elementem czyniącym nasze działania kompletnymi. Dzieje się tak dzięki wykorzystaniu drzemiących w religiach możliwości.

Pomoc religii wydaje się szczególnie ważna w przemianie stylu życia człowieka. Informowanie społeczeństwa o wynikach badań i prognozach nie wpływa znacząco na zmianę postaw. Nie można pominąć żadnej argumentacji, jeśli chce się wprowadzić skuteczne zmiany stylu życia, a religia ma w tej kwestii rolę nie do przecenienia. Możliwe pola angażowania się religii, poszczególnych wyznawców i wspólnot ludzi wierzących ciągle się poszerzają. Motywacje religijne wzmacniane przez rzetelną wiedzę skłaniają do podejmowania wciąż nowych inicjatyw. Sytuację tę zauważył James Gustave Speth, dziekan Yale School of Forestry & Environmental Studies, który 18 listopada 2008 roku podczas obchodów dziesiątej rocznicy działalności *Forum on Religion and Environment* powiedział: „Dyskurs środowiskowy od dawna jest zdominowany przez prawników, przyrodników i ekonomistów. Teraz musimy więcej słuchać poetów, kaznodziejów, filozofów i psychologów”¹³³.

¹³¹ Roczne raporty z działalności CIP&L dostępne są na witrynie internetowej: <http://www.interfaithpower.org/about.htm#report>, (data dostępu: 30.06.2009).

¹³² Por. M.E. Tucker, J. Grim, *The Nature of the Environmental Crisis*, wyd. cyt., s. xx.

¹³³ Por. D. Lehr, *Facing Environmental Crisis. Forum on Religion and Ecology*, [online], http://fore.research.yale.edu/10th_Anniv_press_release.doc, (data dostępu: 22.04.2009).

Tak jak w latach sześćdziesiątych XX wieku filozofowie i uczeni zaczęli sobie zdawać sprawę z tego, że narastającego kryzysu ekologicznego nie da się przezwyciężyć jedynie technicznymi środkami i niezbędna jest dogłębna refleksja filozoficzna, tak dziś coraz wyraźniej uświadamiamy sobie, że religia dostarcza nam zarówno nowego, bardziej subtelniejszego sposobu refleksji nad przyczynami kryzysu, jak i narzędzi do jego przezwyciężenia. Religie natomiast, wkraczając w „ekologiczną fazę”, także coraz lepiej zdają sobie sprawę z roli, jaką mogą w tym procesie odegrać.

Odpowiedzialność nauczyciela w kontekście edukacji ekologicznej

Edward Grott

Człowiek od wieków współistniał wspólnie z przyrodą, ale wraz z rozwojem cywilizacyjnym zaczął brać z otaczającego go świata coraz więcej, nie dając nic w zamian. Jego agresywna działalność doprowadziła do tego, że z powierzchni Ziemi zniknęło wiele gatunków fauny i flory, a inne są obecnie zagrożone. W związku z postępującą degradacją środowiska nagle zauważono, że zmienione środowisko wpływa negatywnie na człowieka i inne organizmy żywe. Budzenie w społeczeństwie XIX wieku obaw o jakość środowiska przyrodniczego spowodowało, że na w odpowiedzi powstała nowa nauka – ekologia.

Ekologia zajmuje się ona zjawiskami zachodzącymi między organizmami żywymi a środowiskiem, w którym żyją. Jest nauką interdyscyplinarną i syntezującą. Zwraca szczególną uwagę na współzależność między środowiskiem a organizmami w nim funkcjonującymi. Ponadto jest zainteresowana aktywnością człowieka w przyrodzie. Wyniki badań obrazują konsekwencje, jakie niosą dla przyrody poczynania człowieka w środowisku. Są to: zmiana klimatu, chemizmu atmosfery, wody, gleby, zdegradowane ekosystemy lądowe i wodne. Tak przeobrażone środowisko naturalne oddziałuje destrukcyjnie, jako sprzężenie zwrotne, na człowieka.

Wincenty Okoń¹³⁴ zauważył, a za nim potwierdzili inni, że Ziemia nie jest bezkresem, a wiedza nauczyciela o przyrodzie, społeczeństwie i kulturze, bogactwo jego charakteru i zamiłowanie do piękna stanowią nieodzowny warunek oddziaływania pedagogicznego. To z niej nauczyciel czerpie inspirację, która jest źródłem jego oddziaływania na uczniów, ale nie przesądza jeszcze o wynikach tego oddziaływania. Według Bolesława Niemierki¹³⁵ dążeniem nauczyciela jest uzyskanie założonych wyników procesu dydaktycznego, które są wyrażone opanowaniem przez ucznia określonych wiadomości, umiejętności i nabyciem kompetencji. W uczeniu się przyrody dochodzi jeszcze jeden aspekt – zrozumienie przez ucznia sensu odpowiedzialności człowieka za środowisko, w którym żyje. Sposób przekazywania tej wiedzy powinien odpowiadać aktualnemu postępowi w zakresie metodycznym i merytorycznym.

Wiedza powinna spełniać następujące funkcje:

- ♦ aktywizującą, która pobudza i mobilizuje do dalszego poszerzania wiedzy, weryfikując przy tym wiedzę już zdobytą;
- ♦ wyzwalającą, która przez wyzwolenie nowych myśli pobudza do zdobywania nowych wiadomości;
- ♦ praktyczną, która określa sposób praktyczny wykorzystania zdobytej już wiedzy;
- ♦ wychowawczą, która kształtuje osobowości i postawy.

Posłannictwo nauczyciela zgodnie z wielowiekową tradycją wyrasta z powołania. Wymaga ono oprócz szczególnych predyspozycji psychofizycznych gruntownego przygotowania do zawodu, ustawicznego pogłębiania swojej wiedzy oraz gotowości, cierpliwości, konsekwencji i życzliwości w stosunku ucznia. Rosalind Driver¹³⁶ wskazuje, iż proces kształcenia jest procesem społecznym i przebiega grupowo, ale każdy sam powinien dochodzić do prawdy i dokonywać jej weryfikacji. Za uzyskany efekt odpowiada przede wszystkim nauczyciel, jego praca bowiem jest służbą drugiemu człowiekowi i z tej racji łączy się ze szczególną odpowiedzialnością wobec ucznia i jego rodziców.

K. Rusiecki¹³⁷ zaznacza, że odpowiedzialność to miernik dojrzałości człowieka. Jest wartością tkwiącą w konkretnych postawach i zachowaniach ludzi. Oznacza gotowość, obowiązek, a nawet konieczność odpowiadania, a więc pono-

¹³⁴ W. Okoń, *Osobowość nauczyciela*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1962.

¹³⁵ B. Niemierko, *Między oceną szkolną a dydaktyką*, Warszawa: WSiP, 1997.

¹³⁶ R. Driver, *Constructivism approaches to science teaching, Seminar Series, Constructivism in Education*, Atlanta: University of Georgia, 1990.

¹³⁷ K. Rusiecki, *Karta odpowiedzialności i obowiązków nauczyciela, wychowawcy*, „Miesięcznik nauczycieli i wychowawców katolickich” nr 10 (2004).

szenia konsekwencji za własne myślenie, pragnienia, słowa, postawy i działania. Odpowiedzialność wyrasta z poczucia powinności moralnej, łączy się zawsze z wartościami i najlepiej przejawia się w podejmowanych obowiązkach.

Z kolei Agnieszka Wołk¹³⁸ definiuje odpowiedzialność nauczycielską jako etyczny stan pełnienia roli zawodowej, która pozwala być przewodnikiem w kształtowaniu osobowości ucznia i zmierza ku tym samym wartościom, które są mu wskazywane i przekazywane.

Zbigniew Kwieciński¹³⁹, charakteryzując odpowiedzialnego nauczyciela, pisze, że dobry nauczyciel to ten, który jest otwarty na ludzi i solidarny z nimi, rozumiejący świat, potrafiący odnaleźć miłość i umiejący kierować sobą.

Inaczej zapatruje się na tą kwestię Tadeusz Pilch¹⁴⁰. Według niego nauczyciel, który ma poczucie odpowiedzialności, przyjmuje dobro dziecka za najwyższą wartość. Wywołując zamierzone zmiany w osobowości wychowanków, wspiera swoją pracą rodziców. Ma poczucie odpowiedzialności za zdrowie, integralny rozwój osobowy swoich wychowanków, za przygotowanie ich do życia w społeczeństwie zróżnicowanym światopoglądowo i etycznie.

Krzysztof Biernat¹⁴¹ wskazuje natomiast, że tylko świadome działanie może wpływać na konstruktywną rolę człowieka w przyrodzie. W związku z tym największą wagę należy przywiązywać do edukacji i popularyzacji wiedzy. Sposób przekazywania tej wiedzy powinien z założenia brać pod uwagę aktualne innowacje dydaktyczne. Równocześnie dla rozwiązania problemów ochrony środowiska, obok zrozumienia podstawowych reguł i praw ekologicznych, niezbędne jest myślenie ekologiczne. Można je ująć jako holistyczne i perspektywiczne uświadamianie sobie skutków, jakie niesie dla przyrody ingerencja człowieka w środowisko. Myśleniu takiemu powinna towarzyszyć etyka środowiskowa. Głównym, praktycznym jej celem jest, jak określa Włodzisław Tyburski¹⁴², obrona świata przyrodniczego przed ludzką agresją i działaniami destrukcyjnymi z jednej strony, a z drugiej – obrona człowieka jako gatunku przed powodowanymi przez niego samymi zagrożeniami ekologicznymi.

Rozwój etyki środowiskowej oraz myślenia ekologicznego jest spowodowany ukazaniem niekorzystnego oddziaływania człowieka na otaczający nas świat przyrody i, coraz częściej, zjawisk przyrodniczych na człowieka.

¹³⁸ A. Wołk, *Zawód nauczyciela i jego etyczne aspekty w perspektywie socjologicznej*, [w:] *taż*, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przemian*, Warszawa: UKSW, 2005.

¹³⁹ Z. Kwieciński, *Tropy – ślady – próby*, *Studia i szkice z pedagogiki pogranicza*, Poznań–Olsztyn: Edytor, 2000.

¹⁴⁰ T. Pilch, *Rozważania wokół etyki zawodu nauczyciela*, „O – W – T” nr 4 (1996).

¹⁴¹ K. Biernat, *Podstawy wiedzy o przyrodzie, jako element poszanowania środowiska naturalnego*, [online], <http://poryte.4lomza.pl/index.php?wiad=78>, (data dostępu 7.07.2009).

¹⁴² W. Tyburski, *Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej*, „Problemy ekorozwoju” Nr 1 (2006).

Irena Wolny¹⁴³ definiuje edukację ekologiczną jako formowanie wiedzy, a także rozwijanie wrażliwości i chęci działania na rzecz kształtowania, ochrony środowiska i, dodam, ochrony człowieka. W edukacji tej należy uwzględnić cały proces budowania ekologicznej świadomości społecznej oraz kształtowania postaw środowiskowych dzieci i młodzieży.

Kazimierz Denek¹⁴⁴, odnosząc się do świadomości ekologicznej, wyjaśnia, że składa się ona z systemu wiedzy (o procesach zachodzących w środowisku przyrodniczym, zagrożeniach, działalności człowieka i jego negatywnych skutkach), wartości i reguł działania. System wartości urzeczywistnia się w związku człowieka z naturą i należą do niego życie, zdrowie, odpowiedzialność, praca, piękno i harmonia. Reguły działań to zasady i powinności, którymi kierujemy się w swoich relacjach ze środowiskiem. Człowiek powinien zachować swój ogród Eden (raj), będąc jego strażnikiem.

Edukacja ekologiczna powinna zmierzać do ścisłego powiązania nauczania z otaczającą rzeczywistością, zwracając szczególną uwagę na zrozumienie złożonych problemów, pozytywnych i negatywnych, wynikających z rozwoju cywilizacji. Nauczyciel odpowiedzialny za edukację ekologiczną ma przybliżyć i pomóc uczniom w uzyskaniu przekonania, że: każdy wpływa swoim zachowaniem na środowisko i każdy jest odpowiedzialny za obecny i przyszły stan środowiska oraz za jakość życia przyszłych pokoleń. Wszystkie komponenty środowiska przyrodniczego i elementy będące dziełem człowieka są od siebie zależne, przerwanie jednego ogniwa spowoduje nieprzewidywalną reakcję łańcuchową. Należy uczniom uzmysłowić, że preferowane style życia nie są wynikiem indywidualnych dążeń czy poszukiwań. Odpowiadają one globalnym kanonom konsumpcji, często zwracających się przeciwko przyrodzie.

Celami edukacji ekologicznej i regionalnej są: podejmowanie wysiłku w kierunku uniwersalnego myślenia w kategoriach globalnych (Anna Zellma¹⁴⁵) z równoczesnym poszukiwaniem nowych, proekologicznych kierunków rozwoju cywilizacyjnego. Istotą edukacji ekologicznej jest uzmysłowienie człowiekowi, że jest częścią całej przyrody i od jego postawy zależy, czy będzie w tym świecie szczęśliwy, czy też nie.

Na postawę ucznia wpływa natomiast wiele czynników, które kształtują jego świat hierarchii i ustalają, co stanowi w nim wartość najważniejszą. Do wyrobienia trwałych postaw konieczne jest kompleksowe oddziaływanie przez formy

¹⁴³ I. Wolny, *Edukacja ekologiczna – pojęcia, cele i sposoby realizacji w klasach I–III*, „Biuletyn Eko-Edukacyjny” nr 11 (2002).

¹⁴⁴ K. Denek, *Dobra szkoła i jej nauczyciel*, [online], <http://biblioteka.baler.pl/biblioteka/artukul-129.doc>, (data dostępu 7.07. 2009).

¹⁴⁵ A. Zellma, *Animacja społeczno-kulturalna młodzieży poprzez edukację regionalną*, [online] www.pcen.rzeszow.pl/publikacje/czasopisma/kwartalnik/zellma_03_dd.doc, (data dostępu 7.07.2009).

kształcenia i wychowania. Jak przytacza Alicja Zachara¹⁴⁶, nauczyciel w kontakcie z uczniem ukierunkuje i wskaże drogę w dotarciu do źródeł w celu dostrzeżenia zmian zachodzących w otaczającym środowisku. Uświadomi uczniom, że zachowanie człowieka wobec przyrody może odbywać się w sposób kontrolowany z uwzględnieniem wszelkich reguł, wartości, wzorów kulturowych i wskazań. Ukaże wartości i normy regulujące relacje człowieka z jego środowiskiem. Powinnością nauczyciela jest również pokazywanie i wzmacnianie pozytywnych zachowań uczniów, które odnoszą się do otaczającej nas przyrody.

Halina Lorenc¹⁴⁷ zaznacza, iż świadome postępowanie wobec przyrody i otaczającego świata wywodzi się w dużym stopniu z moralnych przekonań. Odpowiedzialny nauczyciel będzie swoją postawą motywował, kształtował nastawienia i zachowania uczniów wobec świata roślin i zwierząt, ponieważ konstruowanie powinności, zasad i norm ma posłużyć ochronie systemów ekologicznych.

Nauczyciel powinien być mistrzem, który wskaże właściwą drogę w formułowaniu przekonań i kształtowaniu postaw uczniów na rzecz ochrony środowiska, zwracając uwagę na fakt, że nie wolno instrumentalnie traktować przyrody jako coś zewnętrznego, co dane jest człowiekowi do dowolnego użytkowania. Degradowanie środowiska przyrodniczego następuje bardzo szybko, a proces obudowy trwa nieraz latami. Bywa też tak, że nie jesteśmy w stanie w ogóle go przeprowadzić.

Przemiany cywilizacyjne następują bardzo szybko i kluczową sprawą jest uczenie nowego podejścia do problemów związanych z ekologią. Nie może się to odbywać na zasadzie nakazów, zakazów i praw. Proces dydaktyczno-wychowawczy powinien opierać się na rozwijaniu wrażliwości przyrodniczej ucznia i inspirowaniu go do aktywnego poznawania świata. Uwrażliwienie dzieci i młodzieży na problemy otaczającej nas przyrody stanowi obowiązek wobec przyszłych pokoleń – wyjaśnia Krzysztof Stachewicz¹⁴⁸.

W edukacji ekologicznej każdy uczeń powinien stać się jej aktywnym uczestnikiem i umieć współdecydować o tym, czego i w jaki sposób się uczy. Nauczyciel powinien, równoległe z przekazem wiedzy przyrodniczej, odpowiedzialnie kształtować myślenie ekologiczne (Z. Hull¹⁴⁹) oraz uzmysławiać uczniom, że zachodzące negatywne zmiany w środowisku są odzwierciedleniem poziomu naszej wiedzy

¹⁴⁶ A. Zachara, *Kształtowanie postaw uczniów przez doświadczenie w oparciu o treści ekologiczne na lekcjach przyrody*, [online], http://sp158.ramtel.com.pl/~wojnow/dok/a_zachara_3.doc, (data dostępu 7.07.2009).

¹⁴⁷ H. Lorenc, *Motywacje do ochrony przyrody czerpane z zasad wiary*, [online], <http://um.Dukla.pl>, (data dostępu 7.07.2009).

¹⁴⁸ K. Stachowicz, *Martina Heideggera myślenie gruntu etyki*, [online], <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2184>, (data dostępu 7.07.2009).

¹⁴⁹ Z. Hull, *Kształtowanie myślenia ekologicznego*, [w:] *Ziemia domem człowieka*, t. 1: *Współtworzenie świadomości ekologicznej – ku federacji życia*, Warszawa: 1997.

oraz działań ludzi wyznających określone wartości, normy i postawy wobec świata przyrody.

Działania nauczyciela jako odpowiedzialnego edukatora mają za zadanie wskazać uczniom na negatywne skutki wpływu człowieka na środowisko, ale jednocześnie nauczyć ich, jak należy przeciwdziałać degradacji środowiska i jak minimalizować jej skutki. I dlatego z pełną odpowiedzialnością, konsekwentnie i permanentnie należy otaczać troską aktualne i podejmować nowe, mądre inicjatywy na rzecz ochrony środowiska (Donald Tusk¹⁵⁰).

Zmiany w nastawieniu do edukacji ekologicznej nie odnoszą się tylko do chwili obecnej. Ich rezultaty dotyczyć będą naszych dzieci i wnuków. Jest to problem, który w miarę postępu technicznego i rozwoju cywilizacji powinien być już teraz zauważony i rozwiązywany. Jest to priorytet naszego odpowiedzialnego działania w edukacji ekologicznej szkolnej i permanentnej.

¹⁵⁰ D. Tusk, Wystąpienie w czasie ceremonii otwarcia szczytu klimatycznego 1 grudnia 2008.

Problemy cywilizacyjne i ekologiczne w programach kształcenia plastycznego studentów Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie

*Agnieszka Kwiatkowska-Zwoleń
Bożena Foder*

Świadome korzystanie z dorobku cywilizacyjnego oraz kształtowanie postawy proekologicznej to jeden z ważnych elementów współczesnego kształcenia przyszłych pedagogów i terapeutów. Niniejszy tekst jest prezentacją warsztatów plastycznych dotyczących relacji: człowiek–świat–ochrona środowiska, realizowanych w Zakładzie Arteterapii Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Propozycja procesu kształcenia w zakresie edukacji ekologicznej obejmuje następującą tematykę: uniwersalne wartości przyrody, zagrożenia wynikające z postawy technokratyczno-konsumenckiej, *recycling* i materiały pochodzenia organicznego w pracowni plastycznej. Rezultatem twórczej refleksji są również realizacje plastyczne wskazujące na związek harmonijnego rozwoju sfery materialnej i społeczno-kulturowej z kondycją psychofizyczną jednostki panującej i jednocześnie zagubionej we współczesnym świecie.

Kształtowanie wrażliwości na piękno otaczającej przyrody, docenianie jej unikatowych wartości i pobudzanie naturalnej ciekawości poznawczej są ważnymi celami wychowania przez sztukę, jakie propagujemy podczas organizowanych przez nas warsztatów. Wszystkie te zagadnienia zawiera w sobie malarstwo pejzażowe.

Pejzaż to klasyczny temat realizowany przez twórców wielu pokoleń, który stwarza nieograniczone niemal możliwości wypowiedzi plastycznej. W historycznym ujęciu realistyczne studia plenerowe barbizończyków stanowiły znakomitą dokumentację rzeczywistości, skupiając uwagę widza na dalekich planach i niesłychanej głębi obrazu. Niezwykle ekspresyjne obrazy Williama Turnera, przedstawiające ulotność zjawisk przyrodniczych, były pretekstem do rozwiązań czysto malarskich, podobnie jak eksperymentatorskie pejzaże impresjonistów badających wpływ światła na kolor i zjawisko relatywizmu barwnego. Warto wspomnieć również naszych polskich twórców, takich jak: Piotr Potworowski czy Leon Tarasewicz, dla których pejzaż to jedynie pretekst do interpretacji głęboko posuniętej, graniczącej z analizą struktury, często abstrakcyjnej w formie. Powyższe przykłady z dzieł sztuki ukazują, jak wiele możliwości daje wykorzystanie tak tradycyjnego tematu.

W praktyce szkolnej pejzaż może stanowić doskonały pretekst do realizacji rozmaitych zagadnień plastycznych, wprowadzać i zapoznawać z różnymi technikami. Daje bogate spektrum rozumienia natury, uczy patrzenia, dostrzegania i różnicowania. Wprowadzając zagadnienie pejzażu podczas zajęć plastycznych, dokonujemy stopniowania trudności w działaniu. Pierwsza faza to obserwacja z natury. Studenci uczą się kadrowania, poznają problematykę obrazowania przestrzeni – perspektywę malarską i linearną. W dalszym etapie zostaje zawężony obszar patrzenia. Realizujemy ćwiczenia na podstawie studium i szkiców wybranego fragmentu, takiego jak: liście i kwiaty na gałęzi, źdźbła trawy czy chmury na niebie. Tego rodzaju zadania skupiają uwagę na kształcie, konstrukcji i fakturze. Dogłębne poznanie detalu umożliwia dalszą drogę rozwojową, jaką jest interpretacja, synteza i przetwarzanie.

Warsztat zatytułowany *Cztery pory roku* (aut. A. Kwiatkowska-Zwolan), realizowany w technice pasteli olejnej, jest jednym z przykładowych ćwiczeń interpretacyjnych. Cele tego zadania zawierają się w kształtowaniu następujących umiejętności:

- ♦ tworzenia cyklu malarskiego;
- ♦ doboru gamy barwnej do tematu i treści zadania;
- ♦ tworzenia wybranych gam barwnych (zgaszona, ciepła, chłodna, barwy dopełniające).

Ćwiczenie polega na stworzeniu cyklu malarskiego z wykorzystaniem motywu pejzażowego, ulegającego jedynie niewielkim modyfikacjom. Każda praca z cyklu odpowiada innej porze roku, którą definiuje i określa w charakterze odpowiednio dobrana gama barwna.

Innym przykładem interpretacji opartym o przetwarzanie motywów z natury jest *Rytm* (aut. A. Kwiatkowska-Zwolan). Podczas tego warsztatu uczestnicy przetwarzają wyszukany w przyrodzie rytm, np. spadające krople deszczu czy trawy kołyszące się na wietrze, na uproszczone, zgeometryzowane formy, do jakich obliguje ich narzucona technika papieroplastyki. Ważnym etapem tego zadania jest szkicowanie przyrody, jej stopniowe upraszczanie i dostosowanie do narzuconej techniki.

Temat rytmu został również wykorzystany w czasie warsztatów ukierunkowanych na zastosowanie materiałów wtórnych w plastyce (aut. A. Kwiatkowska-Zwolan). Podobnie jak w poprzednim ćwiczeniu pierwsza faza pracy polega na bezpośredniej obserwacji i poszukiwaniu układów rytmicznych w otaczającej nas przyrodzie. Każdy z uczestników musi samodzielnie określić definicję rytmu i zgromadzić różnego rodzaju odpady: opakowania papierowe i plastikowe, torebki foliowe, skrawki materiałów itp. Kolorystyka zbieranych materiałów zawężona została do gamy jednego koloru. Powstałe w technice kolażu prace to opowieści o gamach czerwieni, błękitów, zieleni, szarości. Celem nadrzędnym zadania jest uwrażliwienie na nieskończoność odcieni w obrębie jednej barwy. Studenci muszą nazwać i opisać wszystkie kolory, jakie wykorzystali w swojej pracy – określić ich temperaturę i stopień jasności. Co jednak najważniejsze, ćwiczenie uświadamia, że dzieło sztuki może mieć również charakter ekologiczny. Powstałe prace to forma recyklingu zużytych fragmentów naszej codzienności nobilitowanych do nowej roli dzieła sztuki. Chciałoby się powtórzyć za T. Kantorem – „realność najniższej rangi” – czyli:

„zwrot do przedmiotu, ku temu wszystkiemu, co w otaczającym nas świecie jest najbardziej codzienne, pospolite, niezauważalne w swej banalności (...)”¹⁵¹.

Stworzona przez Marcela Duchampa rewolucyjna koncepcja nadania nowego znaczenia przedmiotom codziennego użytku podniesionym do rangi dzieła sztuki przyświecała idei realizowanego przez nas zadania. Warto przywołać również takich artystów jak Pablo Picasso czy Georges Braque, którzy w swoich dziełach wykorzystywali fragmenty starych gazet, deski, okleiny itp.

W działalności naszej pracowni plastycznej staramy się jak najczęściej używać materiałów zarówno odpadowych, jak i pochodzenia organicznego, czego przykładem jest opisane wyżej ćwiczenie. Mają one również zastosowanie w innych realizacjach, takich jak maski obrzędowe, teatralne lub karnawałowe. Studenci wykonują je z masy papierowej, wykorzystując zużyte gazety. Do modelowania

¹⁵¹ M. Porębski, *T. Kantor – świadectwa, rozmowy, komentarze*, Warszawa: Wydawnictwo MURATOR, 1997, s.174.

i utwardzania formy używamy krochmalu. Klej z mąki stosujemy również w papieroplastyce i papierowych kolażach. Innym obecnym w pracowni materiałem pochodzenia naturalnego jest glina.

Kolejny cykl warsztatów (aut. B. Foder) zatytułowany *Współczesne problemy cywilizacyjne* dotyczy zagadnień społecznych, kulturowych, konfliktów i ludzkich dramatów ujętych globalnie lub środowiskowo.

W edukacji plastycznej i w twórczych realizacjach wciąż odnosimy się do ponadczasowych wartości obecnych w dziełach mistrzów, które oddają wrażliwość autora w obserwacji wydarzeń, są wyrazem buntu i niezgody wobec nieprzewidywalnego, dystansu czy ironii w stosunku do ludzkich czynów lub słabości.

I tak w renesansowym dziele *Minerwa przepędzająca przywary* Andrea Mantegna przedstawia scenę, w której rzymska bogini wyrzuca Występki hamujące rozwój ludzkiej wiedzy, a są nimi Lenistwo, Gnuśność i Ignorancja. Pomagają jej w tym Cnoty: Sprawiedliwość, Siła i Umiar. W wizjonerskich obrazach artystów pojawiają się baśniowe światy zakończone niespodziewanie apokalipsą, a ludzka siła i triumf kontrastują z samotnością albo degradacją. W idyllicznym pejzażu *W Arkadii*, którego autorem jest Nicolas Poussin, czterech witalnych młodzieńców odnajduje inskrypcje na antycznym symbolicznym grobowcu – ...*ja Śmierć istnieję nawet w Arkadii...* Z kolei Francisco Goya w obrazie *Sabat*, podobnie jak w swojej dramatycznej serii kilkunastu ciemnych i czarnych obrazów, przedstawia samotność osoby chorej i głuchej. Odwrócone postacie, zajęte sobą, w mimicznym okrzyku lub przeżeniu nie wykazują woli porozumienia, lecz manifestują lęk wobec choroby i odmienności. W innych scenach artysta ujawnia bezsilność w obliczu krwawych i tragicznych wydarzeń wojennych.

Stosując współczesne środki wyrazu, Mimmo Rotella wykorzystuje w malarskich kompozycjach fragmenty ulicznych plakatów, często filmowych, zdarte afisze reklamowe czy ulotki promocyjne. Poprzez nagromadzenie wyciętych fotografii, wybranych tytułów i tekstów przedstawia świat, który karmiony jest, żyje i wciąż niebezpiecznie rozrasta się przez reklamę i nieodłączną konkurencyjną grę pozorów. Rezultatem intelektualnej refleksji jest też chłodny, niebieski obraz Jacques'a Monory'ego *Zabójstwo*, w którym autor ujawnia anonimowość i przemoc w codziennym życiu. Rozgrywający się dramat nie zaburza spokoju wielkomiejskiej ulicy. Przechodnie rozmawiają, a na trawniku bawią się dzieci.

Studenci podczas zajęć doświadczają, że współczesna im rzeczywistość także może być niewyczerpanym źródłem inspiracji, podobnie jak twórczo ukierunkowana wyobraźnia i humanistyczna, społeczna odpowiedzialność wobec czasu i przemian. Uczestnicy warsztatów w sposób przemyślany dokonują wyboru przedstawianego problemu cywilizacyjnego i ekologicznego, a następnie projektują jego artystyczną, wizualną formę. Realizacje plastyczne prezentowane są w formie plakatu, satyrycznego rysunku czy metaforycznego obrazu wykonanego w dowolnych technikach.

Studenci najchętniej posługują się techniką kolażu, wykorzystując starą prasę, skąd czerpią informację o wydarzeniach, przetwarzają zamieszczane tu fotografie prasowe, tytuły i napisy. Część uczestników za najlepszą współczesną formę przekazu uważa rysunek w stylistyce kreskówki, jeszcze inni stosują techniki mieszane, np. malarskie z elementami wklejanymi, nieliczni stosują szablon i technikę motypii graficznej.

W realizacji tak ujętego tematu przyszli pedagodzy i humaniści największe zaangażowanie przejawiali podczas wyboru samej idei i społecznego przesłania zawartego w pracy. Pojawiła się ogromna liczba zagadnień związanych z *Problematyką współczesnej cywilizacji*, a także trudności z wyborem zobrazowania plastycznego najważniejszego z nich.

Zdaniem studentów największymi problemami cywilizacyjnymi są:

- ♦ choroby zagrażające ludzkości, w tym psychiczne – stres, depresja, nerwice, natręctwa;
- ♦ anoreksja, bulimia, alergie, astma, nowotwory, epidemie i inne;
- ♦ uzależnienia, szczególnie od środków psychoaktywnych;
- ♦ głód, analfabetyzm, bezrobocie i przestępstwa;
- ♦ terroryzm i konflikty zbrojne;
- ♦ aborcja, eutanazja, przeludnienie, ruchy migracyjne;
- ♦ rasizm, nierówności społeczne, dominacja płci, wszelkie przejawy dyskryminacji;
- ♦ kryzys autorytetów i wartości, ksenofobie, obojętność;
- ♦ nadprodukcja, hiperkonsumpcja;
- ♦ dysproporcje w rozwoju ekonomicznym i korupcja;
- ♦ degradacja środowiska i ochrona środowiska;
- ♦ zmiany klimatyczne i nadmierna eksploatacja zasobów naturalnych;
- ♦ ochrona praw i godności człowieka;
- ♦ śmiertelne tempo życia i samotność.

Dla studentów trudnym wyzwaniem okazało się opracowanie syntetycznej formy kompozycji, ograniczenie środków wypowiedzi oraz znalezienie związku dla formalnych i ideowych treści w indywidualnej, artystycznej wypowiedzi.

W prezentowanym cyklu warsztatów własna twórczość plastyczna studentów dzięki swojemu wielowymiarowemu oddziaływaniu okazała się środkiem inspirującym i rozwijającym. Wszystkim opisanym powyżej realizacjom towarzyszyły procesy poznawania, wyrażania, budzenia refleksji czy wzajemnej konfrontacji, sięgające daleko poza granice artystycznego przekazu.

Część III

Społeczno-kulturowe determinanty kryzysu ekologicznego

Orientacje społeczne i środowisko naturalne

Krzysztof Wielecki

Wielka zmiana cywilizacyjna industrializmu pociągnęła za sobą pewne istotne przewartościowania w sferze zbiorowych, i co za tym idzie także indywidualnych, horyzontów odniesienia oraz orientacji społecznych i indywidualnych. Istotną właściwością nowych zjawisk w tej mierze stał się indywidualizm egocentryczny, który otwiera przestrzeń wolności rozumowi instrumentalnemu. Zmiany te związane są z industrialną fazą rozwoju kapitalizmu.

Cechy te, stając się właściwościami zbiorowych i indywidualnych orientacji, pojmowanych tu jako swoiste metapostawy, ukierunkowują sposób traktowania przez ludzi ich otoczenia społecznego, kulturowego i przyrodniczego. Na co dzień w wymiarze indywidualnym czy w praktyce życia codziennego te mniej lub bardziej uświadamiane i werbalizowane horyzonty odniesienia sprawiają, iż ludzie epoki industrialnej traktowali przyrodę jako coś obcego, co konkuruje na „wolnym rynku życia” z nimi, co nastawione jest wobec nich wrogo, tak jak i oni są nastawieni wobec przyrody. W najlepszym razie nie wymaga to współczucia, empatii, nie jest przedmiotem odpowiedzialności, tak jak i odwrotnie – nie można spodziewać się od niej zmiłowania, sympatii. Trzeba jednak zauważyć, iż natura nie jest tu jakimś wyjątkowo źle traktowanym obiektem. Podobnie przecież ludzie traktują siebie nawzajem. Obcy jest inny, zagraża, w najlepszym wypadku jest nam obojętny

– ze wzajemnością. Jest to właśnie relacja regulowana na poziomie głównych orientacji życiowych, w których przejawia się dalece zgeneralizowany stosunek do świata, życia, innego w ogóle.

Postawy społeczne wobec środowiska przyrodniczego nie są oderwane od jakichkolwiek kontekstów, ale stanowią część świata ludzi. Są zatem uwikłane w rozległe sploty spraw, wartości i wyobrażeń – kulturę. Żałosny sukces, jaki człowiek odniósł w „walce z przyrodą” sprawia, iż dzisiaj – w ogromnej mierze – środowisko naturalne stanowi część środowiska społecznego. Dalsze istnienie przyrody zależy bowiem ściśle, jak nigdy dotąd, od postaw społecznych. Czasem tylko pod wpływem wielkich kataklizmów przyrodniczych, jak trzęsienia ziemi, wichury, burze itp. uświadamiamy sobie, jak bardzo natura jest potężna i jak niewiele przy niej znaczymy. Gdy spostrzegamy, jak wielu ludzi choruje – często śmiertelnie – w wyniku niszczenia przyrody, dociera do nas, jak bardzo indywidualna i zbiorowa egzystencja zależą od stanu środowiska. Kiedy natomiast dowiadujemy się, iż emitujemy zaledwie 2% dwutlenku węgla, jaki znajduje się w powietrzu, doświadczamy swojej małości i nieistotności.

Widzimy zatem, iż wyobrażenia społeczne relacji człowieka i przyrody są pełne sprzeczności, podobnie jak wynikające z nich nasze czyny. Jesteśmy niekonsekwentni – po pierwsze w tym sensie, że gdy jedni z nas ratują przyrodę, poświęcają jej swój czas i majątek, inni starają się jej nie szkodzić, a w miarę możliwości, o ile nie wymaga to zbyt wiele, wspierać jej ochronę, to jeszcze inni dewastują ją bez żadnych ograniczeń i skrupułów. Po drugie zaś, każdy z osobna miota się między różnymi postawami, postępując w sposób niekonsekwentny.

Skoro środowisko naturalne jest dziś tak bardzo zależne od nas, od naszego działania, to zastanowienia wymagają motywy naszych relacji z przyrodą. To właśnie pragnę wypunktować jako jedną z ważnych tez tego artykułu: motywy są niekonsekwentne. Jest to częściowo wynikiem charakteru człowieka. Jedni mniej, drudzy więcej, ale kierujemy się często sprzecznymi potrzebami, emocjami lub postawami. Jednakże warto zwrócić uwagę, iż zjawisko to jest niesłychanie wzmacniane przez procesy cywilizacyjne i kulturowe.

U jego podłoża znajdują się wielkie procesy naszej epoki, jak sekularyzacja, urbanizacja, globalizacja, które są wynikiem kryzysu cywilizacyjnego, związanego (jak za czasów industrialnej zmiany cywilizacyjnej) z nowymi technologiami. Powodują one totalne przemiany gospodarcze, kulturowe, mentalne, polityczne itp. Na naszych oczach zmieniają się kanony piękna ciała człowieka, style życia, prądy umysłowe, orientacje artystyczne, modele rodziny (jeśli to słowo znaczy jeszcze coś konkretnego). Do tego totalnego *klasteru* zmian zaliczyć trzeba także systemy wartości.

Kluczowe, jak sądzę, dla zrozumienia naszych czasów, jest właśnie pojęcie zmiany, której zakres i głębokość są tak wielkie, iż śmiało można mówić o cywili-

zacyjnym i kulturowym kryzysie. Kryzysie, który rozumiem tu jako wielki cywilizacyjny przełom i szereg zmian, jakie za nim idą.

Przyjmijmy dla potrzeb tego artykułu, iż cywilizacja to pewien stan kultury, wytwarzany przez społeczeństwa w historycznych procesach długiego trwania, obejmujący przestrzeń szerszą niż działanie jednego ładu społecznego. Tworzy ona ramy, w których ludzie konstruują ład społeczny, grupy i instytucje społeczne, kulturę (na poziomie ładu społecznego) i swoje tożsamości. Mamy zatem do czynienia z procesami strukturyzacji cywilizacyjnej. O kryzysie cywilizacyjnym można mówić, gdy wyzwania cywilizacyjne uniemożliwiają istnienie cywilizacji bez istotnych zmian. Kryzys cywilizacyjny pociąga za sobą kryzys społeczny.

Przez kryzys społeczny rozumiem zaś występujący w pewnym czasie stan takich warunków życia społecznego, w których dalsze trwanie społeczeństwa i jednostek, a przynajmniej spełnianie pewnych ważnych funkcji, wymagałoby dokonania istotnej zmiany przystosowawczej. Ponieważ kryzys ładu społecznego dotyczy wszystkich sfer życia ludzi i oddziałuje na ich psychikę i stan fizyczny, jego efektem może być też ostateczny rozpad społeczny, z biologiczną eksterminacją włącznie. Oczywiście może też powstać nowy, lepiej służący ludziom ład społeczny (postęp, rozwój).

Kryzys społeczny głęboko odbija się w umysłach ludzi, a może wręcz występować wyłącznie na poziomie wyobrażeń społecznych. W każdym przypadku jest silnie przeżywany (choć niekoniecznie świadomie diagnozowany jako kryzys społeczny) w życiu zbiorowości i jednostek jako sytuacja ryzyka i straty. Tu znajduje się źródło współczesnego kryzysu wartości.

Kryzys cywilizacyjny pociąga za sobą kryzys kultury i ładu społecznego, który do pewnego momentu stale się anarchizuje, poszerzając pole wolności indywidualnej. Rezultatem jest ujawnianie się różnorodności wartości, postaw i przekonań. Nikt jednak nie jest w stanie narzucić własnego systemu. W wyniku tego pogłębia się anomia indywidualna i zbiorowa, społeczeństwo traci zdolności regulacyjne. Nie chodzi zatem o to, że nie ma wartości, ale jest ich tak wiele, iż trudno dobrze wybrać, a społeczne mechanizmy regulacyjne są zbyt słabe, aby narzucić czy choćby ułatwić wybór. Skutki są najrozmaitsze. Pojawiają się nurty w filozofii, które czynią z tej słabości wartość, jak np. postmodernizm, z drugiej strony nasilają się odruchy fundamentalistyczne. W takim kontekście rozkwita tzw. kultura masowa, która w epoce globalnego kryzysu cywilizacyjnego przeradza się w globalną *quasi-kulturę*.

Jednym z ubocznych skutków tych zjawisk jest historyczny proces ekspansji indywidualizmu. Wyjaśnijmy skrótowo, iż indywidualizm możemy rozumieć jako cechę konkretnych społeczności albo jako orientację umysłową. W tym drugim przypadku jest to zespół poglądów o charakterze antropologicznym, filozoficznym, społecznym, politycznym lub ideologicznym. Najczęściej poglądy indywiduali-

styczne to mało koherentne mieszanki założeń. Ich cechą wspólną jest wartościowanie czynników opozycji: jednostka – społeczeństwo. Indywidualiści wyżej wartościują jednostkę, kolektywiści – społeczeństwo.

Orientacja indywidualistyczna to pogląd zakładający, iż całość społeczna jest mniej wartościowa niż jednostki, winna też być podporządkowana ich dobru i nie powinna ograniczać ich wolności. O niebezpieczeństwie indywidualizmu, zwłaszcza pewnej jego odmiany, pisał Alexis de Tocqueville. Poruszał tę kwestię przy okazji rozważań poświęconych demokracji. Jedno z najpoważniejszych jej zagrożeń wiązał z indywidualizacją i wolnością człowieka, jaką wprowadzała demokracja. Wartości te wydawały się mu sympatyczne, ale naznaczone pewnym ryzykiem. Zwłaszcza gdy demokracja i wolność są mylone z równością lub też gdy wartość, jaką jest równość, wypiera wartość wolności:

„Zakładam – pisał de Tocqueville – że wszyscy obywatele biorą udział w rządzeniu i że każdy z nich ma równe do tego prawo. Skoro nikt nie będzie tedy różnił się od swych bliźnich, nikt nie będzie mógł sprawować władzy tyrańskiej. Ludzie będą doskonale wolni, ponieważ wszyscy będą całkowicie równi, i będą doskonale równi, ponieważ będą całkowicie wolni. Ku takiemu właśnie ideałowi zmierzają społeczeństwa demokratyczne”¹⁵².

Ale może być inaczej, równość może zdominować lub uniemożliwić wolność. Jest to nawet bardzo prawdopodobne, gdyż:

„szczególnym i dominującym zjawiskiem, jakie wyróżnia epokę demokracji, jest równość możliwości. Główną namiętnością, jaka rządzi ludźmi tych czasów, jest umiłowanie owej równości...

Nie ma ludzi tak ograniczonych i tak lekkomyślnych, by nie zdawali sobie sprawy, że wynaturzenia wolności politycznej narażają spokój, własność oraz życie poszczególnych obywateli. Natomiast tylko ludzie myślący i przewidujący dostrzegają niebezpieczeństwa, jakie kryje w sobie równość, ale na ogół ich nie sygnalizują. Wiedzą, że nieszczęścia, jakich się obawiają, są na razie odległe, i łudzą się, że dotkną one dopiero przyszłe pokolenia, o które nie muszą się troszczyć... Zło, jakie może przynieść krańcowa równość, objawia się stopniowo i stopniowo zakrada się do organizmu społecznego...

Dobro, jakie przynosi wolność, ujawnia się dopiero po dłuższym czasie, a jego przyczyna pozostaje częstokroć zapoznana. Dobrodziejstwa równości dają się odczuć natychmiast...”¹⁵³.

Aby wyjaśniać jedno z najpoważniejszych niebezpieczeństw przesadnej równości, de Tocqueville odwołuje się do pojęć egoizmu i – najbardziej nas tutaj interesującego – indywidualizmu:

¹⁵² A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa: PIW, 1976, s. 335.

¹⁵³ Tamże, s. 336–337.

„Egoizm jest to namiętna i przesadna miłość własna, która sprawia, że człowiek odnosi wszystko do siebie i że własna osoba interesuje go najbardziej.

Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma na uboczu wraz ze swą rodziną i przyjaciółmi.

(...) Egoizm wysusza źródła wszelkich cnót, indywidualizm natomiast najpierw zabija tylko załóżek cnót publicznych. Po dłuższym czasie atakuje jednak i niszczy wszystkie inne i w końcu przeistacza się w egoizm”¹⁵⁴.

Indywidualizm związany z demokracją, a szczególnie z równością, sprawia, zdaniem de Tocqueville’a, że człowiek nie ma autorytetów poza sobą samym i nie interesuje się nikim poza sobą samym. W ten sposób rozluźniają się więzi społeczne, tym bardziej że demokracja powoduje osłabienie podziałów społecznych, rozluźnienie struktury społecznej i uwolnienie jednostki (na dobre i złe) z zależności od innych¹⁵⁵.

Człowiek, aby egzystować – twierdzę – musi mieć elementarne bodaj przeświadczenie, że rozumie świat, w którym żyje i swoje w nim miejsce. Odczuwa realność świata i pragnie ją zrozumieć. Nie jest to tylko wynik ciekawości ani jedynie warunek skuteczności działania, ale kwestia istnienia. Człowiek podejmuje zatem działania nastawione na poznanie świata. Stosuje rozmaite praktyki rozumienia i interpretacji obiektywnie istniejącego ładu świata. Wyróżnijmy w nim analitycznie ład ontyczny, moralny i poznawczy.

W wyniku praktyk rozumienia i interpretacji gromadzimy mniej lub bardziej uświadamiany koherentny, pełny i realistyczny zespół przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata. To wyobrażenie, jakie tworzymy sobie na temat ładu świata, jego reprezentacja (nie przesądzamy: prawdziwa czy nie) stanowi przestrzeń intelektualną, w której umieszczamy siebie i która orientuje nasze życie. Przestrzeń tę nazwiemy horyzontem odniesienia lub ładem mentalnym. Człowiek odnosi się bezpośrednio nie do ładu świata, gdyż ten nie jest wprost dostępny poznaniu, ale do horyzontu odniesienia właśnie i traktuje go zazwyczaj jako rzeczywisty i prawdziwy.

Horyzont odniesienia wyznacza granice porządku egzystencji jednostki, czyli ładu egzystencjalny. Pod pojęciem ładu egzystencjalnego jednostki rozumiem sposób, w jaki zorganizowany jest jej świat przeżywany. Czym innym bowiem jest sposób, w jaki rozumiemy świat, a czym innym to, jak orientujemy własne życie, jaki nadajemy mu porządek. Ład egzystencjalny jest pewną realnością.

W obrębie horyzontu odniesienia możemy znowu wyłonić analitycznie horyzont ontologiczny, aksjologiczny i epistemologiczny. Różnica w końcówkach nazw składowych ładu świata i horyzontu odniesienia oznacza tyle, że o ile w pierwszym

¹⁵⁴ Tamże, s. 339.

¹⁵⁵ Tamże, s. 340 i in.

wypadku mówimy o świecie istniejącym poza naszym umysłem, to drugi jest w całości umiejscowiony w myśli podmiotu. W obrębie ładu egzystencjalnego wyróżnić można z kolei konkretne praktyki życia, zorientowane na pewne wartości, oparte na pewnych przekonaniach o naturze świata, ludzi czy siebie samego.

Praktyki życia są zatem ukierunkowywane przez treści horyzontów odniesienia i można je ujmować w ramach działania podmiotu. Ład egzystencjalny to praktyki życia, organizujące je ramy działania, ale też pewne elementy horyzontów odniesienia włączone do praktyk działania. Ramy etyczne, ontyczne i poznawcze wyznaczają sens i znaczenie życia własnego wpisane w wyobrażenia o sensie ludzi, życia i świata.

Człowiek w procesie działania w praktyce życia komunikuje się z innymi. Komunikacja ta wyznaczana jest przez indywidualne horyzonty odniesienia i dokonuje się w konkretnych ramach działania podmiotów. W ten sposób powstaje wspólna praktyka życia. Jest to proces, który ma dualny rezultat w postaci indywidualnych horyzontów odniesienia i, dalej, ładów egzystencjalnych; z drugiej strony – jest to proces strukturacji powodujący powstawanie pewnej puli względnie uzgodnionych, wspólnych horyzontów odniesienia. Te dwa procesy są ze sobą w dialektycznym, dobrze już opisanym związku. Co oznacza m.in., iż owe wspólne horyzonty odniesienia, zinstytucjonalizowane i utrwalone często w postaci tradycji, są czynnikiem konstytuowanym podmiotowo, tj. w procesie komunikacji jednostek, ale też współtworzą dla jednostki elementy ładu świata, są jego elementami składowymi. Równocześnie są przedmiotem działań w obrębie poznawczych ram działania, tj. rozumienia i interpretacji. Tak zmodyfikowane wchodzą do indywidualnych horyzontów odniesienia człowieka, ukierunkowując go jako tego, kto nieustannie współtworzy, współodtworza i przetwarza wspólne horyzonty odniesienia i prywatny ład egzystencjalny¹⁵⁶.

Kategorią pojęciową, która – w moim przekonaniu – określa to, co pośredniczy między praktyką życia, działaniami w niej podmiotów indywidualnych i zbiorowych, ramami działania i horyzontami odniesienia, są **orientacje**. Ich zaleta polega też, jak sądzę, na tym, iż w ich rozumieniu daje się integrować zarówno aspekt filozoficzny, psychologiczny, jak i socjologiczny. Znowu nie ma w tym miejscu możliwości rozwijać tej kategorii pojęciowej. Wyjaśnię może jedynie, iż orientacja jest czymś, co integruje w sensie filozoficznym, a jest generalizacją w sensie psychologicznym i generalizacją zbiorową w sensie socjologicznym, relacji między światem wartości, zwłaszcza „wartości naczelnych”, działań i postaw. W sensie psychologicznym powiedziałbym, iż orientacja jest systemem wysoce zgeneralizowanych postaw. Czymś w rodzaju metapostaw „orientujących” właśnie człowieka (i zbiorowości *notabene* też) w sprawach najistotniejszych dlań, zwłaszcza wobec subiektywnie najważniejszych wartości.

¹⁵⁶ Wątek ten szerzej rozwijam w: K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu*, Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, 2003, s. 294 i nn.

Do struktury orientacji indywidualnych i zbiorowych wliczam wspomniany już indywidualizm (versus kolektywizm) i pewien typ racjonalności, z ideą „rozumu instrumentalnego” włącznie. Kwestia indywidualizmu została już omówiona. Podsumujmy zatem: cechą współczesnej, coraz bardziej globalnej i narcystycznej kultury jest indywidualizm egocentryczny.

Zajmę się obecnie wymiarem racjonalności i rozumu instrumentalnego. Racjonalność, jak wyjaśnia *Oksfordzki słownik filozoficzny*, to tyle co: „poszczególne zachowania, przekonania, argumenty, strategie i inne przejawy działania ludzkiego umysłu...”¹⁵⁷. Pojęcie to jest ściśle związane z innym, tj. sensu: „Uznać coś za racjonalne to tyle co uznać za sensowne...”¹⁵⁸. Sensowne zaś to zdaje się: „właściwe, wymagane lub zgodne z jakimś celem, takim jak prawda lub dobro”¹⁵⁹. Na inną okazję zostawię polemikę z tym, czy istotnie prawda i dobro nie są niczym innym jak celem.

Jan Woleński wyjaśnia, iż „współcześnie rzeczownik «racjonalność» jest jednak stosowany głównie w takim kontekście, w którym «racjonalny» oznacza «rozsądny»¹⁶⁰. Czy, chciałbym zapytać, „sensowny” zatem to tyle co „rozsądny”? Jeśli tak, to mamy, zdaje się, do czynienia ze szczególnym typem racjonalności, nie jedynym chyba, jaki można zasadnie pomyśleć? Jan Woleński naprowadza nas na pewną hipotezę, gdy pisze o tradycji tego pojęcia, której początków szuka u klasyków ekonomii politycznej jak Adam Smith, David Ricard i John Stuart Mill i w ich koncepcji *homo economicus* – podmiotu czynności ekonomicznych, który „kierował się wyłącznie racjonalnymi metodami osiągnięcia założonych celów”¹⁶¹. Zatem „współczesne” odczytanie pojęcia racjonalności związane jest zapewne z tradycjami racjonalizmu, ale też, a może przede wszystkim, z dziewiętnastowiecznym kapitalizmem. Trzeba wobec tego ideę racjonalności rozumieć w kontekście ideologii liberalnej, która w niemałym stopniu była „instrumentalna” wobec pewnej wizji „dobrego społeczeństwa”, dobrego zwłaszcza dla walczącej wówczas o podmiotowość klasy kapitalistów.

Szczególnie ważny wykład racjonalności znajdziemy oczywiście u Maxa Webera, jednego z najwybitniejszych socjologów kapitalizmu. Fundamentalnym pojęciem swej teorii uczynił on działanie społeczne. Wymienił też cztery typy idealne (tzn. raczej wyodrębnione teoretycznie niż empirycznie): tradycyjne, afektywne i racjonalne właśnie, tj. celoworacjonalne i wartościoworacjonalne. Dla

¹⁵⁷ J. Woleński (red.), *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa: Książka i Wiedza, 2004, s. 337.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ J. Woleński, *Racjonalność*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2000, s. 272.

¹⁶¹ Tamże.

działań racjonalnych spólny jest pierwiastek świadomego doboru środków do realizacji celów. W przypadku działań wartościoworacjonalnych środki są poza dyskusją (a często i świadomością podmiotów); jeśli chodzi o działania celoworacjonalne, to również cele są przedmiotem świadomego wyboru¹⁶².

Racjonalność celowa miałyby być właściwa kapitalizmowi i gospodarce industrialnej, którym miałyby też odpowiadać legalny typ panowania i nowoczesna biurokracja. Aby mógł jednak zapanować właściwy racjonalności celowej rozum instrumentalny, konieczne jest wcześniej „odczarowanie świata”, czego Weber się podjął. Idea odczarowania świata oznacza, że w świecie brakuje jakiegokolwiek ładu, cechuje się on chaosem, nieuniknioną walką ludzi o partykularne cele i subiektywne racje i wartości. Świat nie ma też żadnego sensu, celu czy obiektywnych i absolutnych zasad. Trzeba odczarowania, by zerwać z tymi złudzeniami.

Twierdzą zatem, że źródeł indywidualizmu egocentrycznego i właściwego mu rozumu instrumentalnego trzeba szukać w liberalnej ideologii. Miała ona uzasadniać kapitalizm, usprawiedliwiać bezwzględne roszczenia panowania interesów kapitalistów i dawać poczucie obiektywnego sensu procesów „racjonalizowania” świata społecznego, z jego kulturą, instytucjami, stylami życia itp. pod „subsumpcję” tychże interesów.

Wydaje się, że to rozum instrumentalny skłania Webera do przekonania, że historia nie ma żadnego immanentnego sensu: jest po prostu terenem walki interesów ludzi i grup ludzkich obdarzonych wolą przezwyciężania wszelkiego oporu i urzeczywistniania swych partykularnych celów¹⁶³.

Racjonalizacja celowa jest zdaniem Webera owocem postępu naukowego. „Postęp naukowy jest najistotniejszą częścią składową procesu intelektualizacji, któremu podlegamy od tysiącleci (...) Wzrastająca intelektualizacja i racjonalizacja [oznacza] ...wiedzę o tym, albo wiarę w to, że gdyby tylko człowiek tego chciał, to mógłby w każdej chwili przekonać się, że nie ma żadnych tajemniczych, nieobliczalnych mocy, które by w naszym życiu odgrywały jakąś rolę, ale wszystkie rzeczy można – w zasadzie – opanować przez kalkulację. Oznacza to jednak odczarowanie świata. Nie jesteśmy już jak dzicy, którzy w takie moce wierzyli i sięgali do magicznych środków, by duchy te opanować lub przebłagać – rolę tę spełniają dziś techniczne środki i kalkulacja...”¹⁶⁴.

Co więcej, Weber unieważnia odwieczne wysiłki myślicieli, aby znaleźć zasady „dobrego społeczeństwa”. Ludzie i tworzone przez nich klasy, warstwy czy grupy społeczne mają swoje interesy i stawia ich to w rozmaitych konfliktach lub

¹⁶² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 17 i n.

¹⁶³ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 519.

¹⁶⁴ M. Weber, *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza*, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1989, s. 47–48.

koalicjach. Nie istnieją żadne obiektywne wartości, które mogłyby jakkolwiek cywilizować, łagodzić lub regulować ich społeczną grę. Żadne prócz rozumu technicznego czy też racjonalności instrumentalnej, wiernych dzieci Weberowskiej „racjonalności celowej”.

Twierdzenie o „odczarowaniu” świata rozstrzyga nierozstrzygalny racjonalistycznie spór o naturę i przyczynę świata, sensu życia człowieka, istotę kultury i społeczeństwa oraz źródło wartości. Skoro nie możemy wiedzieć tego wszystkiego dzięki rozumowi, pozostaje przypuszczać, iż Weber musiał mieć jakieś inne przesłanki dla swoich przekonań. Czy w istocie wielki socjolog nie zaproponował nam wymiany czaru za czar? I czy świat zaczarowany, tym razem na modłę sceptyczną i instrumentalnie racjonalistyczną, na pewno stał się od tego bardziej czarowny?

Pojęcie racjonalności miało dla Webera podstawowe znaczenie. Nie chcę wchodzić w spór, czy uczony akceptował, czy raczej martwił się faktem tryumfu „racjonalności celowej”. W jego pismach możemy znaleźć argumenty na rzecz rozmaitych odpowiedzi. Dla nas ważne jest to, iż w istocie opisywał on jeden z najważniejszych procesów, jakie rozpoczęły się wraz z industrializacją i rozwojem kapitalizmu.

Historia, zwłaszcza historia dwóch wojen światowych, totalitaryzmów i potwarzających się zapaści gospodarczych o wymiarach globalnych sugeruje jednak, iż ów świat (który było trzeba było „odczarować”, czyli pozbawić pierwotnej irracjonalności, by go zracjonalizować), stał się dramatycznie irracjonalny.

O wątku „wyzwalania” człowieka pisał Marek Siemek: „krytyka instrumentalnego pojęcia racjonalności w szczególności sposób sprzymierza się ze społeczno-krytycznym etosem myślenia, które stawia sobie za cel wyzwolenie człowieka spod władzy wszelkich przerastających go, «wyobcowanych» potęg. Postulat «innej», już nie-instrumentalnej racjonalności myślenia i działania znajduje swe konsekwentne dopełnienie w etycznym i politycznym programie ludzkiej i społecznej «emancypacji»”¹⁶⁵. Problem z emancypacją tego typu polega jednak na tym, iż wyzwalając człowieka poprzez „odczarowanie” spod władzy jednych przerastających go „wyobcowanych” potęg, oddaje pod rządy innych. Niekoniecznie jest to zamiana korzystna.

Dziś ten problem przybiera jeszcze inną postać. Chodzi mianowicie o dramatyczne uwikłanie ludzi i społeczeństw we współczesną cywilizację techniczną. W jakiś sposób uwalnia nas ona, dając nieprawdopodobnie wcześniej możliwości i środki techniczne, uwalniając nas samych, naszą psychikę, życie i seksualność od niewoli tradycyjnych wartości, obyczajów, ról, grup, obowiązków społecznych i pozwalając cieszyć się swoim ciałem, czasem, tożsamością, drugim człowiekiem

¹⁶⁵ M. Siemek, *Ku krytyce „nie-instrumentalnego rozumu”*, [w:] H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. Siemek (red.), *Racjonalność współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992, s. 30–31.

w stopniu wcześniej niemożliwym. Cywilizacja ta uwolniła nas też w ogromnej mierze od dyktatu przyrody – po tysiącletnich wygraliśmy „walkę z przyrodą”. Ale jakoś nie wszystkich te sukcesy tak bardzo cieszą. Wydaje się, iż nie dezaktualizuje to troski całej, wywodzącej się z marksizmu, krytycznej wobec kapitalizmu refleksji związanej z etosem „emancypacji”. Może nawet przeciwnie.

Na poziomie zbiorowych horyzontów odniesienia objawia się to zjawisko ideologią *homo oeconomicus*. Ideologią, która jest mieszanką zeświecczonego i rozcieńczonego intelektualnie i duchowo protestantyzmu z chciwością dorabiającego się nuworysza i prostactwem egocentrycznego indywidualisty, który ma prawo być bliźniemu wilkiem, boć człowiek człowiekowi niczym innym być nie może.

Tak wraca w zwyrodniałej formie Hobbesowska zasada (zapożyczona *nota bene* od Grocjusza), iż źródłem prawa jest instynkt samozachowawczy. Jak czytamy w *Lewiatanie*, to tenże, powszechnie na szczęście występujący, instynkt każe oddać sporą część wolności suwerenowi. Gdyby bowiem tak się nie stało, wojna wszystkich przeciwko wszystkim byłaby gotowa. Jest to bowiem prawdziwe prawo natury, które sprawia, że żywot ludzki jest nędzny, samolubny, samotny, brutalny i krótki¹⁶⁶. Zasada ta w późniejszych polemikach Adama Smitha (jednego z twórców liberalizmu, ideologii rodzącego się dopiero kapitalizmu) próbuje się woalować jako metafizyka niewidzialnej ręki, dzięki której jakoś szczęśliwie można się obyć bez suwerena. W końcu okazuje się, iż chodzi o to, by pozostawić przedsiębiorcom wolność na rynku.

Nie jest to, jak widać, indywidualizm romantyczny, który odwoływałby się do idyllicznej wizji człowieka. Nie czyni on jednostki wartością wyższą niż społeczeństwo na podstawie cnót człowieka.

Nie widzimy wielkiej różnicy między orientacją wobec człowieka i przyrody. Przypomnijmy zdanie Hobbesa, iż to natura sprawia, że „żywot ludzki jest nędzny, samolubny, samotny, brutalny i krótki”. Jesteśmy tacy jak natura, a wręcz jesteśmy jej częścią i nie należy się po nas spodziewać traktowania przyrody lepszego od tego, jak ona traktuje nas lub my siebie nawzajem.

Taki spadek dziedziczymy po poprzednim, industrialnym i kapitalistycznym zwrocie cywilizacyjnym. Obecnie żyjemy w czasach kolejnego kryzysu cywilizacyjnego. Wynalazki i odkrycia naukowe i techniczne XX wieku doprowadziły u jego schyłku do kolejnego zwrotu, który jest czymś w rodzaju czkawki historii. Około połowy lat siedemdziesiątych można zaobserwować powtórkę opisanej wyżej zmiany, ale w dzisiejszych realiach. I znowu próba podporządkowania sobie ogółu, tym razem coraz bardziej zglobalizowanej społeczności przez elitę globalnych kapitalistów, usiłuje się legitymizować przez nowo-starą ideologię neoliberalizmu.

¹⁶⁶ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli: materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa: PWN, 1954, por. rozdz. 13 i 14.

U podstaw mniej lub bardziej subtelnych dyskursów, jak to się dzisiaj powiada, mamy te same orientacje. Terapie szokowe, których „wymaga rynek”, a które dziwnym trafem opłacają się wąskiej warstwie przedsiębiorców i menedżerów, w nieludzkich natomiast warunkach stawiają miliony ludzi. Nadużycia podstawowych zasad rynkowych, w świetle wybiórczego prawa amerykańskiego tworzącego raj legislacyjny dla 499 najbogatszych firm w imię zasad wolnego rynku, doprowadzają do światowego kryzysu finansowego. Można im jednak zaradzić poprzez dotacje od zniechęconego przez kapitalistów państwa, czerpanych z odsądzanych od czci i wiary podatków, co pomaga tworzyć tzw. złote parasole porrzywdzonym przez kryzys multimilionerom, którzy wzbogacili się, powodując ten kryzys.

Można by jeszcze wiele o tym opowiadać. Na przykład o szczególnym języku nauki, w tym nauk humanistycznych jak zarządzanie, politologia i socjologia, które bez skrępowania przenoszą z symulującej naukę ścisłą ekonomii takie określenia jak „zasoby przyrodnicze”. U podłoża leżą te same orientacje, z ich indywidualizmem egocentrycznym i racjonalnością instrumentalną względem interesów zwycięzców. To te orientacje pozwalają też bez żenady używać takich pojęć jak „zarządzanie zasobami ludzkimi”. Ludzie nie są tu ani lepiej, ani gorzej traktowani niż przyroda.

I taka jest też konkluzja tego artykułu – nie ma szans dla środowiska naturalnego tam, gdzie zamiast zhumanizowanych horyzontów odniesienia i wynikających z nich orientacji podmiotowych dominują (pod osłoną zaburzonych horyzontów aksjologicznego i ontycznego) orientacje indywidualizmu egocentrycznego i rozumienia instrumentalnego, umacniające się od ponad dwustu lat i wzmocnione dodatkowo przez podwójny kryzys cywilizacyjny.

Cywilizacja na ławie oskarżonych – retrospektywa

Piotr Domeracki

Tytuł wystąpienia nawiązuje do pamiętnej wypowiedzi Leszka Kołakowskiego, której pierwodruk znajduje się w „Aneksie” – kwartalniku politycznym”, nr 40 z roku 1985, w której w różnych aspektach rozważana jest kwestia kryzysogenności cywilizacji, w szczególności zachodniej, zwłaszcza w jej nowoczesnej lub ponowoczesnej formacji¹⁶⁷. Za Kołakowskim wyrażam przekonanie, idące historycznie od Hegla i Collingwooda, że prawidłowa identyfikacja *respective* ocena kondycji określonej cywilizacji, o ile możliwa, wykonalna jest dopiero (niestety) *post factum*, „kiedy epoka odeszła w przeszłość”, „kiedy sowa Minerwy wyleciała”¹⁶⁸.

W kontekście naszej cywilizacji, oskarżanej o przyczynienie się do globalnego kryzysu ekologicznego, i wielu innych, być może takich, o których nic jeszcze wiedzieć nie możemy, może to oznaczać, że formułowane w tym duchu opinie i oceny

¹⁶⁷ Zob.: L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, [w:] K. Michalski (red.), *O kryzysie, Rozmowy w Castel Gandolfo 1985*, t. II, przeł. A. Kluba, Warszawa: Instytut Nauk o Człowieku, Res Publica, 1990.

¹⁶⁸ Tamże, s. 72.

są albo przedwczesne, albo na wyrost, w każdym razie niepewne. Z kolei niewyciągnięcie w porę już teraz należnych wniosków może spowodować, że będzie na to za późno, kiedy cywilizacja nowoczesna ze stadium kryzysu osunie się w katastrofę, z której nie ocaleje. Jednakże w samych objawach kryzysu, jak w objawach choroby, tkwią już załóżki „samoleczenia się organizmu”¹⁶⁹, który próbuje uporać się ze swoimi kłopotami, czy to „mobilizując mechanizmy samonaprawcze”¹⁷⁰, czy „wytwarzając przeciwciała”¹⁷¹. Mimo to – jak przytomnie zauważa Kołakowski, o czym rzadko kto pamięta, rozmyślając o kryzysie, co szczególnie tyczy się debat poświęconych kryzysowi ekologicznemu – „Przeciwciała mogą zabijać. Mogą też nieprzewidywalne koszty samoregulacji uśmiercić cywilizację wcześniej, nim odzyska ona poszukiwaną równowagę”¹⁷².

I tu, za Kołakowskim, chciałbym zwrócić uwagę, że nie tylko samo „diagnozowanie kryzysu” jest trudne z uwagi na jego trwanie i niewiadome, jakie wciąż kryje, ale również, a może właśnie dlatego, poszukiwanie dróg wyjścia z niego – jako przecież nie do końca rozpoznanego – jakkolwiek pożyteczne, właściwe lub wręcz konieczne, nie gwarantuje powodzenia, lecz funduje obawę, „że zmiana może nastąpić zbyt późno lub też że spowodują ją katastrofy, które zniszczą cywilizację w toku jej uzdrawiania”¹⁷³. Zatem formułowaniu idei naprawczych, a tym samym ich realizacji, winna towarzyszyć refleksja, że już samo dostrzeganie zjawisk kryzysowych (konferencje, fora, sympozja), budzenie wrażliwości na nie (deklaracje, strategie, manifestacje, protesty) czy otwieranie przestrzeni edukacyjnej (edukacja ekologiczna) są symptomami ozdrowieńczej reakcji organizmu cywilizacyjnego. Należy się także spodziewać, że również środowisko naturalne uruchamia własne reakcje samoobronne.

Przy tej sposobności chciałbym podkreślić, że globalny kryzys ekologiczny, jak go określamy, dotyka cały ekosystem, wszystkie twory przyrodnicze, w tym człowieka, a więc zarówno środowisko naturalne, jak środowisko ludzkie. Zwykle te dwie perspektywy występują w separacji. Dyskusje wokół kwestii związanych z kryzysem przebiegają wzdłuż linii demarkacyjnej rozdzielającej paradygmat antropocentryczny od biocentrycznego. Z wnętrza paradygmatu antropocentrycznego kryzys ekologiczny interpretuje się głównie jako kryzys przyrody, dla której ratunek stanowi człowiek z jego racjonalnym interwencjonizmem – przyroda bowiem nie poradzi sobie sama. Z kolei ujęcie biocentryczne sytuuje kryzys ekologiczny po stronie człowieka (nie tylko jako jego winowajcy), uznając, że jest to przede

¹⁶⁹ Tamże, s. 81.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Tamże, s. 83.

wszystkim kryzys antroposfery. Przyroda, jakkolwiek również dotknięta kryzysem, da sobie z nim radę sama, wychodząc z niego obronną ręką i bez udziału człowieka. Człowiek natomiast, jeżeli należycie nie zareaguje w porę na kryzys nie poradzi sobie z jego skutkami, w konsekwencji czego grozi mu zagłada.

Dychotomia antro- i biocentryzmu jest o tyle wątpliwa, że po obu jej stronach występują sądy kategoriowe, jednoznaczne, nierzadko radykalne, marginalizujące obce optyki, prowadzące do utrwalania lub/i pogłębiania istniejących antagonizmów tudzież eskalowania konfliktów, które w atmosferze kryzysu należałoby raczej łagodzić. Zgodnie z tezą Kołakowskiego konfliktowanie stanowisk jest przede wszystkim dlatego nieuzasadnione, że żadne z nich nie może rościć sobie pretensji do wyłączności, „że nie wolno ekstrapolować istniejących kryzysowych wzrostu (...) w różnych dziedzinach cywilizacji”¹⁷⁴ i natury, szczególnie w kontekście tego, co Kołakowski nazywa „nieprzewidywalnością kosztów samoregulacji”¹⁷⁵. Trzeba sobie jasno uświadomić, że zarówno charakter, przebieg, jak i konsekwencje istniejącego kryzysu ekologicznego objawią się w pełni dopiero *post factum*. Zatem wszelkie próby ich diagnozowania mają charakter przewidywaczy – przewidywania.

Kryzys ekologiczny jako przedmiot badań naukowych, w tym namysłu filozoficzno-etycznego, nie jest zagadnieniem nowym. Kołakowski, z inspiracji którego najwięcej czerpię dla potrzeb tego tekstu, wypowiedź, na którą się powołuję, opublikował dokładnie ćwierć wieku temu (!). Po dwudziestu pięciu latach od tamtego czasu, a zwłaszcza po dwudziestu trzech latach od ogłoszenia raportu Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju, znanego pod nazwą raportu Brundtland (od nazwiska ówczesnej przewodniczącej Komisji); a w końcu po upływie – bagatela – czterdziestu jeden lat od przedstawienia na sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ przez U Thanta, ówczesnego Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, wstrząsającego opinią publiczną raportu *Problemy ludzkiego środowiska*, zainteresowanie kryzysem ekologicznym nie tylko nie słabnie, lecz zyskuje coraz to nowe formy instytucjonalizacji. Z tego wynika, że pomimo wielowarstwowej, zmasowanej reakcji obronnej na kryzys – ten wciąż trwa.

Być może istotnie dystans czasowy jest nadal za krótki, by oceniać rezultaty idei, działań i regulacji naprawczo-ochronnych, związanych z istniejącym (?) kryzysem (są i tacy, którzy kwestionują występowanie kryzysu ekologicznego), niemniej ćwierćwiecze, jakie dzieli nas od aktów założycielskich koncepcji zrównoważonego rozwoju, w szerokim i wąskim jego rozumieniu (szerokie dotyczy tych wszystkich globalnych ujęć kryzysu, to znaczy takich, które nie ograniczają jego rozumienia ściśle do płaszczyzny ekologicznej, a szans wyjścia z niego upatrują także w różnie

¹⁷⁴ Tamże, s. 83.

¹⁷⁵ Tamże, s. 81.

konkretyzowanej idei równowagi – takie stanowisko reprezentuje między innymi Leszek Kołakowski; wąskie rozumienie zrównoważonego rozwoju przynależy ekologii i naukom zorientowanym proekologicznie) uprawnia nas lub wręcz przynagla do rewizji stawianych przed laty diagnoz, przyjmowanych założeń, przedsięwziętych środków, podjętych i niepodjętych interwencji.

Przyrodoburcza cywilizacja wciąż tkwi na ławie oskarżonych (pytanie tylko, czy słusznie i tak naprawę za co i dlaczego ona?). Okazuje się, że niełatwo jest ją osądzić. Proces ujawnia kolejnych świadków – nowe (nieznane dotychczas) przesłanki, które wpływają na zmianę końcowego werdyktu. Wyrok ciągle nie zapadł. Interwencjonizm naprawczy adwokatury oskarżonej cywilizacji z jednej strony, z drugiej zaś interwencjonizm ochroniarski strony oskarżycielskiej (powódki przyrody) zdają się mieć wspólny interes doprowadzenia sprawy do polubownego finału – skazania oskarżonej na wyrok w zawieszeniu, którego sukces polega na tym, że odracza on wyrok ostateczny – zagładę cywilizacji i ekologiczną katastrofę.

Kryzys, każdy kryzys, jest raptem stanem przejściowym, niezależnie od długości jego trwania. Jeżeli w porę nie zostaną podjęte kroki, co do których może istnieć uzasadnione podejrzenie, że przeciwdziałają kryzysowi, wówczas należy się spodziewać, że kryzys rozwiąże się sam, przekształcając się w katastrofę. Skoro cywilizacja zasiadła na ławie oskarżonych, nie po raz pierwszy w historii, ale po raz pierwszy z aktem oskarżenia o gwałt na przyrodzie, a stało się to formalnie bez mała ćwierć wieku temu, i skoro dziś wciąż występuje w roli oskarżonej, wypada spojrzeć na minione ćwierćwiecze retrospektywnie, z pytaniem: co udało się wtedy przewidzieć, a czego przewidzieć się nie udało bądź czego nie przewidziano? Jak również, co udało się od tamtej pory zrealizować, a czego zrealizować się nie udało bądź czego realizacja jest niemożliwa? W końcu – co z tamtych rozpoznań jest nadal aktualne i ważne, a co należy przeformułować lub czego zaniechać? Jak z perspektywy minionego ćwierćwiecza należy oceniać podejmowane dziś działania i namysł?

Z pewnością walka z kryzysem powinna być bardziej zorientowana na przeciwdziałanie widmu katastrofy. Wydaje się, że popularyzacja, a równocześnie dookreślanie idei zrównoważonego rozwoju lepiej lub gorzej, ale wpisuje się w tę strategię. Jeżeli jednym i drugim, to znaczy obrońcom cywilizacji i jej oskarżycielom w gruncie rzeczy zależy na tym samym, na uniknięciu katastrofy, trzeba zatem jednać wysiłki obu stron (zwolenników podejścia antropocentrycznego i biocentrycznego), aby ten cel osiągnąć. Do tego, jak sądzę, trzeba kooperacji, integryzmu, „bioantropizmu” raczej aniżeli antropocentryzmu z biocentryzmem po obu stronach barykady. Jestem zdania, że koncepcja zrównoważonego rozwoju nie jest, jak się zazwyczaj mniema, z ducha antropocentryczna. Ona nie jest ani antropocentryczna, ani biocentryczna; jest „bioantropiczna”, to znaczy dialogiczna raczej aniżeli monologiczna (w znaczeniu – homocentryczna); zakładająca symetryczność relacji antro- i biosfery aniżeli ich asymetryczną rozdzielność. Kryzys

dotyczy zarówno jednej, jak i drugiej strony. A więc obie powinny we współdziałaniu, interakcji, współistnieniu i dialogicznej harmonii upatrywać swoich szans na wyjście z kryzysu. A że pierwsza zagrożona jest bardziej i na niej spoczywa cała wina za istniejący stan rzeczy, toteż jej właśnie powinno najbardziej zależeć na zażegnaniu kryzysu; to na niej spoczywa ciężar odpowiedzialności.

Dialogiczna wizja człowieka z przyrodą zakłada, jak z grubsza mówi koncepcja zrównoważonego rozwoju, że uzdrowienie cywilizacji pociągnie za sobą ozdrowienie całego ekosystemu. To jednak, jak przypuszczam, będzie się mogło dokonać dopiero wtedy, kiedy zostaną złagodzone wyrazy tego, co nazywam alienacją ekologiczną¹⁷⁶, czyli wyobcowaniem człowieka z przyrody; traktowaniem jej z góry jako obcego organizmu, ustawicznie zagrażającego *resp.* wrogiemu dobrostanowi człowieka; nieracjonalnego przedmiotu eksploatacji aniżeli racjonalnego podmiotu – partnera interakcji. W moim przekonaniu źródłem globalnego kryzysu ekologicznego należy poszukiwać w formach i mechanizmach alienacji ekologicznej. Dopóki ta nie zostanie przełamana na rzecz relacji dialogicznej, dopóty kryzys będzie się niebezpiecznie pogłębiał, osuwając się w kierunku niepowstrzymanej katastrofy.

Jeśli wolno jeszcze przez chwilę podążyć tropem dialogicznym, którego aplikowalność (w określonym wariantcie) do teorii kryzysu ekologicznego narzuca się, jak sądzę, w sposób naturalny, samorzutnie i nieodparcie, chciałbym roboczo sformułować pewną tezę. Jej treść wywodzę z rozważań Bubera, Heschela, Levinasa, Marcela czy Bierdiajewa, tych zwłaszcza, że człowiek musi odkryć (odkryć [uświadomić sobie] właśnie, a nie wykreować!), że pod wierzchnią warstwą poznania, obiektywizacji, kategoryzacji, neutralizacji i instrumentalizacji przyrody¹⁷⁷ kryje się „transcendencja drugiego stopnia”¹⁷⁸, jak to wyraża Levinas. Jest to „transcendencja Dobra”¹⁷⁹, które spoziera na nas z za Bytu przyrody. Dopóki więc nie odkrywamy, że przyroda nie jest tylko lub przede wszystkim Bytem, który jako taki daje się rozmaicie operacjonalizować, co z kolei pozwala zniwelować jego niepokojącą odmienność, a w konsekwencji zapanować nad nim, lecz zarazem także jeżeli nie przede wszystkim jest ona rezerwuarem Dobra, które domaga się od nas czynu

¹⁷⁶ Por.: P. Domeracki, *Wokół pojęcia alienacji ekologicznej*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” nr 12 (2006), s. 193–205.

¹⁷⁷ Poznawcze – eksploracyjne odniesienie człowieka do świata Marcel określa jako abstrahujące całkowicie od stosunku, jaki tego (*scil.* człowieka), w charakterze podmiotu poznającego, łączy z nim (*scil.* ze światem) jako przedmiotem poznania. Por.: G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1987.

¹⁷⁸ E. Levinas, *Ślad Innego*, [w:] tegoż, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2008, s. 200.

¹⁷⁹ Tamże.

(a nie zawłaszczającego poznania), polegającego na wzięciu za nie bezwarunkowej i nieodwołalnej odpowiedzialności, dopóty nie ma widoku na zażegnanie kryzysu.

I nie chodzi tu wcale o stosowanie środków tak dalece radykalnych, jak postuluje Levinas, wymagających asymetryczności relacji jak również gotowości do substytucji. Chodzi być może jedynie o to, żeby zobaczyć, a raczej przejrzeć na oczy, że – cytując Bubera: „Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa. Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojakie są podstawowe słowa, które może on wypowiadać. Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty. Drugim jest para słów Ja – Ono...¹⁸⁰. Człowiek jest tym bardziej osobowy, im silniejsze w ludzkiej dwoistości jego Ja jest Ja podstawowego słowa Ja – Ty¹⁸¹. (...) Człowiek dotyka powierzchni rzeczy i doświadcza ich. Czerpie z nich wiedzę o ich właściwościach, doświadczenie. Doświadcza, jak się rzeczy mają. Ale nie tylko doświadczenia przybliżają człowiekowi świat. Doświadczenia bowiem ukazują mu jedynie świat, składający się z tego, tamtego, onego, z niego, z niej¹⁸². (...) I powiem ci z całą powagą prawdy: człowiek nie może żyć bez Ono. Ale kto żyje tylko z nim, nie jest człowiekiem”¹⁸³.

Najwyższa zatem pora uzmysłowić sobie, że człowiek nie ma najmniejszych szans zbudowania dla siebie rajy na ziemi, ponieważ z rajy został ongiś wypędzony. Pora zerwać z imperialem Ja¹⁸⁴. Tyrania epistemizacji musi ustąpić lub co najmniej użyczyć miejsca e t y z a c j i (co nie znaczy antropizacji), a przez nią względnej normalizacji stosunków z przyrodą.

Podobnie rzecz widzi Heschel, posługujący się w tym kontekście dwuznacznie brzmiącą metaforą „cywilizacji wiszącej na włosku”¹⁸⁵. Czytamy u niego: „Przerażeni odkryciem, że człowiek ma moc unicestwić życie organiczne na Ziemi, zaczynamy dziś pojmować, że poczucie tego, co święte, jest czymś tak samo życiodajnym jak światło słońca; że radowanie się pięknem, posiadaniem i bezpieczeństwem w cywilizowanym społeczeństwie zależy od ludzkiego poczucia świętości życia, od czci człowieka dla tej iskry światła w ciemnościach samolubstwa; że gdy tylko pozwolimy, by ta iskra zgasła, ciemność spadnie na nas jak grom¹⁸⁶. (...) Powierzony nam świat, którym tak długo zarządzaliśmy, eksplodował w naszych

¹⁸⁰ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1992, s. 39.

¹⁸¹ Tamże, s. 80.

¹⁸² Tamże, s. 40.

¹⁸³ Tamże, s. 60.

¹⁸⁴ E. Levinas, wyd. cyt., s. 207.

¹⁸⁵ Zob.: A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008, s. 124–125.

¹⁸⁶ Tamże, s. 124.

dłoniach, a strumień występku i nieszczęścia wezbrał, tak że żadna ludzka praca nie uniknęła okaleczenia”¹⁸⁷.

Należy zatem uznać, zresztą to złe słowo, należy oprzytomnić i zrozumieć, że przyroda nie jest jedynie obiektem, rezerwuarem niewyczerpanych zasobów energetycznych [producentem, podczas gdy my sytuujemy się w roli zaopatrzeniowców i dystrybutorów dóbr naturalnych], z których nie pytając ani nie przewidyując konsekwencji, te drugie bagatelizując, czerpiemy do woli, jakoby były naszą własnością. Czyż nie jest to uzurpacja? Z jednej strony ograbiając, z drugiej dewastujemy, czyniąc sobie z rzekomo milcząco przyzwalającej na to przyrody śmietnisko – składowisko odpadów (zazwyczaj niebiodegradowalnych) i pochłaniacz trucizn. Nie wyłącznie ze strachu przez skutkami kryzysu, który tym sposobem wywołaliśmy, a który miast maleć, nadal się pogłębia, winniśmy rozpoznać pytanie – prośbę – wezwanie ze strony przyrody do odpowiedzialności. Myślenie ekologiczne to myślenie o ekosystemie w kategoriach *oikos* – domostwa.

Kontekst dialogiczny uruchamia taką strukturę myślenia o kryzysie ekologicznym, że najgłębszą jego warstwę stanowi, w gruncie rzeczy, kryzys samego człowieka. **Humanizacja przyrody jest równocześnie dehumanizacją człowieka.** Kryzys ekologiczny jawi się zatem jako pochodna moralnego kryzysu człowieka. Wyrażając to w terminach Heschela, można by powiedzieć, że kryzys należy odczytywać jako spodziewane następstwo za profanację, jakiej człowiek dopuścił się na przyrodzie.

Rozważanie genezy, form, mechanizmów, jakimi rządzi się kryzys, jak również poszukiwanie sposobów zaradzenia jemu przy całym skomplikowaniu materii, z jaką mamy tu do czynienia, powinno mieć także na względzie coś, na co zwraca uwagę Kołakowski – mianowicie źródłowe nastawienie naszej zachodniej cywilizacji na permanentną dążność do zmiany, podyktowaną – jak to na początku czwartego wieku określił Jamblich – „miłością nowości”¹⁸⁸. Wiąże się to z przekonaniem, że „to, co nowe, jest z definicji dobre”¹⁸⁹, „że to, co nowoczesne, jest tym samym lepsze”¹⁹⁰. Charakteryzujący zachodnią cywilizację **pęd ku nowoczesności** (zauważmy, że w zasadzie każda epoka historyczna nosi znamiona tego pędu: antyk był nowoczesnością w stosunku do starożytności mitologicznej; średniowiecze było nowoczesnością w stosunku do antyku filozoficznego [dziś mało kto uświadamia sobie, że średniowieczni swoją epokę określali jako *tempora modernorum*]; czasy nowożytne były nowoczesnością w stosunku do średniowiecza, czasy obecne

¹⁸⁷ Tamże, s. 125.

¹⁸⁸ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 75.

¹⁸⁹ Tamże, s. 75.

¹⁹⁰ Tamże, s. 76.

są nowoczesnością po-nowożytną – „postnowoczesnością”¹⁹¹) objawia się ciągłym, usilnym dążeniem do zmian wyrażających postęp. Jeśli istotnie tak jest, jeśli rzeczywiście zachodnia cywilizacja jest dziedziczką Greków, to może się okazać, że w konfrontacji z globalnym kryzysem ekologicznym albo niczego nie wskóra, albo wykona krok naprzód, ale za najwyższą cenę zaparcia się samej siebie, chyba że ekologiczny kaganiec zdoła zinterpretować nie jako ograniczenie istotowo przynależnej jej ekspansywności, lecz jako jej nowy wyraz.

W retrospektywie widać, że czasy obecne niewiele sobie robią z antykryzysowych alarmów. Ponowoczesność, której znaczenia Kołakowski nie rozumie i nie przyjmuje do wiadomości, chyba że należałoby uznać, że jest to jakaś hybryda¹⁹², w głównym swoim nurcie nie tyle walczy z ekologicznym kryzysem – a jeżeli, to więcej w tym afiszowania się i pozorantwa niż rzeczywiście podejmowanych działań – ile jeszcze bardziej go potęguje lub co najmniej konserwuje. Ponowoczesny pęd ku nowości, zmianie, postępowi wszedł w tak zawrotną dynamikę, że Kołakowski już dwadzieścia pięć lat temu nie wahał się nazwać go „chorobliwym tempem wzrostu”¹⁹³, w czym wyraża się niezwykła, prorocza wręcz aktualność spostrzeżeń Kołakowskiego w tej materii.

W jeszcze większe zdumienie, z retrospektywnego punktu widzenia, wprowadza bezlitośnie aktualna uwaga Kołakowskiego, sformułowana przezeń pod adresem „literackiej i filozoficznej krytyki nowoczesności”¹⁹⁴, której „do tej pory jednak nie udało się przeszkodzić temu, by nowoczesność posuwała się z szybkością coraz większą”¹⁹⁵.

Opowiadanie się „za” lub „przeciw” cywilizacji w jej modernistycznym czy postmodernistycznym przebraniu Kołakowski uważa za „niemądre”, stwierdzając, „że jest bezcelowe próbować zatrzymać rozwój techniki, nauki i racjonalności gospodarczej”¹⁹⁶, powracając do stanu natury, albowiem „zarówno nowoczesność, jak antynowoczesność mogą dochodzić do głosu w formach barbarzyńskich i antyludzkich”¹⁹⁷. „(...) błogosławieństwa i okropności postępu są zazwyczaj nierozdzielne, podobnie jak przyjemności i nędze tradycjonalizmu”¹⁹⁸. Także w tym kontekście wydaje się, że jedynym rokusującym antidotum na bolączki współczesnej

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Tamże, s. 83.

¹⁹⁴ Tamże, s. 82.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Tamże, s. 83.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Tamże.

formacji globalno-kulturowej, Eriksenowskiej epoki przyspieszenia¹⁹⁹ może być poszukiwanie r ó w n o w a g i co najmniej w kwestii **tempa** nieuniknionego r o z w o j u .

Na koniec należałoby jeszcze, nadal dotrzymując kroku Kołakowskiemu, sformułować wątpliwość lub nawet zasiać kontrowersję, nie spodziewając się od razu znaleźć dla niej zadowalającego rozwiązania, które być może nawet nie istnieje. Chodzi mianowicie o kwestię racjonalności w powiązaniu z przeżywającym ostatnio w filozofii swój renesans zagadnieniem głupoty²⁰⁰. Zapytam wprost: czy kryzys ekologiczny jest rezultatem racjonalnych działań człowieka, czy należy raczej uznać, że jest on efektem ludzkiej głupoty. Jeżeli przyjąć, a trudno wbrew faktom postąpić inaczej, że to racjonalizm, scjentyzm i technokratyzm tkwią u podstaw kryzysu, zatem należy podać w wątpliwość, czy hołubiona od wieków racjonalność człowieka akurat w odniesieniu do świata przyrody (aczkolwiek niewykluczone, że nie tylko tutaj) nie jest tak niewinna, jak się próbuje ją przedstawiać. Kołakowski powie dobitnie i zdecydowanie: „(...) racjonalność doskonała jest ideałem samobójczym”²⁰¹.

Być może szans i dróg wyjścia z globalnego kryzysu ekologicznego należy upatrywać w odwróceniu ładu, który ów kryzys spowodował, a którego akt założycielski najlepiej bodaj oddał Weber słowami „odczarowanie świata” (*Entzauberung*). Nie twierdzę, że należy na powrót zaczarować przyrodę, nie. Zamiast tego być może należałoby postulować „odczarowanie racjonalności” w jej dotychczasowym, nastawionym na ekspansję kształcie.

O globalnym kryzysie mówiono już – jak to trafnie zauważył Weizsäcker w tekście z roku 1985²⁰² – od ponad wieku. Co więc uczyniono albo czego zaniechano, że nadal o nim mówimy? Zarówno Weizsäcker, jak Kołakowski twierdzą, że przyczyna tego wielkiego kryzysu „istniała od początku”, od czasu wyłonienia się wielkich kultur, których spiętrzonych problemów nigdy nie nauczono się rozwiązać lub które – niewykluczone – nie mają dla siebie rozwiązania. Znakomita większość teoretyków globalnego kryzysu upatruje jego przyczyn w aktach globalizacji, to znaczy w porażającej i niepowstrzymanie, wykładniczo rosnącej skali ludzkiej ekspansywności. Jak ujął to Gadamer: „**Straciliśmy jakby poczucie miary i środka**, dlatego najwspanialsze osiągnięcia pokoleń, które epokę nowożytną doprowadziły do rozkwitu, zmieniły się w zły czar i mamią duszę”²⁰³.

¹⁹⁹ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. G. Sokół, Warszawa: PIW, 2003.

²⁰⁰ Por. np.: M. van Boxsel, *Encyklopedia głupoty*, przeł. A. Dehue-Oczko, Warszawa: Wydawnictwo WAB, 2004; J. Dobrowolski, *Filozofia głupoty: historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

²⁰¹ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych...*, s. 84.

²⁰² C.F. von Weizsäcker, *Refleksje końcowe*, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *O kryzysie...*, s. 170–174.

²⁰³ H.-G. Gadamer, przeł. A. Wołkowicz, [w:] *O kryzysie...* s. 173.

Z kolei nie można też wykluczyć, lecz trzeba wręcz założyć, jak to z ubolewaniem czyni Heschel, że „człowiek stał się nieczuły na katastrofy”²⁰⁴. Może dlatego trzeba dziś raz jeszcze powtórzyć za Weizsäckerem, że „Przemiana jest możliwa, lecz wciąż jeszcze nie zaszła”²⁰⁵.

Wyrażając obawę, że skoro tak, to niechybnie możemy znaleźć się w położeniu, które apokaliptycznie prorokował tenże autor: „(...) cała współczesna ludzkość uwikłana jest w proces o cechach kryzysu, którego rozstrzygnięcie (*krisis*) dopiero nastąpi, przypuszczalnie w postaci katastrofy”²⁰⁶.

Wyrażam nadzieję, że dzięki rozmaitym inicjatywom proekologicznym słowa Weizsäckera okażą się jedynie fałszywym prorocstwem.

²⁰⁴ A.J. Heschel, dz. cyt., s. 125.

²⁰⁵ C.F. von Weizsäcker, dz. cyt., s. 174.

²⁰⁶ Tamże, s. 171.

Myślenie i życie według wartości w świetle wybranych koncepcji ekofilozoficznych

Anna Marek-Bieniasz

Milowym krokiem w rozwoju myśli ekofilozoficznej, w obrębie której stawia się m.in. pytanie o wartości, według których należy żyć, stały się poglądy Aldo Leopolda²⁰⁷. Stanowisko tego myśliciela nazywane jest etyką wspólnot, a niekiedy także etyką Ziemi. W jego ramach uznaje się, iż wszystkie składniki tworzące Ziemię (ludzie, rośliny, nieożywione elementy przyrody) tworzą wspólnotę. Głównym założeniem etyki Leopolda jest równość biocentryczna wszystkich bytów ożywionych. Człowiek jest współtowarzyszem podróży innych stworzeń w odysei ewolucji, jednak w przeciwieństwie do nich mającym sumienie ekologiczne. Leopold jako pierwszy wprowadził do rozważań na temat przyrody pojęcie sumienia ekologicznego, często stosowane przez etyków środowiskowych, między innymi przez prekursora polskiej myśli ekologiczno-etycznej Juliana Aleksandrowicza²⁰⁸. To właśnie wspomniane sumienie ekologiczne widzieć można jako instancję, przed którą winna

²⁰⁷ A. Leopold, *Zapiski z Piaszczystej Krainy*, Bystra: Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot, 2004.

²⁰⁸ J. Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988.

dokonywać się, w dobie globalnego kryzysu ekologicznego, aksjologiczna przebudowa życia i myślenia o świecie i o usytuowaniu w nim człowieka. Przebudowa taka wydaje się czymś koniecznym ze względu na stojący u podstaw pogłębiającego się kryzysu ekologicznego kryzys aksjologiczny.

Zanim jednak wskaże się wartości, według których należy myśleć i żyć, należałoby spróbować dociec, jakie jest usytuowanie człowieka w przyrodzie i jaką rolę winien on w niej odgrywać. Nie zawsze bowiem człowiek jest widziany jako byt odpowiedzialny za siebie i świat. Na gruncie współczesnej socjobiologii wskazuje się niekiedy, iż jest on ściśle zdeterminowany przez geny. Konsekwencją takiego spojrzenia na człowieka jest zdjęcie z niego ciężaru odpowiedzialności za siebie i świat, w którym żyje i ujęcie go jako maszyny przetrwania rywalizujących genów²⁰⁹. Redukcjonizm, w świetle którego rozpatruje się te zagadnienia, staje się znaczącą przeszkodą w konstruowaniu satysfakcjonującego empirycznie i filozoficznie obrazu świata i człowieka jako bytu w istocie swjej wolnego i odpowiedzialnego. W interpretacji przyrody przeprowadzonej na gruncie socjobiologicznego redukjonizmu nikt nie jest za nic odpowiedzialny, gdyż odpowiedzialności nie można przypisać ani będącym głównymi aktorami życia genom, ani też człowiekowi, który jest tylko ich „opakowaniem”, jedną z wielu podporządkowanych im maszyn przetrwania.

Wspomniana etyka wspólnot jest etyką nieodzierającą człowieka odpowiedzialności za świat, w którym żyje. Zdaniem Leopolda, bazując na historii i nauce, można wyróżnić trzy fazy ewolucji etyki prowadzącej do zrozumienia tego, jaką rolę odgrywa człowiek w obrębie bioetycznych wspólnot. Pierwsza ogranicza obszar stosunków o charakterze moralnym do relacji zachodzących tylko między ludźmi. Zbiór osób o znaczeniu moralnym rozszerza się w miarę przekraczania granic wspólnoty plemiennej, rasowej, narodowej i religijnej oraz w zależności od miejsca zajmowanego przez danego człowieka w strukturze społecznej. W drugiej fazie relacje o charakterze moralnym sprowadzają się już nie tylko do zachodzących między ludźmi, lecz także do relacji człowiek–społeczeństwo. Kolejno rozszerzają się granice wspólnoty moralnej w sposób umożliwiający ogarnięcie nimi środowiska przyrodniczego.

Ewolucja etyki przebiega od moralności plemiennej do uniwersalnej etyki ludzkości, a właściwie etyki Ziemi rozumianej jako etyka wielkiej wspólnoty życia. Rozwój świadomości etycznej prowadzi do uświadomienia sobie faktu przyna-

²⁰⁹ Człowiek widziany jako maszyna przetrwania genów czy też rodzaj opakowania na geny pojawia się m.in. w pracach Richarda Dawkinsa. We wstępie do pierwszej swojej książki autor ów pisze: „Jesteśmy oto maszynami przetrwania (*survival machines*) – zaprogramowanymi zawczasu robotami, których zadaniem jest ochranianie samolubnych cząsteczek, zwanych genami”. Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2003. Koncepcję człowieka jako maszyny przetrwania rozwija Susan Blackmore. Zob.: S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

leżności człowieka do wspólnot biotycznych i zrozumienia miejsca zajmowanego w obrębie wspólnoty, które jest równorzędne z pozycją współtworzących ją przedstawicieli innych gatunków biologicznych. Dokonuje się to zarówno na drodze intelektualnej, jak i emocjonalnej. Rozwój świadomości jest związany z rozwojem nauki i z indywidualną afirmacją wartości obecnych w przyrodzie. Afirmacja wartości świata przyrody ma wynikać z uczucia sympatii właściwego człowiekowi i niejako wpisanemu w ludzkie geny. Obecność pozytywnych uczuć między członkami danej społeczności widziane tu jest jako mające wpływ na tworzenie się odpowiednich zachowań o charakterze moralnym. Dla Leopolda uczucie sympatii to między innymi miłość, podziw i szacunek do przyrody oraz jej poszczególnych elementów, umożliwiające afirmację ich wartości, a także powstanie świadomości faktu przynależności do wspólnoty.

Według Leopolda człowiek jest dobry, jeśli dąży do zachowania takich wartości jak integralność, stabilność i piękno ekosystemów, jeśli zaś dąży w kierunku przeciwnym – jest zły²¹⁰. Ochrona wspólnot życiowych jest niezbędna, aby mogły być chronione dobra ich elementów składowych. Na uwzględnieniu owych zależności polega holizm tej etyki, według której przedmiotem odniesień moralnych jest cały ekosystem i jego poszczególne części, które mają wpływ na konstytuowanie się jego wartości dobra. Moralnie naganne jest więc np. wyłapanie przedstawicieli danego gatunku zwierząt czy poważne zmniejszenie ich liczebności w obrębie ekosystemu, gdyż zniszczyłoby to jego stabilność. Słuszność moralna działań człowieka i jego zachowań w stosunku do środowiska przyrodniczego według etyki wspólnot jest stosunkowo łatwa do określenia.

W koncepcji etycznej Leopolda, podobnie jak w poglądach Edwarda Goldsmitha²¹¹, uwidacznia się tak zwany mocny holizm, według którego wszystko, co istnieje w przyrodzie, jest ściśle podporządkowane celowi lub dobru całej biosfery. Przyrodnicze uniwersum porównywane jest do organizmu, w którego obrębie funkcjonują poszczególne elementy, gatunki i ekosystemy traktowane jako organy. Takie założenie jest podstawą hipotezy Gai Jamesa Lovelocka²¹², w której za żywy organizm uznaje się Ziemię.

Gaja według Lovelocka jawi się jako superorganizm²¹³, wewnątrz którego rodzi się i rozwija życie. Wszystkie formy życia, od najmniejszych, takich jak np. bakterie, do największych przyczyniają się do zachowania homeostazy całej biosfery.

²¹⁰ Zob.: M. Bonenberg, *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 1992.

²¹¹ Zob.: E. Goldsmith, *The Way: An Ecological World – view*, „The Ecologist” 1988.

²¹² J.E. Lovelock, C. Barlow C. (red.), *From Gaia to Selfish Genes*, Cambridge: Cambridge Mass, 1992. Zob. też: J.E. Lovelock, *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

²¹³ Ideę świata jako organizmu jako pierwszy przedstawił A.N. Whitehead, którego można uznać za jednego z prekursorów ekofilozofii.

Podsystemy są traktowane jako poszczególne organy biorące udział w kształtowaniu obrazu całego systemu. Życie zaś bez warunków, które zapewnia Ziemia, a więc poza nią w warunkach nieprzewidywalnych nie jest możliwe²¹⁴. Poszczególne elementy biosfery mają mniejsze lub większe znaczenie dla utrzymania jej stabilności. Lovelock wskazuje na istnienie organów życiowych, którymi są lasy tropikalne, przybrzeżne strefy oceanów i tereny podmokłe. Mają one decydujący wpływ na kształtowanie warunków m.in. ludzkiego życia, człowiek jest więc od nich ściśle uzależniony w swojej biologicznej egzystencji.

Homeostaza całego organizmu jest wynikiem wpływów nie tylko wewnętrznych, związanych z globalnie pojętym życiem, ale i zewnętrznych. Gaja posiada mechanizmy samoregulacyjne i związane z nimi możliwości adaptacyjne, które zmierzają do podtrzymania jej istnienia i rozwoju. Degradujący wpływ człowieka na przyrodę jest w gruncie rzeczy bardziej szkodliwy dla ludzkości niż dla biosfery, która jest w stanie przetrwać dokonane w niej zmiany, co niejednokrotnie miało już miejsce w jej historii. Jednak zmiany te nigdy nie były tak wielkie, by uniemożliwiały w jej ramach rozwój różnorodnych form życia (nawet we wciąż badanym i dyskutowanym przez biologów i przedstawicieli innych dyscyplin naukowych okresie wymierania dinozaurów). Gaja jest więc ciągle Matką Ziemią i jeśli nawet przestanie nią być dla człowieka, np. na skutek zagłady nuklearnej, nadal będzie nią dla innych istot.

Z tego założenia Lovelock wyprowadza wniosek, że ochrona środowiska jest w rzeczywistości ochroną człowieka oraz niewątpliwie innych gatunków, które pod wpływem jego zachowań mogą przestać istnieć. Nie jest jednak ochroną Gai, której przetrwaniu nie zagraża żaden gatunek, w tym również człowiek.

Hipotezę Lovelocka można uznać za *stricte* ekologiczną, ukazującą istotne funkcjonalne związki między ekosystemami, gatunkami a biosferą i jako taką nieposiadającą charakteru etycznego. Jednak ze względu na swą merytoryczną trafność jest wykorzystywana w rozważaniach etycznych jako punkt odniesienia, a niekiedy jako podstawowe uzasadnienie ogólnofilozoficzne. Hipoteza ta implikuje m.in. postrzeganie przyrody jako wrażliwego i złożonego organizmu funkcjonującego według własnych naturalnych praw.

Na tej właśnie teorii Goldsmith oparł własną etykę biosfery, znajdując w ten sposób uzasadnienie dla swojej koncepcji głębokiej ekologii. Według niej moralnie słuszne są te działania i zachowania człowieka, które przyczyniają się do osiągnięcia przez biosferę stanu homeostazy. W węższej interpretacji mogłyby do nich należeć również zachowania niebędące sprzeczne z homeostazą, a więc niepowodujące jej zaburzenia.

²¹⁴ P. Skubała, *Matka Ziemia – Gaja i nasze zobowiązania wobec niej*, [w:] M. Nakonieczny (red.), *Problemy środowiska i jego ochrony*, Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1995, s. 19.

Przyjmując etyczne założenia Goldsmitha, wiele zachowań ludzkich zgodnych z celami wytyczonymi w trakcie ewolucji kulturowej należy uznać za moralnie niesłuszne. Nie są bowiem podporządkowane naczelnemu celowi biosfery, często są one wręcz sprzeczne z możliwością osiągnięcia i zachowania w przyrodzie homeostazy. Postulatów formułowanych w ramach etyki biosfery nie da się np. uzgodnić z powszechnie przyjmowaną dziś hierarchią wartości, na szczycie której znajduje się zysk.

Przyjęcie, że najwyższą wartością jest (powszechnie dziś przyjmowana za taką) wartość zysku, kłóciłoby się nie tylko z poglądami Goldsmitha, lecz także z zasadnością systemowej teorii biosfery Lovelocka (lub możliwością wykorzystania jej jako ich uzasadnienie). W pierwszym przypadku człowiek nie mógłby być usytuowany w biosferze jako element podporządkowany jej w sensie systemowym. W drugim zaś można by uznać istnienie takiej struktury biosfery i pozycję w niej człowieka, lecz inaczej formułować cele biosfery i ludzkości. Oznacza to, że:

- 1) cele człowieka nie musiałyby być podporządkowane celom całego systemu bądź przynajmniej niektóre z nich byłyby niezależne;
- 2) cele pozaludzkich elementów przyrody, ich systemów lub całej biosfery mogłyby być podrzędne w stosunku do celów ludzkich;
- 3) odmienna byłaby nie hierarchia, lecz rodzaj celów.

Inaczej jeszcze postrzegany jest świat przyrody i miejsce w nim człowieka w ekofilozofii Henryka Skolimowskiego. Przyroda to sanktuarium, które ludzie powinni szanować jak świętość. Świat jest współtworzony przez zamieszkujące go gatunki, między którymi panują przyjacielskie stosunki²¹⁵, mające świadczyć o ich równych prawach do przebywania w nim. Ewolucja, której podlega cały wszechświat, zmierza do uwrażliwienia go; innymi słowy – proces uwrażliwiania się materii to ewolucja. Podobny proces kształtuje nieustannie uwrażliwiającego się człowieka, a jego ostatecznym celem będzie pojawienie się tzw. człowieka ekologicznego (*Homo ecologicus*)²¹⁶. Przyszłym imperatywem moralnym, według tej koncepcji, winna być „rewerencja dla uwrażliwiających się form rozwijającego się wszechświata”²¹⁷. Podobnie więc jak Leopold, Skolimowski wskazuje na rozwój etyki (swoistą przebudowę aksjologiczną, której konieczność należy dziś postulować), podczas której m.in. zakres przedmiotów uznawanych za mające znaczenie moralne powiększa się. Fakt ten wynikać ma z potęgowania się wrażliwości, która umożliwia odkrycie prawdziwego sensu życia i dostrzeżenie delikatnej i zawilej struktury wszechświata, dzięki której istnieje życie.

²¹⁵ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław: Wroclawska Oficyna Wydawnicza Astrum, 1991, s. 109.

²¹⁶ Tamże, s. 93.

²¹⁷ Tamże, s. 80.

W rozumieniu Skolimowskiego istnienie człowieka wynika z zamysłu ewolucji, która cały wszechświat przygotowała tak, by mógł być dla niego domem. W odniesieniu do jednostek ewolucja prowadzi do wykształcenia samoświadomości, a w późniejszym etapie sakralności. Sakralność związana ze sferą duchową ma się wyrażać w umiejętności kontemplacji świata, prowadzącej do powstania nowej kosmologii i nowego systemu wartości. Przyszły model kosmologiczny wyniknie z poznania świata przez umysł, którego nastawienie podlega ewolucyjnym zmianom²¹⁸. Nastawienie poznawcze jest uwarunkowane kulturowo, a modele kulturowe także podlegają historycznym przekształceniom. Skolimowski zakłada istnienie zależności między efektem poznania a nastawieniem umysłu dokonującego go podmiotu oraz momentem historyczno-kulturowym owego poznania. Kosmologia, której przedmiotem zainteresowania jest wszechświat – w sensie poznania go i zrozumienia jego natury oraz zachodzących w jego obrębie procesów i rządzących nimi praw – ma charakter subiektywny. Podobny charakter musiałaby mieć także filozofia, której jedną z części składowych, obok etyki i eschatologii, jest właśnie kosmologia.

Celem kosmologii jest stworzenie modelu wszechrzeczywistości określającego jednocześnie sens i cel istnienia wszechświata. Z tych podstaw wynikałaby eschatologia wskazująca z kolei cele i sens ludzkiego życia oraz nowe wartości etyczne, do których należałyby:

- 1) odpowiedzialność za wszystko, w tym także za przyszłe pokolenia;
- 2) cześć jako ustosunkowanie się do innych istot i innych kultur;
- 3) powściągliwość rozumiana jako zachowanie umiaru bez marnotrawstwa;
- 4) sprawiedliwość w sensie moralnym rozumiana jako elementarny standard sprawiedliwości dla wszystkich, a mianowicie traktowanie wszystkich jako równych w teorii i w praktyce²¹⁹.

Powyższe wartości stanowią minimum aksjologiczne, które winno być uzupełnione przez inne, podobne wartości.

Sfera kulturowa życia człowieka, do której należy etyka i eschatologia, podobnie jak kosmologia jest kształtowana przez proces ewolucji. Skolimowski sformułował tzw. etyczny imperatyw ewolucyjny, który zawiera w sobie pięć zasad:

- 1) postępuj tak, aby ochronić i spotęgować rozwój ewolucji i całe jej bogactwo;
- 2) postępuj tak, aby ochronić i spotęgować życie, co jest niezbędnym warunkiem postępu ewolucji;

²¹⁸ H. Skolimowski, *Eco-Theology: Toward a Religion for Our Times*, Ann Arbor: Eco-Philosophy Publications, 1985.

²¹⁹ H. Skolimowski, *Nadzieja matką mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź: Akapit Press, 1992, s. 171–172.

3) postępuj tak, aby zachować i umacniać ekosystemy, które są podstawą dla kontynuacji życia i świadomości;

4) postępuj tak, aby ochraniać i spotęgować zdolności, które są najwyższymi formami ewoluującego wszechświata: świadomość, zdolność tworzenia i współczucie;

5) postępuj tak, aby ochronić i spotęgować życie ludzkie, które jest arką zawierającą w sobie najbardziej drogie osiągnięcia ewolucji²²⁰.

W koncepcji ekofilozoficznej Skolimowskiego każde życie stanowi pewną formę istnienia świadomości, którą należy chronić ze względu na nią samą. Ekosystemy są zaś jedynymi środowiskami, w których obrębie możliwa jest dalsza ewolucja świadomości. W świetle tego założenia prawdopodobnie należy się dopatrywać znaczenia terminu „sanktuarium”, które byłoby miejscem, gdzie dokonuje się ciągły rozwój i połączone z nim uwrażliwianie się wszelkiej istniejącej tam materii. Człowiek jest bytem najbardziej uwrażliwionym, jednak dalsze kształtowanie go przez proces ewolucji jest możliwe tylko wtedy, gdy pozostanie on w pozycji uczestnika ekosystemu, czyli elementu egzystencjalnie powiązanego z innymi jego elementami. Zasadę zachowania i umacniania ekosystemów można więc interpretować jako w pewien sposób podporządkowaną konieczności ochrony i potęgowania życia ludzkiego. Z punktu widzenia człowieka miałyby więc charakter instrumentalny i *de facto* służyłyby jego dobru. Interpretacja ta jest jednak niezgodna z sugestią Skolimowskiego, że wszystkie reguły ekopraktyki wynikają z zasady pierwszej i służą wzmocnieniu samego procesu ewolucji.

W ekofilozofii tego filozofa człowiek zajmuje dominującą pozycję w stosunku do innych bytów ożywionych, co znajduje swój wyraz w formule etycznego imperatywu ekologicznego, szczególnie w jego ostatnim punkcie. Z tego względu G. Session wskazuje na antropocentryczny charakter owych poglądów, przejawiający się m.in. w tym, iż bytom nieosobowym przypisuje się a mniejszą wartość wewnętrzną niż bytom osobowym²²¹. Podstawą skonstruowania takiej hierarchii wartości jest według Skolimowskiego kryterium ewolucyjne, stosowanie którego uprawnia do szczególnej ochrony życia ludzkiego dla dobra samej ewolucji. Antropocentryzm zaś jest w tym sensie obecny w jego ekofilozofii, że ludzkiego punktu widzenia nie można wyeliminować podczas konstruowania przez człowieka systemu wartości. Przy czym wartości te mogą być respektowane i realizowane jedynie przez człowieka, który winien zmierzać do aksjologicznej przebudowy siebie i społeczeństwa, w którym żyje.

²²⁰ Tamże, s. 149.

²²¹ Zob.: G. Session, *Recenzja książki H. Skolimowskiego, Eco-Philosophy: ing New Tactics for Living*, „Environmental Ethics” 1984, s. 167–174.

Przedstawione wyżej koncepcje o charakterze etycznym określają miejsce człowieka w rzeczywistości przyrodniczej, sytuując go wewnątrz niej. Jednocześnie człowiek odgrywa szczególną rolę w funkcjonowaniu przyrody, przypisaną mu niejako przez samą naturę. Koncepcje te wskazują też nasze zadania wobec świata przyrody, a ich twórcy próbują sformułować konkretne postulaty etyczne, którymi człowiek w swoim odniesieniu do przyrody powinien się kierować.

Technika – człowiek twórcą czy jej narzędziem?

Wiktor Wolman

Rzeczywistość otaczająca człowieka powstała przy pomocy techniki i w dużym stopniu się na niej opiera. Wszystko także, co człowiek czyni, czyni przy pomocy techniki. Wystarczy wspomnieć najprostsze czynności jak transport lub komunikacja, aby dostrzec jej wszechogarniającą rolę w naszym życiu. Każdy rodzaj działań ludzkich jest wspomagany przez technikę. Ułatwia ona człowiekowi życie, ale jest także jedną z wielu przyczyn jego upadku. Należałoby zastanowić się, czym jest technika i poddać jej fenomen opisowi²²².

Według teoretyka ewolucjonizmu Roberta Foleya ewolucja może być rozumiana w dwojaki sposób²²³. W pierwszym rozumieniu akcentujemy istnienie procesu w czasie, w drugim zaś – podkreślamy konkretny mechanizm zmian ewolucyjnych. Pomijając wyliczenia wszystkich mechanizmów ewolucji, należy jednoznacznie stwierdzić, że taki proces istnieje²²⁴. W jego wyniku powstają organizmy

²²² Por.: B. Hałaczek, J. Tomczyk, *U progów ludzkości*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005, s. 177 i n.

²²³ Por.: R. Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, przeł. K. Sabath, Warszawa: PIW, 2001, s. 43.

²²⁴ Por.: K. Kloskowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999, s. 19.

o podstawowym zestawie cech umożliwiającym im zdobycie pożywienia i przetrwania. Większość istot żywych wykształciło wystarczające zdolności i atrybuty umożliwiające im przetrwanie.

Antropolog Arnold Gehlen nazywa człowieka biologicznego o ograniczonej konstytucji „istotą naznaczoną brakiem”²²⁵. Pojęcie ograniczonej konstytucji oznacza dla Gehlena niezdolność do samodzielnego, niczym niewspomagane go egzystowania w naturalnym środowisku. Gehlen mówi w szczególności o niewystarczającej strukturze biologicznej człowieka w walce o terytorium i pożywienie, i to z tego powodu – jego zdaniem – człowiek podjął działania rekompensujące swoje fizyczne braki.

Śledząc rozwój człowieka, warto podkreślić, że człowiek jako jedna z nielicznych istot żywych jest w początkowej fazie życia całkowicie zdany na opiekę ze strony innych. W przeciwieństwie do innych zwierząt posiada niewiele wrodzonych mechanizmów obronnych umożliwiających przetrwanie. Porównując zdolności przeżycia człowieka z innymi gatunkami, nie sposób nie dostrzec, że jego dominująca pozycja w świecie jest zjawiskiem co najmniej zadziwiającym. W jaki sposób zatem zdołał pokonać inne, lepiej przystosowane biologicznie gatunki w rozwoju ewolucyjnym? Tym, co okazuje się kluczowe jest świadomość, która w początkowych stadiach rozwoju gatunkowego przejawiała się jako świadomość sprawstwa.

Człowiek jako jedyna istota żywa był w stanie przewidywać skutki swoich działań. Organizując swoje działanie, potrafił dostrzec ich konsekwencje, a także ograniczenia. Nieustanny pęd do zdobywania pożywienia i przetrwania popychały go do ulepszania metod działania. Skutkowało to powstaniem coraz bardziej sprawnych i złożonych narzędzi. Ich zastosowanie i skuteczność wzrastała też w miarę ich doskonalenia. Doprowadziło to do stanu, w którym człowiek całe swoje życie i działanie oparł na technice²²⁶.

Zdaniem Gehlena technika od samego początku służyła w walce o pożywienie. Człowiek wymyślał nowe narzędzia po to, aby sprawniej zabijać zwierzynę. Niewłaściwe byłoby twierdzenie, że narzędzia służą jedynie zabijaniu, ale z całą pewnością wiele z nich powstawało w celu łatwiejszego zdobywania pokarmu²²⁷. Początkowo narzędzia były sposobem na skuteczne polowanie, potem stały się atrybutem każdego działania. Zarówno Bernard Hałaczek, jak i Gehlen podkreślają rolę narzędzi (takich jak kamień) w polowaniu. Według Hałacza kamień lub drąg

²²⁵ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Czytelnik, 2001, s. 148.

²²⁶ Por.: A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2000, s. 149.

²²⁷ Por.: B. Hałaczek, J. Tomczyk, dz. cyt., s. 178.

były wykorzystywane do uśmiercenia zwierząt²²⁸; Gehlen w interpretacji początków techniki posuwa się dalej, dla niego kamień w rękach pierwotnych ludzi był równie śmiertelny co współczesna bomba atomowa²²⁹.

U podstaw tak rozumianej techniki leżą trzy główne założenia. Pierwszym jest minimalizm zastosowawczy, który dąży do przygotowania i przekształcenia otaczającego środowiska w taki sposób, aby jego najmniejsza część przyniosła najlepsze i zamierzone efekty działań. Współcześnie przejawia się to poprzez miniaturyzację i prostotę. Inaczej powiedzieć można że to, co wymaga najmniej wysiłku, a przy tym daje optymalne wyniki, jest najlepszym z możliwych rozwiązań. Drugim założeniem jest skuteczność. Narzędzia powstały po to, aby ułatwić osiągnięcie celu. Te, które umożliwiają to w sposób najszybszy i najprostszy, zdobywają współcześnie największą popularność. Choć dwa poprzednie wydają się dość neutralne, ponieważ prostota i skuteczność są pozytywnymi cechami, to ostatnie wzbudza dość powszechne kontrowersje. Trzecie założenie zdefiniować można następująco: narzędzia służą organizowaniu rzeczywistości tak, aby stała się ona bardziej dostępna człowiekowi. Wątpliwość moralna tego założenia polega na nieprecyzyjnym określeniu relacji człowiek–świat. Nie precyzuje ono, jak dalece człowiek może się posunąć w działaniach umożliwiających przetrwanie.

Relacja człowiek–przyroda z perspektywy człowieka współczesnego rozpatrywana jest jako relacja podrzędności przyrody wobec człowieka. Człowiek, jako ten lepszy i doskonalszy, ma prawo rozporządzać nią wedle własnej woli. Nie dostrzega się, że natura nie jest zależna od człowieka, ale odwrotnie. Podporządkowując naturę człowiekowi, stwierdza się, że jest ona dziełem człowieka. Jest wręcz przeciwnie. To człowiek wyłonił się ze świata przyrody i w związku z tym musi się do niej dostosować.

Przybierający współcześnie na sile pęd cywilizacyjny związany jest z nowymi możliwościami technicznymi. Poprzednie epoki nie dawały człowiekowi tak dużych możliwości rozwoju jak obecnie. Spowodowane jest to przede wszystkim możliwościami komunikacyjnymi. Obecna era informacji oparta na błyskawicznym przesyłaniu danych umożliwia szybszy wzrost świadomości człowieka o swoim środowisku i o innych, znajdujących się na innych kontynentach. Krótszy czas potrzebny do kontaktu umożliwia również pełniejsze zrozumienie rzeczywistości²³⁰. Odkrywanie świata polegało dotychczas na uchwyceniu jedynie pewnego jego aspektu. Szybsza i dokładniejsza informacja ułatwia stworzenie bardziej złożonego i pełniejszego obrazu – a za tym stworzenie dokładniejszej wizji świata.

²²⁸ Por.: tamże, s. 180.

²²⁹ Por.: A. Gehlen, dz. cyt., s. 224.

²³⁰ Por.: B. Hałaczek, J. Tomczyk, dz. cyt., s. 182.

Według Gehlena sens działania technicznego sprowadza się do realizacji trzech głównych zasad²³¹. Pierwszą zasadą jest zastępowanie narządów – mówi się tu o kompensacji braków naturalnych umiejętności człowieka (przykładem tego typu techniki jest broń – Gehlen podaje przykład noża, który jest sztucznym tworem, a jego pierwowzór nie jest zaczerpnięty ze świata biologicznego²³²). Drugą zasadą jest wzmacnianie narządów. Według tej zasady technika ma służyć wzmocnieniu naturalnych zdolności człowieka (przede wszystkim prowadzi do zwiększania wydolności pracy człowieka). Ostatnia zasada to zasada odciążania narządów. Autor podaje przykład koła, które poprzez swoją funkcjonalność, na przykład w transporcie, odciąża mięśnie ludzkie²³³.

Według Gehlena technika, będąca wynikiem ewolucji człowieka, sama podlega ewolucji²³⁴. Pierwszym jej stopniem jest stadium narzędzia. W stadium tym wciąż dominuje otaczająca człowieka rzeczywistość, to ona określa życie człowieka i narzędzia, którymi się posługuje. Na drugim stopniu – stadium maszyn i silników – następuje wyeliminowanie roli siły fizycznej człowieka w przekształcaniu przyrody. Końcowe stadium to automatyzacja – niektóre czynności umysłowe zostają w niej zastąpione przez inteligentne i programowane maszyny.

Wydaje się, że zarówno pierwsze, jak i drugie stadium nie stanowią zagrożenia dla człowieka i świata. Trzecie natomiast budzi wśród filozofów niepokój o losy człowieka i świata. Urszula Szomko jest filozofem znajdującym się właśnie w tym nurcie. Uważa ona, że automatyzacja jest zagrożeniem dla człowieka: „poprzez owe kreacje [tworzenie maszyn] – pisze ona – człowiek projektuje siebie jako technologicznego Innego”²³⁵. Ten technologiczny Inny to wyidealizowane „ja”. Największe jednak niebezpieczeństwo dostrzega ona w problemie usamodzielniania się maszyn²³⁶, choć jest to problem dla nas dzisiaj jeszcze odległy. „Wyewoluowane” – jak pisze – maszyny mogłyby przecież odsunąć człowieka na drugi plan i pomniejszyć jego rolę. By tak się stało, maszyny musiałyby jednak osiągnąć poziom samoświadomości – a więc duszy.

Narodziny świadomości techniki, tj. sztucznej inteligencji, mają zdaniem Szomko dwie konsekwencje²³⁷. Pierwszą nazywa ona „umaszynowaniem”²³⁸

²³¹ Por.: A. Gehlen, dz. cyt., s. 146.

²³² Por.: tamże, s. 226.

²³³ Por.: tamże, s. 225.

²³⁴ Por.: tamże, s. 240.

²³⁵ U. Szomko, *Biografia człowieka-maszyny, czyli świat według AI*, [w:] A. Celińska, K. Fidler (red.), *Człowiek-zwierzę, człowiek-maszyna*, Kraków: Archipelagi kultury, 2005, s. 140.

²³⁶ Por.: tamże, s. 142.

²³⁷ Por.: tamże, s. 142 i nn.

²³⁸ Por.: tamże, s. 142.

człowieka, polegającym na podporządkowaniu człowieka i jego roli systemowi maszyn, w efekcie którego jednostka przestaje być twórcą maszyn i ich strażnikiem, ale staje się elementem technicznego systemu. W ten sposób człowiek wkracza w holistyczny świat oparty na technologii, zatracając rolę konstruktora, a nawet o niej zapominając, co deprecjonuje go do rangi trywialnego elementu systemu. Drugą konsekwencją jest rozbitcie wewnętrzne człowieka. Polega ono na zawładnięciu przez maszynę tą częścią ludzkiego „ja”, które wcześniej wyidealizowano i przetworzono w maszynę, odzwierciedlając zamysł jej twórcy.

M. Starkowski kontynuuje rozważania na temat wewnętrznego rozbitcia człowieka i podkreśla niebezpieczeństwo sprowadzenia człowieka do rangi „układu”, podsystemu funkcjonującego pomiędzy „wejściem” a „wyjściem” innych układów²³⁹. Człowiek nie jest wówczas rozpatrywany jako byt złożony z duszy i ciała, ale jako podsystem określany przez aktualne środowisko. Starkowski wskazuje dalsze konsekwencje urzeczowienia człowieka. Dusza, zawsze dotąd utożsamiana z rozumnością i świadomością, staje się własnością zarówno człowieka, jak i maszyny (jeśli bowiem maszyny zyskują świadomość, to zyskują również duszę), i traci swój charakter. Z elementu wyznaczającego wyjątkową pozycję ludzi staje się atrybutem otaczającego świata. Tak rozwijająca się technika wpływa niszcząco na ukształtowaną, wyróżnioną pozycję człowieka w naturze. Co więcej, technika obniża także wartość ludzkiego ciała²⁴⁰. Dzięki postępowi w medycynie i wzrastającym możliwościom technicznym protezowania człowiek nabiera przekonania, że ciało składa się z elementów podlegających diagnostyce, naprawie, a także wymianie. Wówczas drugi element złożenia człowieka – ciało – traci swoją wyjątkowość.

Technika powstała w celu ułatwienia człowiekowi przetrwania i umożliwienia go. Stopniowo jej zastosowanie obejmowało coraz większą liczbę działań podejmowanych przez człowieka, współcześnie technika zajmuje kluczowe miejsce w jego życiu. Należy jednak pamiętać, że technika to zdolność rekompensaty braków, którymi natura obdarzyła człowieka, ale także rezultat długotrwałych zależności między nim a rzeczywistością.

²³⁹ Por.: M. Starkowski, *Człowiek w paradygmacie biotechnosystemowym*, [w:] A. Celińska, K. Fidler (red.) *Człowiek-zwierzę, człowiek-maszyna*, wyd. cyt., s. 181.

²⁴⁰ Por.: tamże, s. 182.

Konsumpcjonizm jako czynnik potęgujący kryzys ekologiczny

Agnieszka Niezgoda

Od zarania dziejów człowiek za czymś podąża. W czasach pierwotnych najważniejsze było schronienie i pożywienie, jednak wraz z rozwojem społeczeństw wzrosły wymagania, jakie człowiek stawia swojemu otoczeniu. Już pod koniec XX wieku coraz więcej państw w coraz większej skali zaczęło wkraczać na drogę konsumpcjonizmu. W dużym stopniu sprzyjała temu i nadal sprzyja globalizacja i postęp naukowo-techniczny. To dzięki nim w obecnym świecie mogły się rozwinąć społeczeństwa i zachowania społeczne, z jakimi mamy do czynienia. Jednym z nieodłącznych elementów społeczeństw konsumpcyjnych jest poczucie braku i nieustanne dążenie do jego eliminacji, z którym idealny (mniej lub bardziej) konsument musi się na co dzień zmagać. Wraz z podążaniem za spełnianiem swoich bardzo często wymaginowanych potrzeb konsument produkuje jak najbardziej realne odpady, tworząc sobie miejsce na nowe produkty. W pracy tej główny nacisk położony został na omówienie zachowań konsumentów, które w konsekwencji prowadzą do degradacji środowiska naturalnego.

Teza niniejszego tekstu głosi, że większość konsumentów w podążaniu za zaspokajaniem własnych potrzeb nie zwraca uwagi na konsekwencje swoich działań

na stan środowiska naturalnego, gdyż nie jest to cel ich egzystencji. Przed przystąpieniem do właściwej części pracy przybliżone zostaną kluczowe dla niej pojęcia.

Tło życia jednostek, o których tu mowa, stanowi szeroko ujmowany zglobalizowany świat gospodarki wolnorynkowej. Gospodarka wolnorynkowa jest tu rozumiana jako model, w którym rynek jest regulowany samoistnie i decyduje o procesach produkcji i dystrybucji dóbr. Wszelkie decyzje, które ich dotyczą, podejmowane są w sposób niezależny przez producentów i konsumentów²⁴¹.

Globalizacja jest szerokim i wieloaspektowym zagadnieniem, które można tłumaczyć jako proces kreowany przez działania bądź zjawiska o charakterze ogólnoświatowym²⁴².

Z perspektywy ekonomicznej jest to historyczne zjawisko liberalizacji i integracji funkcjonujących dotychczas w pewnej mierze w odosobnieniu rynków, towarów, kapitału i siły roboczej w jeden rynek światowy²⁴³. W aspekcie niematerialnym globalizację można rozumieć jako otwieranie się możliwości wymiany międzykulturowej i poznawania nowych wzorców wartości.

Konsument jest określeniem jednostki, która konsumuje. To podmiot ekonomiczny, który spożywa nabyte produkty i korzysta z ich wartości użytkowej²⁴⁴.

Społeczeństwo konsumpcyjne charakteryzuje się tym, że relacje międzyludzkie są w nim odtwarzane analogicznie do relacji zachodzących pomiędzy konsumentami a przedmiotami konsumpcji²⁴⁵. Może być ono porównywane do roju, który formuje się w momencie zaistnienia konkretnej potrzeby. Nie ma w nim zbyt dużo miejsca dla formacji grupowych, które cechują się występowaniem lidera, hierarchii władzy i porządku działania²⁴⁶.

Pewna grupa cech występuje dość powszechnie w tego typu społeczeństwach. Jedną z kluczowych jest umiejętność transformacji od poziomu „jest” do „powinno być”. Cecha ta rozwinęła się na przestrzeni kilku ostatnich stuleci, jednak właśnie teraz jej praktyczne przejawy są dosyć wyraźne²⁴⁷. Współczesny człowiek na prawie każdym kroku, jest bombardowany informacjami, co mógłby mieć.

²⁴¹ Larousse, *Encyklopedia Powszechna*, t. I, Warszawa: Muza SA, 2002, s. 515.

²⁴² E. Okoń-Horodyńska (red.), *Problemy i kontrowersje wokół globalizacji*, Katowice: Wydawnictwo AE, 2003, s. 9.

²⁴³ G. Kołodko, *Globalizacja–zacołanie–rozwoj*, [w:] J. Gardniewski, J. Polakowska-Kujawa, *Globalizacja–Gospodarka–Praca–Kultura*, Warszawa: Wydawnictwo SGH, 2003, s. 58.

²⁴⁴ A. Dąbrowska, M. Janoś-Kresło, I. Ozimek, *Ochrona i edukacja konsumentów we współczesnej gospodarce rynkowej*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2005, s. 5.

²⁴⁵ Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków: Znak, 2007, s. 147.

²⁴⁶ Tamże, s. 183.

²⁴⁷ Tamże, s. 122.

Ma dostęp do wiedzy, mającej moc rozbudzania aspiracji²⁴⁸. W istocie – trudno pragnąć rzeczy, o której istnieniu nie ma się pojęcia.

Dzisiejszego człowieka charakteryzuje również konieczność (bądź przywilej) samodzielnego odpowiedzenia na pewne istotne pytania określające stopień odpowiedzialności za innych ludzi, a także określenie, w jakich okolicznościach i w jakim stopniu może on poświęcić na ich rzecz własne dobro²⁴⁹. Kwestia ta dotyczy także postawy proekologicznej, której przejawy można zaobserwować przede wszystkim nie w słowach, a w czynach.

Współczesne jednostki-konsumenci żyją w świecie tymczasowości, który bardzo trafnie opisuje Zygmunt Bauman w książce *Życie na przemiał*: „Zobowiązania (umowy o zatrudnieniu, akty małżeństwa, umowy dotyczące «wspólnego życia») zawiera się z uwzględnieniem «klauzuli anulowania» i na podstawie jej wyrazistości ocenia się wartość i atrakcyjność podjętych zobowiązań. Innymi słowy, zakłada się od początku, że ich ostatecznym miejscem przeznaczenia będzie zgodnie z naturalną, pożądaną kolejną rzeczy, wysypisko odpadów. Zobowiązania, od chwili ich zaistnienia, postrzega się i traktuje jak potencjalne odpady. Dlatego też ich nietrwałość (łatwa rozkładalność) uchodzi za ich zaletę. Łatwo przy tym zapomnieć, że owych wiążących zobowiązań poszukiwało się, i poszukuje nadal, przede wszystkim po to, aby poradzić sobie z przejmującą lękiem i paraliżującą zmysły kruchością ludzkiego istnienia...”²⁵⁰.

Ten sam autor pisze: „Jeżeli życie w epoce przednowoczesnej przypominało codziennie o nieskończonym trwaniu wszystkiego z wyjątkiem śmiertelnego życia, to życie w epoce płynnej nowoczesności przypomina codziennie o powszechnej przemijalności wszystkiego bez wyjątku. Nie ma na świecie niczego trwałego, a już na pewno niczego, co miałyby trwać wiecznie. Z paroma wyjątkami, wszystkie użyteczne i niezbędne dzisiaj przedmioty jutro powędrują na śmietnik. Nic nie jest absolutnie konieczne, nic nie jest niezastąpione. Każda rzecz pojawia się na świecie naznaczona piętnem niechybnej śmierci; każda rzecz schodzi z taśmy produkcyjnej z wyznaczonym jej «terminem ważności»; nikt nie zaczyna budowy, dopóki nie uzyska zgody na (ewentualną) rozbiórkę wzniesionego budynku; nikt nie podpisuje umów, dopóki nie określi czasu ich obowiązywania lub nie zapewni sobie prawa ich rozwiązania w przypadku zajścia nieprzewidzianych zdarzeń”²⁵¹. Nie ulega wątpliwości, że głównym motorem współczesnego przemysłu w coraz większej liczbie przypadków staje się produkcja różnorodnych atrakcji i pokus²⁵². Idzie

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Tamże, s. 34–35.

²⁵⁰ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s. 145.

²⁵¹ Tamże, s. 152.

²⁵² Z. Bauman, *Globalizacja: i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa: PIW, 2000, s. 94.

ona w parze e swoistą promocją pozbywania się produktów konsumenckich, które muszą szybko znaleźć się na wysypisku śmieci, aby zrobić miejsce dla kolejnych przedmiotów. Mechanizm, w którym pieniądze nieustannie przechodzą z ręki do ręki, jest jednym z kluczowych elementów, dzięki którym funkcjonuje gospodarka konsumerystyczna²⁵³.

Społeczeństwo konsumpcyjne można nazwać społeczeństwem pośpiechu, nieustannego przemijania. Wymagane jest „bycie na czasie”. W praktyce oznacza to nieustanną pogoń za rzeczami, które dopiero co powstały. Taka postawa życiowa jest pochwalana, natomiast czekanie i zadowalanie się tym co jest, jest godne pożałowania²⁵⁴. Wszelkie przedmioty już w chwili wytwarzania znajdują się na drodze do wysypiska śmieci. Kluczową rolę w tym procesie odgrywają firmy marketingowe, które, jak pisze Bauman w jednej ze swoich książek: „wmawiają nam bezustannie, że coś jest już przestarzałe, lub dają do zrozumienia, że jeżeli nie jesteś na czasie, sam stajesz się przestarzały”²⁵⁵. Czekanie i cierpliwość nasuwają podejrzenie o słabą pozycję danej jednostki i mogą być argumentem wykluczającym ją z kategorii „lepszych konsumentów”²⁵⁶. Z kolei możliwość „korzystania ze skrótów”, a więc z możliwości szybkiego zaspokojenia swoich potrzeb, świadczy o znaczącej pozycji danej jednostki. Wartościowe są więc te osoby, u których czas dzielący pragnienie od jego spełnienia jest możliwie jak najkrótszy²⁵⁷. Wartość jednostki deprecjonuje także sposób spędzania czasu wolnego.

Konsumpcja jest tym, co najbardziej absorbuje konsumentów i to wokół niej obraca się współczesny „bardziej cywilizowany świat”. Stanowi ona działanie, które prowadzi się w samotności, nawet jeżeli miałyby ono odbywać się w towarzystwie innych osób – „Nie rodzą się z niej żadne trwałe więzi”²⁵⁸. Nie dotyczy ona tylko potrzebnych do codziennego funkcjonowania rzeczy jak jedzenie, ubranie, mieszkanie czy własne bądź ogólnodostępne (oczywiście za odpowiednią opłatą) środki komunikacji, ale także czasu wolnego i rozrywki. Współczesne formy spędzania czasu wolnego coraz rzadziej są bezpłatne i niezwiązane z korzystaniem z różnorodnych usług i w coraz mniejszym stopniu wiążą się z obcowaniem z innymi ludźmi. Dawniej z racji warunków życia kontakty z rodziną, sąsiadami czy znajomymi były głównym sposobem spędzania czasu, obecnie przestrzeń tą, poza pracą, wypełnia nam Internet, telewizja, centra handlowe, kino, rzadziej teatr. Telewizja jest niekwestionowanym liderem spośród form spędzania czasu wolnego.

²⁵³ Z. Bauman, *Szanse...*, wyd. cyt., s. 185.

²⁵⁴ Z. Bauman, *Życie...*, wyd. cyt., s. 169.

²⁵⁵ Tamże, s. 96.

²⁵⁶ Tamże, s. 170.

²⁵⁷ Tamże, s. 163.

²⁵⁸ Z. Bauman, *Szanse...*, wyd. cyt., s. 184.

Internet z jednej strony negatywnie wpływa na relacje międzyludzkie, gdyż powoduje separację internauty od swojego najbliższego otoczenia, z drugiej ułatwia porozumiewanie się z osobami znajdującymi się z dala od siebie. E-maile i komunikatory internetowe pozwalają skomunikować się w ułamku sekundy. Jednym z popularnych i łatwo dostępnych – szczególnie w dużych skupiskach miejskich – źródłem rozrywki są centra handlowe, które doskonale oddają ducha konsumeryzmu. Są one budowane tak, aby: „ludzie byli ciągle w ruchu, stale się rozglądali; dostarcza się im bez końca – ale nigdy zbyt długo – rozrywki w postaci niekończącego się pasma atrakcji; w centrum handlowym nikt nie zachęca do tego, by się zatrzymać, spojrzeć jeden na drugiego, porozmawiać, zastanowić się czy podyskutować o czymś innym niż wystawione towary; by spędzić czas w sposób pozbawiony wartości handlowej”²⁵⁹. W świecie tak wielu atrakcji trudno wyzbyć się pragnień czy zachować dystans wobec pokus.

Współczesny człowiek żyje w społeczeństwie, w którym wmawia się mu nieustanne poczucie braku i komunikuje „konieczność” nabycia określonych rzeczy, obiecujących poczucie spełnienia bądź satysfakcji. Oczywiście perswadując korzyści wynikające z zaspokojenia jednej potrzeby, pomija się taki drobny fakt, że w tym samym czasie podobne komunikaty nadchodzą z innych stron i że po zaspokojeniu danej potrzeby ta sama firma będzie nam komunikować inny cudowny, niezbędny w naszym życiu przedmiot. Bardzo dosłownie współczesne trendy oddaje jedna z kampanii reklamowych czekolad Alpen Gold, w reklamach której pojawiało się pytanie: „po ilu kostkach Ty się uśmiechniesz?”. Przykład ten w dosyć trafny sposób pokazuje oficjalny cel konsumpcji. Oficjalnie zadaniem działów marketingu we wszystkich firmach jest przekonanie potencjalnych konsumentów, że liczy się dla nich tylko ich dobro oraz że to, co im oferują, uczyni ludzi szczęśliwymi.

Prawda jest nieco inna – nawet jeśli dana firma powstała, mając na celu realizowanie szczytnej misji, żebyby utrzymać się na rynku, musi sprostać konkurencji. W związku z tym często szczytne ideały muszą zostać odstawione na boczny tor. Najważniejsze staje się pozyskanie klientów, którzy stanowią o przetrwaniu firmy. Prawdziwy cel można więc określić jako uszczęśliwienie firmy przez konsumentów, a nie odwrotnie – jednak tego nie można powiedzieć w reklamie. W osiągnięciu tego zamiaru bardzo pomocna jest wspomniana przed chwilą reklama czekolady, która uświadamia konsumentom, że do szczęścia nie wystarczy im to, z czego korzystali ich rodzice czy dziadkowie; potrzeba im czegoś więcej niż jakaś działająca pralka, jakiś kolorowy telewizor, nie można pić zwykłej kawy, tylko markową, nie wystarczy bluzka, musi mieć ona odpowiednią markę itd.

Współczesny człowiek-konsument jest więc pod ciągłą presją sprostania wymogom współczesnego świata, a świat ten mówi mu, co należy robić – czyli

²⁵⁹ Z. Bauman, *Globalizacja...*, wyd. cyt., s. 33.

przede wszystkim kupić, by być na czasie. Niestety „bycie na czasie” wcale nie jest takie łatwe, gdyż to co jest *trendy*, ulega nieustannym zmianom. Nowa moda zmieniająca się co sezon, nowe filmy bez przerwy wchodzące na ekrany kin, nowe książki, które koniecznie trzeba przeczytać, gazety, które każdy szanujący się człowiek powinien regularnie czytać... Nikt nie jest w stanie ogarnąć całości pokus i zaspokoić wszystkich z nich, ale każdy człowiek stara się coś osiągnąć. Dawniej ludzie nie byli kuszeni na każdym kroku nowymi cudownymi rzeczami. Dziś trudniej jest im zachować zdrowy dystans do tych pokus i racjonalnie określić, czy dany produkt jest im naprawdę potrzebny. Szczególnie łatwo nakłonić człowieka do drobnych wydatków i ulegania drobnym pokusom, które pozornie nie stanowią znaczącej pozycji w domowym budżecie. Niezależnie od tego, jakim pokusom ulegnie konsument, zazwyczaj wiążą się one z powstawaniem odpadów.

W pogoni za dobrami doczesnymi, poza przemilczaniem wspomnianego już faktu pojawiania się nieustannie nowych potrzeb, pomija się także problem rzeczy, które dla konsumenta straciły już swoją wartość, a także zjawisk, do których przyczynia się on w sposób mniej lub bardziej świadomy. Należą do nich: efekt cieplarniany, niszczenie warstwy ozonowej, niszczenie lasów, ryzyko zmniejszenia się różnorodności gatunkowej, degradacja gleby, deficyt wody pitnej itp.²⁶⁰. Najbardziej widocznym, choć regularnie usuwanym z pola widzenia problemem, są odpady.

Przeciętny mieszkaniec kraju wysoko rozwiniętego liderem zajmuje czołową pozycję w produkcji odpadów i marnotrawieniu wody. Przykładowo w Stanach Zjednoczonych w roku 1999 przeciętny Amerykanin wyprodukował 460 kg odpadów stałych, z kolei statystyczny Polak rok później wytworzył ich 220 kg, a pobór wody w roku 1999 w wyniósł tam 1325 tysięcy ton²⁶¹. Coraz większym problemem staje się produkcja odpadów elektronicznych. Szacuje się, że w samej Wielkiej Brytanii w następnym roku ich ilość wyniesie około dwóch milionów ton. Z perspektywy producentów jest to zjawisko jak najbardziej pozytywne i pożądane, oznacza bowiem, że zakupiono w to miejsce nowe urządzenia. U podłoża takich zachowań znajdują się m.in. komunikaty reklamowe dające do zrozumienia, że brak nowych, modnych rzeczy w otoczeniu danej jednostki świadczy o jej archaiczności²⁶².

Mówiąc o problemie odpadów, warto zaznaczyć zauważalną od kilkunastu lat tendencję do wytwarzania dóbr trwałego użytku z coraz krótszym okresem trwałości. W przypadku wspomnianych urządzeń elektronicznych z jednej strony

²⁶⁰ E. Okoń-Horodyńska (red.), *Problemy...*, wyd. cyt., s. 79.

²⁶¹ H. Dmochowska, *Rocznik Statystyki Międzynarodowej 2003*, Warszawa: Wydawnictwo GUS, 2004, s. 94–95.

²⁶² Z. Bauman, *Życie...*, wyd. cyt., s. 96.

występuje presja podążania za modą, z drugiej – ich niski zakładany okres eksploatacji. Większość konsumentów przyzwyczaja się, że – przykładowo – nie może oczekiwać od nowej pralki sprawnej pracy przez 15 lat. Ten sam mechanizm dotyczy wielu innych urządzeń.

Konsekwencje takiej postawy są jasne, choć większość ludzi stara się ich nie dostrzegać. O ile jeszcze w niektórych miejscach na świecie można usunąć odpady z miast czy osiedli mieszkalnych i żyć w iluzji braku problemów, o tyle nie będzie to możliwe w nieskończoność.

Codziennie sztaby specjalistów różnych firm pracują nad kreowaniem potrzeb i przekonywaniem konsumentów, że wybór proponowanych dóbr jest wyborem optymalnym²⁶³. Niestety kupno nowego samochodu czy mieszkania nie zapewni nam stałego poczucia euforii, jest to dość kosztowny sposób na poprawę swojego samopoczucia, poza tym efekt jest tylko chwilowy²⁶⁴. Współczesny świat opiera się na tworzeniu wymyślonych potrzeb²⁶⁵. Okazuje się, że: „Nieograniczone zaspokojenie wszelkich pragnień nie sprzyja szczęśliwości, nie stanowi drogi do szczęścia czy choćby maksymalizacji przyjemności”²⁶⁶. Niestety fakt ten nie dociera do świadomości jednostek i społeczeństw. W konsekwencji w człowieku prędzej niż później pojawia się rozczarowanie kolejnym zakupem, który bardzo szybko traci na atrakcyjności, ponieważ w tym samym czasie trwają prace nad czymś lepszym czy po prostu modniejszym. Konieczna jest więc duża rotacja posiadanych przez jednostki rzeczy i – w rezultacie – niestety duża produkcja odpadów. Ponadto aby świat mógł funkcjonować w taki sposób, trzeba produkować rzeczy niskiej jakości, które w idealnej sytuacji nie powinny posłużyć konsumentom dłużej niż sezon.

²⁶³ E. Okoń-Horodyńska, *Problemy...*, wyd. cyt., s. 28.

²⁶⁴ E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS, 2007, s. 39.

²⁶⁵ Z. Bauman, *Globalizacja...*, wyd. cyt., s. 94.

²⁶⁶ E. Fromm, *Mieć...*, wyd. cyt., s. 37.

Wolność – luksusowy towar w świecie konsumpcji

Anna Drabarek

Pojęcie wolności podobnie jak pojęcie szczęścia jest przeżyciem bardzo subiektywnym. Pole podmiotowego działania jest ściśle związane z wymiarami obszaru nieingerencji innych w sprawy określonej osoby. Owe zakresy oddziaływań zmieniają się w zależności od perspektywy, z jakiej człowiek jest oceniany i miejsca, jakie zajmuje w przestrzeni społecznej.

Rozwój kultury i cywilizacji powoduje komplikację poczucia wolności i związanej z nim odpowiedzialności, a obowiązek bycia odpowiedzialnym staje się często trudny do zrealizowania.

Coraz częściej obserwujemy więc przypadki ucieczki od wolności i odpowiedzialności. Wolność staje się dla jednych luksusowym towarem, który można sobie kupić, posiadając odpowiednio wysokie konto w banku – gdy jestem niezależna finansowo, stać mnie na niezależność w relacjach międzyludzkich i społecznych.

Jednakże dla wielu wolność staje się nieznośnym ciężarem z powodu braku podstaw do urzeczywistnienia własnej indywidualności, utraty więzi z innymi ludźmi i braku bezpieczeństwa.

Współczesnemu człowiekowi stworzono sztuczne miejsca ucieczki przed wolnością. Są to centra handlowe, Disneylandy, świat wirtualnej rzeczywistości itp. Zjawisko wyobcowania, alienacji stało się powszechnie obecne we współczesnej kulturze. Poczucie obcości wobec siebie samego, a tym samym utrata poczucia stabilizacji i wszechogarniająca nas tymczasowość każe nam uciekać od wolności w świat ekspansywnej konsumpcji. W tym kontekście pojawia się niezwykle ważny problem odpowiedzialności. Argumentów do dyskusji na ten temat dostarcza między innymi ekologia, medycyna i etyka. Zanieczyszczenia środowiska naturalnego, eksploatacja złóż wyniszczająca przyrodę, choroby cywilizacyjne – wszystko to wpływa na zdrowie nasze i przyszłych pokoleń.

Niezwykle ważne jest więc uświadomienie sobie zakresu skutków, jakie przynosi nasze działanie stymulowane chęcią nieograniczonej konsumpcji. Uświadomienie sobie, że bezrefleksyjne i ekspansywne działania i konsumpcja powodują określone negatywne skutki w środowisku naturalnym i życiu społecznym, może stać się podstawą dla pojawienia się odpowiedzialności. Powinna ona dyscyplinować nasze apetyty dzięki cnotce samowystarczalnej powściągliwości.

Jednakże poczucie odpowiedzialności nie zawsze współgra z chęcią bycia wolnym, chociaż wiadomo, że wolność łączy się z odpowiedzialnością. Psychiczny niepokój związany z brakiem wolności i alienacją pojawia się najczęściej w momencie niepewności związanej z pracą, dzięki której otrzymujemy środki finansowe niezbędne do tego, by zaistniał proces konsumpcji. Jednym z wielkich kłopotów rozwijającego się świata jest bowiem fakt, że współczesne gospodarki paradoksalnie łączą bezrobocie z dłuższym czasem pracy dla tych, którzy utrzymali się w puli zatrudnionych. Okres gospodarczego kryzysu spotęgował niepokój o pracę, ale wbrew pozorom nie powstrzymał konsumpcji. Powstała za to tak zwana klasa niepokoju, do której należą w większości ludzie mający pracę, ale żyjący w ciągłym strachu o przyszłość swoich dzieci. Są też tacy, którzy pesymistycznie prognozują, że nastąpi kres pracy dla wielu zawodów i profesji, które przestaną być potrzebne w społeczeństwach rozwiniętych, ale także w tych o średnim stopniu rozwoju. Nie brakuje też wieści optymistycznych, ale adresowanych jedynie do ludzi posiadających kompetencje, koncepcje i koneksje, czyli nowych obywateli świata, którzy będą wypierać tubylców z wątpliwym i nieatrakcyjnym wykształceniem. Filozof taki stan rzeczy może skomentować stwierdzeniem, że zarówno dążenie do zaspokajania potrzeb, jak i do pomnażania bogactwa często dokonuje się drogą pogwałcenia prawa do wolności i samostanowienia o sobie.

Przedsiębiorcom, menedżerom, aktywnym uczestnikom gospodarki rynkowej zagraża „choroba celu” określana przez Amerykanów mianem *tunnel vision*. W takiej sytuacji człowiek podporządkowuje całe swoje życie i działanie jednemu celowi, a myśląc tylko o zysku i karierze traci z pola widzenia inne możliwości realizacji samego siebie. W wirze najróżniejszych potrzeb i interesów charakterystycznych dla gospodarki wolnorynkowej najbardziej widoczna jest zasada zwana

zasadą Handy'ego, wedle której najkorzystniej jest zatrudnić połowę ludzi, których opłacamy podwójnie za wykonanie potrójnej pracy. W czołówce najczęściej pracujących znajdują się menedżerowie, gdyż spłaszczanie struktur zarządzania redukuje ich liczbę do minimum. Natomiast ci obciążeni przez właścicieli firm dodatkowymi obowiązkami są przepracowani i – co gorsza – najczęściej ich dojazd do pracy się wydłuża, a urlop kurczy. Dlatego coraz powszechniejsze stają się dolegliwości zdrowotne związane z wykonywaniem zawodu – są to fizyczne objawy stresu.

Czy możliwe jest uniknięcie zagrożeń związanych z wolnym rynkiem pracy i konsumpcji, a tym samym z utratą wolności prowadzącą do alienacji i stresu?

Próba odpowiedzi na to pytanie wymaga uświadomienia sobie, kim jest człowiek z punktu widzenia ekonomii. Dla ekonomistów jest on tylko jednym z wielu czynników produkcji. Ma swoją cenę uzależnioną od użyteczności krańcowej, jest po prostu towarem występującym na rynku pracy – rzeczą między rzeczami. Wprawdzie pisze się o rynku pracy, a nie ludzi, ale przecież nie ma pracy bez człowieka i dlatego można powiedzieć, że to przede wszystkim człowiek jest sprzedawany.

Dlatego też w ekonomii stwierdzenie Immanuela Kanta, że człowiek zawsze powinien być celem, a nigdy środkiem do celu jest tylko niepotrzebnym założeniem filozoficznym traktowanym jako pobożne życzenie; gdyby próbowano je realizować w praktyce, doprowadziłoby gospodarkę do ruiny.

Niebezpieczeństwo przekształcania się w towar obejmuje wszystkich ludzi angażujących się w procesy gospodarcze. Podlegają temu zarówno pracownicy najemni, jak i właściciele firm, którzy poświęcają swój czas, zdolności i wysiłek na robienie tego, czego wymaga od nich rynek. W płaszczyźnie ekonomicznej wszyscy funkcjonują w postaci przedmiotowej, chociaż w niejednakowym stopniu poświęcają swoją wolność i możliwość stanowienia o sobie.

Czyżby więc filozofowie, moralści i wielu intelektualistów popełniało kardynalny błąd, stawiając człowieka na piedestale jako twórcę wielkich idei i godnego czci kreatora kultury?

Dlaczego, gdy pisze się o podmiotowości człowieka, często nie bierze się pod uwagę tego, że najbardziej podstawową działalnością człowieka jest jego przedmiotowa rola i uczestniczenie w procesie gospodarowania?

Realnym wnioskiem, który może uspokoić wielu sfrustrowanych i zniewolonych prawami rynku i gospodarki nastawionej na zysk, jest uświadomienie im, że człowiek jest istotą ambiwalentną, bo łączy w sobie zarówno wartości i cele osobowe, jak i instrumentalne, jest bowiem podmiotem i przedmiotem zarazem. Dlatego też zbyt jednostronne eksponowanie podmiotowej natury człowieka za bardzo go idealizuje i negatywnie nastawia wobec pracy i świata ekonomii. Z drugiej zaś strony zachodzi również groźba, że za słabo ukształtowane wartości osobowe mogą ulec deformacji i atrakcyjne staną się wówczas wyłącznie wartości instrumentalne.

W optymalnej sytuacji zachować można się względną równowagę między tymi wartościami, to znaczy świadomość siebie zarówno jako wolnej i samostanowiącej o sobie indywidualności, a także siebie jako mającej określoną wartość rynkową rzeczy. Tylko wtedy bowiem możemy czuć się wolni, gdy kontrolujemy świadomie różne aspekty naszego uczestniczenia w życiu społecznym. W przeciwnym razie albo stajemy się nieprzygotowanymi do życia idealistami, „nieudacznikami” mającymi pretensje do wszystkich, albo zwyrodniałymi, nastawionymi jedynie na konsumowanie „pasibrzuchami”.

Konsumpcja jest rezultatem działania systemu ekonomicznego. Dzięki niej współczesny człowiek manifestuje swoją wolność i niezależność. Jest także rodzajem mechanizmu obronnego.

Oczywiście konsumpcja postrzegana jako efekt odpowiednio działającego systemu ekonomicznego jest nierozzerwalnie związana z naczelną zasadą wolnego rynku, czyli z maksymalizacją zysku i pomnażaniem kapitału. Ale co wspólnego ma wolność z konsumpcją? Rozpatrzmy tu między innymi problem wolności wyboru w zakresie konsumowania różnych towarów. Człowiekowi wydaje się, iż w sposób wolny i niczym nieograniczony dokonuje wyboru takiego czy innego produktu. Ów akt wyboru powoduje, że jednostka staje się ważna jako konsument. W zależności od jej decyzji odnośnie do zakupu danego towaru jego producent w każdej chwili może popaść w niełaskę, co spowoduje spadek jego zysków. Od konsumenta zależy więc, czy producent samochodów, proszków do prania, kosmetyków, Coca-Coli osiągnie swój cel (czyli zysk), czy zbankrutuje.

Co ciekawe, człowiek czuje się ważny i znaczący jako konsument szczególnie wtedy, gdy jego aktywność w innych rolach społecznych jest niedoceniana. Niespełniony szef, prześladowany pracownik, zdradzany mąż albo zakompleksiona nastolatka z dużym prawdopodobieństwem mogą uzyskać wewnętrzne zadowolenie, zapominając o porażkach i problemach, gdy kupią jacht, wycieczkę do egzotycznego kraju lub na przykład serie upiększających kosmetyków.

W roli konsumenta właściwie każdy może zrekompensować swoje niepowodzenia wynikające z nieudolnego pełnienia innych ról społecznych. Ale oprócz tego zbawiennego, terapeutycznego działania konsumpcja daje jeszcze jedno złudzenie, któremu nie jesteśmy w stanie się oprzeć – jest to przeświadczenie, że nasze decyzje są natychmiast realizowane. Efekt dokonywania zakupów jest błyskawiczny, odczuwany w sposób fizyczny zaraz po zapłacie. Strata finansowa, którą musimy ponieść, kupując dany towar, dla jednych mniej, a dla drugich bardziej dotkliwa, jest ofiarą składaną na ołtarzu wolności konsumpcyjnej.

Dzięki konsumpcji odreagowujemy swoje frustracje i lęki, rekompensujemy niepokoje i fobie. Psychoanalitycy zauważyli, że konsumpcja wiąże się z mechanizmem obronnym człowieka. Aktywny udział człowieka w konsumowaniu dóbr redukuje bowiem lęk przed samotnością, brakiem akceptacji, nieumiejętnością podejmowania decyzji w sprawach zawodowych; innymi słowy – neutralizuje nasze niepowodzenia w innych sferach życia.

Na pytanie, dlaczego prawie każdy z nas lubi robić zakupy w momencie jakiegoś niepowodzenia, psychoanalityk odpowie, że konsumpcja jest traktowana w kategoriach przyjemności, ale również jako źródło unikania przykrości.

Erich Fromm w swojej książce *Ucieczka od wolności*²⁶⁷ stwierdza, że na przykład czynność palenia papierosów już dawno utraciła swoje rytualne znaczenie. Dzisiaj wielu palaczy nawet nie zdaje sobie sprawy, że palenie powiązane jest z łagodzeniem napięcia i niepokoju. Decydują się na ryzyko utraty zdrowia i wizje odległej, niejasnej choroby po to, by nie pozostawać w stanie lęku. Dlatego większość z nas pali papierosy, pije alkohol i zażywa narkotyki nie dla przyjemności, ale by zredukować napięcie i frustrację. Wielu natomiast, racjonalizując swoje postępowanie, stwierdza, że używając tego typu produktów, robi to dla przyjemności i w pełni kontroluje ów proces.

Masowa konsumpcja jest więc mechanizmem obronnym przed lękami podsuwanymi nam przez rzeczywistość. Z kolei stresy, frustracje i lęki pojawiają się jako konsekwencje braku możliwości zaspokajania potrzeb wolności, bezpieczeństwa czy poczucia akceptacji wpływających na harmonijny rozwój człowieka.

Seneka, filozof rzymski, nauczyciel Nerona, twierdził, że tylko nieliczni spośród ludzi mogą powiedzieć o sobie, że są wolni w tym sensie, iż mogą stanowić sami o sobie i godnie odpowiadać za swoje decyzje. Pisał on w jednej ze swoich sentencji:

„Przebadaj cały czas życia ludzi zajętych, przyglądaj się, jak długo prowadzą rachunki, jak długo przygotowują zasadzki, jak długo się biją, jak długo nadskakują innym, jak długo im samym się nadskakuje, ile czasu zajmują im własne i cudze sprawy sądowe, ile czasu zabierają im uczy, które już same są obowiązkami, a zobaczysz, do jakiego stopnia ich własne sukcesy i klęski nie pozwalają im znaleźć chwili wytchnienia.

Torturą jest nieustanne pilnowanie się i drżenie z obawy, by nas nie ujrano inaczej niż zwykle. I nigdy nie uwolnimy się od tego niepokoju, gdyż sądzimy, że ile razy kto spojrzy na nas, tyle razy ocenia nas. Zdarza się bowiem wiele rzeczy, które nas obnażają wbrew naszej woli, a choćby nawet takie trzymanie się na baczności było niezawodne, to jednak nie jest ani przyjemne, ani beztrudne życie tych, co wciąż żyją w masce”²⁶⁸.

Człowiek funkcjonuje w społeczeństwie świadomy tego, jak jest postrzegany i jak powinien zachowywać się w konkretnych sytuacjach. Oczekuje się od niego pewnych zachowań o przypisanym są konkretnym znaczeniu. Poza tym w społeczeństwie konsumpcyjnym człowiek przestaje być traktowany jak podmiot, a zaczyna być postrzegany w kategoriach przedmiotowych. Patrzy się na człowieka

²⁶⁷ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa: Czytelnik, 2001.

²⁶⁸ Seneka, *Mysli*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987, s. 204 i 215.

poprzez pryzmat wartości, jaką stanowi na rynku. Ludzie w istocie przestają troszczyć się o takie wartości jak wolność, szczęście i potrzebę samorealizacji, ponieważ ważą się swoją sprzedawalnością. Skoro sukces zależy od tego, czy dobrze sprzedamy swoje talenty, urodę i wiedzę, to zaczynamy się zachowywać i czuć jak sprzedawany towar.

Jesteśmy biernymi jednostkami uwodzonymi przez przedmioty i sytuacje. Człowiek nie działa w próżni, lecz w przestrzeni wypełnionej innymi ludźmi i rzeczami. Wraz z rozwojem cywilizacji liczba rzeczy, przez które jesteśmy uwodzeni, wzrasta. Broń, domy, samochody, samoloty – to ludzie je produkują, przetwarzają, używają do produkcji innych rzeczy, konsumują. Można więc powiedzieć, że wraz ze sposobem działania ludzi zmienia się także ich osobowość. Niektórzy nazywają osobowość współczesnego człowieka osobowością marketingową albo radarową²⁶⁹, ponieważ każdy z nas zmienia swoje nastawienie do innych, przygotowanie, poglądy czy predyspozycje wraz ze zmieniającymi się okolicznościami i potrzebami rynku. Możliwości i wymagania ludzi są kreowane przez rynek. Współczesne czasy sprzyjają (albo też wyzwają) zjawisko społeczne opisane przez socjologa Charlesa Cooleya jako *looking-glass-self* zwane „jaźnią odzwierciedloną”.

Człowiek jest taki, jakim chciałby być widziany. Nie jest ważne, co czuje i czego pragnie jako podmiot, ważne jest to, co inni w nim widzą i czego oczekują.

Dlatego też zawsze pełnił on co najmniej kilka funkcji w społeczeństwie, ale współcześnie liczba stawianych przed nim zadań jest coraz większa. Musi podejmować zdecydowanie większą liczbę decyzji, a przez to musi posiadać coraz większą wiedzę z różnych dziedzin życia.

Spółczesne społeczeństwo konsumpcyjne charakteryzuje bowiem wysoka użyteczność jednostek w systemie. Człowiek użyteczny w systemie społecznym pełni różne funkcje, a to z kolei przejawia się w umiejętności organizowania sobie życia w wielu dziedzinach. Człowiek użyteczny powinien znać przepisy prawa z różnych dziedzin życia, działanie środków farmakologicznych, używać współczesnych mediów do dokonywania operacji finansowych i obsługiwać różne skomplikowane urządzenia.

Wymagające społeczeństwo konsumpcyjne potrzebuje ludzi funkcjonalnych. Ci najbardziej funkcjonalni, najlepiej umiejący się sprzedawać, należą do grupy konsumujących na najwyższym poziomie. Jedna piąta najbogatszych ludzi świata bierze udział nie tylko w procesie wytwarzania (choć niektórzy twierdzą, że najbogatsi stali się nową kategorią ludzi, których Thorstein Veblen nazwał klasą próżniaczą²⁷⁰), gdyż tylko oni posiadli przywilej nieograniczonego korzystania ze środków konsumpcji. Co więcej, grupa ludzi najbogatszych jest w stanie sama

²⁶⁹ Por.: M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa: PWN, 1970, s. 56–57.

²⁷⁰ Por.: G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań: Zysk i S-ka, 2004, s. 228.

kreować sobie nowe potrzeby konsumowania, które tylko ona potrafi urealnić. Najbogatsi kupili wolność kreowania własnego świata wedle swoich życzeń. Najlepszym przykładem tego typu przywilejów jest lot amerykańskiego multimilionera Dennisa Tity w kosmos, który został przez niego całkowicie sfinansowany.

Beneficjentami największych korzyści materialnych i wynikających z tego tytułu przywilejów jest nieliczna grupa ludzi, są to przede wszystkim właściciele prywatnych majątków i grupa czołowej kadry menedżerskiej i zarządzającej.

W USA w latach osiemdziesiątych stosunek pensji elity do dochodów przeciętnych pracowników wynosił 1:40, dzisiaj natomiast kształtuje się na poziomie 1:120²⁷¹. Na przykład płace A. O'Reilly'ego, który zarządzał firmą Heinz, gigantem w branży artykułów żywnościowych, wynoszą rocznie 80 milionów dolarów. Przeliczając tę sumę na stawkę godzinową, można łatwo obliczyć, iż zarabia on 40 tysięcy dolarów na godzinę²⁷².

Jednakże we współczesnych społeczeństwach nastąpiła względna równość w konsumowaniu i przez to skomplikowała się kwestia sprawowania władzy. Ludzie dysponujący dużymi środkami finansowymi posiadają bowiem oczywiście większą władzę i mają większą możliwość wpływania na innych. Cechą ośrodków władzy jest to, że są zdecentralizowane i rozproszone. Powszechnie panuje przekonanie, że ktoś manipuluje mass mediami, ktoś programuje nasze zachowania konsumenckie poprzez reklamę, ktoś narzuca nam odpowiednio spreparowaną wizję świata przez odpowiednie programy informacyjne itp. Najpowszechniej chyba występuje opinia, że już nie jest ważne, kto jest w rządzie, bo władza i tak siedzi u najbogatszych w portfelu. Dlatego też odczuwa się powszechnie, że państwo topnieje, a zamiast niego wznosi się supermarket, w którym można kupić wszystko, co kiedyś oferowało państwo. Zatem ci, którzy mają środki finansowe i duże możliwości w zakresie konsumpcji, przesunęli na mniej znaczącą pozycję tych mających władzę. To z kolei spowodowało, że człowiek osiągnął, być może iluzoryczny, stan wolności w ramach oficjalnych struktur społecznych.

²⁷¹ Por.: J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Szamani zarządzania*, Poznań: Zysk i S-ka, 2000.

²⁷² Tamże, s. 212.

Część IV

Wymiary „bycia” odpowiedzialnego

Odpowiedzialność z perspektywy ontologii potencjalności i epistemologii dialogicznego spotkania

Krystyna Najder-Stefaniak

Wprowadzenie

Współczesny kontekst refleksji nad byciem człowieka w świecie implikuje ważność pojęcia odpowiedzialności. Pozwala ono dostrzec i zrozumieć wiele współczesnych problemów. Jest niezbędne, by planować ich rozwiązanie. W starożytności człowiek był igraszką bogów, a wiedza czyniła go wolnym w specyficzny sposób. Dzięki niej umiał podporządkować się prawom rządzącym wszechświatem i nie buntował się, gdy bunt nie miał sensu. Chrześcijaństwo wprowadziło w kulturę europejską możliwość nowego widzenia człowieka. Stał się on partnerem Boga, jest wolny i odpowiedzialny za to, co pojawia się w wyniku jego aktywności. W rezultacie jest w pewnym sensie twórcą siebie i świata, w którym żyje. Odpowiedzialność zyskuje nowy sens w połączeniu z pojęciem twórczości. Właśnie takie pojęcie odpowiedzialności, połączone z poczuciem sprawstwa, jest potrzebne w refleksji dotyczącej kondycji współczesnego świata i człowieka. Perspektywa

potrzeby *metanoi* i *exodusu*, ukierunkowując myślenie na to, „co być powinno”, sprawia, że doceniamy możliwość twórczej aktywności człowieka i etyczny wymiar odpowiedzialności.

Rozstrzygnięcia metafizyczne decydują o tym, jaką treścią wypełniamy pojęcia związane z refleksją etyczną i jakie teorie etyczne jesteśmy w stanie zaproponować. Ekologia inspiruje do myślenia o poznawaniu w metaforze dotyku i myślenia o świecie w metaforze ekosystemu. Współbrzmiające z takim myśleniem epistemologia dialogicznego spotkania i ontologia potencjalności dają możliwość pełniejszego zrozumienia etycznego wymiaru pojęcia odpowiedzialności, zrozumienia, które dostarcza motywacji do „aksjologicznej przebudowy” pozwalającej mądrzej korzystać z wypracowanego przez człowieka poziomu techniki.

Pojęcie odpowiedzialności

Pojęcie odpowiedzialności jest jedną z podstawowych kategorii etyki, dziedziny wiedzy już w starożytności wyodrębnionej w filozofii obok fizyki i logiki. Etyka powstała jako filozofia szukająca prawd, których znajomość miała pomagać człowiekowi mądrze troszczyć się o siebie. Są to prawdy na temat człowieka, świata i relacji między nimi. Rozstrzygnięcia metafizyczne decydują o tym, jaką treścią wypełniamy pojęcia związane z refleksją etyczną.

Czy pojęcie odpowiedzialności związane z poczuciem sprawstwa i współbrzmiające z pojęciem twórczości wpisuje się w nowe, inspirowane ekologią myślenie? Szukając odpowiedzi na to pytanie, zwróćmy uwagę na prawie zapomniany już związek odpowiedzialności z „odpowiedzią” i „odpowiednością”. Ten związek zaczynamy wyraźniej dostrzegać w perspektywie czterech przyczyn Arystotelesa, a umyka on naszej uwadze, gdy koncentrujemy się wyłącznie na przyczynie sprawczej. Zauważmy, że działanie możemy postrzegać jako będące odpowiedzią na oczekiwanie systemu, w jaki się wpisuje lub jaki chce zainicjować. Ta odpowiedź może być odpowiednia albo nieodpowiednia. Odpowiedniość i oczekiwanie mogą być bardzo różnie rozumiane, a bycie odpowiednim – różnie wartościowane. U Platona odpowiednia byłaby odpowiedź wpisująca się w Kosmos, czyli porządek wszechświata, harmonię będącą skutkiem jedności prawdy dobra i piękna. Nawijając do rozumienia grzechu, jakie znajdujemy u św. Augustyna, odpowiedź odpowiednia znaczyłaby zgodna z planem Boskim, nieodpowiednia zaś – to przeciwstawiająca się mu i w rezultacie prowadząca do zła, czyli niebytu. W kontekście teorii Hegla odpowiedź odpowiednia wpisuje się w dialektykę bytu. U stoików zaś odpowiedzialne zachowanie to takie zachowanie, które nie usiłuje przeciwstawiać się temu, wobec czego jest bezsilne. Jeszcze inaczej jest u Bergsona. Rezygnuje on z celowości jako ograniczającej twórczą aktywność, która w koncepcji tego filozofa ma być niczym nieograniczona. W rezultacie nie może tu być mowy o odpowied-

utożsamiamy z niezależnością, to twórczość zaczyna usprawiedliwiać całkowitą dowolność działań i implikuje punktowość bycia „Ja”, którego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wydają się niezależne. W tym kontekście znaczeń nie ma miejsca na poczucie sprawstwa. Zauważmy, że rezygnacja z pojęcia „odpowiedzialność za...” współbrzmi z rezygnacją z zakorzenienia bycia w przeszłości równie dobrze jak z rezygnacją z wiary, że przyszłość zależy od nas.

Jeśli łączymy twórczość z determinizmem, a wolność definiujemy jako zrozumienie konieczności, zrozumienie, z którego wynika ich akceptacja, to w konsekwencji twórczość staje się współdziałaniem ze stającą się rzeczywistością i takim kształtowaniem siebie, by współbrzmieć z możliwościami i koniecznościami epoki. W taki kontekst znaczeń dobrze wpisuje się „odpowiedzialność wobec...”.

Rozumienie twórczości, które pozwala myśleć nie tylko o autokreacji polegającej na wpisywaniu się w porządek dziejącego się niezależnie od człowieka świata, ale także o kreacji tego świata, uzyskujemy poza opozycją determinizm – indeterminizm. Poza tę opozycję wychodzimy, gdy wolność rozumiemy jako możliwość realizowania własnej woli i uświadomiamy sobie, że warunkiem tej możliwości jest istnienie stałych zależności, konieczności, o których mówią prawa, jakie znajdujemy w różnych dziedzinach wiedzy. Drugim warunkiem zaistnienia wolności rozumianej jako możliwość realizowania własnej woli jest posiadanie takiej woli. Możliwość posiadania własnej woli związana jest z umiejętnością uzyskiwania dystansu do sytuacji, w jakiej funkcjonujemy, dystansu, który sprawi, że sytuacja nie zdeterminuje do końca naszej aktywności, że pojawi się w niej miejsce na refleksję i świadomość odpowiedzialności za rezultaty naszych zachowań.

Połączenie twórczości w rozumieniu, jakie uzyskujemy poza opozycją determinizm – indeterminizm, i odpowiedzialności związanej z poczuciem sprawstwa sprawia, że pojęcia „twórczość” i „odpowiedzialność” mogą być użyteczne w rozwiązywaniu globalnych problemów współczesności. Wydaje się, że kategorii „twórczość” powinna towarzyszyć zaczerpnięta z *Biblii* kategoria *exodusu*. Jeśli *exodus* zrozumiemy jako masową zmianę miejsca, w którym przebywanie ogranicza i niszczy, jako możliwość przekroczenia granic przestrzeni będącej zaktualizowaną możliwością istnienia, to wyjście to staje się dowodem na wolność człowieka i na to, że jesteśmy w stanie wyzwolić się z uwarunkowań świata, w jakim żyjemy i – jako przyczyna wtórna (*causa fiendi*) – zmienić je, aktualizując nowe bycie bytu. Wolność jest warunkiem twórczości, odpowiedzialność jest jej skutkiem.

Ekologiczne inspiracje do myślenia o świecie i jego poznawaniu: ontologia potencjalności i epistemologia dialogicznego spotkania

Ekologia inspiruje do myślenia o świecie w metaforze ekosystemu i do myślenia o poznawaniu w metaforze dotyku. Współbrzmiające z takim myśleniem ontologia

potencjalności i epistemologia dialogicznego spotkania dają możliwość pełniejszego zrozumienia etycznego wymiaru pojęcia odpowiedzialności, zrozumienia, które dostarcza motywacji do „aksjologicznej przebudowy” pozwalającej mądrzej korzystać z wypracowanego przez człowieka poziomu techniki.

Platon w metaforze jaskini wskazuje na dwa rodzaje bytów – wieczne, niezmiennie, doskonałe idee i ich cienie, wśród których bytuje człowiek. Jeśli to, co przywykliśmy traktować jako metaforę poznawczych możliwości człowieka, uznamy za metaforę człowieczego bycia, to możemy wprowadzić rozróżnienie na dwa poziomy bycia. Jeden z nich to bycie wiecznego, niezmiennego, doskonałego bytu, który zawiera w sobie całą potencjalność bycia. Na drugim poziomie zjawiają się jako cienie tego, być może nieskończonego potencjału – zaktualizowane możliwości. Świat człowieka to nie tylko świat pojawiający się w naszej świadomości i w konsekwencji w teoriach, którymi go wyjaśniamy, to także świat, jaki udało się nam zaktualizować z potencjalności bycia bytu. Nie jest on obrazem ani kopią bytu, nie jest „pozorem”; jest fenomenem, który swoje życie zawdzięcza naszej aktywności, pojawia się jako odkryta przez nas możliwość istnienia świata. Odpowiadając na możliwości, jakie oferuje ten świat, tworzymy siebie, aktualizując własną potencjalność bycia.

W historii filozofii pojęcie potencjalności występuje w sensie kosmologicznym, ontologicznym i logicznym²⁷³. Najstarsze jest pojęcie potencjalności w sensie kosmologicznym, w sensie źródła bytu w ogóle. Taką potencjalnością zajmowali się na przykład Anaksymander i Heraklit. Dla pierwszego potencjalność jako źródło bytu to *apeiron*, który nie ma początku ani końca, jest poza aktualnym bytem, ale także i w nim. Dla Heraklita praelementem jest „wieczny i żyjący ogień”, który, łącząc się z *logosem*, powoduje powstanie określonych bytów. Potencjalność „wiecznego i żyjącego ognia” stanowiąca podstawę bytu jest w trakcie ciągłego aktualizowania się.

Na istnienie potencjalności kosmologicznej zwracają uwagę teksty mistyków, którzy przez swe poszukiwania przyczyn tego co aktualne wskazują na istnienie takiej potencjalności. Odróżniają oni „bycie”, które jest wieczne, od doczesnego „stawania się”. Mistrz Eckhart pisał: „(...) ponad wszelkim bytem i ponad wszelkim zróżnicowaniem byłem ja sam, chciałem siebie samego i poznałem siebie samego, by stworzyć tego oto człowieka (jako siebie) (...), dlatego jestem przyczyną siebie samego zgodnie ze swym byciem, które jest wieczne, nie zaś zgodnie ze swym stawaniem się, które jest doczesne. I dlatego jestem niezrodzony i zgodnie ze sposobem bycia (jako niezrodzonego) byłem wieczny, jestem teraz i będę na wieki. To zaś, czym jestem z racji moich narodzin, umrze i obróci się w niwecz,

²⁷³ O różnych rozumieniach potencjalności pisze L. Ostasz, *Pojęcie potencjalności i aktualności w interpretacji bytu*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 1993.

albowiem jest śmiertelne, dlatego musi ono z czasem zginąć”²⁷⁴. Wieczne bycie wydaje się odpowiednikiem greckiej potencjalności kosmologicznej, z której wyłania się taka lub inna aktualność – doczesne istnienie. To istnienie ma początek i koniec, zmienia się bezustannie, dookreślając się i ustępując miejsca kolejnym dookreśleniom.

W filozofiach chrześcijańskich potencjalność kosmologiczna poprzedzona jest jeszcze głębszą i nieograniczoną potencjalnością usytuowaną w bycie samoistnym, jakim jest Bóg. Stworzenie świata i człowieka jako możliwość istniały odwiecznie w tym samoistnym bycie. Zrealizowanie tej możliwości skutkuje pojawieniem się potencjalności kosmologicznej porządkowanej przez prawa Kosmosu i potencjalności bycia człowieka. Dwuwymiarowy, materialny i duchowy, człowiek aktualizuje w swoim życiu tę drugą potencjalność i ma wpływ na aktualizowanie się pierwszej. W rezultacie jego aktywności pojawiają się różne postacie mających początek i koniec istnień (różne światy i różni ludzie). Istnienia te, jeśli postrzegać je analogicznie do istnienia ekosystemów, są źródłem potencjalności ontologicznej.

Opisujący tę potencjalność filozofowie sięgają po metafory: „wieczny i żyjący ogień”, „źródło bytu”. Potencjalności tej nie należy ani uprzedmiotawiać, ani substancjalizować. Jest ona podstawą pojawienia się jakiegokolwiek bycia. Od będącej warunkiem zmiany Arystotelesowskiej „możności” potencjalność kosmologiczna różni się tym, że jej zrealizowanie nie zmienia źródła tej możności, które u Arystotelesa jako przedmiot określony przez cechy istotne i przypadłościowe może się zmienić w inny przedmiot. Zainicjowane bycie staje się źródłem potencjalności różniącej się od tej otwartej kosmologicznej. Tę potencjalność możemy nazwać zamkniętą. Wyznacza ją system, w jaki porządkuje się „aktualność”, czyli to, co zostało urealnione z potencjalności kosmologicznej – otwartej. Potencjalność zamknięta projektuje rzeczy, wyprzedzając ich egzystencję. Zamyka możliwości bycia w określonych granicach wyznaczonych przez system bycia.

Potencjalność otwarta nie jest uwarunkowaniem bytu, lecz jego źródłem. Pomagają ją zrozumieć zdania, jakie Bergson napisał w *Ewolucji twórczej*, przekonując, że: „życiowe własności nie są nigdy zupełnie urzeczywistnione, lecz zawsze znajdują się na drodze do urzeczywistnienia i są to nie tyle stany, ile raczej dążności”²⁷⁵. W tej rzeczywistości będącej zbiorem najrozmaitszych dążności „wszystko dzieje się tak, jak gdyby istota jakaś Niezdecydowana i mglista, którą można nazwać, jak się chce, człowiekiem lub nadczłowiekiem, usiłowała się urzeczywistnić, nie mogąc osiągnąć celu, jak tylko tracąc po drodze cząstkę samej siebie”²⁷⁶. Byt

²⁷⁴ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988, s. 231–232.

²⁷⁵ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Warszawa: KiW, 1957, s. 25.

²⁷⁶ Tamże, s. 266.

staje się jakiś, aktualizując coś z potencjalności otwartej, której nigdy nie można zrealizować w pełni. Możliwość, urzeczywistniając się, wypiera inne możliwości.

Odwołując się do dwóch rodzajów potencjalności, potrafimy zrozumieć i uzasadnić ogromną różnorodność świata, któremu przestaje zagrażać jednakowość, ale nie grozi mu już także brak jakiegokolwiek porządku i nieprzewidywalność. Perspektywa zarysowana przez dwa rodzaje potencjalności pozwala poradzić sobie z chaotycznością pluralizmu prowadzącą do uniformizacji i indyferencji. Możemy snuć opowieść o stawaniu się świata, o odpowiedzialności człowieka, który uczestniczy w urzeczywistnianiu potencjalności otwartej i odkrywaniu potencjalności zamkniętej. Na przekór wątpliwościom Lyotarda otrzymujemy metanarrację godzącą jedność z różnorodnością i nadającą sens dialogowi, który nie prowadzi do konsensusu. Podstawowymi kategoriami dla tej metanarracji są „twórczość” (odpowiadająca kategorii „możliwość”) i „odpowiedzialność” (implikowana przez konieczność”). W tradycji filozoficznej Europy stawiano akcent na konieczność, postmoderniści akcentują możliwość, a myślenie ekologiczne wprowadzające równowagę między kategoriami „możliwość” i „konieczność” daje nową perspektywę rozumienia i wartościowania. W tej perspektywie twórczość przestaje być nieusprawiedliwionym poszukiwaniem nowości. Pomaga zmieniać to, co jest i powoływać do istnienia nowe światy.

W paradygmacie myślenia ekologicznego zaczynamy rozumieć, jak możliwa jest twórczość w obszarze aktywności poznawczej. Możemy zrezygnować z metafory widzenia, która od czasów Platona porządkowała myślenie filozofów o poznawaniu i zastąpić ją metaforą dotyku, która wydaje się bardziej odpowiednia. Jeśli przyjmujemy tę metaforę, to w konsekwencji poznawanie świata przestaje jawić się nam jako aktywność, która nie wpływa na to co poznawane. Dotyk jest rodzajem spotkania. Schemat relacji ekosystemowej pozwala rozumieć spotkanie jako sytuację, w której całości otwarte (podmiot poznania i przedmiot poznania) inicjują pojawienie się układu, poprzez który mają na siebie wpływ. Jeśli uwierzemy, że słowa odkrywają jakąś prawdę bytu, to w ekosystemowym porządku myślenia musimy przyjąć, że nasze nastawienie poznawcze realizuje się w dialogicznych spotkaniach z bytem.

W epistemologii mimetycznej jest miejsce na dwie „prawdy”, jedna zawiera się w poznawanym przedmiocie, druga – w jego obrazie, jaki uzyskujemy dzięki poznawczej aktywności. Druga z prawd udostępnia nam w jakimś zakresie pierwszą, ale jednocześnie od niej odgradza. Pojawia się na drodze do osiągnięcia pierwszej jako efekt sposobu ukazywania się bytu. Zamknięte w przedstawieniu ukazywanie zyskuje swoją własną bytowość, wtórną wobec przedstawianego bytu.

Epistemologia mimetyczna bazuje na metaforze widzenia. Odkrywanie prawdy postrzegane jest tu jako zauważanie tego, co istnieje niezależnie od naszej aktywności poznawczej. Warunkiem prawdy czyni się brak wpływu tej aktywności na poznawaną rzeczywistość. W epistemologii dialogicznego spotkania przyjmujemy, że poznawanie jest „dotykaniem” rzeczywistości, dotykaniem, którego

efektem staje się jej odpowiedź na ten dotyk. Odpowiedź ta nie polega na odreagowaniu dotyku, ale sytuuje się w kontekście układu, jaki powstał w momencie spotkania podmiotu poznania z przedmiotem poznania. Przedmiot poznania w wyniku naszej aktywności poznawczej nie tylko jawi się jakiś w naszej świadomości, gdzie jego obraz wpisuje się w porządek zaakceptowanego przez nas systemu rozumienia, ale także staje się jakiś. Poznając, aktualizujemy jedną z możliwości bycia bytu i to zaktualizowane bycie bytu usiłujemy zrozumieć. Korzystając z pojęć i teorii, interpretujemy *emet* w kontekście naszego systemu rozumienia. Odkryte prawdy spożytkowujemy w działaniu i w ten sposób tworzymy i utrwalamy świat, który jest prawdziwy, ale nie jedyny możliwy, nie absolutny i nie doskonały, zawsze w pewien sposób ograniczony przez system bycia, w jaki się porządkuje i zawsze możliwy do zastąpienia go innym, też prawdziwym byciem bytu.

Odkrywając prawdy i spożytkowując je w działaniu, inicjujemy jakiś „względnie izolowany” system bycia, który swój projekt może realizować różnie, uwzględniając zarówno te wyznaczone immanentnie, jak i te wyznaczone transcendentnie możliwości. Jeśli w rozumieniu odkrytej prawdy pojawi się błąd, będzie to miało konsekwencje dla realnej rzeczywistości. Nasze bazujące na tym błędnym rozumieniu działania wprowadzą w zaktualizowane bycie bytu fałsz, który „podziurawi” prawdę, dobro i piękno bytu. Rezultatem naszych działań będzie brak dobra, czyli zło.

W aktywności poznawczej błąd może się pojawić na poziomie myślenia, czyli poszukiwania sensu i wynikających z niego celów, które chcemy osiągnąć. Jest efektem umiejętności sądzenia, którą za Immanuelem Kantem i Hannah Arendt opisać można jako „tajemniczą zdolność umysłu, dzięki której ogólność, będąca zawsze konstrukcją myślową, oraz szczególność, dana zawsze w doświadczeniu zmysłowym, zostają ze sobą połączone”²⁷⁷. Błąd ma destrukcyjny wpływ nie tylko na konstruowane przez człowieka teorie, oddalając je od prawdy. Działając na podstawie tych teorii, działamy destrukcyjnie na bycie bytów. Pojawiający się na poziomie bycia fałsz możemy zauważyć, jeśli potrafimy, uwzględniając jednocześnie wymiar prawdy i dobra, przewidywać problemy bycia systemu inicjowanego tym fałszem. Przewyciężyć skutki fałszu potrafimy dzięki zdolności człowieka do twórczego myślenia i twórczego działania.

Niezwykle ważną możliwością powoływanych do istnienia przez człowieka „żyjących” światów jest to, że mogą one dzięki twórczej aktywności człowieka zmieniać się w inne. Tę możliwość zawdzięczają jednoczesnej realizacji immanentnego i transcendentnego wymiaru ich bycia. Dzięki aktywności człowieka, który pytając „jak być powinno?”, wykracza poza *profanum*, system może twórczo zmieniać swoją immanentność. W rezultacie nie jesteśmy skazani na utknięcie w zaktualizowanym byciu.

²⁷⁷ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik, 1991, s. 111.

W dyskursie będącym efektem myślenia ekologicznego ważne jest pojęcie *exodusu*. Motyw *exodusu* jest charakterystyczny dla kultury judeochrześcijańskiej. Mit *wyjścia* nie jest wolny od wspólnej wszystkim mitom cechy ambiwalencji. Możemy nazywać *exodusem* wychodzeniem poza narzuconą sobie określoność, wychodzeniem w imię wartości, które znajdujemy w wymiarze etycznym, a nie prakseologicznym. Tak rozumiany *exodus* jest figurą autokreacji związanej z przekraczaniem uwarunkowań *profanum*.

Rezygnując z metafory świata jako napisanej już księgi, metafory, której konsekwencją jest myślenie o języku jak o kalce rzeczywistości, wyzwalamy się z paradygmatu myślenia alternatywnego i konieczności opłacenia nowej określoności rezygnacją z poprzedniej. Prawda ani nie musi kojarzyć się z bazującą na przemocy Foucaultowską wiedzą-władzą²⁷⁸, ani też nie jest już tylko lingwistyczną konstrukcją. W nowej perspektywie prawda dzieła sztuki i dzieła naukowego nie musi już być relacją z tego, co było lub jest. Nie musimy też rozumieć tych dzieł wyłącznie jako ludzkich konstrukcji nieodnoszących się do niczego innego poza nimi samymi. Możemy postrzegać je jako katalizatory tworzenia nowych światów.

Gdy nie myślimy o tym, że poznanie związane jest z aktualizacją potencjalności bytu, z twórczością rozumianą jako inicjowanie bycia, możemy beztrąsko oddzielać prawdę od dobra i zatracamy wówczas poczucie odpowiedzialności i słuszności. W rezultacie takiego oddzielenia człowiek działa tak, jakby nieważny był sens tego, co robi i poszukuje sensu, izolując się od uwikłań w działania. Uwzględniając specyfikę etyki i prakseologii, można powiedzieć: poszukuje sensu w obszarze etyki, działa, szukając wsparcia w obszarze prakseologii i nie widzi nic niebezpiecznego w izolowaniu tych dwóch obszarów. Jeśli przyjmiemy rozumienie cywilizacji i kultury, jakie zaproponował Albert Schweitzer, to prakseologię musimy przypisać do cywilizacji, a etykę do kultury. Schweitzer przez cywilizację rozumiał te wytwory człowieka, które służą zachowaniu życia ludzkiego w jego wymiarze biologicznym. Kulturę postrzegał natomiast jako wartości i wytwory człowieka niezwiązane bezpośrednio z walką o byt. Zauważmy, że dzięki kulturze człowiek przekracza byt czysto biologiczny i tworzy nową jakość – nieznaną w świecie przyrody. Kultura sprawia, że człowiek może dystansować się od tego, co proponuje

²⁷⁸ Michel Foucault pisał: „Prawda jest rzeczą z tego świata: jest ona tworzona jedynie na mocy wielostronnych form przymusu. I to wytwarza regularne efekty władzy. Każde społeczeństwo ma swój rząd prawdy, swoją generalną «politykę prawdy»: to znaczy typy dyskursu, które ono akceptuje i które działają jako prawdziwe; mechanizmy i instancje, które pozwalają na rozróżnienie między prawdziwymi i fałszywymi twierdzeniami; środki sankcjonowania tych rozróżnień; techniki i procedury, którym przydziela się wartość w nabywaniu prawdy; a także status tych, którzy są odpowiedzialni za to, co uważa się za prawdziwe”. Zobacz: M. Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, C. Gordon (red.). New York 1980, s.131; Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń–Poznań: Edytor, 1995, s. 50.

cywilizacja, doświadczając podstawowego dla etycznego bycia poczucia odpowiedzialności i świadomie zmieniać świat. Twórca „etyki czci dla życia” zwraca uwagę na to, że pozbawiona kultury cywilizacja paradoksalnie zagraża również biologicznemu istnieniu. Jej wytwory wymykają się spod kontroli człowieka walczącego jedynie o przetrwanie. Zaczynają zwracać się i przeciwko niemu i przeciwko przyrodzie.

Doświadczenia współczesnego człowieka pozwalają zauważyć, że nie każda postać kultury jest w stanie sprostać wyzwaniom, przed jakimi stawia nas cywilizacja. Przykładem takiej, która nie radzi sobie z tymi wyzwaniami, jest postać, którą można nazwać kulturą doraźności i która wyrasta z poczucia utraty ciągłości czasu. W tej kulturze proponuje się terażniejszość jako niezależną od przeszłości i przyszłości.

Zabierając człowiekowi wymiar przeszłości, utrudnia mu się korzystanie z doświadczeń, odkryć i przemyśleń ludzi, których już nie ma, a czasem wręcz uniemożliwia zrozumienie dzieł, które nam zostawili. Zabiera mu się głębię pojęć, spływając w rezultacie jego myślenie. Stają się one jedynie projektem rozumienia rzeczywistości, przestając być magazynem wiedzy.

Z kolei wymiar przyszłości to wymiar transcendencji niezbędny dla zaistnienia etyki i zrealizowania się twórczych możliwości człowieka. Implikuje on pojęcie nadziei i pojęcie trwogi, a jeśli do rozważań wprowadzimy pojęcie wolności – także pojęcie odpowiedzialności. George Steiner zwraca uwagę na to, że nadzieja i trwoga są moc zawdzięczającą syntaksie: „Nadzieja kryje w sobie trwogę niespełnienia, trwoga zawiera gorczyczne ziarno nadziei, delikatną sugestię zwycięstwa”²⁷⁹. Człowiekowi, który koncentruje się na tym co doraźne, obca jest zarówno nadzieja, jak i trwoga. Odczuwa i rozumie jedynie pozbawiony nadziei lęk, który usiłuje racjonalizować. Pozbawiony nadziei lęk nie dodaje mocy. Choć płytki, jeśli nie potrafimy go poddać racjonalizacji, paraliżuje i karze uciekać w bezmyślność i brak poczucia odpowiedzialności.

Pozbawiony perspektywy transcendencji człowiek traci kontakt z wymiarem prawdy i dobra, a w rezultacie poczucie realności i odpowiedzialności. Aby uporać się z globalnym kryzysem ekologicznym dotyczącym zarówno ekosystemów przyrodniczych, jak i społecznych, potrzebna jest nowa kultura, którą można nazwać ekologiczną i którą jesteśmy w stanie tworzyć dzięki inspirowanym przez ekologię zmianom w paradygmacie myślenia. Ta kultura związana jest z triadą wartości uznanych w starożytności za podstawowe: z prawdą, dobrem i pięknem. Prawdą – porządkującą aktywność w obszarze nastawienia poznawczego. Dobrem – ukierunkowującym działania człowieka. Pięknem – wprowadzającym w obszar nastawienia estetycznego.

²⁷⁹ G. Steiner: *Gramatyki tworzenia*, przeł. J. Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka, 2004, s. 12.

Edukacja przygotowująca do ekologicznego życia powinna nie tylko dostarczać wiedzy, ale też uczyć doświadczać i realizować prawdę, dobro i piękno. Opierając się właśnie na tych wartościach, człowiek potrafi być odpowiedzialny w sensie etycznym. Ważne z perspektywy etyki pojęcie odpowiedzialności, które łatwiej zrozumieć, przyjmując epistemologię dialogicznego spotkania i ontologię potencjalności, okazuje się niezbędne, gdy dyskutujemy o znaczeniu kultury i twórczych możliwościach człowieka.

Selekcja wymagań jako wezwanie do odpowiedzialnego życia na Ziemi

Peter Rusnak

Dla zrozumienia fenomenu przyrody nie wystarczy nam opis tego, jak ludzie przyrodę interpretują, ale powinniśmy starać się zrozumieć, jak ją przeżywają i postrzegają. W historii myślenia i w antropologii rozróżnia się zwykle trzy podstawowe sposoby odnoszenia się człowieka do całości życia, czyli do przyrody: przeżywanie przyrody w kulturze łowiecko-zbierackiej; przeżywanie przyrody w kulturze pasterskiej i rolniczej; przeżywanie przyrody w kulturze rzemieślniczo-handlowej. Nowy model stanowi przeżywanie przyrody w kulturze producentów i konsumentów, czyli w społeczeństwie konsumpcyjnym.

W kulturze łowiecko-zbierackiej nie manipuluje się z życiem; w zdumieniu, z bojaźnią i wdzięcznością łowca przyjmuje to, co mu przyroda daje. Przyroda jest wszędzie wokoło, potężna, tajemnicza, niepojęta, wieczna i nieskończona, opiekuje się człowiekiem, karze go, odwdzięcza się, niszczy go, zawsze nieskończenie przewyższa człowieka i ten jest od niej całkowicie uzależniony²⁸⁰. Przyroda jawi się tu

²⁸⁰ Niemiecki romantyczny teolog Schleiermacher twierdzi, że poczucie zupełnego uzależnienia jest podstawowym źródłem nabożności.

jako epifania, objawienie się boskości, świętości²⁸¹. Bóg nie jest nad przyrodą, lecz przeplata się z nią, objawia się w niej, wszystko wokół stwarza kontynuacyjną całość. Podstawowe przeżycie przyrody dla łowcy-zbieracza stanowi postawa pokory i nabożnej bojaźni (SEBAS), wzywianie przyrody i jej zjednywanie przez ofiary.

W kulturze pasterskiej gospodarz nie przeżywa już poczucia zupełnego uzależnienia od przyrody. Nie jest pasywnym odbiorcą dobra i zła, chociaż w pewnym stopniu pozostaje uzależniony (od pogody czy nieurodzaju). Jednakże przyroda nie jest tak jak dotychczas zupełnie niepojęta, tylko staje się partnerem dla człowieka. Przyroda już nie jest Bogiem, ale raczej widzialnym dziełem Bożej ręki, a uzależnienie od niej zmienia się z elementami opieki²⁸². Porządek przyrody stanowi strategią zachowania (odnowa gleby, kompostowanie, szczepienie zrazów na drzewkach).

W kulturze rzemieślniczo-handlowej, która jest związana z długotrwałym procesem urbanizacji (w Europie od XIII do XVIII wieku), z rozwojem miast i wyspecjalizowaniem rzemiosł, upada otwarty, bezpośredni stosunek człowieka do przyrody, a wskutek tego znikają również pierwotne formy przeżywania przyrody jako szacunku, uzależnienia i partnerstwa. Człowiek miejski, *homo urbanus*, wciąż pozostaje mocno uzależniony od przyrody (dopływ wody pitnej, wywóz i likwidacja odpadów), ale izolująca warstwa podziału pracy nie pozwala na świadomość bezpośredniego uzależnienia. Przyroda już nie jest partnerem, ale wciąż pozostaje darem. Oszczędność jest fundamentalną postawą człowieka Nowego Świata (nie mieć więcej, niż potrzebuję; mieć tylko to, czym potrafię się zaopiekować).

Podstawowe *modusy* odnoszenia się człowieka do przyrody to przeżycie przyrody jako świętej obecności; jako partnera i jako drogocenny dar, za który należy dziękować. Wiele współczesnych ruchów ekologicznych opartych jest na odgłosach jednego z wymienionych sposobów przeżywania przyrody, które są w człowieku zakorzenione. Wszystkie mają jedną wspólną cechę: przyroda jako system wszystkiego, co żywe, posiada własną wartość całkowicie niezależną od ludzkich potrzeb; jest święta, godna szacunku i cenna. Etyczne wymagania szacunku oraz dobrej woli wobec bliźniego odnoszą się w ten sposób również do pozaludzkiego zakresu działań, do przyrody.

Doświadczenie przyrody w kulturze producentów i konsumentów zasadniczo się różni od podanych wspólnych cech poprzednich powiązań człowieka z przyrodą. Doświadczenie przyrody w społeczeństwie konsumpcyjnym, które pojawiło się po przyroście zamożności konsumentów w Ameryce w latach pięćdziesiątych, w Europie Zachodniej w latach sześćdziesiątych, a w Czechosłowacji

²⁸¹ Socjobiolodzy zwracają uwagę na możliwość zakodowania takich przeżyć w genomie ludzkim, np. na genię skórkę w momentach zgrozy jako na zjeżenie dawno straconej sierści.

²⁸² Zobacz biblijne obrazy hodowcy winorośli i pasterza.

w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, określane jest jako *the affluenza epidemic*, czyli epidemia śmiertelnego nadmiaru. Kultura producentów i konsumentów bazyje na idei, że jedyny sens życia i moralny obowiązek obywatela stanowi gromadzenie coraz większej ilości dóbr materialnych. Przesunięcie do konsumeryzmu, czyli do trybu życia, w którym siłą napędową społeczeństwa staje się produkcja dla zysku, a nie dla zaspokojenia potrzeby stanowi zasadniczą zmianę w ludzkim postrzeganiu całości życia i przyrody. Po raz pierwszy jest to postrzeganie jednostronne, nieuznające niezależności i wartości poza ludzkim istnieniem. Konsumpcyjne przeżycie jest przeżyciem solipsystycznym²⁸³. Świat postrzegany jest jako magazyn surowców z człowiekiem jako ich jednowymiarowym konsumentem. Konsumeryzm jako postawa zakłada, iż sensem życia jest mieć coraz więcej, a jedynym zadaniem państwa jest umożliwienie takiego trybu życia, ponieważ wzrost konsumpcji ma rozwiązać wszystkie problemy, których dotychczas nie potrafiłszy rozwiązać²⁸⁴.

Współczesne społeczeństwo produkcyjne, spętane przez wielkie inwestycje, nie może sobie pozwolić na spokój. Koniecznie musi stwarzać sztuczne potrzeby, przez co tworzy coraz większe wymagania. Stan ten jednak stanowi moment powstania kryzysu ekologicznego: nieograniczone wymagania prowadzą do nieuniknionego konfliktu z ograniczonym światem. Producenci i konsumenci powinni zadać sobie pytanie, czy pragnienie, aby mieć „coraz więcej”, jest naturalne. Postmodernistyczne, niestałe społeczeństwo konsumpcyjne bezustannie pragnie czegoś nowego, od czego jednak od razu odstępkuje: taki model bardzo trudno byłoby przyjąć. W większości społeczeństw ludzkich i zwierzęcych regułą jest raczej „dosyć” niż „więcej”: ludzie i zwierzęta, zaspokoivszy swoją potrzebę, przestają pracować, wypoczywają lub się bawią. Chcieć coraz więcej – to z całą pewnością nienaturalne.

Wyjątkiem od podanej reguły są zwierzęta wyrwane z naturalnego środowiska (np. króliki w Australii). Te egzotyczne zwierzęta tracą pojęcie o „dosyć”, a pragną „coraz więcej”, przejadają się i nadmiernie rozmnażają, co jest tylko mechanicznym skutkiem zmiany środowiska (brak naturalnych drapieżników i konkurencji w uzyskiwaniu pożywienia). Człowiek jest istotą egzotyczną już ze swojej natury: jest oddalony od jakiegokolwiek środowiska naturalnego, może żyć wszędzie. Oddalać może go technika, która stwarza sztuczną warstwę pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Może to być krytyczny rozum, oddalający go od bezpośredniej wrażliwości. Może to być również mowa, wkładająca między człowieka i świat warstwę symboli. Producenci dóbr konsumpcyjnych wydają co roku niemałe środki

²⁸³ Buberovský *Druhý prestáva byť* Ty a stáva sa jednoduchým Ono.

²⁸⁴ Antropolodzy mówią w związku z tym o szóstej katastrofie globalnej. Z kolei Friedrich von Weizsäcker pisze o samozniszczeniu cywilizacji nastawionej wyłącznie na krótkotrwały zysk.

na reklamę, której jedynym celem jest stwarzanie sztucznego niezadowolenia. Człowiek w swojej istocie występuje z przyrody²⁸⁵. Jednakże człowiek wyrwany ze swojego naturalnego społeczeństwa traci zdolność naturalnego zachowania. Tak jak przy użyciu rozumu należy wypracować jasny obraz dobra i zła, tak obecnie ważne jest, aby wyrobić obraz stosunku do życia na Ziemi, czyli obraz etyki ekologicznej.

Czy jednak obraz konsumeryzmu jest naprawdę pierwotnym obrazem rozumienia przyrody i miejsca w niej człowieka w dzisiejszych czasach? Z krótko-wzrocznym egoizmem, czasami oznaczanym jako antropocentryzm, spotykamy się dopiero w przypadku wysoko rozwiniętych cywilizacji, dla których jest on sygnałem upadku i zbliżającego się końca. Niektórzy współcześni autorzy są przekonani, że warunkiem długotrwałego utrzymania życia ludzi i świata przyrody jest powrót do pierwotnej teocentrycznej postawy wobec przyrody²⁸⁶. Henryk Skolimowski sądzi, iż silna świadomość świętości jest obecnie zastępowana przez nowoczesne postawy – egoizm, narcyzm czy snobizm – jako podstawy społeczeństwa konsumpcyjnego, będącego rezultatem etycznej próżni, stwarzającego warunki dla relatywizmu etycznego. Uznanie świętości życia zaprzecza relatywizmowi moralnemu, w wartościach ekologicznych również odzwierciedlają się dawne wartości religijne. Szacunek wobec przyrody jest właściwie ekologicznym wariantem religijnej postawy pokory; ekologiczna postawa jest więc w zasadzie teocentryczna.

Dopiero zasadnicza zmiana stanowiska, która postawi w centrum zainteresowań człowieka szacunek wobec Boga i bożego stworzenia, umożliwi nam pokonać problemy wypływające z ludzkiej chciwości i egoizmu. Dla człowieka, dla którego Bóg stanowi podstawową prawdę, *mysterium tremendum et fascinans*, sensem życia staje się troska o stworzenie, które mu Bóg powierzył, stanowiąca jednocześnie ekologiczną postawę pokory, skromności i służby całemu życiu²⁸⁷. Bibliistyka umożliwia też taką interpretację hebrajsko-chrześcijańskich mitów, która jest zasadniczo antropocentryczna: człowiek opanowuje przyrodę, jest panem stworzenia; dominacja oznacza władzę, a cywilizacja jest kwestią walki z przyrodą. W tym kontekście niektórzy ekolodzy wnioskuje, że człowiek jest w przyrodzie intruzem już w swoim pierwotnym istnieniu, i dlatego koniecznie musi zakończyć swoje dzieło i zniszczyć samego siebie, przez co umożliwi przyrodzie wieść swoje naturalne życie.

²⁸⁵ Heidegger mówi, że człowiek eg-zystuje.

²⁸⁶ H. Skolimowski, *Eco-Philosophy: Designing New Tactic for Living*; Pierre Teilhard de Chardin: *Le phénomène humaine*; autorzy ekologii głębokiej.

²⁸⁷ Za przykład może służyć Albert Schweitzer albo przedstawiciele ekologii głębokiej, którzy starają się o empatyczne utożsamienie się ze wspólnotą wszystkich istot (katolicki patron ekologii św. Franciszek z Asyżu).

Pozostaje jednak faktem, że do bezbrzeżnego niszczenia przyrody w Europie nie doszło po powstaniu chrześcijaństwa, ale dopiero z początkiem rewolucji technicznej w industrializowanych chrześcijańskich i niechrześcijańskich społeczeństwach w XVII wieku. Uznanie kryzysu ekologicznego i jego rozwiązywanie muszą wyjść z założenia, że człowiek nie jest *priori* elementem destrukcyjnym w przyrodzie, lecz staje się nim poprzez swoje zachowanie i swoją działalność. W takim przypadku starania o powściągliwy tryb życia mają sens. Człowiek nie jest z założenia intruzem, ale staje się nim dopiero w wyniku swoich działań. Ma więc możliwość zmiany swojego działania i rozpoczęcia życia w zgodzie z przyrodą. Nabiera sensu staranie się o skromność i trwałe utrzymanie życia. Jeśli człowiek jest z założenia intruzem, ten wysiłek jest zbyteczny.

Jeżeli jesteśmy przekonani, że człowiek jest w swej istocie zdolny do harmonijnego współżycia z przyrodą, i że tę harmonię zakłóca tylko przez nieodpowiedzialne wyzyskiwanie, należy szukać odpowiedzialnych i trwałych sposobów na ludzkie życie. Przez technikę stworzyliśmy możliwość nieskończonej konsumpcji, lecz Ziemia nie jest nieskończona. Znadto konsumpcyjna cywilizacja nieuchronnie popada w konflikt z przyrodą. Z perspektywy mitu hebrajskiego człowiek niekoniecznie jest nadkonsumentem. Może się starać o „dosyć”, a nie o „coraz więcej”, może się starać o trwałe utrzymanie życia, tj. o orientację życia na szacunek i opiekę, a nie o rosnącą konsumpcję, będącą symptomem współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej.

Wielu autorów postrzega właśnie wzrost konsumpcji jako szczytowy wyraz idei antropocentryzmu: wszystko dla człowieka²⁸⁸. Konsumpcyjna historia ludzkiego rozumienia siebie w dzisiejszym świecie głosi jej stopniowanie; staje się ona sensem życia, zadaniem społeczeństwa i rozwiązaniem problemów. Taka retoryka jest jednak zgubna – ludzkość potrzebuje innej historii. Nieograniczona chciwość działa jak narkotyk, jako nowoczesne opium ludzkości.

Zdaniem Alberta Gore’a nasza cywilizacja unika bólu spowodowanego dalekosiężnym wykorzeniem i dehumanizacją społeczeństwa przez masową toksykomanie: ból uśmierza się przez konsumpcję. Diagnoza Gore’a brzmi: bezsensowności swojego życia przeciwstawiamy się, idąc na zakupy. Rozwiązania nie przyniosą zmiany oddziaływujące na człowieka, ale raczej zmiany reguł współżycia: potrzeba nagradzania tego, co prowadzi do długotrwałego utrzymania życia, a zabronienia tego, co uniemożliwia stałe utrzymanie życia i jego uwarunkowanie²⁸⁹.

²⁸⁸ Na samozniszczenie konsumeryzmu zwracają uwagę autorzy Jan Keller: *Aż na dno blahobyty*; Hana Librová: *Pestří a zelení*; Albert Gore: *Zem na miske váh*.

²⁸⁹ Podatkowe uprzywilejowanie recyklingu, uprzywilejowanie kolektywnego transportu pociągami, uprzywilejowanie oszczędności, np. poprzez opodatkowanie pożyczek i zwolnienie oszczędności z płacenia podatków, ograniczenie reklamy.

Odnowa przyrody wymaga odnowy systemu społecznego. Konieczne jest, abyśmy poprzez zmiany systemu wyleczyli społeczeństwo z konsumpcyjnej toksykomanii, czyli z iluzorycznej wizji, że to, przez co społeczeństwo jest obciążane, niepostrzeżenie zniknie, a euforia wybuchnie wraz z zakupem towaru. Konsumeryzm to nie suma indywidualnych chciwości – to przekonanie, iż sensem życia jest uzyskanie czegoś, posiadanie, a sensem społeczeństwa jest umożliwienie realizacji tego przekonania; to przekonanie, iż konsumpcja na coraz wyższym poziomie w końcu pokona nierozwiązane problemy w naszym życiu.

Konsumeryzm to forma populizmu, ponieważ większa konsumpcja nie oznacza wcale większego osobistego szczęścia, ale wręcz przeciwnie: zniszczoną przyrodę i życie. Czeska socjolog Hana Librová jako alternatywę i bunt przeciw konsumeryzmowi i snobizmowi proponuje „dobrowolną skromność”, ewentualnie „selekcję wymagań” (Erazim Kohák). Snobistyczny²⁹⁰ pogląd głosi, że lepsze i bardziej godne podziwu jest to, co jest najkosztowniejsze, najbardziej wymagające i cenę wymagające kosztownych starań. Z kolei podstawę dobrowolnej skromności²⁹¹ stanowi przekonanie, że godniejsze jest to, co jest mniej kosztowne i wymagające, co w mniejszym stopniu obciąża przyrodę i społeczeństwo. Dobrowolna skromność nie jest ascezą; jest to selekcja wymagań, radość z życia zastępująca radość z majątku; jest to antysnobizm.

Na korzyść dobrowolnej skromności można przytoczyć następujące argumenty: moralny argument utrzymuje, że człowiek jest w stanie znieść wiele sensownego niedostatku, ale mało bezsensownego zbytku. Zbytek, z którego nie potrafimy skorzystać, którego nie damy rady wykorzystać, jest unicestwiający. Argument społeczny głosi, że konsumeryzm prowadzi do zawrotnej gradacji różnicy pomiędzy zbytkiem a ubóstwem. Przewaga konsumpcyjnych państw stwarza na Ziemi fatalną sytuację globalną. Wreszcie argument ekologiczny uzasadnia, iż próba uniknięcia wybuchu lub *kolapsu* ubóstwa w świecie przez zwiększanie poziomu konsumpcji ma katastroficzne skutki ekologiczne. Wzrost konsumpcji jest z punktu widzenia ekologii bardzo wymagający, przy czym wyrównanie rosnącej konsumpcji przez ekologicznie przyjazne technologie jest niewystarczające; konieczne jest zatrzymanie i odwrócenie wzrostu konsumpcji. Zatem jedyna perspektywiczna strategia dla współczesnego nadkonsumpcyjnego świata to strategia dobrowolnej skromności czy selekcji wymagań. Jest to jednocześnie ważny temat także dla etyki ekologicznej.

²⁹⁰ Z łac. *s. nob., sine nobilitatis*: bez szlacheckiego wychowania, lecz beczelnie bogaty.

²⁹¹ Angielski odpowiednik pojęcia *dobrowolna skromność* to *Living Lightly on the Earth*, czyli żyć lekko na Ziemi.

Tikkun olam

Halina Postek

Pojęcie *tikkun olam* jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych pojęć judaizmu²⁹². Słowo *tikkun* pochodzi od hebrajskiego rdzenia t–k–n (*taw, kuf, nun*), który oznacza zarówno naprawiać, urządzać, doprowadzać do porządku, jak i ustanawiać, utwierdzać. *Olam* tłumaczone jest zwykle jako świat, choć w określeniu *l'olam* oznacza także wieczność. Jaki świat ma się tu na myśli: fizyczny, społeczny czy też będący manifestacją bożej obecności, jest związane z kontekstem, w jakim słowo *olam* występuje. Zwrot *tikkun olam* w najprostszym, najbardziej dosłownym tłumaczeniu znaczy naprawa, doskonalenie świata. Wiąże się z przedstawioną w *Torze* wizją stworzenia świata przez Boga i obietnicą zaprowadzenia królestwa bożego na ziemi. Chociaż sam zwrot nie występuje w *Tanachu* ani nie jest żadną z 613 *micw*, stał się *de facto* filarem judaizmu, kategorią bardziej dziś rozpoznawalną niż inne pochodzące z *Biblii Hebrajskiej* pojęcia: *cedaka* (jałmużna), *g'milut hasadim* (uczynki miłosierne), *cedek* (sprawiedliwość). Od połowy XX wieku pojęcie *tikkun olam* traci swój religijny charakter i, stając się naczelną kategorią judaizmu progresywnego,

²⁹² E. Dorff, *Tikkun Olam (Repairing the World)*, Woodstock–Vermont: Jewish Lights Publishing, 2005, s. 1.

jest interpretowane jako obowiązek zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej. W swoim wystąpieniu chcę pokazać, jak historycznie zmieniał się znaczenie tego pojęcia i jak dziś używane jest w judaizmie.

Pierwszy raz zwrot *tikkun olam* pojawił się w napisanej w II wieku n.e modlitwie *Alejnu* (*Powinniśmy*), stanowiącej początkowo część liturgii w dorocznym święcie *Rosz Haszana*, a od XII włączonej do codziennego nabożeństwa dla upamiętnienia męczeńskiej śmierci Żydów z Bois, fałszywie oskarżonych o mord rytualny. Dziś *Alejnu* jest modlitwą kończącą prawie każde nabożeństwo, a religijny Żyd odmawia ją trzy razy dziennie. W *Alejnu* zwrot *tikkun olam* pojawia się w wyrażeniu *l'takken olam b'malchut Szaddai* – naprawienie świata poprzez królestwo Wszechmogącego, co można interpretować jako przekonanie, że świat stanie się doskonały, kiedy ludzkość odrzuci fałszywych bogów i uzna Boga prawdziwego. Główną ideą wyrażoną w *Alejnu* jest idea wybraństwa: przekonanie, że Żydzi zostali wybrani przez Boga, by spełnić wyjątkową rolę w boskim planie. Ten wybór jest wyjaśniany w jednym z *midraszy* do *Szemat* (*Księgi Wyjścia*) w następujący sposób: „Kiedy do innych narodów zwrócono się o przyjęcie Tory, odrzuciły ją, dowiedziawszy się, że niektóre z jej wymogów stały w sprzeczności z przyjętymi u nich zwyczajami. Izrael natomiast przyjął Torę nawet zanim usłyszał w pełni jej wszystkie wymogi i powiedział «Uczynimy tak i będziemy słuchać». Obiecali wypełnić wolę Boga nawet zanim poznali Jego wymagania” (*Mechilta*). Żydzi dostali *Torę* i zostali zobowiązani do przekazania jej nauk poprzez własny przykład reszcie świata. *Alejnu* odwołuje się do obietnicy złożonej przez Boga Izraelitom: „Wprowadzę na moją świętą górę i sprawię im radość w moim domu modlitwy. Ich całopalenia i ich rzeźne ofiary będą mi miłe na moim ołtarzu, gdyż mój dom będzie zwany domem modlitwy dla wszystkich ludów. Tak mówi Wszechmocny, Pan, który zgromadza rozproszonych Izraela: Jeszcze zgromadzę do niego innych poza tymi, którzy są już zgromadzeni” (*Księga Izajasza*, 56; 7, 8). Pierwsza część *Alejnu* mówi o obowiązku wychwalania Boga, twórcy świata, który „nie uczynił nas takimi jak inne narody ziemi i nie ustanowił jak inne rodziny świata”. Z powodu tego i dalszych zdań w wielu wspólnotach reformowanych nie czyta się tego fragmentu *Alejnu*, a w innych napisano tekst modlitwy na nowo, pozbywając się tryumfalistycznego przekonania o wyższości judaizmu nad innymi religiami. Druga część *Alejnu* przedstawia uniwersalistyczną wizję dotyczącą całej ludzkości. Przedstawia moment, gdy nastąpi naprawa świata, kiedy wszystko zjednoczy się w podziwie dla Boga. Kulminacyjny wers modlitwy jest cytatem z proroka Zahariasza (*Księga Zahariasza*; 14; 9): „I będzie Pan królem całej ziemi. W owym dniu Pan będzie jedyny i jedyne będzie jego imię”. Ten wers ma przypominać, że jedność Boga jest związana z jednością świata. Tak długo jak świat jest podzielony, Bóg nie jest jednością. Działania, które podejmujemy, by wpłynąć na świat, naprawić pęknięcie i przywrócić jedność, mają także wpływ na królestwo boże. W trzynastowiecznym komentarzu do *Alejnu*

David ben Yosef Abudraham wyjaśnia, że boża obecność zagości na powrót na świecie, kiedy zniknie zeń nieprawość, co współcześnie rozumieć można jako eliminację biedy i nierówności społecznej²⁹³.

Kolejny raz słowa *tikkun olam* spotykamy w *Misznie* (III wiek n.e.) w kontekście sprawiedliwego potraktowania kobiety, której mąż wręczył list rozwodowy (*get*), ale po pewnym czasie rozmyślił się i go unieważnił. Sytuacja postawionej w takiej sytuacji kobiety była niezwykle kłopotliwa: zawierając w dobrej wierze powtórnie małżeństwo, narażała siebie i zrodzone z tego związku dzieci na szereg dotkliwych konsekwencji (dziecko zamężnej Żydówki z innym mężczyzną-Żydem stawało się *mamzer*, członkiem społeczności drugiej kategorii). Pozostając niezamężną, pozbawiała się przyjemności życia rodzinnego. Rozważając taki przypadek, Rabban Gamielel uznał zachowanie wycofującego *get* męża za niedopuszczalne i, zalecając rabinom nieprzyjmowanie rezygnacji z rozwiązanego małżeństwa, użył frazy *mip`nej tikkun ha olam* (na rzecz doskonalenia świata), podkreślając, że choć rozwiązanie problemu nie jest zawarte w *Torze*, to przyjęcie go pozwala na uniknięcie społecznego chaosu²⁹⁴.

W kilku *midraszach* znajdziemy bardziej dosłowne rozumienie *tikkun olam* jako fizycznej naprawy, stabilizacji świata. W *B`reszit Rabbah*, pochodzącym z V wieku zbiorze *midrasz* do *Księgi Rodzaju*, autorzy rozważają kwestię, dlaczego zwrot „I widział Bóg, że było to dobre” nie pojawia się w opisie drugiego dnia stworzenia świata, choć pojawia się każdego innego. Rabbi Chanina wyjaśnia to brakiem akceptacji Boga dla utworzonego wówczas podziału: „Potem rzekł Bóg: niech powstanie sklepienie pośród wód i niech oddzieli wody od wód! Uczynił więc Bóg sklepienie, i oddzielił wody pod sklepieniem od wód nad sklepieniem; i tak się stało” (*Księga Rodzaju*; 1; 6, 7). W komentarzu swym używa rabbi Chanina zwrotu *l`taken olam* – urządzić świat, w znaczeniu „uczynić go zdolnym do fizycznego życia”²⁹⁵.

Upowszechnienia pojęcia „naprawa świata” dokonał jednak dopiero w XVI wieku mistyk-kabalista Izaak Luria, a ściślej biorąc, podający się za jego ucznia Izrael Sarug, który spopularyzował nauki Lurii. W koncepcji Lurii²⁹⁶ Bóg, stwarzając świat, wycofuje się w głąb siebie w akcie *cimcum*, pozostawiając przestrzeń zwaną *tehirą*, w której dopiero możliwe jest powstanie czegoś, co nie jest Bogiem. W przestrzeni tej zawarte są jednak pozostałości boskich przymiotów: miłości i łaskawości

²⁹³ J. Jacobs, *The History of Tikkun Olam*, „Zeek Magazine” 2006, s. 3; za: [online] <http://www.zeek.net/print/706tohu/>.

²⁹⁴ J. Jacobs, dz. cyt., s. 3.

²⁹⁵ Tamże.

²⁹⁶ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007, s. 288 i nn.

oraz sądu i srogości. Korzenie boskiej surowości przemieszane są z resztkami boskiego światła (*reszimu*). Akt samoograniczenia Boga poprzez *cimcum* jest wyrazem sprawiedliwości (*din*). Wedle zasady sprawiedliwości poprzez wyznaczenie ścisłych granic każdemu indywidualnemu bytowi odbywa się proces wyłaniania się świata, uruchomiony przez promień wybiegający z *En-Sof* (istoty nieskończonej). Proces emanacji – wydobywania się światła z własnej istoty – dokonuje się poprzez złożenie dwóch aktów: samoograniczenia (wchłonięcia światła boskiego) i samo-przejawienia (wydobycia się światła). Kabaliści nazywają działające podczas tych procesów siły: *histalkut* (siła dośrodkowa) i *hipasztut* (siła odśrodkowa).

Podczas procesu emanacji świata z istoty boskiej, który nie jest aktem jednorazowym, lecz wielokrotnie powtarzającym się procesem, powstaje najpierw pracłowiek – *Adam Kadmon*, z którego oczu, ust, uszu i nosa popłynęły światła *sefirot*. Do pochwycenia tych światła i ich przechowywania utworzone zostały specjalne naczynia, z których ostatnich siedem, nie mogąc utrzymać blasku, rozpadło się. Rozbicie naczyń (*szewirat ha-kalim*) odciska się na wszystkich sferach emanacji: odtąd wszystko zawiera jakąś skazę, jest niedoskonałe. Ze skorup rozbitych naczyń powstały antyświaty zła. Celem istnienia jest przywrócenie stanu sprzed rozbicia naczyń. *Tikkun olam* nie dokona się inaczej niż poprzez zebranie rozproszonych światła. Po rozbiciu naczyń, pod wpływem promienia wydobywającego się z *En-Sof*, z czoła *Adama Kadmona* wytrysnął nowy strumień światła, porządkujący rozrzucone elementy. Dzięki temu każda *sefira* zamienia się w *parcuf* – oblicze bóstwa. Stworzenie *Adama Riszona* (pierwszego ziemskiego człowieka) nastąpiło w momencie, w którym *tikkun* był już prawie ukończony. Upadek Adama (grzech pierworodny) zniszczył możliwość zjednoczenia, będąc powtórzeniem aktu rozbicia naczyń. Znowu nic nie było na swoim miejscu, nic nie było takie, jakie powinno być. Jednak teraz część procesu restytucji, powrotu do stanu sprzed *szewirat ha-kalim*, powierzona zostaje człowiekowi²⁹⁷.

Odtąd każdy ludzki czyn może przyczynić się do przyspieszenia bądź spowolnienia procesu zjednoczenia z Bogiem. Pozbieranie rozproszonych w świecie iskier, przywrócenie pierwotnego, idealnego stanu to zadanie każdego człowieka, przede wszystkim Żyda. To symboliczne zbieranie iskier rozumiane jest jako czynienie świata lepszym. Dla Lurii jest to jednocześnie proces odbudowy duchowej struktury człowieka, uszkodzonej wskutek upadku *Adama Riszona*, w którego duszy zawarte były wszystkie inne dusze. Proces wewnętrznej odbudowy dokonuje się przez wypełnianie 613 przykazań *Tory*. Liczba 613 nie jest przypadkowa – już *Talmud* wskazywał na odpowiedniość zachodzącą między budową człowieka a nakazami *Tory*. Istnieje 248 przykazań pozytywnych, którym odpowiada 248 członków człowieka. W roku zaś jest 365 dni, co z kolei odpowiada 365 zakazom zawartym

²⁹⁷ R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, Kraków–Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2009, s. 46.

w *Torze*. Każdy członek w człowieku przeznaczony jest do wykonywania jednego z przykazań, a każdego dnia w roku zobowiązani jesteśmy do samoograniczania się²⁹⁸.

Jedną z form *tikkun* duszy jest modlitwa i uczestnictwo w praktykach religijnych. Dzięki modlitwie – zwłaszcza porannej (*szacharit*) – dokonujemy nie tylko restytucji własnej duszy, ale przyczyniamy się do doskonalenia świata; zarówno ziemskiego, jak i wyższego. Doskonalimy także imię boże, chwając je i wielbiąc. Koncepcja *tikkun* wiązała się w nauce Lurii z wiarą w metempsychozę (*gilgul*). Dusza istnieje indywidualnie do momentu dokonania duchowej naprawy. Po autorestytucji zostaje zwolniona z obowiązku dalszej wędrówki i czeka na przywrócenie stanu sprzed rozbicia naczyń. Dusze, które nie zrealizowały swego zadania, powtórnie się wcielają, uzyskując możliwość dalszego doskonalenia. Niekiedy wcielenie jest formą odpłaty za przewinienia – wtedy dusza zamieszkuje w zwierzęciu, roślinie bądź kamieniu. Wyzwolenie takiej duszy jest możliwe dzięki pomocy dusz spokrewnionych. Końcowe wyzwolenie można przyspieszyć poprzez odpowiednie działania religijne. W naukach Lurii nowego znaczenia nabiera także historyczny fakt wygnania Żydów z Ziemi Obiecanej: rozproszenie ludu Izraela po całym świecie jest konieczne dla zebrania wszystkich rozproszonych isker²⁹⁹.

Aż do połowy XX wieku pojęcie *tikkun olam* znane było przede wszystkim znawcom kabalistyki. W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku zostało przypomniane przez bardzo dynamicznie rozwijający się w Stanach Zjednoczonych nurt judaizmu progresywnego. Użył go Shlomo Bardin, założyciel i twórca *Brandeis Camp Institute* (BCI). Ale znaczenie nadane temu pojęciu przez reformowanych Żydów bardzo różniło się od rozumienia Izaaka Lurii. *Tikkun olam* stało się określeniem używanym dla określenia wszelkich działań służących sprawiedliwości społecznej. *Tikkun olam* to rozlewanie zupy dla bezdomnych, ale i udział w demonstracji politycznej, segregowanie odpadów i popieranie prawa Palestyńczyków do utworzenia własnego państwa. Współczesne rozumienie *tikkun olam* to naprawa świata przez działalność człowieka. Każdy z nas jest odpowiedzialny za taką zmianę stanu rzeczy, która przyczyni się do polepszenia własnej egzystencji w takim samym stopniu jak egzystencji przyszłych pokoleń. *Tikkun olam* zmusza ludzi do przyjęcia odpowiedzialności za świat – to zadanie nie Boga, lecz człowieka właśnie.

W 1986 roku zaczęło się ukazywać pismo „Tikkun olam”, o wyraźnie lewicowym charakterze. Dziś istnieje bardzo wiele organizacji odwołujących się do idei *tikkun olam*³⁰⁰. Do najbardziej znanych należy *The American Jewish Joint Distri-*

²⁹⁸ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, Kraków: Znak, 1996, s. 142.

²⁹⁹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2007, s. 314 i wcześniejsze.

³⁰⁰ J. Noparstak, *Tikkun Olam*, [online], <http://learningtogive.org/papers/paper 169.html>.

bution Committee (JDC), które istnieje od 1914 roku. Zadaniem JDC jest pomoc społecznościom żydowskim na całym świecie. *Joint* realizuje idee wzajemnej odpowiedzialności wszystkich Żydów, zgodnie z zasadą zapisaną w *Misznie*: „Kto ocala jedno życie, ocala cały świat”. Kolejna organizacja oparta na idei *tikkun olam* ma charakter edukacyjny i mieści się w Nowym Jorku – *Ayervut. The Ziv Tzedakah Found.* Zajmuje się przede wszystkim gromadzeniem funduszy dla działalności charytatywnej. Z kolei *American Jewish World Service* – założona w 1985 roku – to organizacja powołana do walki z biedą, głodem i katastrofami dotykającymi ludzi na całym świecie, bez względu na religię czy pochodzenie.

Zwrot *tikkun olam* używany jest współcześnie także przez Żydów ortodoksyjnych. Uważają oni, że wypełnianie religijnych przykazań jest tylko jednym ze sposobów na przyczynianie się do doskonalenia świata. Innym ważnym aspektem *tikkun olam* jest stworzenie takiego modelu społeczeństwa, który będzie oddziaływał na cały świat jako pozytywny wzorzec. To przekonanie nabrało szczególnego znaczenia po utworzeniu w 1948 roku państwa Izrael. Podstawy dla tej idei znaleźć można w *Księdze Kapłańskiej*, w której Żydzi nazwani zostali „królestwem kapłańskim i narodem świętym”. Samson R. Hirsch interpretował tę myśl jako zachętę dla oddziaływania wspólnot żydowskich żyjących w diasporze na ich nieżydowskich sąsiadów. Izaak Kok, ortodoksyjny, ale o syjonistycznych sympatiach rabin, widział w niej nakaz budowania takiego państwa, które byłoby inspiracją dla innych narodów.

Popularność, jaką cieszy się pojęcie *tikkun olam* (użył go nawet w jednym ze swych przemówień Bill Clinton), spowodowała, że wielu aktywistów i działaczy żydowskich przestało się nim posługiwać. Mimo to w powszechnej świadomości pozostaje najbardziej rozpoznawalnym pojęciem judaizmu, do którego odwołują się dziś wszystkie nurty religii możeszowej.

Co jesteśmy winni przyszłym pokoleniom? Czasowy i podmiotowy zakres odpowiedzialności

Marta Soniewicka

Pojęcie odpowiedzialności

Etymologia słowa „odpowiedzialność” wskazuje na rozumienie tego pojęcia jako „zdolność odpowiadania”³⁰¹. Jest to pojęcie mające charakter relacyjny – podmiot odpowiedzialny odpowiada nie tylko za coś czy kogoś, ale i wobec kogoś czy czegoś. W przypadku odpowiedzialności prawnej trybunałem, przed którym podmiot odpowiada, jest sąd, ale w przypadku odpowiedzialności moralnej trybunałem może być własne sumienie, inni czy też Bóg. Odpowiedzialność może być też rozumiana w sensie ontologicznym jako charakterystyka bytu moralnego, będąca

³⁰¹ Podobnie w jęz. ang. *responsibility* – *ability to response*; *Verantwortlichkeit* – od czasownika *verantworten* (odpowiadać); łac. *responsum* jako zbitka słów *respondere* – odpowiadać i *spondere* bądź *spondeo* jako „być zobowiązany”, „obietca”, czyli być zobowiązanym (zdolnym) do odpowiedzi.

zarazem równoznaczna z wolnością³⁰². Nie wskazuje się wówczas trybunału, przed którym staje się do odpowiedzi, gdyż chodzi tu raczej o postawę moralną będącą odpowiedzią na własne bycie. Bez pojęcia odpowiedzialności, które jest źródłowym fenomenem moralności, trudno byłoby scharakteryzować człowieka jako istotę moralną kierującą się w postępowaniu motywami moralnymi. Gdyby bowiem człowiek nie miał obowiązku odpowiadania za swe czyny, trudno byłoby w ogóle mówić o moralności. Odpowiedzialność jest z jednej strony ufundowana na moralnej relacji pomiędzy ludźmi, z drugiej zaś sama ma charakter relacyjny – stanowi pomost pomiędzy powinnością i bytem.

Pojęcie odpowiedzialności nie tylko charakteryzuje człowieka jako istotę moralną, zobowiązaną do usprawiedliwiania swych czynów i ponoszenia ich konsekwencji. Pojęcie to charakteryzuje również człowieka jako istotę uwikłaną w pewne relacje, z których wynikają określone obowiązki moralne człowieka, obowiązki troski nad tym, co powierzone czyjeś pieczy.

Odpowiedzialność retrybutywna

Pojęcie odpowiedzialności ma rodowód związany ściśle z prawem; jak podkreśla wielu badaczy, łacińskie określenie *responsium* dotyczyło usprawiedliwiania się przed sądem z popełnionych czynów³⁰³. Odpowiedzialność prawna jest związana z pojawieniem się określonego niepożądanego stanu rzeczy w wyniku działania bądź zaniechania sprawcy czynu. Warunkiem koniecznym powstania odpowiedzialności prawnej jest zaistnienie związku przyczynowo-skutkowego między działaniem bądź zaniechaniem a powstaniem niepożądanego stanu rzeczy. Odpowiedzialność ta wiąże się z wymierzaniem sankcji, przywracaniem *status quo ante*, naprawianiem powstałych szkód i wyrównywaniem krzywd. Ze względu na negatywistyczny charakter tak rozumianej odpowiedzialności proponuję, by nazwać ją „odpowiedzialnością retrybutywną” – przypisującą konsekwencje do czynów i stanów rzeczy zależnych od naszej woli.

Odpowiedzialność atrybutywna

Często w mowie potocznej używa się pojęcia „odpowiedzialność” także w innym znaczeniu, gdy np. mówimy, że: rodzice są odpowiedzialni za swoje dzieci, praco-

³⁰² J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996, s. 7.

³⁰³ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, przeł. K. Michalski, [w:] J. Filek (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2004, s. 138; J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie*, przeł. J. Filek, [w:] J. Filek (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*, wyd. cyt., s. 175.

dawca jest odpowiedzialny za pracowników, stróż odpowiedzialny jest za bezpieczeństwo w pilnowanym obiekcie, nauczycielka odpowiada za edukację uczniów, lekarz za dobro pacjenta, rząd za dobro kraju itd. Takie znaczenie odpowiedzialności wiąże się z przypisaniem określonych zadań i nałożeniem pewnych obowiązków na podmiot, które zobowiążą go do określonych działań bądź zaniechania w teraźniejszości i przyszłości. Odpowiedzialność w tym znaczeniu nie rozlicza z popełnionych czynów *ex post facto*, ale nakłada dopiero obowiązek czynienia czy określonego zachowania. Ze względu na pozytywny charakter tak rozumianej odpowiedzialności proponuję, by nazywać ją dla odróżnienia od odpowiedzialności retributywnej „odpowiedzialnością atrybutywną” – przyznającą obowiązki osobom odpowiedzialnym. Są to obowiązki pieczy nad powierzonym jej dobrem bądź troski o powierzone jej osoby czy wszelkie istoty żywe, zwłaszcza znajdujące się w sytuacji zależności.

W przypadku tak rozumianej odpowiedzialności muszą zostać spełnione następujące warunki, aby można przypisać odpowiedzialność określonemu podmiotowi X: a) istnieje podmiot Y lub stan rzeczy zależny od działania X (X ma potencjalną siłę sprawczą, by oddziaływać na określony stan rzeczy lub kształtować sytuację podmiotu Y); b) podmiot X może działać w sposób wolny i może do pewnego stopnia przewidzieć konsekwencje swego działania; c) bez działania X stan rzeczy lub sytuacja podmiotu Y ulegną pogorszeniu. Te trzy warunki są konieczne, ale niewystarczające, by przypisać podmiotowi X odpowiedzialność za coś lub kogoś. Z samego bowiem faktu, że swoim działaniem mogą uchronić przed pogorszeniem czyjąś sytuację lub jakiś stan rzeczy, nie wynikają jeszcze żadne obowiązki moralne, nawet gdy jestem jedyną osobą, od której będzie zależało uniknięcie pogorszenia sytuacji. Aby wskazać istnienie odpowiedzialności atrybutywnej określonej osoby rozumianej jako zakres pewnych przypisanych jej obowiązków, musi być spełniony czwarty warunek: d) istnienie określonych relacji naturalnych lub sztucznych, z których da się wyprowadzić pojęcie odpowiedzialności atrybutywnej wraz z wynikającymi z niej obowiązkami³⁰⁴. Najlepszym przykładem relacji naturalnych, z których można wyprowadzić odpowiedzialność atrybutywną, jest relacja rodzicielska (rodzice–dzieci, dzieci–rodzice), a także odpowiedzialność za środowisko naturalne. Przykładem relacji sztucznych, z których można wyprowadzić odpowiedzialność atrybutywną, jest relacja zwierzchności (np. odpowiedzialność pracodawcy za pracowników, menedżera firmy za firmę, polityka za rządy w kraju itp.). Podstawową różnicą pomiędzy odpowiedzialnością atrybutywną wynikającą z naturalnych i ze sztucznych relacji jest to, że ta druga ma charakter umowny – można ją dobrowolnie przyjąć i dobrowolnie z niej zrezygnować (zrzekając się pełnionych funkcji). Odpowiedzialność atrybutywna wynikająca z relacji naturalnych jest nam dana, najczęściej już w chwili urodzenia, i nie można

³⁰⁴ Por.: H. Jonas, dz. cyt. s. 174.

się jej zrzec. Ma ona zawsze pierwszeństwo przed odpowiedzialnością atrybutywną wynikającą z relacji sztucznych.

Dopiero uwzględniając oba znaczenia odpowiedzialności – retrybutywne i atrybutywne – możemy w pełni zrozumieć sens tego pojęcia. Odpowiedzialności nie można redukować do jej retrybutywnego znaczenia, gdyż ma ona znacznie szerszy zakres znaczeniowy, wykraczający poza ustalanie związków przyczynowo-skutkowych pomiędzy przeszłymi wydarzeniami a działaniem człowieka. Pojęcie odpowiedzialności może w istotny sposób kształtować to działanie i wyznaczać zakres obowiązków, z których następnie można będzie podmiot odpowiedzialny rozliczać.

Należy tu podkreślić, że odpowiedzialność we wszystkich swych znaczeniach ma charakter stopniowalny. Im większa jest siła naszego oddziaływania na rzeczywistość i im większy zakres władzy, tym większa odpowiedzialność. Warunkiem koniecznym odpowiedzialności w każdym znaczeniu jest zaś siła sprawcza, która może być aktualna (odpowiedzialność retrybutywna) lub potencjalna (odpowiedzialność atrybutywna). Siła sprawcza (związana z pojęciem wolnej woli), jakkolwiek trudna do zdefiniowania, stanowi trzon pojęcia odpowiedzialności.

Odpowiedzialność wewnątrzpokoleniowa i międzypokoleniowa

Trudne problemy zagrożeń ekologicznych dotyczą solidarności, zarówno wewnątrzpokoleniowej, jak i międzypokoleniowej. Mamy tu do czynienia z koniecznością rozszerzenia granic odpowiedzialności w stosunku do powszechnie dotychczas przyjmowanych. Po pierwsze, chodzi tu o rozszerzenie granic przestrzenno-podmiotowych odpowiedzialności, która ma dotyczyć nie tylko własnej rodziny, plemienia czy społeczeństwa, ale także całej ludzkości. Po drugie, chodzi o rozszerzenie granic czasowo-podmiotowych odpowiedzialności, która ma nie tylko dotyczyć ludzi żyjących w jednym czasie, ale także po sobie następujących. Jest to odpowiedzialność za przyszłe pokolenia obejmująca zarówno osoby, których życie zazębia się czasowo z życiem osób obecnych, jak również te, które będą żyły w czasie przekraczającym czas życia obecnych (czyli te, które urodzą się dopiero po śmierci dziś żyjących i nigdy się razem nie spotkają)³⁰⁵.

Takie rozszerzenie zakresu pojęcia wynika z samej natury zjawisk, których ono tu dotyczy. Zagrożenia ekologiczne nie mają określonych granic przestrzennych,

³⁰⁵ Por.: D. Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999, s. 17.

gdyż wszyscy mieszkańcy Ziemi korzystają wspólnie z tych samych dóbr naturalnych takich jak woda czy powietrze oraz inne zasoby naturalne Ziemi. Nie mają one również określonych granic czasowych, gdyż z tych samych zasobów naturalnych, których ilość jest ograniczona, korzystają także następujące po sobie pokolenia ludzi. Katastrofa ekologiczna spowodowana działaniem X może oddziaływać na osoby Y i Z mieszkające na odległych krańcach planety i jednocześnie oddziaływać na osoby A i B, które urodzą się jedno pokolenie później, jak i na osoby S i T urodzone kilka pokoleń później i nigdy nawet niezamieszkujące Ziemi wspólnie z X. Wszystkie jednak osoby będą zamieszkiwać tę samą planetę, korzystając wspólnie z jej skończonych zasobów naturalnych.

Jeśli przyjmiemy, że odpowiedzialność to obowiązek odpowiadania za prawdopodobne skutki naszych działań, to wówczas w zakresie odpowiedzialności mogą znaleźć się wszystkie podmioty i stany rzeczy, na które możemy wywierać wpływ naszym działaniem bądź zaniechaniem. Przy czym odpowiedzialność ta mogłaby być rozumiana zarówno retributywnie (wówczas gdy rozpatrujemy możliwość odpowiedzialności za naruszenia praw osób, które się narodzą lub narodziły po nas), jak i atrybutywnie (wówczas gdy rozpatrujemy możliwość odpowiedzialności za dobro świata i osób, które się narodzą bądź narodziły po nas).

Zgodnie z odpowiedzialnością retributywną, której najlepszym uosobieniem jest odpowiedzialność odszkodowawcza, państwa, które zanieczyszczają środowisko, powinny rekompensować innym ich straty, gdyż przyroda jest wspólnym dobrem wszystkich mieszkańców Ziemi. Po pierwsze, tego typu odpowiedzialność zakłada, iż środowisko można zanieczyszczać i naruszać do tego stopnia, do którego jesteśmy w stanie zrekompensować innym straty. Takie podejście koncentruje się nie tyle na dbaniu o środowisko, co na nieprzekraczaniu dozwolonych granic. Po drugie, często efekty pewnych działań są widoczne dopiero po wielu latach i trudno wtedy dokładnie ustalić, kto i w jakim stopniu jest odpowiedzialny za kwaśne deszcze, efekt cieplarniany itp. Trudno jest także dokładnie wykazać związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy konkretnymi działaniami a zmianami środowiska i klęskami żywiołowymi zachodzącymi w tym samym czasie, ale w odległych zakątkach planety (trudno np. wykazać związek przyczynowy pomiędzy używaniem samochodów sportowych przez Amerykanów a powodziami w Tajlandii). Po trzecie, w kwestii ochrony środowiska nie chodzi o określone indywidualne działania, a o pewien sposób funkcjonowania całych społeczeństw czy określone praktyki państw, gdzie zmiany należy wprowadzać na szerszą skalę, by miały znacznie dla środowiska. Tego typu problemy można zatem próbować rozwiązać jedynie poprzez przypisanie odpowiedzialności odpowiednim instytucjom. Chodzi tu o instytucje już istniejące, za pośrednictwem których ludzie oddziałują lub mogą oddziaływać na środowisko, jak również o stworzenie określonych instytucji ponadnarodowych, które mogłyby przejąć odpowiedzialność za ochronę środowiska na skalę całego świata, zarówno obecnego, jak i przyszłego.

Normy zobowiązujące do ochrony środowiska i przekazywania kolejnym pokoleniom Ziemi w stanie jak najmniej skażonym, można w o wiele bardziej przekonujący sposób wyprowadzić z atrybutywnego znaczenia odpowiedzialności jako wymogu troski i solidarności międzyludzkiej. Tylko ten sens odpowiedzialności jest w stanie uzasadnić konieczność ustanowienia odpowiednich instytucji skutecznie chroniących środowisko i zmienić sposób myślenia w kwestiach ekologii.

Nasuwa się tu jednak wątpliwość, czy poszerzanie podmiotowych i temporalnych granic odpowiedzialności nie rozmywa tego pojęcia. Im szerszy zakres znaczeniowy, tym słabsze staje się samo pojęcie. Jeśli chcielibyśmy objąć zakresem naszej odpowiedzialności wszystkie przyszłe pokolenia i wszystkie podmioty wewnątrz danego pokolenia – odpowiedzialność ta miałaby otwarte w nieskończoność granice czasowe i otwarte granice podmiotowe. Prowadziłoby to do paradoksalnych i sprzecznych z intuicją wniosków, iż mamy takie same obowiązki troski wobec własnych dzieci, jak wobec ewentualnych dalekich prawnuków i takie same obowiązki troski wobec współobywateli, jak i wobec innych mieszkańców Ziemi.

W pierwszej sytuacji wpadlibyśmy w pułapkę wiecznego oszczędzania – każde pokolenie zobligowane byłoby do oszczędzania na następne i tak w nieskończoność, ponieważ nigdy nie narodziłoby się pokolenie ostatnie, mogące z tych oszczędności żyć. W drugiej sytuacji wpadlibyśmy w podobną pułapkę niemającej końca redystrybucji dóbr, tyle że wewnątrzpokoleniowej. Sposobem na poradzenie sobie z tego typu paradoksem jest odwołanie się do wspomnianej wyżej stopniowości tego pojęcia. Im większa jest siła oddziaływania i im silniejsze relacje, tym większa zachodzi odpowiedzialność, a ostateczne jej granice wyznacza możliwość oddziaływania (siły sprawczej kształtującej rzeczywistość). Nikt nie może odpowiadać w żaden sposób, poza czysto metaforycznym, za coś, na co nie może mieć żadnego wpływu.

Trybunał odpowiedzialności

Kolejnym pytaniem, które często podnosi się, zwłaszcza w wypowiedziach krytycznych dotyczących odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, jest pytanie o to „przed kim odpowiadamy?”. Sytuacja wydaje się paradoksalna, gdyż zazwyczaj przyjmuje się, iż człowiek odpowiada wobec tych, których interesy wchodzą w grę, a ci, którzy nie istnieją, nie mogą mieć interesów ani praw i przez to nie możemy mieć wobec nich zobowiązań. Najczęściej podobne rozważania dotyczące tego, co powinniśmy robić dla potomności, podsumowywano ironicznym pytaniem o to, co potomność zrobiła dla nas. Często podkreśla się tu bowiem asymetrię dawania i brania, mówiąc, iż tak naprawdę „jesteśmy winni potomności (czy ludzkości)

tyle samo, ile potomność (ludzkość) jest winna nam”³⁰⁶. Jednakże tego typu zarzuty nie są wyzbyte pewnych błędów. Po pierwsze, pojęcie odpowiedzialności wcale nie zakłada wzajemności. Rodzice odpowiadają za troskę o swoje dzieci niezależnie od tego, czy dziecko będzie mogło odwzajemnić się troską wobec nich – jest to relacja bezzwrotna.

Po drugie, zachodzi możliwość naruszenia czyichś praw działaniem, które miało miejsce przed powstaniem samego prawa podmiotowego. Mowa tu o znanej w prawie koncepcji „opóźnionego działania” zachowania sprawczego, które wywołuje skutek po powstaniu prawa podmiotowego, którą przyjmuje się, gdy chodzi np. o retroaktywną ochronę interesów dziecka narodzonego w związku ze szkodami prenatalnymi czy nawet prekonceptyjnymi. Oczywiście pociągnięcie do odpowiedzialności za tego typu szkody jest możliwe dopiero w chwili pojawienia się podmiotu owych praw (wówczas aktualizuje się owa odpowiedzialność retrybucyjna). Sytuacja znacznie się jednak komplikuje, gdy mówimy o odpowiedzialności za naruszenie praw podmiotów, które pojawią się na świecie, gdy podmioty odpowiedzialne za wyrządzoną im szkodę nie będą już żyły. Jest to problem rozmięcia się w czasie zobowiązanego i poszkodowanego, który nie jest wcale problemem abstrakcyjnym w dzisiejszym świecie daleko rozwiniętej techniki, gdzie skutki działań oddalone są od podmiotów zarówno w czasie, jak i w przestrzeni na skalę wcześniej niespotykaną. Brak istnienia podmiotów, których prawa może naruszyć nasze działanie, nie może wykluczyć istnienia odpowiedzialności. W takich jednak sytuacjach sensownie jest posługiwać się raczej pojęciem odpowiedzialności atrybucyjnej, a nie odpowiedzialności retrybucyjnej, która nigdy nie będzie być możliwa do wyegzekwowania.

Po trzecie, odpowiedzialność zarówno retrybucyjna, jak i atrybucyjna nie jest wcale uzależniona od tego, czy podmiot, którego interesy czy prawa wchodzi w grę, może sam z owej odpowiedzialności rozliczać. Gdyby tak było, nikt nie odpowiadałby za krzywdę wyrządzoną dzieciom czy osobom niemogącym świadomie dochodzić swych praw. Trafnie wyraża to Mill:

„We wszystkich rzeczach dotyczących stosunków jednostki ze światem jest ona *de iure* odpowiedzialna przed tymi, których interesy wchodzi w grę, a w razie potrzeby przed społeczeństwem jako ich opiekunem. Istnieją często ważne powody do zwolnienia jej od odpowiedzialności, ale powody te muszą wypływać ze specjalnych okoliczności: albo dlatego, że w danym wypadku będzie ona na ogół prawdopodobnie postępować lepiej na własną rękę niż w razie poddania jej jakimkolwiek rodzajowi kontroli społecznej, lub dlatego, że próba sprawowania nad nią kontroli spowodowałaby zło większe od tego, jakiemu by zapobiegła. Gdy takie powody unie-

³⁰⁶ Por.: R.T. De George, *Do we owe the Future Anything?*, [w:] B. Leiser (red.), *Values in Conflict: Life, Liberty and The Rule of Law*, New York 1981, s. 203.

możliwią ponoszenie odpowiedzialności, sumienie samego sprawcy powinno wejść na pustą trybunę sędziowską i chronić interesy tych, którzy nie mają zewnętrznej ochrony, sądząc go tym surowiej, że dany wypadek wyklucza postawienie go przed sądem jego bliźnich”³⁰⁷.

Podobnie dokonując zniszczeń środowiska, które uniemożliwią życie na Ziemi za 120 lat, odpowiadamy nie wobec tych, którzy mogą nigdy nie mieć szansy pociągnięcia nas do odpowiedzialności za to, co im zrobiliśmy, ale wobec społeczności, w której żyjemy. Odpowiadamy wobec ludzkości będącej pewnym kontinuum żyjących i następujących po sobie ludzi, których opiekunem powinno być społeczeństwo i inne konieczne do realizacji odpowiedzialności instytucje. Można powiedzieć, że nie odpowiadamy w takich sytuacjach za naruszenie praw osób, które jeszcze się nie urodziły, ale za uniemożliwienie (lub ograniczenie) realizacji praw osób, które mogłyby się narodzić.

Wnioski

Reasumując niniejsze rozważania, można powiedzieć, że odwołanie do odpowiedzialności wykraczającej poza jednostkowe życie człowieka wydaje się konieczne dla sprostania współczesnym zagrożeniom ludzkości. Od najdawniejszych czasów znane były normy wybiegające w przyszłość, gwarantujące przyszłe cele i biorące pod uwagę prawdopodobne konsekwencje naszych obecnych działań. Jednakże, niezwykle rozwój technologii, wzrost zaludnienia ziemi i postępujące procesy globalizacji sprawiły, że zakres oddziaływania ludzkiego znacząco się powiększył, stwarzając zagrożenia, których koszty poniosą przyszłe pokolenia. Wykorzystując najnowsze osiągnięcia nauki, możemy przewidzieć przyszłe szkody wynikające z naszego dzisiejszego działania, ale nie ma instytucji prawnych, które chroniłyby interesy osób mających się narodzić w przyszłości i odziedziczyć zagrożoną przez nasze działania Ziemię. W naszych czasach po raz pierwszy pojawiła się możliwość spowodowania zagłady gatunku ludzkiego, istotnej zmiany ludzkiej egzystencji, jak również całkowitej dewastacji środowiska naturalnego. Są to powody, dla których powinniśmy cały nasz wysiłek skoncentrować na kształtowaniu świadomości moralnej zogniskowanej wokół szeroko rozumianej odpowiedzialności, obejmującej nie tylko jej retrybutywny, ale przede wszystkim atrybutywny sens. Oba te sensory odpowiedzialności wzajemnie się uzupełniają, tworząc pełny obraz świata moralnego, w którym powinniśmy żyć.

³⁰⁷ J.S. Mill, *Utylitaryzm, O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa: PWN, 1959, s. 131–132.

Problem odpowiedzialności za przyszłe pokolenia w teoriach konsekwencjalnych

Wojciech Lewandowski

Wprowadzenie

Pytanie o ocenę działań wpływających na przyszłe pokolenia pojawiło się na gruncie konsekwencjalizmu wraz z opublikowaniem w 1967 roku przez Jana Narvesona artykułu pt. *Utilitarianism and New Generations*³⁰⁸. Narveson zadaje pytanie, czy sformułowana przez Benthama zasada użyteczności nakazująca wybór działania gwarantującego największe szczęście największej liczby osób stanowi podstawę obowiązku powoływania na świat nowych, szczęśliwych ludzi. Według Narvesona, biorąc pod uwagę fakt, iż każdy obowiązek zakłada istnienie i określoną tożsamość osób, do których się odnosi, niemożliwy jest utylitarystyczny nakaz sprawdzania na świat jak największej liczby szczęśliwych ludzi. Tym samym wszelkie działania wpływające na przyszłość mogą być oceniane tylko ze względu na to, czy maksymalizują szczęście istniejących już osób.

³⁰⁸ J. Narveson, *Utilitarianism and New Generations*, "Mind" 76 (1967), s. 62–72.

Dyskusja nad ograniczeniem adresatów konsekwencjalnych obowiązków wyłącznie do istniejących osób doprowadziła do sformułowania nowych problemów dotyczących odpowiedzialności za działania wpływające na przyszłość. Przede wszystkim ograniczenie to nie pozwala na ocenę egoistycznych działań, które wydają się krzywdzące dla przyszłych osób, np. katastrofalnego niszczenia środowiska naturalnego lub zaniedbań prowadzących do poczęcia się dziecka obciążonego poważnymi wadami genetycznymi. Teorie konsekwencjalne stanowiące próbę uzasadnienia moralnych zasad dotyczących powyższych działań dzieli się ze względu na przyjęcie bądź odrzucenie tzw. osobowego punktu widzenia (*person-affecting view*). Według teorii osobowych „posiadać obowiązek” znaczy zawsze „posiadać obowiązek wobec kogoś”; to znaczy, że dane działanie jest złamaniem obowiązku tylko wówczas, jeśli ktoś krzywdzi. Teorie nieosobowe natomiast interpretują obowiązki nie na podstawie powinności względem jakiejś osoby, lecz jako nakazy pomnażania ilości szczęścia, niezależnie od liczby i tożsamości osób, które miałyby być szczęśliwe³⁰⁹.

Nieosobowe teorie konsekwencjalne

Podstawy pod nieosobowe uzasadnienie obowiązków dotyczących przyszłości dał Derek Parfit w książce *Reasons and Persons*³¹⁰. Według Parfita stanowiska przyjmujące osobowy punkt widzenia implikują tzw. problem nietożsamości związany z faktem, że różne alternatywy podejmowanych aktualnie działań mogą prowadzić do zaistnienia innych ludzi, a tym samym niemożliwe jest określenie, czy przyszła osoba jest pokrzywdzona, czy nie. Jako ilustrację „problemu nietożsamości” Parfit podaje dwa przykłady. Pierwszy dotyczy sytuacji czternastoletniej dziewczyny zamierzającej w najbliższym czasie zająć w ciążę. Jeśli czternastolatka zrealizuje swoje zamierzenie, trudno jej będzie samodzielnie zapewnić dziecku utrzymanie, co wpłynie negatywnie na jego jakość życia. Jeśli dziewczyna poczeka kilka lat do momentu, w którym będzie mogła zapewnić swojemu dziecku dobry start, zostanie poczęte inne dziecko o wyższej jakości życia. Przyjmując osobowe założenia, nie można określić, czy decyzja czternastolatki jest słuszna. W pierwszym przypadku urodzi się dziecko, którego życie, choć o niskiej jakości, posiada jednak pozytywną jakość. Nie będzie ono pokrzywdzone, ponieważ przy wyborze drugiej alternatywy nigdy by nie zaistniało³¹¹.

³⁰⁹ J. Narveson, *Future People and Us*, [w:] R.I. Sikora B. Barry (red.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press, 1978, s. 43.

³¹⁰ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.

³¹¹ Tamże, s. 358.

Kolejnym przykładem decyzji związanych z „problemem nietożsamości” jest wybór jednej z dwóch technologii energetycznych. Obie będą całkowicie bezpieczne co najmniej przez trzysta lat, ale jedna jest obciążona znacznym ryzykiem w dalszej przyszłości. Jeśli zostanie wybrana, jakość życia populacji w początkowej fazie jej stosowania będzie dużo wyższa niż w przypadku drugiej technologii, jednak po trzystu latach możliwe jest skażenie radioaktywne, które zabije miliony osób. Można założyć, że zmiany spowodowane wyborem jednej technologii (np. inny dobór ludzi w pary) sprawią, że po trzystu latach nie będzie ani jednej osoby, która zaistniałaby również w przypadku wyboru drugiej technologii. Tym samym ludzie, którzy zginęliby w wyniku katastrofy ekologicznej, nie będą uznani za pokrzywdzonych, ponieważ do chwili katastrofy wiedliby szczęśliwe życie, zaś w przypadku wyboru bezpiecznej technologii nigdy by nie zaistnieli³¹².

Gdyby decyzję czternastolatki i decyzję wyboru ryzykownej technologii oceniać z nieosobowego punktu widzenia, można by obie uznać za niesłuszne, ponieważ suma szczęścia w obu przypadkach byłaby niższa niż suma szczęścia związana z alternatywnymi decyzjami. Stanowisko przyjmujące jako kryterium oceny moralnej sumę przyszłego szczęścia określane jest jako utylityzm totalny lub utylityzm sumy zysków. Wartość stanu rzeczy będącego wynikiem danego działania określa się na podstawie indywidualnej jakości życia, jednak abstrahuje się od tego, czyje jest to życie. Dzięki temu możliwe jest uniknięcie „problemu nietożsamości” i sformułowanie zakazu sprowadzania na świat osób, w których życiu suma cierpień przewyższa sumę szczęścia (tzw. życie niewarte życia). Ponadto, można uznać za niesłuszne wszelkie działania, które wiążą się z trwonieniem dóbr naturalnych i niszczeniem środowiska, ponieważ korzyści, jakie czerpie dzisiejsze pokolenie z rabunkowej gospodarki, nie przewyższą strat, które dotkną przyszłe pokolenia.

Głównym problemem utylityzmu totalnego jest fakt, iż suma szczęścia zależy od dwóch zmiennych: jakości życia i liczby ludzi. Według Parfita możliwość zwiększania liczby ludzi kosztem zmniejszania ich jakości życia prowadzi do niższego zarzutu. Załóżmy, że mamy do wyboru działanie, które doprowadzi do zaistnienia populacji A złożonej dziesięciu miliardów ludzi, których jakość życia będzie bardzo wysoka (podstawa kolumny oznacza liczebność populacji, wysokość zaś – jakość ich życia) lub działanie, którego rezultatem będzie dwukrotnie większa populacja B, jednak jakość życia każdego z jej członków będzie o jedną trzecią niższa. Ponieważ suma szczęścia w populacji B jest wyższa niż w populacji A, zgodnie z utylityzmem totalnym naszym obowiązkiem jest wybór drugiego działania. Jeśli porównamy populację B z populacją C, która znów jest dwukrotnie większa niż B i o jedną trzecią uboższa, jeśli chodzi o jakość życia w porównaniu do B, utylityzm totalny nakazuje wybór działania prowadzącego do zaistnienia C.

³¹² Tamże, s. 371–372.

Stosując to rozumowanie do kolejnych populacji, można uzasadnić każde zwiększenie liczby ludzi, o ile ich życie będzie warte życia. Wnioskiem z przeprowadzonego rozumowania jest teza, że naszym obowiązkiem jest wybór działania prowadzącego do zaistnienia populacji Z, która jest bardzo liczna, lecz jakość życia jej członków jest minimalna. Parfit określa tę tezę mianem „odrażającej konkluzji”³¹³.

Nieosobowy konsekwencjalizm nie musi prowadzić do „odrażającej konkluzji”. Wartość populacji może być wyznaczona poprzez średnią jakość życia jej członków. Teoria przyjmująca tę zasadę jest nazywana utylityzmem uśrednionym. Ponieważ średnia jakość życia jest wyższa w populacji A, utylityzm uśredniony nie będzie nakazywał zwiększania liczby ludzi kosztem ich jakości życia. Na gruncie tej teorii pojawia się jednak inny problem: utylityzm uśredniony preferuje małe populacje, w których poziom życia jest bardzo wysoki. Dążenie do posiadania dzieci jest więc dopuszczalne tylko wówczas, gdy ich jakość życia będzie wyższa od przeciętnej³¹⁴. Inne próby uniknięcia „odrażającej konkluzji” wiążą się z wprowadzeniem nowych sposobów obliczania wartości populacji na podstawie jej liczebności i jakości życia. Jedne z nich nakładają ograniczenia na zwiększanie populacji, inne – na zmniejszanie jakości życia, jeszcze inne odrzucają możliwość porównywania tych dwóch zmiennych³¹⁵. Każde z wyżej wymienionych stanowisk unika „odrażającej konkluzji”, ale prowadzi do innych nieprzekonujących rozwiązań. Problemy związane z uniknięciem „odrażającej konkluzji” doprowadziły do sformułowania różnych postaci tzw. twierdzenia o niemożliwości spełnienia przez nieosobowy utylityzm warunków pozwalających na ocenę działań dotyczących przyszłości³¹⁶.

Inną przyczyną zarzutów pod adresem nieosobowych teorii utylitystycznych jest brak uwzględnienia wolności prokreacyjnej. Zasada użyteczności nakazuje każdemu podmiotowi wybór najkorzystniejszej z możliwych alternatyw. Jeśli dodanie do populacji nowej osoby wpłynie na ogólną ilość szczęścia, to prokreacja staje się obowiązkiem. Drugim utylitystycznym nakazem, jaki nakłada na rodziców nieosobowy utylityzm, jest wybór takiej alternatywy, w której jakość życia

³¹³ D. Parfit, dz. cyt., s. 388.

³¹⁴ Tamże, s. 420–422.

³¹⁵ Zob.: C. Blackorby, W. Bossert, D. Donaldson, *Critical-level utilitarianism and the population ethics dilemma*, „UBC Department of Economics Discussion Papers” 97–06, UBC Department of Economics 1997; T. Hurka, *Value and Population Size*, „Ethics” 93 (1983), s. 496–507; Y.-K. Ng, *What should we do about future generations? Impossibility of Parfit’s Theory X*, „Economics and Philosophy” 5 (1989), s. 235–253; T. Sider, *Might Theory X Be A Theory of Diminishing Marginal Value?*, „Analysis” vol. 51, 4 (1991), s. 265–271; R. Crisp, *Utilitarianism and the Life of Virtue*, „The Philosophical Quarterly” vol. 42, no. 167 (1992), s. 139–160.

³¹⁶ T. Cowen, *What Do We Learn from the Repugnant Conclusion?*, „Ethics” 106 (1996), s. 754–775; G. Arrhenius, *An Impossibility Theorem for Welfarist Axiologies*, „Economics and Philosophy” 16 (2000), s. 247–266.

nowego dziecka będzie najwyższa. Oba te obowiązki podpadają pod zarzut nadmiernych żądań. Pierwszy ogranicza wolność decydowania o tym, czy dążyć do posiadania dziecka, drugi zaś nakazuje wybór okoliczności sprzyjających dla poczęcia jak najszcześniejszego dziecka, niezależnie od aktualnej sytuacji i pragnień rodziców.

Osobowy konsekwencjalizm

Problemy związane z nieosobową oceną decyzji dotyczących przyszłych ludzi skłaniają niektórych autorów do przyjęcia tradycyjnego modelu odpowiedzialności, w którym podmiot podejmujący aktualne działanie posiada obowiązki wobec tych, których to działanie dotyczy. Teorie konsekwencjalne przyjmujące osobowy punkt widzenia muszą dać odpowiedź na problem nietożsamości i przekonujące uzasadnienie, dlaczego konieczne jest wzięcie pod uwagę interesów ludzi, którzy jeszcze nie istnieją, co więcej – których istnienie i tożsamość zależy od naszych dzisiejszych decyzji.

Jednym z przykładów osobowego konsekwencjalizmu jest stanowisko Richarda Hare’a. Hare wprowadza rozróżnienie przyszłych osób na „możliwych ludzi” i „aktualnych ludzi”, w zależności od ich relacji do współcześnie podejmowanych działań. Załóżmy, że pewne małżeństwo decyduje się mieć dziecko. Wszyscy przyszli ludzie, którzy mogą zaistnieć w wyniku podjęcia tej decyzji, są „możliwymi ludźmi”. Jeśli rodzice mają ponadto możliwość zdeterminowania tożsamości przyszłych dzieci, np. poprzez wybór gamet, z jakich mają powstać w procesie sztucznego zapłodnienia, wówczas są one „aktualnymi ludźmi”³¹⁷. Według Hare’a utilitarystyczne obowiązki dotyczą interesów wszystkich „możliwych ludzi”. Uzasadnienie tej tezy polega po pierwsze na stwierdzeniu, że dla każdej istniejącej osoby można sformułować beczasowy sąd, iż zmiana statusu z przyszłej „możliwej osoby” na istniejącą osobę stanowi dla niej korzyść. Uniwersalizacja moralnych sądów pozwala na odniesienie tej oceny do wszystkich „możliwych osób”. Według Hare’a nie nakłada to jednak obowiązku sprowadzania na świat wszystkich „możliwych osób”. Biorąc pod uwagę, że poczęcie jednej możliwej osoby wyklucza poczęcie innych, obowiązek prokreacji jest ograniczony do tego, by spośród wszystkich „możliwych osób” wybrać w sposób bezstronny do zaistnienia te, które będą cieszyć się możliwie najwyższą jakością życia³¹⁸. Stanowisko Hare’a

³¹⁷ R.M. Hare, *Possible People*, [w:] tenże (red.), *Essays on Bioethics*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 69.

³¹⁸ R.M. Hare, *When Does Potentiality Count. A Comment on Lockwood*, [w:] N. Fotion, J.C. Heller (red.), *Contingent Future Persons*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 11.

stanowi odpowiedź na „problem nietożsamości” i pozwala na uzasadnienie nakazu sprowadzania na świat ludzi żyjących życiem niewartym życia. Implikuje ono jednak tezy podobne do formułowanych przez nieosobowy konsekwencjalizm. Aby móc rozstrzygnąć, czy po wybraniu jednej alternatywy „możliwi ludzie” będą bardziej szczęśliwi niż inni „możliwi ludzie” po wybraniu drugiej, należy odwołać się albo do kryterium sumy szczęścia, albo do średniej ilości szczęścia. Przyjęcie pierwszego kryterium będzie prowadziło do „odrażającej konkluzji”, przyjęcie drugiego – do nakazu zmniejszania populacji w celu podwyższenia średniej jakości życia³¹⁹.

Stanowisko pośrednie

Osobowy konsekwencjalizm, podobnie jak teorie nieosobowe, nie radzi sobie z problemem wolności prokreacyjnej. Zasada maksymalizacji nakazuje powołanie do istnienia osób, których jakość życia będzie największa w porównaniu z możliwymi alternatywami. Problemy te doprowadziły do prób sformułowania teorii, która będzie uwzględniała zarówno osobowe, jak i nieosobowe elementy oraz będzie umożliwiała wolność decyzji prokreacyjnych. Jedną z takich prób jest teoria Tima Mulgana opierająca się na założeniach utylitaryzmu reguł³²⁰.

Według Mulgana nieosobową wartość populacji można maksymalizować poprzez wprowadzenie idealnego kodeksu reguł, którego internalizacja i stosowanie przez większość społeczeństwa prowadziłyby na dłuższą metę do większych korzyści niż przyjęcie jakiegokolwiek innego kodeksu. W skład idealnego kodeksu wchodziłyby zatem reguły, które mogą być łatwo zaakceptowane w społeczeństwie. Będą to więc zasady respektujące wolność prokreacyjną i oparte na osobowym punkcie widzenia, ponieważ najbardziej odpowiada on potocznym intuicjom dotyczącym odpowiedzialności za przyszłość. Zdaniem Mulgana „problem nietożsamości” nie będzie utrudniał stosowania osobowych reguł, ponieważ większość ludzi nie zwracałaby uwagi na fakt, że w przypadku czternastoletniej dziewczyny czy ryzykownej polityki mamy do czynienia z alternatywami prowadzącymi do zaistnienia różnych osób³²¹. Istnieją dwa zarzuty, jakie można wysunąć pod adresem takiego ujęcia odpowiedzialności za przyszłość. Po pierwsze dopuszcza ono, by ludzie kierowali się regułami moralnymi opartymi na osobowych intuicjach,

³¹⁹ Pozostałe próby uzasadnienia osobowego konsekwencjalizmu przedstawia N. Holtug, *Person-affecting Moralities*, [w:] J. Ryberg, T. Tännsjö (red.), *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 129–161.

³²⁰ T. Mulgan, *Future people*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

³²¹ Tamże, s. 155–156.

które na gruncie tej samej teorii uznawane są za błędne, choć pożyteczne. Po drugie, oparcie się na nieosobowych założeniach nie pozwala na pełne ujęcie fenomenu odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Wśród motywów, jakimi kierują się rodzice przy decyzji o posiadaniu dzieci, z pewnością chęć zwiększenia ilości szczęścia w świecie nie jest pierwszorzędnym.

Podsumowanie

Podsumowując przegląd teorii konsekwencjalnych dotyczących odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, należy zwrócić uwagę na kilka elementów, które wpływają na problemy rodzące się na gruncie tych teorii. Po pierwsze, konsekwencjalizm nie uwzględnia, że relacje odpowiedzialności za przyszłe osoby różnią się ze względu na to, czy przyszłe osoby będą miały kontakt z terażniejszymi (np. pokolenie dzieci z pokoleniem rodziców). Teorie konsekwencjalne traktują następujące po sobie pokolenia jako oddzielne społeczności, przez co abstrahują od problemu sprawiedliwości międzypokoleniowej oraz od faktu, że wraz z zaistnieniem nowej osoby odpowiedzialność za przyszłych ludzi zmienia się w odpowiedzialność za ludzi istniejących. Po drugie, konsekwencjalizm nie uwzględnia, że relacje odpowiedzialności różnią się ze względu na odniesienie do indywidualnego lub zbiorowego podmiotu. Utylitaryzm, przyjmując jako naczelną normę zasadę użyteczności, ocenia wszystkie decyzje ze względu na dobro ogółu, co prowadzi do problemu nieuwzględniania wolności prokreacyjnej oraz indywidualnych obowiązków, jakie biorą na siebie rodzice, decydując się na posiadanie dziecka. Po trzecie, brak różniczenia aspektu wartości i powinności moralnej w odpowiedzialności za przyszłe osoby prowadzi do nakazu powoływania nowych osób na świat wyłącznie ze względu na największą z możliwych jakość życia. Z kolei ograniczenie aspektu wartości życia wyłącznie do jego jakości prowadzi do problemów związanych z „odrażającą konkluzją”.

Omówione trudności poważnie ograniczają możliwość stosowania teorii konsekwencjalnych do problemów dotyczących odpowiedzialności za przyszłe pokolenia. Należy jednak zwrócić uwagę, że nie wykluczają jej całkowicie. Zarówno w decyzjach dotyczących powiększenia rodziny, jak i dotyczących rozwoju populacji ważnym elementem jest określenie wpływu liczby osób na jakość życia. Ocena różnych alternatyw pod względem jakości życia nie nakładałaby automatycznie obowiązku realizacji najlepszego pod tym względem stanu rzeczy, lecz wraz z innymi, nieutilitarnymi przesłankami stanowiłaby pomoc w podjęciu racjonalnej i odpowiedzialnej decyzji.

Odpowiedzialność – tożsamość – ryzyko

Marcin Leźnicki

Celem poniższej pracy, szkicowej w założeniu, będzie próba:

Po pierwsze, zastanowienia się nad możliwością wcielenia w życie foucaultowskiego „paradygmatu odpowiedzialności globalnej”³²², dla zunifikowanego społeczeństwa globalnego. Być może jest on nie do utrzymania i możliwa jest wyłącznie „odpowiedzialność jednostkowa (subiektywna, czy też indywidualna)”. Być może żadna z nich nie daje się jednak utrzymać.

³²² Pojęcie „paradygmatu odpowiedzialności globalnej” wprowadzam do poniższej pracy za M. Foucault, chociaż nie tylko Foucault pisze o odpowiedzialności globalnej, jako odpowiedzialności całościowej, zupełnej, totalnej, bądź też odpowiedzialności absolutnej konfrontowanej zazwyczaj z odpowiedzialnością typu lokalnego, cząstkowego, granicznego, separatystycznego, wsobnego, subiektywnego, czy wreszcie indywidualnego. Można też, idąc za Johnem Toulsem, mówić, w tym miejscu o tzw. „odpowiedzialności makro” (o szerszym oddziaływaniu) oraz o „odpowiedzialności mikro” (o wąskim oddziaływaniu). Wprowadzone do pracy pojęcie paradygmatu ma nam natomiast uzmysłowić, że zjawisko odpowiedzialności podlegało fluktuacyjnemu procesowi przechodzenia od odpowiedzialności typu jednostkowego, poprzez formę odpowiedzialności lokalnej do odpowiedzialności typu globalnego. Sam proces paradygmatycznego przejścia może mieć natomiast, bądź to charakter liniowy (procesualny), bądź też skokowy. Nie będzie to jednak stanowić przedmiotu niniejszej rozprawy. [przyj. M.L.]

Po drugie, praca stanowić będzie próbę odpowiedzi na pytanie postawione przez Guya Deborda, tj. czy w zunifikowanym społeczeństwie uwikłanym w „pe-tryfikujący je spektakl”³²³ możliwe jest wytworzenie „autentycznych trajektorii tożsamości”³²⁴, o których pisze m. in. Anthony Giddens. Zdaniem Deborda spektakl w znacznej mierze utrudnia, by nie powiedzieć, że wyklucza właściwe³²⁵ zaistnienie „tożsamości autentycznej”. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy od spektaklu możemy społeczeństwo uwolnić i przywrócić „pozaspektakularną tożsamość”³²⁶. Giddens dodaje ponadto, że kategorie „odpowiedzialności” i „tożsamości” są ze sobą blisko powiązane, relacyjne względem siebie i warunkujące się nawzajem. Jest tak dlatego, że „autentyczna tożsamość pozaspektakularna” daje nam poczucie stabilizacji i zakorzenienia w świecie, niezbędnego zarówno „dla”, jak i „do” bycia odpowiedzialnym³²⁷. Jak zauważa chociażby Iain Wilkinson³²⁸, człowiek, który jest pełen niepokoju, niepewności i braku ufności zarówno wobec Innego-Drugiego (szerzej świata), jak też (nieautentycznego) siebie samego, a zatem człowiek, który nie posiada poczucia zakorzenienia (ani w otaczającym świecie, ani w sobie samym), który odczuwa permanentny stan bliżej niezidentyfikowanego (bezwiednego) zagrożenia, nie podejmie „autentycznie samodzielnego wezwania odpowiedzialnościowego”. Co najwyżej można takiemu człowiekowi, odpowiedzialność narzucić, bądź odgórnie nałożyć na niego „odpowiedzialność pod przymusem i sankcją”³²⁹.

Żeby lepiej zrozumieć, czym miałyby być rzeczona „odpowiedzialność przymusowa” należy zwrócić się w stronę klasycznego już dziś rozróżnienia na „odpowiedzialność wobec (kogoś/czegoś)” i „odpowiedzialność za (kogoś/coś)”. Zwolennicy powyższego rozróżnienia mówią, że „odpowiedzialność wobec

³²³ G. Debord zauważa, że człowiek jest niejako „wrzucony w spektakl” i nie może istnieć poza nim, tj. autentycznie. Spektakl pełni tym samym rolę struktury samo narzucającej się, odgórnie porządkującej nasze życie i wytyczającej rolę, którą mamy w życiu odegrać, niejako poza nami, czy też niezależnie od nas. Pojawienie się spektaklu wiązać można z takimi procesami, jak globalizacja czy chociażby mcdonalizacja. [przyp. M.L.]

³²⁴ Kierunków/szlaków rozwoju tożsamości autentycznej [patrz: *właściwej*].

³²⁵ *Właściwe*, w tym znaczeniu oznacza „zaplanowane przez nas”, „chciane”, „takie do którego dążymy” a zatem pożądane przez nas i ważne dla nas. W jednym z wywiadów telewizyjnych socjolog francuski Jean Peall mówi, że „właściwe” (dla Nas) = „naturalne” (dla Nas), tj. konstytutywne dla Naszego poczucia *autentyczności autonomicznej* wobec innych ludzi a zatem *wolne wobec narzucającej się sztucznej rzeczywistości alienującej Nas od siebie i innych*. [przyp. M.L.]

³²⁶ W niniejszej pracy wątek ten zostanie pominięty. [przyp. M.L.]

³²⁷ Inne rozróżnienie „dla” i „do” bycia odpowiedzialnym, to bycie odpowiedzialnym „wobec” (kogoś/czegoś) i „za” (kogoś/coś). [przyp. M.L.]

³²⁸ Wilkinson I., *Anxiety in a Risk Society*, London: Routledge, 2001.

³²⁹ M.in. sankcją prawno-karną stanowioną przez ludzi, bądź też np. sankcją wynikającą z prawa boskiego przez Boga stanowionego. [przyp. M.L.]

(kogoś/czegoś)”, w odróżnieniu od „odpowiedzialności za (kogoś/coś)” stanowi przykład „odpowiedzialności reżimowej”, „nakazowo-zakazowej”, czy wreszcie „restryktywnej odpowiedzialności perswazyjnej”, jako „odpowiedzialności niedyskursywnej”, gdyż „narzuconej”, a przez to „totalnej”, stanowionej mocą prawa³³⁰. Nie będzie to zatem „odpowiedzialność refleksyjna i uświadomiona” a przez to „autentyczna”, jak ma to miejsce w przypadku „odpowiedzialności za (kogoś/coś)”. Ta ostatnia wyrasta bowiem z uświadomienia sobie przez człowieka naszego „współdziału w byciu odpowiedzialnym za” (m.in. Siebie, Innego-Drugiego, czy szerzej współkonstituowany przez nas świat, jako wynik naszych celowych, autonomicznych i uświadomionych działań). Kontekst prawny, w przypadku „odpowiedzialności za (kogoś/coś)” jest wobec powyższego co najwyżej wtórny. Pierwotne powinno być natomiast uświadomienie sobie przez człowieka „wezwania do bycia odpowiedzialnym za (kogoś/coś)”. Innymi słowy, „odpowiedzialność za (kogoś/coś)” zakłada kogoś, kto u podstawy wszelkich swoich działań przyjmuje postawę w pełni świadomego siebie podmiotu swoich autentycznych (tj. dobrowolnych, nienarzuconych oraz rozmyślnych) działań celowych. I tylko ktoś taki, tj. „świadomy podmiot działania”, jak dodaje m. in. Albert Schweitzer, może być w pełni „odpowiedzialny wobec (kogoś/czegoś)”. Schweitzer mówi wprost, że uświadomiona „odpowiedzialność za” siebie samego (jako refleksyjny podmiot wszelkiego działania) musi poprzedzić „odpowiedzialność wobec” (Innego-Drugiego, szerzej świata, za który świadomy podmiot refleksyjnego działania ma „ponieść odpowiedzialność”). Co ciekawe, podobnie prawnicy, w osobie choćby Johna Fesslera dodają w tym miejscu, że o ile nieznanie „rygoru odpowiedzialnościowego” nie zwalnia człowieka od „konieczności bycia odpowiedzialnym”, o tyle zdecydowanie lepiej dla podmiotu odpowiedzialnościowego byłoby poznać dobre racje (jako racje uświadomione) przemawiające za koniecznością „bycia odpowiedzialnym wobec (kogoś/czegoś)”. Zasadniczy problem stanowić może jedynie częsta niemożność uświadomienia sobie, dlaczego mamy być/powinniśmy być odpowiedzialni tak „za” (kogoś/coś), jak i „wobec” (kogoś/czegoś). I tak przechodzimy do kwestii ostatniej.

W pracy podjęty zostaje także problem „unikania ryzyka przez społeczeństwo”, na co zwraca uwagę choćby Ulrich Beck w *Spółczesnym ryzyku*. Zdaniem Becka, ponoszenie, jak też unikanie ryzyka, wiązać należy bezpośrednio z kategorią „odpowiedzialności”. Innymi słowy, Beck twierdzi, że problem niechęci, czy niemożliwości podejmowania jakiegokolwiek „ryzyka” przez społeczeństwo wynika z tego, że jednostka z uwagi na swój zracjonalizowany, celowy i uświadomiony

³³⁰ Dobre wprowadzenie w problematykę m.in. „prawa dyskursywnego” i „prawa niedyskursywnego” odnaleźć możemy w II rozdziale książki L. Morawskiego, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, (wyd. dowolne).

interes „odpowiedzialnie działa”, nie chce zaś działać, gdy kalkulacja i/lub „rozpoznanie ryzyka” okazują się nie do przewidzenia. Mówi się wówczas, o problemie diagnozowania, czy też kalkulacji ponoszonego ryzyka. Innymi słowy, człowiek chciałby być odpowiedzialny za ponoszone ryzyko, jako ryzyko skalkulowane i zdiagnozowane. Co jednak zrobić w sytuacji, gdy nie jesteśmy w stanie poznać ryzyka? Beck dodaje, że nawet wówczas jednostka podlega działaniu – „poza zrozumieniem”³³¹ – procesów, które wymykają się jakiegokolwiek kontroli, zaś samo/narzucające się, wszędobylskie ryzyko, ulega postępującej koncentracji, nawarstwianiu i wciąż gwałtowniejszemu spiętrzaniu. Dzieje się tak dlatego, że nie sposób, jak nadmienia Beck, wyobrazić sobie tego, co niewyobrażalne za każdym razem, tj. by czyn mający się dopiero dokonać, zawsze w intelektualnym rozpoznaniu wyprzedzić i właściwie zinterpretować³³².

Można zatem powiedzieć, że „odpowiedzialność”, „ryzyko”, jak i „tożsamość” są ze sobą blisko powiązane. Ponieważ dla tematu niniejszej pracy kwestia odpowiedzialności jest kluczowa, to właśnie ona w pracy zajmuje centralne miejsce. Kwestie ryzyka oraz tożsamości podejmuję w pracy wtórnie.

Spróbuję, w tym miejscu przedstawić pokrótce zarysowane powyżej i wstępnie już omówione obszary problemowe.

Problem pierwszy dotyczył możliwości skutecznego wcielenia w życie „paradygmatu odpowiedzialności globalnej” dla zunifikowanego społeczeństwa uwikłanego w petryfikujący je spektakl. Zwolennicy „etyk/i odpowiedzialności globalnej”, w tym reprezentatywny dla tego kierunku badawczego Georg Picht³³³, na zadane pytanie odpowiedzą z całą pewnością twierdząco. Odwoływać będą się przy tym, bądź to do „eschatologicznego podłoża pojęcia odpowiedzialności”, bądź też do kategorii „odpowiedzialności globalnej” umocowanej literą państwa prawa (odpowiedzialność nakładającego).

W pierwszym przypadku Picht zakłada tzw. „szerokie rozumienie odpowiedzialności”, nieograniczonej tylko i wyłącznie do odpowiedzialności człowieka za własne uczynki („tu i teraz” popełnione), ale rozszerza naszą (tj. człowieczą)

³³¹ Nierozumnie, bądź też bezrozumnie, tj. bez zrozumienia, czy też uświadomienia sobie skutków swoich działań, których nie znam i nigdy nie poznam. Dlaczego? M. in. dlatego, że ilość zmiennych we współczesnym świecie jest nieskończona w stosunku do limitu poznawczego cechującego człowieka, jak dodaje m.in. Piotr Sztompka. Porównywanie działania, które podjąłem kiedyś, z tym, które podejmuję teraz, z uwagi na ponoszone ryzyko jest zabiegiem także chybionym. Dlaczego? Dlatego, że żyjemy w „epoce permanentnej zmiany”, jak dodaje choćby Sztompka, a tym samym nie sposób porównywać ze sobą działań zeszyłych z jakościowo i ilościowo innymi zjawiskami terażniejszymi. Są one nieporównywalne. Co nam zatem pozostaje? Działanie, częstokroć rutynowe, automatyczne i bezrefleksyjne, choć konieczne, dla naszego funkcjonowania w świecie. [przyp. M.L.]

³³² U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002, s. 350.

³³³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa: PIW, 1981, s. 232–234, 246–248.

odpowiedzialność za skutki tychże, aż „po kres czasu”. Nałożone na człowieka „zobowiązanie odpowiedzialnościowe” nie ma zatem i nie musi mieć charakteru racjonalnego, czy też uświadomionego, lecz teologiczny, w którym zarówno sama odpowiedzialność, jak i konsekwencje niepodjęcia „zobowiązania/wezwania do bycia odpowiedzialności wobec” mają charakter absolutny, tzn. ostateczny i nieobliczalny, w perspektywie Sądu Ostatecznego. Wezwanie zwolenników odpowiedzialności globalnej do teologicznej, a precyzyjniej „chrześcijańskiej odpowiedzialności wobec” (Innego-Drugiego, Bliźniego, szerzej świat) w perspektywie „zewnętrznego Probierza” naszego działania, budzić może i budzi liczne wątpliwości, wśród których wymienia się m.in.:

Po pierwsze, operowanie powszechnie nieakceptowanym pojęciem odpowiedzialności eschatologicznej w perspektywie Sądu Ostatecznego³³⁴, której to kategorii nie da się utrzymać, odrzucając (figurę) Boga, jako probierz odpowiedzialności. Przyjmując istnienie Boga można ją obronić, przy czym jej przyjęcie budzi kontrowersje. Przede wszystkim „odpowiedzialność eschatologiczna w perspektywie Sądu Ostatecznego” stanowi przykład omówionej uprzednio „sankcjonowanej odpowiedzialności przymusowej”, czy też restryktywnej odpowiedzialności perswazyjnej, niedyskursywnej, odgórnie nałożonej na człowieka, a przez to totalnej. Została ona na człowieka nałożona, pod postacią nakazów i zakazów stanowionych przez Boga. My zaś zobowiązani jesteśmy podjąć „wezwanie odpowiedzialnościowe” i przyjąć ją na siebie. Jak pisze Martin Buber³³⁵ [O]odpowiedzialność zakłada kogoś, kto u samej podstawy, a to znaczy: **z obszaru nie podlegającego mej władzy, zwraca się do mnie i komu zobowiązany jestem odpowiedzieć**. Ten ktoś zwraca się do mnie o coś, co mi powierzył i do pieczy nad czym **zobowiązani**³³⁶. Tak pojmowana odpowiedzialność wyklucza świadomościowy namysł, nad tym „za co mamy być odpowiedzialni”. Jest on w tym miejscu zbędny, bądź też wtórny, gdyż nie jest konieczny. Przyjęcie przez człowieka „odpowiedzialności wobec kogoś/czegoś (odgórnie wskazanego i wyznaczonego przez Absolut)” odbywa się i może odbywać się bezrefleksyjnie, tj. niezależnie od świadomości i refleksyjności podmiotu odpowiedzialnościowego. „Podmiot odpowiedzialnościowy” nie jest tym samym i nie musi być „świadomy współudziału, w byciu odpowiedzialnym, tak za (kogoś/coś), jak i wobec (kogoś/czegoś)”. Odpowiedzialność jest na człowieka (jako na „podmiot odpowiedzialnościowy”) nakładana przez Boga i tylko Bóg wie dlaczego winniśmy przyjąć odpowiedzialność na siebie.

³³⁴ Część zwolenników odpowiedzialności eschatologicznej, zastąpiło ją kategorią trybunału dziejów [patrz:] G. Picht, *Odwaga utopii...*, wyd. cyt., s. 245.

³³⁵ Podobnie brzmiące „wezwanie odpowiedzialnościowe” odnaleźć możemy również chociażby u Emmanuela Levinasa.

³³⁶ M. Buber, *Die Frage an den Einzelnen. Werke*, Bd. I, München 1962, s. 222 [podkreślenie M.L.].

Z tak rozumianą koncepcją odpowiedzialności, nie zgadza m.in. Friedrich Nietzsche, twierdząc, że człowiek stopniowo nabywa odpowiedzialność, „stając się, jako istota niewinna, tj. poza wszelką winą i karą odpowiedzialnym”. Koncepcja nietzscheańska sytuuje się zatem w opozycji do wszelkiego typu „globalnej psychologii czynienia odpowiedzialnym” wspartej na „instynkcie kary i instynkcie zemsty”³³⁷. Ta bowiem, twierdzi Nietzsche, wypacza bazowe, także w sensie eschatologicznym, rozumienie, czym odpowiedzialność jest i czym winna być. „Odpowiedzialność globalna”, błędnie zwana eschatologiczną, mówi nam bowiem o ciężącej na nas odpowiedzialności nakładanej przez wyższą konieczność, do której żaden z nas nie ma dostępu. Ta z kolei – poza naszą wiedzą – dokonuje permanentnej oceny naszych poczynań, tak świadomych, jak i nieświadomych, w perspektywie naszej samowiedzy, jak i poza nią.

Figura Boga „skonstruowana” przez zwolenników odpowiedzialności globalnej służyć ma zatem tylko i wyłącznie do systematycznego dyscyplinowania człowieka obciążonego brzemieniem często nieświadomionej winy. Z drugiej zaś strony, jak zauważają przeciwnicy omawianej koncepcji, świadomościowego wezwania do odpowiedzialności człowiek ponieść i tak nie może, gdyż już zaocznie został osądzony przed trybunałem wszechwiedzącego Boga. Z problematycznością takiego podejścia nie poradzimy sobie również, dokonując za Pichtem rozszady „probierzy zewnętrznych”, tj. podstawiając za „personę Boga” - „trybunał dziejów”. Jak powiedzieliśmy wcześniej, żyjemy w „epoce permanentnej zmiany”, zmiany stanowiącej konstytutywny element procesu dziejowego, zmiany jednolitej (jak wyobrażał to sobie Picht) oraz liniowo (stopniowo, procesualnie) zachodzącej, a równocześnie niejednolitej i skokowo (nieliniowo, tj. wielotorowo) przebiegającej, wbrew koncepcji Pichta. W rozwoju dziejowym dałoby się tym samym wskazać okresy względnej stagnacji i nagłego wzrostu przyśpieszenia (obserwowanego współcześnie), przy czym błędem byłoby twierdzić, że zmiany zachodzące w procesie dziejowym miały podobny charakter. Natężenie zmian zachodzących w dziejach, w tym stopień ich nasilenia i charakter, przyczynił się do wzrostu odpowiedzialności, ale nie „globalnej”, tylko „lokalnej” i to też nie wszędzie. „Odpowiedzialność lokalna” rozwinęła się na obszarach o wysokim współczynniku zaufania (m.in. społecznego), stosunkowo niskim współczynniku ryzyka i wysokim współczynniku poczuciu tożsamości (np. narodowej), jak ma to miejsce w takich krajach jak: Holandia, Norwegia, czy też Szwecja. Nie przyczynił się już jednak do wzrostu „odpowiedzialności lokalnej” na terenach o niskim współczynniku zaufania, wysokim współczynniku ryzyka, czy braku poczucia tożsamości, jak ma to miejsce we Francji, Rosji, Włoszech czy Polsce. Innymi słowy „zuniwersalizowana odpowiedzialność globalna”, jako „odpowiedzialność ogólnoludzka”

³³⁷ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, 2, s. 567.

byłaby możliwa tylko i wyłącznie wtedy, gdyby zmiany zachodzące w procesie dziejowym doprowadziły do unifikacji, jak zauważa m.in. Sztompka, pamięci zbiorowej i kultury³³⁸, co na dzień dzisiejszy wydaje się mało realne.

Podsumowując dotychczasowe rozstrzygnięcia, w pewnym uproszczeniu moglibyśmy powiedzieć za Nietzschem, że odpowiedzialność może mieć dwojaki charakter, tj. może zostać „nałożona odgórnie na człowieka” przez instancję zewnętrzną, bądź też może mieć charakter „oddolny (uwewnętrzny, bądź uświadomiony)”. W pierwszym przypadku możemy mówić wówczas o „odpowiedzialności globalnej”³³⁹, w drugim o „odpowiedzialności jednostkowej, subiektywnej i indywidualnej”, przyjmowanej na mocy rozumu, tj. bazujący na samowiedzy jednostki, którą zarówno Nietzsche, jak i wielu jemu współczesnych badaczy mogłoby uznać za „odpowiedzialność właściwą”, gdyż wyjściowo refleksyjną. Jak bowiem zauważają Jacek Filek, Mirosław Rutkowski czy Bernard Williams, żeby przyjąć na siebie odpowiedzialność, winniśmy wiedzieć za co jesteśmy, tudzież mamy być odpowiedzialni; czy też, jak konstatuje Williams, musimy poznać rację/motyw (dla) naszego działania, jako że (dobra) racja służyć ma nie tylko wyjaśnieniu poczynań sprawcy, lecz przede wszystkim służyć ma usensownieniu i racjonalizacji naszych działań³⁴⁰. Dla podjętych powyżej dociekań nad „odpowiedzialnością globalną” istotne jest tedy zrozumienie, że to właśnie „subiektywna odpowiedzialność”, nie zaś „odpowiedzialność globalna”, daje człowiekowi rzeczywistą możliwość (do) bycia w pełni odpowiedzialnym³⁴¹, albowiem tylko ona zakłada możliwość stopniowego formowania (m. in. w procesie socjalizacji) nienarzuconej z zewnątrz „kompetencji ocennej”. Co się zaś tyczy racji (motywów) wszelkiego naszego działania, będą one występować zarówno w przypadku odpowiedzialności globalnej, jak i subiektywnej, przy czym kompetencja ocenna przyjmie w nich odmienną postać³⁴². Bądź to mówić będziemy o stopniowo nabywanej, uwewnętrznionej i uświadomionej „kompetencji ocennej” jednostki przyjmującej na siebie „odpowiedzialność za”, bądź też „kompetencji ocennej” nakładanej przez „instancję

³³⁸ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Znak, 2005.

³³⁹ W pracy celowo nie została poruszona ciekawa skądinąd kwestia „odpowiedzialności lokalnej”, której z uwagi na sposób powstawania nie powinniśmy bezpośrednio łączyć, czy utożsamiać z odpowiedzialnością typu globalnego. [przyp. M.L.]

³⁴⁰ B. Williams, *Internal and External Reasons*, [w:] *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 103.

³⁴¹ Stanowisko analogiczne stało się udziałem przywołanego już w niniejszej pracy Alberta Schweitzera, dla którego „odpowiedzialność za (kogoś/coś)” poprzedzała „odpowiedzialność wobec (kogoś/czegoś)”.

³⁴² Kategorie „odpowiedzialności globalnej (odgórnie nakładanej)” i „oddolnej odpowiedzialności jednostkowej (uwewnętrznionej)” pokrywają się zakresowo z omówionymi wcześniej kategoriami „odpowiedzialności za (kogoś/coś)” oraz „odpowiedzialności wobec (kogoś/czegoś)” [przyp. M.L.].

zewnątrzną” na jednostkę, w celu realizacji „odpowiedzialności wobec” (narzuconego kogoś/czegoś).

Zasadnicza różnica między wyszczególnionymi powyżej typami odpowiedzialności nie sprowadza się zatem do kwestii występowania, czy też braku racji, jako że te w obu przypadkach występują, lecz do zasadniczej różnicy w nabywaniu, jak słusznie zauważa m. in. Filek, „kompetencji ocennej”. Jest ona konieczna do zaistnienia postulowanej coraz częściej „odpowiedzialności subiektywnej” jako egzemplifikacji odpowiedzialności, która konstytuuje się w nas i przez nas w nieprzerwanym procesie „dynamicznego progresu świadomości” (tj. w oparciu o racje, które stopniowo nabywamy poprzez edukację). Zbędna jest natomiast dla zaistnienia „odpowiedzialności obiektywnej”, ukonstytuowanej nie tyle na etycznej, co legislacyjnej³⁴³, a w przypadku „globalnej odpowiedzialności eschatologicznej w perspektywie Sądu Ostatecznego” teologicznej podstawie. Tym samym odwołując się nie do racji, które jednostka nabywa w (nieprzerwanym) procesie wzrostu świadomości, co do płaszczyzny nakazowo-zakazowej, którą, jak informuje nas „globalna psychologia czynienia odpowiedzialnym”, bezdyskusyjnie musimy przyjąć w obliczu trybunału Boga i/lub Państwa.

Wypada zgodzić się, w tym miejscu ze zdaniem przywołanych wyżej myślicieli, i to nie tylko dlatego, że wzrost samoświadomości/samowiedzy przyczynia się do prawidłowej, gdyż nieobarczonej „pierwotną winą” i „brzemieniem kary”, konstytucji „odpowiedzialności subiektywnej”, lokującej się w obszarze naszego bezpośredniego doświadczenia, lecz przede wszystkim z uwagi na fakt, że wraz z ocaloną „odpowiedzialnością subiektywną”, ratujemy być może samych siebie z naszą wyjątkowością i tożsamością, jak proklamuje Giddens. Jak zauważa z kolei Søren Kierkegaard, człowiek „dokonując odpowiedzialnego wyboru, wybiera samego siebie”. „[W]ybierający jest [przeto] odpowiedzialny za wybranie bądź niewybranie siebie, za «pozyskanie siebie» bądź «utrata siebie»”³⁴⁴. Każdy „akt wyboru”, zdaniem Kierkegarda, „cementuje (tym samym) naszą osobowość”³⁴⁵ czy też, używając nomenklatury Bonnie Steinbock, „wewnętrzny stan (status) moralny” (ang. *intrinsic moral standing*)³⁴⁶ człowieka, który jako „zupełny stan moralny” (ang. *full moral standing*) nie powinien domagać się jakiegokolwiek zewnętrznego, (tj. legislacyjnego i teologicznego) dookreślenia, które zdaniem zwolenników „paradygmatu odpowiedzialności globalnej” jest kluczowe.

³⁴³ Państwo prawa miałyby gwarantować, zdaniem zwolenników „paradygmatu odpowiedzialności globalnej”, pojawienie się „odpowiedzialności globalnej”.

³⁴⁴ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, s. 48; por.: S. Kierkegaard, *Albo-albo*, Warszawa: PWN, 1976, s. 217–218.

³⁴⁵ Tamże, s. 49; por.: S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 222–303.

³⁴⁶ B. Steinbock, *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetus*, New York: Oxford University Press 1992, s. 53–54.

Czas zatem, by spróbować pokrótce odpowiedzieć sobie na pytanie, jaka odpowiedzialność – w obliczu niemożliwości przyjęcia „paradygmatu odpowiedzialności globalnej” – jest możliwa; i co za tym idzie, czy możliwa jest wspomniana a) „odpowiedzialność subiektywna” i b) związana z nią także „tożsamość” bądź też c) jakakolwiek inna tożsamość zakładająca szerszy kontekst „pozajednostkowy”, np. społeczny. Należałoby przy tym wyjaśnić, czym miałyby on w istocie być³⁴⁷. Dla naszych dalszych rozważań kluczowa będzie odpowiedź na pytanie pierwsze i to na niej skoncentruje się przede wszystkim moja dalsza uwaga.

W obliczu niemożliwości przyjęcia „paradygmatu odpowiedzialności globalnej”, za którym opowiadają się zwolennicy „etyki odpowiedzialności globalnej”, możliwa jest wyłącznie „odpowiedzialność subiektywna”, nie rozumiana jako „trwała i stabilna”, lecz u swej podstawy płynna (ang. *liquid responsibility*), rozmyta (ang. *fuzzy responsibility*) czy też rozproszona (ang. *diffusion of responsibility*)³⁴⁸ i taka też jest związana z nią tożsamość i interesujące nas w perspektywie „subiektywnego odniesienia” ryzyko.

Opis mechanizmów opisujących proces formowania się „płynnej odpowiedzialności subiektywnej” (która skądinąd może i często prowadzi do wyparcia czy porzucenia wszelkiej odpowiedzialności) poddany został współcześnie drobiazgowej analizie. I tak m.in. Thomas Hylland Eriksen³⁴⁹, James Gleick³⁵⁰, Paul Levinson³⁵¹, czy Alvin Toffler³⁵² uznają go za niedającą się uniknąć, wypadkową procesu gwałtownego wzrostu prędkości (procesów, jakim podlega współczesny świat „high tech”³⁵³), przy jednoczesnym skróceniu i ograniczeniu tzw. „jednostki czasu wypracowanego” w „epoce informacji”.

Epoka, w której obecnie żyjemy, jak zauważa m.in. Eriksen, to epoka jednocześnie zachodzącego dynamicznego, wszechobecnego, nieokiełzanego, czy też

³⁴⁷ Z uwagi na szkicowy charakter niniejszej rozprawy, analiza tego wątku pracy zostanie pominięta.

³⁴⁸ Problem „upłynnienia odpowiedzialności” w ujęciu socjologiczno-filozoficznym analizuje w swoich pracach m.in. Z. Bauman, zaś zagadnienie „rozproszenia odpowiedzialności” w znaczeniu psychologicznym podejmują m.in. B. Latané, J.M. Darley, *The unresponsive bystander: Why doesn't he help?*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970; E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Social psychology*, NJ: Prentice Hall Garden City, 2007; B. Latané, S. Nida, *Ten years of research on group size and helping*. „Psychological Bulletin” 89 (1981), s. 308–324.

³⁴⁹ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, Warszawa: PIW, 2001.

³⁵⁰ J. Gleick, *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, Poznań: Zysk i S-ka, 2003.

³⁵¹ P. Levinson, *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej, oraz Telefon komórkowy. Jak zmienił świat najbardziej mobilny ze środków komunikacji*, Warszawa: Muza (wydanie dowolne).

³⁵² A. Toffler, *Szok przyszłości*, Poznań: Zysk i S-ka, 1998.

³⁵³ Rzeczywistość „high-tech”, jako rzeczywistość wszechogarniającej technologii, opisana została drobiazgowo m.in. w pracy Johna Naisbitta, Nany Naisbitt i Douglasa Philipsa, *High tech high touch*, Poznań: Zysk i S-ka.

wielokierunkowego „przyśpieszenia/przyśpieszania” i „spiętrzenia/spiętrzania” przejawiającego się we wszystkich obszarach naszego życia, tak zawodowego, jak i prywatnego. Szybkość definiuje nasze życie, co szczególnie wyraźnie widać w coraz szybszych sposobach życia, tj. porozumiewania się, przemieszczania się, wykonywaniu czynności zawodowych, czy szybkiej rozrywce. Skutkiem przyśpieszenia jak się jednak okazuje nie jest poszerzenie „limitu czasu wolnego”, lecz brak czasu wolnego, tj. „permanentny jego deficyt”. Chcąc zaoszczędzić czas, coraz więcej rzeczy robimy równocześnie, zastanawiając się przy tym nad możliwą eliminacją zbędnych elementów z przeładowanego „grafiku dnia codziennego”. Wykonywane czynności podlegają tymczasem piętrzeniu. „Spiętrzają się” jedna na drugiej, z chwili na chwilę, aż do momentu swoistego „przeładowania chwili”. I tu dochodzimy do interesującej nas kwestii.

Zdaniem Th.H. Eriksena, J. Gleicka, jak i A. Tofflera „pęd cywilizacyjny” w znacznym stopniu utrudnia, by nie powiedzieć wyklucza, wszelaki namysł moralny nad podejmowanymi działaniami, które na względzie miałyby dobro drugiego człowieka, tak istniejącego tu i teraz, jak i prognozowanego w przyszłości, „bytu potencjalnego”. Dzieje się tak, przede wszystkim dlatego, że refleksja moralna i podążająca za nią konieczność przyjęcia postawy moralnej³⁵⁴ wymaga czasu – czasu wolno płynącego – w którym z uwagą, cierpliwością i zaangażowaniem moglibyśmy zwrócić się ku innemu (drugiemu), także możliwemu i w sytuacji podmiotowego otwarcia, wyjść mu naprzeciw, w akcie zaufania. Tak się jednakże (jak dodaje chociażby Th. Eriksen) nie dzieje, albowiem każde „odpowiedzialnościowe” zwrócenie się w stronę drugiego równoznaczne jest z zatrzymaniem naszych własnych działań, bez których nasza egzystencja traci sens, natomiast tożsamość przechodzi ze „stanu rozchwiania w stan rozproszenia”, jak konstatują m.in. Bauman czy A. Giddens. Co więcej, w przekonaniu wyszczególnionych badaczy, w wyniku gwałtownego wzrostu, bądź też przyrostu prędkości procesów, które zachodzą na bez wyjątku wszystkich płaszczyznach rozwoju cywilizacji i równoległym skróceniu, czy też ograniczeniu jednostki czasu, tzw. „wypracowanego” (w epoce informacji), jako „czasu wolnego”, który człowiek mógłby m. in. spożytkować na edukację, niezbędną dla nabywania „kompetencji ocennej”, jako „probierza ludzkiej odpowiedzialności”, doszło do „wyalienowania człowieka od wiedzy” stanowiącej rzeczywistą podstawę dla zaistnienia międzypodmiotowej relacji wspartej na kategorii zaufania (oraz odpowiedzialności). Zdaniem przywołanych wyżej badaczy, zasadniczy problem z nabywaniem „kompetencji ocennej” sprowadza się do dwóch czy nawet jednej, by przyjąć umownie trudności. Gwałtowny wzrost przyśpieszenia doprowadził bowiem do nagłego, i jak się zdaje przez nikogo niekontrolowanego przyrostu informacji, których człowiek współczesny

³⁵⁴ M.in. odpowiedzialnościowej.

nie jest w stanie przyswoić, tj. zweryfikować, pod kątem ich prawdziwości czy koherencji, co z kolei wiązać należy dodatkowo z brakiem filtrów informacji, wśród których Th. Eriksen wymienia [...] wartości, dobry smak, zainteresowania [i intuicję]³⁵⁵. Żeby bowiem (jak chce tego Eriksen) wypracować mechanizm selekcji informacji, trzeba „być w posiadaniu” wiedzy na jego temat, którą człowiek współczesny w obliczu spiętrzenia informacyjnego nie dysponuje. Nieustająca koncentracja na wciąż to nowych komunikatach, przy jednoczesnym braku mechanizmu selekcji, prowadzić będzie na powrót do redukcji, przy czym wybór informacji, które zostaną przez nas zasymilowane, ma się nijak do wiedzy na temat tego co staje się „rzekomo” naszym wyborem. „Wezwany do odpowiedzialności” człowiek współczesny, w obliczu nadmiaru racji (tj. wchłoniętych „poza wszelką refleksję” nawarstwiających się informacji) nie jest tym samym w stanie dokonać moralnej konwalidacji wyborów, które stają się wszakże jego udziałem – „poza punktem odniesienia”.

Wśród innych „mechanizmów subiektywizujących naszą odpowiedzialność” wymienić należałoby m.in. „proces progresywnej indywidualizacji jednostki” prowadzący do jej pełnej czy też skrajnej antropomorfizacji, stanowiącej rzeczywiste źródło współczesnej autentyczności, co zauważa choćby Charles Taylor; proces „odczaro(wy)wania świata”, o którym pisał już Max Weber i związany z nim proces formowania się społeczeństwa przemysłowo-technicznego (przy pomocy rozumu instrumentalnego); proces postępującego, by nie powiedzieć zakończonego już „rozmycia” tożsamości jednostkowej i wspólnotowej, który wnikliwie w swych pracach omawiają m.in. Zygmunt Bauman czy Wojciech Kalaga.

Warto przy tym nadmienić, że opisane powyżej mechanizmy wzajemnie się uzupełniają i przenikają, tak więc traktowanie ich rozdzielnie jest co najmniej niezasadne, jako że wszystkie one, dodajmy raz jeszcze, uczestniczą w procesie gwałtownie postępującego „reprodukcji płynnej – tj. subiektywnej odpowiedzialności”. Wśród wyżej nie wyszczególnionych mechanizmów subiektywizujących odpowiedzialność wymienić moglibyśmy m.in. „czynniki kryzysu odpowiedzialnościowego”, jak np. postępująca apatia, wycofanie z życia publicznego, nostalgia za dawnymi czasami (w perspektywie czasu wolniej płynącego, gdzie reguły życia publicznego były bardziej transparentne); niewydolność tzw. systemów eksperckich i zanik autorytetów; idąc za Ferdynandem Tönniesem rozpad wspólnot i więzi społecznych o charakterze intymnym oraz patologia rodziny; relatywizm moralny, tj. (brak jasnych reguł i norm postępowania) który generuje niepokój społeczny, a także utratę sensu życia; co za tym idzie separacja „podmiotu odpowiedzialnościowego” od „wezwania do bycia odpowiedzialnym”, w obliczu permanentnie dojmującej niemożliwości urzeczywistnienia własnej autentyczności; porzucenie zasady umiaru na rzecz wydajnościowej zasady „wymogu fitness” jako

³⁵⁵ Th.H. Eriksen, *Tyrania chwili*, wyd. cyt., s. 225.

właściwego katalizatora dla wszelkich naszych słusznych działań; urbanizacja, która przyczyniła się do narodzin indywidualizacji i atomizacji a wraz z nimi „samotności w tłumie”, o której pisał David Riesman; występująca obok atomizacji alienacja i nierówność społeczna; rozdziew między bogatą i biedną częścią społeczeństwa; a co za tym idzie niechęć do mobilizacji społecznej (wokół wspólnego projektu); tzw. trauma wielkiej zmiany (jako zmiany radykalnej, nagłej, szybkiej i nierzadko nieprzewidywalnej), o której pisze Sztompka; limit poznawczy w obliczu nieskończonego natłoku danych płynących ze świata; przelotność, prowizoryczność, a w konsekwencji nietrwałość kontaktów partnerskich, co z kolei przekłada się na uznanie niskiej, płytkiej i nieokreślonej wiarygodność partnera; nieznamość kodów kulturowych; pluralizm kulturowy; czy też nieumiejętność utrzymania spójnej i autentycznej tożsamości; z racji tematu niniejszej rozprawy wymienić należałoby w tym miejscu również niemożność wyznaczenia/określenia „trajektorii (własnej) tożsamości”, na co uwagę zwracają Anthony Giddens, czy chociażby Zbyszko Melosik.

Wspomniani badacze konstatują, iż o tożsamości można mówić tylko i wyłącznie w sytuacji, kiedy spełnimy następujące warunki bazowe, tj. (w skrócie):

a) „Tożsamość jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna”³⁵⁶ [czynnym projektem, który kreuje, reorganizuje, jak i rekonstruuje dzięki samopoznaniu/samorozumieniu, tak by utrzymać spójność konstrukcji tożsamości]. Pomijając kwestię refleksyjności, do której za chwilę wrócimy, projekt zakładający wewnętrzną spójność w obliczu samowiedzy podmiotu jest nie do utrzymania współcześnie, jako że gromadzona wiedza leżąca u podstaw naszej refleksyjności nie ma jednolicie spójnego charakteru. Co więcej, w obliczu „czasu szybko płynącego” rzadko kto ma współcześnie czas na refleksję, która wymaga zatrzymania (niemożliwego również w perspektywie postulowanego) w siebie wglądu. Można by raczej powiedzieć, że „płynna tożsamość” tworzy się „poza refleksją”, na którą nie ma już czasu, jak konstatuje m.in. Eriksen.

b) „Ja» tworzy trajektorię rozwoju od przeszłości do antycypowanej przyszłości. Jednostka przystosowuje swoją przeszłość, analizując ją ze względu na to, czego spodziewa się po (refleksyjnie zorganizowanej) przyszłości. Trajektorija tożsamości jest spójna i wynika z poznawczej świadomości różnych faz przebiegu życia”³⁵⁷. Po pierwsze, jak wyżej – trudno jest współcześnie mówić o jakiegokolwiek spójnej tożsamości, również dlatego, że współcześnie wszelkie trajektorie społeczno-kulturowe (m.in. trajektorie tożsamościowe), nie mają charakteru „liniowego i ciągłego”, lecz „punktowy i skokowy”, co z kolei implikuje możliwość

³⁵⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 105.

³⁵⁷ Tamże.

występowania „modelu tożsamości nieciągłej” (czy też fragmentarycznej), której trudno jest przypisać walor spójności. Dodatkową trudność w odniesieniu do zasady *fitness* stanowić będzie „refleksyjny namysł nad naszą tożsamością” w perspektywie tego co było, jest i będzie. Jak słusznie zauważają Toffler, Eriksen czy Gleick, wymóg wydajnościowy (by „jeszcze więcej i jeszcze szybciej”) stoi w sprzeczności z postulatem namysłu nad życiem, gdyż ten możliwy byłby tylko i wyłącznie w niemożliwej do pomyślenia „sytuacji zatrzymania”.

Z podobnymi zarzutami spotykają się i pozostałe warunki mające określać tożsamość, jak np. kolejny warunek dotyczący naszej refleksyjności, tj.:

c) Refleksyjność «ja» jest ciągła i wszechogarniająca. Zaleca się [zatem] aby w każdej chwili (...) jednostka odpowiadała sobie na pytania o to, co się w danej chwili dzieje³⁵⁸. Refleksyjność tak pojmowana jest nie do zrealizowania, albowiem zakłada istnienie czasu wolno płynącego, z którym w chwili obecnej nie mamy do czynienia, co zostało wspomniane we wcześniejszej części artykułu.

Nie inaczej ma się rzecz z pozostałymi warunkami „tożsamościotwórczymi”, wśród których wymienić możemy m.in.:

d) „Narracyjność tożsamości”, sprzyjającą budowie rzeczywistej autentyczności. Problem jednak w tym, że narracja naszej tożsamości (zawarta w licznych autobiografiach), jak słusznie zauważa Kundera, tylko z bliska przypomina naszą, ogląd dalszy zaś budzić będzie, jak zauważa twórca *Tożsamości*, li tylko zwątpienie i trwogę przed nieznanym³⁵⁹.

e) „Autentyczność”, która zakłada szczerłość z samym sobą. Słusznie jednak zauważa m.in. Giddens, że takowa możliwa jest tylko i wyłącznie „w najbardziej intymnym kontakcie, z samym sobą”, choć dodać dla uczciwości należy, że i ją częstokroć w perspektywie spektaklu fałszujemy aż do zatracenia. Autentyczność, jak trafnie zauważają Giddens czy Taylor, sprzyjać będzie konstytucji postawy moralnej, przy czym autentyczność winna zakładać „odnalezienie siebie”, nie zaś „budowanie”, gdyż wszelka rekonstrukcja może nas zafałszować.

Do powyższych wyznaczników³⁶⁰ tożsamości dodać moglibyśmy wiele innych, jak „samozwrotność” czy „integralność cielesną”³⁶¹, przy czym każdy kolejny warunek tożsamości nie daje się dzisiaj utrzymać, chyba że przyjmiemy za Melosikiem „tożsamość wdrukowaną (wdrukowywaną)”, do której zaistnienia powyższe warunki są zbędne.

³⁵⁸ Tamże, s. 106.

³⁵⁹ M. Kundera, *Tożsamość*, Warszawa: PIW, 1998.

³⁶⁰ W pracy, w części poświęconej problemowi „trajektorii tożsamościowych” posługuję się zamiennie pojęciem „wyznacznik” i „warunek”.

³⁶¹ Por.: J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków: Wydawnictwo AUREUS, 2002.

W obliczu tego, co zostało powiedziane wcześniej, nietrudno domyślić się, że ryzyko, tak jak i odpowiedzialność czy tożsamość, a także zaufanie ma postać nietrwałą – ulotną lub płynną – parafrazując Baumana; a wracając do Melosika – jest nie-czasowe i nie-przestrzenne, jest wymykające się, choć jest, wciąż narastając, jak konstatuje Beck, lecz nikt nie chce go podjąć bez-rozumnie. Z drugiej zaś strony rozpoznane w intelektualnym wejrzeniu bywa porzucane/odrzucone przez człowieka, który nie chce sprawować nad nim kontroli bądź z braku wiedzy nie potrafi, przekazując Innemu – bez konkretnego wskazania – odpowiedzialność, którą ten może przekazać dalej.

Hinduskie rozumienie zasady odpowiedzialności jako źródło inspiracji ekofilozofii

Zofia Migus-Bębnowicz

Problematyka globalnego kryzysu ekologicznego pojawia się w rozważaniach wielu kierunków współczesnej myśli ekofilozoficznej. Głębokiej analizie poddawany jest kontekst istoty, źródeł, uwarunkowań i możliwości przewyciężenia tego krytycznego stanu naszej planety i cywilizacji. Kryzys ekologiczny najczęściej jest rozumiany w sensie uniwersalnym, dotyczącym niemal wszystkich sfer życia człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu społecznego – jako kryzys współczesnej cywilizacji. Możemy więc mówić o kryzysie przenikającym wszystkie sfery życia społecznego: styl życia, pracę, rekreację, a także politykę i gospodarkę lokalną i międzynarodową. Zjawisko to ma charakter globalny (dotyka cały współczesny świat ludzki oraz całość biosfery), powodując pogłębianie się przepaści pomiędzy światem ludzkim a światem natury, będącej wynikiem prowadzonej na niesłychaną skalę ingerencji człowieka w świat przyrody. Jej celem jest takie przekształcenie natury, aby była bezwzględnie podporządkowana rozwojowi jednego tylko gatunku – gatunku ludzkiego. Zmierza on do tego celu drogą przyspieszonego rozwoju techniki i technosfery, rewolucji naukowej i informatycznej, które stają się przedmiotem krytyki jako niosące zagrożenia dla świata.

Poszukiwanie dróg wyjścia z tej krytycznej sytuacji ukazuje jej aksjologiczne uwarunkowania. Kluczowym pojęciem w analizach aksjologicznego wymiaru relacji człowieka i środowiska jest pojęcie odpowiedzialności. Hinduski sposób postrzegania świata oraz miejsca i roli w nim człowieka stał się źródłem inspiracji dla przedstawicieli wielu kierunków ekofilozoficznych. Nawiązania do filozofii indyjskiej znajdziemy w koncepcjach ekologii głębokiej oraz humanizmu ekologicznego Henryka Skolimowskiego. Przedmiotem mojego artykułu jest przedstawienie hinduskich interpretacji zasady odpowiedzialności i jej rozumienia zawartych w koncepcjach powyższych kierunków ekofilozoficznych.

* * *

Źródłem zasady odpowiedzialności w filozofii indyjskiej są dwa kluczowe wzajemnie powiązane pojęcia: *dharma* i *karman*, stanowiące elementy łączące koncepcje ontologiczne i aksjologiczne.

Termin *dharma* – pochodzące z sanskrytu abstrakcyjne pojęcie – najczęściej bywa tłumaczone jako „to, co jest prawem”³⁶². Nie oznacza ono jednak praw człowieka, odnosi się raczej do kosmicznej reguły porządkującej rzeczywistość, a także do zespołu obowiązków przynależnych poszczególnym ludziom. W związku z tym można mówić o *dharmie* w sensie uniwersalnym i indywidualnym.

W rozumieniu uniwersalnym *dharma* traktowana jest jako powszechne niezmiennie prawo regulujące funkcjonowanie Kosmosu, czasem utożsamiane nawet z bogiem. Takie rozumienie znajdujemy m.in. w *Księdze Prawa (Dharmaśastrze)*, a także w wielkim eposie indyjskim *Mahabharacie*. Obowiązkiem człowieka jest życie zgodne z prawem Kosmosu i poddanie się mu.

W drugim znaczeniu *dharma* to zespół obowiązków narzuconych konkretnej jednostce wynikających z ich statusu społecznego – kasty, fazy życia, wykonywanego zawodu, a nawet płci. Dlatego nauczyciel musi nauczać jak najlepiej potrafi, rolnik uprawiać ziemię, a kobieta rodzić dzieci. Człowiek nie może buntować się przeciw *dharmie*, która objawia się przede wszystkim w sytuacjach trudnych, gdy wymagany jest honor, poświęcenie czy siła charakteru.

System kastowy Indii oparty na wcześniejszym podziale na stany (*warny*) narzuca określone możliwości lub ich brak ze względu na przynależność do określonej grupy społecznej. Awans społeczny poprzez zmianę kasty jest w zasadzie możliwy wyłącznie w bollywoodzkich melodramatach, w życiu codziennym jest wykluczony, ponieważ naruszałby właśnie prawo *dharma*. Interesujące jest także przypisanie obowiązków wynikających z określonej fazy życia człowieka. Od ucznia, który zdobywa wiedzę, poprzez gospodarza dbającego o rodzinę i dobytek, mędrca zgłębiającego techniki medytacji, do wędrownego ascety dzielącego się swą

³⁶²J. Knappert, *Mitologia Indii*, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS, 1996, s. 121, 122.

mądrością u schyłku życia. Prawo *dharmy* bardzo dobrze wpisuje się i sankcjonuje porządek społeczny Indii. Nakazuje harmonię z tym co nieuniknione, niepodważalne, aczkolwiek neutralne – pozbawione bowiem nagrody lub kary, boskiego nakazu lub własnej inicjatywy. Z kolei buddyzm nazywa tym pojęciem zarówno Najwyższą Rzeczywistość, jak i doktrynę Buddy zawartą w naukach (*sutrach*), traktowaną zresztą też jako prawo. Powszechne akceptowanie *dharmy* wynika z innej koncepcji filozoficznej – zwane prawem *karmana* lub *karmy*.

Karman (*karma*) – w sanskrycie dosłownie „uczynek” – początkowo rozumiano wyłącznie jako działanie, z czasem dołączono do tego ofiarę, także słowa i myśli.

Istotą tej zasady jest przekonanie, iż wszystko, czego człowiek dokona w swym życiu – właśnie czynem, mową i myślą – jest „zapisywane” i w konsekwencji determinuje kolejne wcielenie. Koncepcja ta jest powszechna we wszystkich szkołach filozofii indyjskiej, niezależnie od wielu różnic doktrynalnych. *Karma* jest rodzajem „osadu”, śladem pozostawionym na nośniku naszej duszy (zwanym ciałem subtelnym, psychicznym itp.), który wędruje z nią poprzez wszystkie wcielenia aż do kresu, którym jest wyzwolenie. W odpowiednim czasie i okolicznościach *karman* wywołuje skutek – cierpienie lub przyjemność, powodując kolejne postrzeżenia i działania – można więc powiedzieć, że ślad po uczynkach zalega, oczekując „zapłaty” (odpowiednio nagrody lub kary w poszczególnych wcieleniach). Bardzo złe uczynki powodują konieczność „pokuty” nawet przez kilka wcieleń ducha. Pojęcie to łączy się z koncepcją *dharmy* na dwa sposoby. Po pierwsze, narodziny w określonym miejscu i czasie są efektem naszych poprzednich uczynków (zbilansowanych w chwili śmierci), są więc nagrodą lub karą, którą należy przyjąć z pokorą i zrozumieniem. Po drugie, życie w harmonii z *dharmą* jest właściwym działaniem, budującym pozytywny *karman*. Tu jednak zwraca się uwagę na działanie wolnej woli – człowiek samodzielnie dokonuje wyborów między dobrem a złem, więc powinien się doskonalić.

Te dwa kluczowe dla filozofii indyjskiej pojęcia wpisują się w hinduskie pojmowanie zasady odpowiedzialności, tak inspirującej dla ekologii głębokiej i ekofilozofii Henryka Skolimowskiego. Aby przeanalizować to rozumienie, należy zadać następujące pytanie:

Wobec kogo i za co człowiek ma się czuć odpowiedzialny?

Na to pytanie można znaleźć trzy odpowiedzi-nakazy:

- 1) wobec wszystkich istot żyjących jako elementy bytu i za nie;
- 2) wobec (i za) drugiego człowieka;
- 3) wobec (i za) samego siebie³⁶³.

³⁶³ Inaczej przedstawia ten problem Roman Ingarden, który zaproponował takie rozróżnienie: „1. Ktoś ponosi odpowiedzialność za coś albo inaczej mówić jest odpowiedzialny za coś. 2. Ktoś podejmuje odpowiedzialność za coś. 3. Ktoś jest za coś pociągany do odpowiedzialności. 4. Ktoś działa odpowiedzialnie”, R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006, s. 73.

1. Pierwszy nakaz odpowiedzialności za wszystkie istoty żyjące wynika z powszechnie respektowanego w filozofii indyjskiej prawa *ahinsy*. Zakazuje ono odbierania życia, a nawet szerzej – krzywdzenia jakiejkolwiek istoty żyjącej. Człowiek obdarzony jest duszą jednostkową (nazywaną odpowiednio *atmanem* czy *puruszą*) taką samą jak wszystkie istoty żyjące, niezależnie od stopnia ich wewnętrznej organizacji. Przyjęcie koncepcji reinkarnacji – uwikłania w kołowrót narodzin i śmierci (*sansara*) – implikuje przekonanie, iż świat jest wypełniony duszami jednostkowymi, na różnych etapach drogi do wyzwolenia.

„I czymkolwiek tu były tygrysem, lwem, wilkiem, dziakiem,
Robakiem, motylem, muchą, komarem,
Tym samym pozostaną.
(...) To atman, to jesteś tym”³⁶⁴.

Człowiek nie tylko nie ma prawa odbierania życia, ale wręcz moralny nakaz opieki, czy też, jak mówią buddyści, troski i głębokiej empatii w stosunku do otaczającego go świata.

„Z czego życie uchodzi, to zaprawdę umiera,
Lecz życie nie umiera nigdy.
To właśnie, co jest najsubtelniejsze,
To dusza całego świata, to rzeczywistość,
To atman, Ty jesteś tym...”³⁶⁵.

Takie właśnie postępowanie jest wyrazem zrozumienia *dharma* – harmonijne współzycie z wszystkimi istotami podtrzymuje kosmiczny ład i porządek.

2. Odpowiedzialność za drugiego człowieka jest zasadą bardziej złożoną. Po pierwsze, wynika z założeń prawa *ahinsy*. Po drugie, jest realizacją *dharmy* indywidualnej – jednostka odpowiedzialnie realizuje powinności wynikające z przypisanych jej ról społecznych. I tak np. w rodzinie matka troszczy się o dziecko, dziecko opiekuje się starym rodzicem, ojciec zapewnia byt całej rodzinie, w odpowiednim okresie przekazuje majątek synowi, zapewnia posag córce. Rodzina pozwala również na samorealizację i rozwój duchowy swoim bliskim. Z kolei wykonując określony zawód człowiek odpowiada za owoce swojej pracy przekazywane innym – nauczyciel za poziom wiedzy, rolnik za plony spożywane przez innych, szef firmy troszczy się o swoich pracowników. Tym samym realizacja *dharmy* indywidualnej podtrzymuje ład i porządek społeczny oraz – szerzej – kosmiczny. Zasada przybiera

³⁶⁴ Czandogja upanisad VI 9.3 -9.4, [w:] M. Kudelska (red.), *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, Kraków: Wydawnictwo UJ, 2002 s. 37–38.

³⁶⁵ Czandogja upanisad VI 11.3, M. Kudelska (red.), *Filozofia Wschodu*, wyd. cyt., s. 38–39.

również formy nakazów i zakazów moralnych opisujących postępowanie odpowiedzialnego człowieka, który nie odbiera cudzej własności, nie oszukuje innych, nie oczernia. Jest to więc zarazem respektowanie prawa *karmana* wyrażone w dobrych uczynkach wobec drugiego człowieka.

3. Odpowiedzialność za siebie samego wyraża się przede wszystkim w realizacji celu, jakim jest przerwanie kołowrotu narodzin i śmierci i doprowadzenie do wyzwolenia duchowego. Podstawą tej interpretacji jest samorealizacja człowieka jako droga do rozwoju duchowego, który wyrażony jest w sensie podstawowym poprzez rozumienie i praktyczne stosowanie praw: *dharmy*, *karmana* i *ahinsy*.

Filozofia indyjska zadziwia bogactwem metod wspomagających pracę nad sobą i rozwój – od intelektualnych, przez praktyczne, kończąc na mistycznych. Ich wspólnym celem jest umożliwienie zrozumienia człowiekowi, iż jego prawdziwe „ja” ma charakter czysto duchowy, a świat materialny z jego pokusami jest tylko złudą.

* * *

Powyższe rozumienie zasady odpowiedzialności stało się źródłem inspiracji dla filozofów ekologii, w szczególności dla kierunków uznawanych za holistyczne. Arne Naess i Henryk Skolimowski jednoznacznie nawiązują do hinduskiego rozumienia zasady odpowiedzialności.

Ekologia głęboka nawiązuje do źródeł indyjskich postulując zasady równości biocentrycznej i samorealizacji; w humanizmie ekologicznym poza poczuciem wspólnotowości z całym kosmosem pojawiły się pojęcia *ekodhramy* i *ekokarmana*.

Według Arne Naessa prawo do życia mają wszystkie byty należące do ekosfery. Jego zdaniem termin „życie” ma bardzo szerokie znaczenie – „żyją” bowiem nie tylko ludzie, zwierzęta i rośliny, a także wszystkie inne elementy ekosystemu (np. krajobrazy). Stanowi to nawiązanie do hinduskiej koncepcji świata przepelnionego duszami jednostkowymi. Wszystkie byty posiadają wartość immanentną³⁶⁶, która jest niezależna od jakiejkolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny przez istotę rozumną³⁶⁷.

Hinduskie prawo *ahinsy* (zakaz krzywdzenia jakiejkolwiek istoty żywej) w interpretacji norweskiego filozofa brzmi – „żyj i pozwól żyć”, w swoich pracach

³⁶⁶ Interesujące wydają się stosowanie tego samego pojęcia przez polskiego filozofa, ks. Tadeusza Ślipkę, który jednak uznaje hierarchiczność bytów opartą na koncepcji „drabiny bytów” Tomasza z Akwinu (w myśl tej koncepcji na szczycie „drabiny” stoi Bóg, poniżej Aniołowie, człowiek, zwierzęta, rośliny i byty materialne). Wartość wewnętrzna nie wynika tu jednak z holistycznego pojmowania świata, a z tomistycznego pojmowania genezy świata – tożsamość bytów wyraża się w istnieniu nadanym przez Boga.

³⁶⁷ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka*, Warszawa: Pusty Obłok, 1995, s. 100.

mówi on: „maksyma ta stosowana jest do społeczeństwa bezklasowego zasymilowanego z całą ekosferą, to demokracja, w której mówimy o sprawiedliwości nie tylko w kontekście ludzkiego bytu, ale również zwierząt, roślin i krajobrazów”³⁶⁸.

Analogiczne poczucie więzi z naturą znajdujemy w tekstach Henryka Skolimowskiego. Nawiązując do francuskiego filozofa Pierre’a Teilharda de Chardina, Skolimowski uważa, że wszechświat jest wynikiem działania ewolucji jako procesu wyłaniania się świadomości³⁶⁹. Jego rozumienie tożsamości z wszechświatem najlepiej wyraża fragment *Medytacji*:

„Gdy się wmyślę w siebie, to jestem rybą i ptakiem, i żółwiem, i hipopotamem. (...) Gdy wmyślę się głębiej w łańcuch mojego istnienia, to jestem (ty też) robakiem i korałem, i prawieczną zupą organiczną, z której to wszystko powstało.

Gdy się wmyślę jeszcze głębiej, co przychodzi z niezwykłą trudnością, to znajduję lub też półmgliście wyczuwam, że jestem pierwiastkiem, które się prażył w koronie słońca, aby dać początek życiu.

Jestem życiem poprzez wszystkie jego stadia i wcielenia.

I ty jesteś życiem, ogarniającym wszystkie jego stadia i wcielenia”³⁷⁰.

Jest to świadoma parafraza tekstu *Czandogya Upaniszad*, którego fragment cytowałam powyżej. Skolimowski postuluje cześć dla życia (rewerencję) we wszelkich jego przejawach, a kosmos nazywa Wielkim Sanktuarium. Jego fascynacje buddyjskim postrzeganiem świata zaowocowała tworzeniem *mandali*³⁷¹ – Eko-kosmologii, Eko-filozofii, Eko-zaangażowania, Eko-etyki, Eko-yogi, Eko-życia i w końcu Eko-świata³⁷². W modele te wpisane są istotne dla ochrony świata wartości – m.in. rewerencja dla życia i odpowiedzialność za świat, który nas otacza.

Kolejnym pojęciem obecnym w omawianych kierunkach ekofilozoficznych jest samorealizacja. W ekologii głębokiej samorealizacja przysługująca wszystkim

³⁶⁸ A. Naess, *Ecology, Community and a Lifestyle*, Cambridge: Cambridge Press, 1989, s. 173.

³⁶⁹ „(...) jeśli nasz świat jest rzeczywiście czymś, co się organizuje, to życia we wszechświecie nie możemy uznać za zjawisko przypadkowe i nieistotne; musimy sobie uświadomić jego wszechobecną ekspansywność sprawiającą, że w każdej chwili może ono wtargnąć, nawet przez najmniejszą szczelinę w dowolne miejsce kosmosu, a gdy się już pojawi, skorzysta z każdej szansy, z każdego sposobu, aby osiągnąć kres możliwości, zmierzając w swych aspektach zewnętrznych do maksymalnej złożoności, a w aspektach wewnętrznych do maksymalnego spotęgowania świadomości”. P. Teilhard de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984, s. 31.

³⁷⁰ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław: Astrum, 1991, s. 63.

³⁷¹ *Mandala* – (z sanskrytu: „okrąg, dysk”) to geometryczny, dwuwymiarowy symbol uporządkowanego wszechświata, w którego centrum znajduje się istota boskości. Najczęściej bywa używana do celów rytualnych, praktyk jogicznych, w astrologii, magii i medycynie. Służy także do koncentracji umysłu, prowadząc go krok po kroku przez schematycznie przedstawiony Kosmos (w formie labiryntu) do punktu centralnego – osi świata. Por.: hasło Mandala, w: *Mały słownik klasycznej myśli indyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1992, s. 58–59.

³⁷² Zob. w: H. Skolimowski, *The World of Eco-Mandalas. How Was Eco-Philosophy Dveloped?*, New Delhi 1996.

bytom nawiązuje do równości biocentrycznej – wszystkie stworzenia żyjące są fundamentalnie tym samym i dlatego mają takie samo prawo do życia i rozwoju. Pojęcie to rozumiane jest dwojako: szeroko – jako prawo do życia przysługujące wszystkim bytom i wąsko – jako kreacja własnej osoby, autorozwój. Samodoskonalenie się jednostki ma na celu przede wszystkim rozwój ekologicznej jaźni, dzięki której człowiek poczuje się elementem natury i zacznie odczuwać odpowiedzialność za świat, którego jest częścią.

Henryk Skolimowski przypisuje prawo samorealizacji całemu kosmosowi, który jako doskonały i świadomy poprzez ewolucję tworzył nowe byty o coraz większej złożoności, inteligencji i wrażliwości. Analogicznie jak w ekologii głębokiej, samorealizacja człowieka jest częścią samorealizacji całego wszechświata³⁷³. Zarazem jednak to byt ludzki jest odpowiedzialny za dalszy rozwój ewolucji. Mając zarówno możliwość, jak i konieczność takich działań, stajemy się opiekunami domu, jakim jest kosmos.

„Odpowiedzialność, widziana w planie kosmicznym, jest późnym nabytkiem ewolucji, jest wyrazem samoświadomości, która stara się samodoskonalić i która bierze na siebie ciężar doskonalenia za resztę. Tak pojęta odpowiedzialność jest formą altruizmu. (...) Odpowiedzialność jest wbudowana w psychikę ludzką, jako siła pozytywna”³⁷⁴.

„Być człowiekiem to żyć w stanie odpowiedzialności”³⁷⁵.

W koncepcji humanizmu ekologicznego pojawia się również hinduskie pojęcie *dharmy*, reinterpretowanej jako *ekodharma*. Skolimowski uważa, iż „najważniejszym aspektem naszej współczesnej *Dharmy* jest ocalić ziemię”³⁷⁶. Współczesny człowiek, pragnący rozwijać się duchowo, ma więc większe obowiązki wynikające z *dharmy*, staje się odpowiedzialny za przyszłe losy Ziemi i Kosmosu, za harmonię świata, którego jest nieodłączną częścią. Ekologiczna *dharma* opiera się na następujących wartościach: eko-sprawiedliwości, szacunku do wszystkiego co nas otacza, odpowiedzialności, umiarkowaniu i poszanowaniu różnorodności³⁷⁷. Ekosprawiedliwość zakłada przyznanie prawa do życia wszystkim istotom żywym stanowiącym element świata natury, wobec którego doskonałości powinniśmy odczuwać szacunek i pokorę. Obowiązkiem człowieka jest odpowiedzialność za świat natury, za jego ład i bioróżnorodność, za umiar w korzystaniu z jego dobrodziejstw.

³⁷³ H. Skolimowski, J.K. Górecki, *Zielone oko kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław: Atla 2, 2003, s. 161.

³⁷⁴ Tamże, s. 218.

³⁷⁵ Tamże, s. 217.

³⁷⁶ H. Skolimowski, *Philosophy, Dharma, Ecology*, [w:] *Eco-Philosophy and Eco-Dharma*, New Delhi 1996, s. 5.

³⁷⁷ H. Skolimowski, *Eco-Ethics and World Ethics*, New Delhi 1996, s. 28.

Druga interpretacja *ekodharma* zakłada rozumienie jej jako *dharmy* ekofilozofii. Wynika z niej zespół zaleceń, jakie powinny przyświecać twórcom *ekofilozofii* – odwoływanie się w swych poglądach do szacunku dla szeroko pojmowanego życia i świata nas otaczającego, odpowiedzialności i dbałości o nasze środowisko, a także propagowanie idei – harmonii pomiędzy człowiekiem a kosmosem. *Ekodharma* pełni więc różne funkcje we współczesnym świecie. Po pierwsze, w społeczeństwie koncentrującym się na informacji, a nie na mądrości, utwierdza w przekonaniu, że filozofia ciągle żyje i rozwija się. Po drugie, jest rodzajem moralnego przewodnika negującego nihilizm i moralne zagubienie, promującego odrodzenie indywidualnej moralności. Skolimowski podkreśla, że najważniejsze w rozumieniu *dharmy* ekofilozofii jest uznanie łączności ekologii umysłu, ekologii ducha i ekologii środowiska jako wzajemnie się uzupełniających i nierozłącznych³⁷⁸.

W tradycyjnej filozofii indyjskiej z pojęciem *dharmy* powiązane jest prawo *karmana*. W koncepcji humanizmu ekologicznego z *ekodharma* wynika *ekokarman*. *Ekokarman* to zespół działań zmierzających do wypełnienia *ekodharma*, są to więc wszelkie czynności mające na celu ochronę naszego naturalnego środowiska, poczynając od najprostszycch jak np.: oszczędzanie energii i wody, osobisty rozwój duchowy mający na celu wykształcenie empatii i odpowiedzialności poprzez poszukiwanie nowych rozwiązań w skali globalnej, kończąc na najważniejszym zadaniu odpowiedniej edukacji ekofilozoficznej. Zdaniem Skolimowskiego już małe dzieci powinny być zaznajamiane z podstawowymi wartościami ekoetyki – odpowiedzialnością i szacunkiem wobec natury, a z czasem uświadamiane o istniejących zagrożeniach i zachęcanie do poszukiwań nowych rozwiązań. Troska o dzieci i ich umysły w ramach proponowanej przez Skolimowskiego ekologii umysłu ma na celu większe uwrażliwienie na otaczający nas świat. Wtedy kolejne pokolenia z łatwością zaakceptują imperatywy, jakie powinny kierować życiem współczesnego człowieka:

„1. Żyj prosto (...).

2. Przyjmuj ze zrozumieniem, że życie jest piękne – Wielki Dar Kosmosu. Samo zrozumienie wielkości i piękności życia od razu zmienia nasze horyzonty i postawy życiowe.

3. Bądź odpowiedzialny – za swoje życie, za życie planety, za wszelkie życie. Właściwa odpowiedzialność to współpraca z Bogiem dla zachowania planety i rodzaju ludzkiego.

4. Zrozum, że są proste odpowiedzi na nasze skomplikowane pytania. Nie komplikuj swego życia. Pamiętaj, że czas jest twoim przyjacielem. Gdy zaprzyjaźnisz się z czasem, będziesz miał czas na wszystko”³⁷⁹.

³⁷⁸ H. Skolimowski, *Philosophy...*, wyd. cyt., s. 9.

³⁷⁹ H. Skolimowski, *Wizje nowego Millenium*, Kraków: EJB, 1999, s. 192.

* * *

W obliczu kryzysu ekologicznego dotykającego wszystkich sfer współczesnego świata szczególnie istotne jest, moim zdaniem, przebudowanie aksjologicznych wzorców, jakimi ma się kierować człowiek. Brak moralnego oparcia, zanik duchowości, wielość wzorców kulturowych charakteryzujące dzisiejsze społeczeństwo zachodnie rekompensowane są w sposób najprostszy – poprzez zaspokajanie realnych i wyimaginowanych potrzeb materialnych. Modeluje to konsumpcyjny styl życia i powiększa rozłam pomiędzy człowiekiem a światem natury. Filozofia od wieków pełniąc rolę intelektualnego drogowskazu i tym razem ma zadanie wskazania właściwych dróg rozwiązania tej sytuacji. Współczesne kierunki ekofilozoficzne, o których pisałam wyżej, proponują nowy sposób wartościowania otaczającego nas świata – akcentując równość wszystkich bytów, pokorę i cześć wobec cudu życia oraz harmonii kosmosu. Czerpiąc ze źródeł indyjskich, współcześni ekofilozofowie budują modele zachowań opartych na odpowiedzialności, które możliwe są do zaakceptowania przez ludzi na całej Ziemi. Zasada odpowiedzialności staje się zatem kategorią łączącą nie tylko różne kultury, ale także integrującą różne działy filozofii, jak to zaproponował Henryk Skolimowski:

„Koncepcja odpowiedzialności w mojej kosmologii spaja nierozłączną klamrą świat zewnętrzny i świat wewnętrzny, świat fizyczny i świat moralny. Odpowiedzialność jest jednocześnie kategorią poznawczą i kategorią moralną: poznawczą, ponieważ uświadamia nam kim jesteśmy w ogólnym planie istnienia, moralną, ponieważ inspirowuje nas do działania zgodnie z naszą świadomością, kim jesteśmy”³⁸⁰.

³⁸⁰ Tamże, s. 219.

English summaries of articles

Włodzimierz Tyburski

Responsibility-tradition and contemporarity

The notion of responsibility occupies a prominent place in the history of European culture, however its true advancement happened in contemporary times. The article points out some reasons for an outstanding importance of responsibility in our times. Above all, we better give an account of the fact that, the responsibility is one of the most important marks of human existence. Moreover, the increase in the complexity of social relations, the appearance of new crisis situations, which were not present before, and already obvious threats, which our civilization faces now (such as ecological crisis) pose completely new questions of the role and meaning of responsibility in individual human life and in social and global dimension.

Keywords: Responsibility, meaning of the notion, range, area, ecological crisis, responsibility in the individual, social and global dimension

Eulalia Sajdak-Michnowska, Lesław Michnowski

Eco-humanism and knowledge about the future in counteracting of the global catastrophe

Current financial and economic, as well as ecological, crisis is an open phase of global civilizational crisis. This crisis exists at least from 1970 and lead to global catastrophe. To overcome this crisis it is necessary to substitute ecohumanism for social-Darwinistic egoism and create information bases that are essential for future life and development of humankind.

This global civilizational crisis is caused by social relations unfitted to high science and technology and big organizational inertia era. For life in such conditions it is not enough to adapt forms of life to new rapidly changing life-conditions only on post factum/feedback principle. This adaptation must be based on forecasting of changes in life-conditions, i.e. on ante factum/feedforward principle. For efficient, long-range forecasting of approaching dangers and elimination them in proper time the worldwide cooperation is indispensable. Therefore nowadays without ecumanistic/common good civilizational transformation it is impossible to avoid the global catastrophe.

Keywords: global crisis, social-Darwinism, feedforward, civilizational transformation, information culture, common good, 'zero growth'

Maciej Dombrowski

***About the problems with expectations
and responsibility in the context of the paradigm of complexity***

In this paper I argue that we must face the limits of our knowledge which concern the possibilities of predicting future. These limits are not only of technical or epistemic nature, but they are also characterized as ontological properties of the World. Problems with the precise expectations of complex systems behaviour (climate, human economies, ecosystems and others) are studied by many areas of natural science, mathematics, and social science. Fields of knowledge that specialize in the interdisciplinary study of complex systems include also: systems theory, complexity theory, cybernetics, non-linear dynamics, chaos theory and emergentism. The last one is especially important in philosophy – we might roughly characterize emergence as a phenomenon when emergent entities (properties) arise out of more fundamental phenomena and yet are novel or irreducible with respect to them. The world, when considered as a whole, seems to have exactly that kind of properties. This statement leads us to the question of our responsibility: what can we do, when we cannot have good expectations – do everything or nothing?

Keywords: paradigm of complexity, emergentism, chaos theory, responsibility, expectations

Katarzyna Majchrzak

The concept of sustainable development in polish companies

The origins of concept "sustainable development" go back to the 60s and 70 the last century. Increasing environmental degradation and the vision of exhaustible natural resources influenced the growth of interest in issues of human impact on the environment. Well then, the concept of „sustainable development" has emerged as the basis for care of the world's development and in response to the expectations of the international community to achieve harmony between economic and social development, taking also into consideration the concern for environment. The concept is often adopted to the micro-economic reality and in this context, talking about the business contribution to the world's sustainable development. In Poland, this concept is usually defined as Corporate Social Responsibility (CSR) or Corporate Sustainability. There are also other concepts such as charity or philanthropic activities. Many Polish companies seek to become an active and responsible member

of their communities in which they operate. They are convinced that effective and continuous dialogue with communities is crucial in creating and maintaining realistic expectations of all parties. CSR initiatives undertaken by Polish businesses over recent years have changed significantly since the assistance of ad hoc local initiatives to develop comprehensive partnership programs with the participation of government agencies and NGOs (Non-Government Organisations). Although CSR practices are becoming an important element of strategic management in many companies, Polish companies face enormous challenges.

Keywords: Sustainable development, corporate social responsibility, dialog with stakeholders

Urszula Markowska-Manista, Aleksandra Niedźwiedzka-Wardak
Higher Education towards the problems of sustainable development
– challenges of the 21st century

The main aim of this paper is to present our project: *Join in! Education for sustainable development*, implemented in the Maria Grzegorzewska Academy of Special Education in Warsaw. *The starting point* of our conception was the assumption that peoples indifference towards social and ecological problems is mostly determined by ignorance, lack of reflection, *low awareness of existing interdependencies and lack of appropriate mechanisms and well-thought system, which will support pro-social and ecological behaviour*. The next stage was a reflection on the role of intellectuals – especially academics – in shaping the contemporary world. All these considerations were related to the message of **Decade of Education for Sustainable Development 2005–2014** and Millennium Development Goals. *The article* provides a summary of the creation process.

Keywords: global education, sustainable development, higher education

Ryszard Sadowski
Religious inspirations for counteracting the ecological crisis

Ecological Crisis is one of the most valid and actual issues of the 21st century. People became conscious of the ecological danger. Nowadays almost all are engaged in the issue: politicians, scientists, artists, community authorities, journalists, ordinary people and even... religious leaders. Since the early 1980s scientists tried to involve religion in the ecological field because of many reasons:

- ♦ religions have long-term experience in changing people's live style;
- ♦ religions have authority and shape hierarchy of values among billions of their believers;
- ♦ great worldly religions have significant institutional possibilities in educating people and engaging them in direct actions;
- ♦ because of the authority and number of adherents, religions can influence politicians;
- ♦ religions bringing to the ecological debate moral values and show the ecological crisis in a wider perspective.

Religions undertake many direct ecological initiative (e.g. What Would Jesus Drive Campaign; Operation Noah; Interfaith Power and Light, and many other global, national and local initiatives). Furthermore, number of religious high education institutions undertake research on sources of the ecological crisis from a perspective of particular religious traditions. Religions enter their ecological phase and they are conscious of their role in the process of counteracting the ecological crisis.

Keywords: Religion and Ecology; Ecological Crisis; Sources of Ecological Crisis; Direct Ecological Actions; Religion

Edward Grott

The teacher's responsibility in the context of ecological education

The present article discusses the issue of responsibility borne by the school system, education and teachers for the condition of environment. It emphasizes the fact that the teacher's attitude towards nature, their cognitive and aesthetic sensitivity translate into the effectiveness of their educational influence upon their pupils. The aforementioned influence is analyzed from the aspect of the knowledge being transferred, including the knowledge of environment and ecology, and of the shaping of pupils' values and ecological attitudes. The article shows the role of ecological awareness and conscious, responsible participation in this process of teachers and pupils. The text emphasizes the fact that educational influence should be, above all, accompanied by the environmental ethics in its practical dimension.

Keywords: Ecology, ecological education, ecological awareness, environmental ethics, ecological thinking, teacher's responsibility

Agnieszka Kwiatkowska-Zwoleń, Bożena Foder

Civilizational and ecological problems in the APS students' artistic education programs

An important aspect of the modern educational process of future teachers and therapists is **shaping the environmental-friendly attitude**. It is connected with the development of awareness of the responsible use of their cultural achievements, taking into account both the possibilities and limitations. This text constitutes a **visual presentation of artistic workshops** regarding relationships: a man - the world - the environment, carried out in the Art Therapy Department of Special Education Academy in Warsaw. Proposed process of environmental education includes the following topics: **the universal values of nature**, recycling and materials of organic origin in the art workshop and the risks inherent in the technocratic - consumer attitude in the contemporary world. One of the main purposes of education through art is the development of humanistic attitude, sensitivity and co-responsibility for the civilizational transformations presently carried out.

The first presented series of painting exercises using the theme of landscape painting provides a rich spectrum of knowledge and understanding of nature. It shows the teaching process based on the perception of nature from the careful observation and analysis, through the ability to choose the elements and their interpretation, processing, until the far-reaching synthesis.

Another series of art workshops is related to the **topics of contemporary civilization problems**. Works in the form of a poster, a satirical drawing, or metaphorical image made in any technique, are the **result of creative reflection and analysis of the psychophysical condition of the individual**, dominant while lost in the global reality. They touch such issues as: the environment - related to the degradation and protection of the environment and climate change, society - related to the protection of human rights and dignity, discrimination, civilization diseases, and armed conflicts.

In its activity our art lab makes use of **raw and waste materials** (paper, plastic and aluminum packaging, fabric remains, newspapers) and of natural origin, such as paper pulp, plant adhesives, and clay. The resulting work constitutes a **form of recycling of waste pieces of our everyday life**, the noble role of the new art of environmental nature.

Keywords: shaping of pro-environmental approach, the presentation of art workshops, the universal values of nature, the themes of contemporary problems of civilization, the effect of creative reflection and analysis of the psychophysical condition of individual, raw and waste materials, recycling of waste fragments of our daily life.

Krzysztof Wielecki

Social orientations and natural environment

This article shows very important influence great civilisation's changes of industrialism and post industrialism on individual and collectiv horizons of and orientations.

Piotr Domeracki

Civilization in the dock – retrospective

The title of this article refers to the memorable statement of Leszek Kołakowski, which first edition there is in „Annex» – a Political Quaterly”, no. 40 from 1985 year, in which from different aspects a question of crisis-inductiveness of civilization in particular in the West, especially in its modern or postmodern formation is considered. For Kołakowski the author expresses a conviction, running historically from Hegel and Collingwood, that a correct identification or appraisal of the condition of a definite civilization, if possible, is feasible only (unfortunately) *post factum*, “when the epoch has been a thing of the past”, “when the owl of Minerva fell out”. That is why I think that all attempts of diagnosing the crisis have a character of prediction. The last nearly quarter of a century when Kołakowski's text was published, in particular when the famous Brundtland report was published, leans to some retrospective reflection, as part of which it should be considered if on the question of the battle against the crisis we are somewhat further than over twenty years ago as well as how far the ideas raised in that period turns out accurate, right and feasible and how far they are pointless and unenforceable. Finally, which of them, in spite of the passage of time, still are current.

Keywords: civilization, ecological crisis, anthropocentrism, biocentrism, the Brundtland report, integrism, „bioanthropism”

Anna Marek-Bieniasz

Thinking and living according to values and ecological crisis

Men constantly think and lead their life in accordance with certain values. However, not always are these values favourable to our environment and to people perceived as its integral part. Because of that a question arises as to which values one has to remember and abide by in order to achieve a balance between man and nature? Some philosophers have tried to answer the aforementioned question. Presented conceptions of ethical nature try to situate a human inside the realities of our environment as its member, entrusted with a specific role that supports the very foundation of that environment. The given notions show the roots of human mission towards our world, at the same time trying to create concrete ethical demands, on which a human should base his or her approach to nature.

Keywords: ecological crisis, values, ethic, homeostasis, **ecophilosophy, evolution, ecology**

Wiktor Wolman

Human – creator or instrument of technology?

The test of show of essential problems will be the task of present article and questions what join with subject of technique. The man's creature in this aim be becomes sketched as biological existence, dependent the rights of evolution. Using notion created by anthropologist A. Gehlena, man as marked with lack creature, it will taste to show man be subject to which stood evolution the creator of technique.

Relationship in present article be becomes showed between technique also and evolution as well as moral flowing from this connection consequences. Change of the man's position is in the animals' world one of such consequences. Across dependence from technique he lost her constructor's part man. This dejection him to rank of trite element of technical system caused. Man's internal breaking is different talk over in article consequence. It depends on mastering through machine with this part human which earlier was idealized and it was processed in figure of machine.

Keywords: technical, evolution, instrument, artificial intelligence

Agnieszka Niezgoda

Consumerism as the reason for ecological crisis strengthening

Most consumers following their needs, that are constantly created by marketing professionals, pay no attention for consequences of their activities that appear in the natural environment.

Keywords: consumer society, consumption, consumer, waste, advertising

Anna Drabarek

Freedom – the luxury good in the world of consumption

The development of culture and civilization makes the sense of freedom and responsibility connected with it complicated. Many a time, the duty of being responsible becomes difficult

to realize. For some people freedom becomes a luxury good which can be bought if we have enough money at our bank accounts. For other people it becomes an unbearable burden due to a lack of foundations to realize their individuality. What has freedom to do with consumption?

It has been proved that man's active participation in consumption reduces his/her fear of loneliness, lack of acceptance, inability to make decisions in professional life and gives, at least, an illusion of freedom.

Keywords: freedom, responsibility, consumption, luxury good, social utility, free market

Krystyna Najder-Stefaniak

*Responsibility from the perspective of ontology of potentiality
and of epistemology of meeting*

The author points out that the contemporary context of reflection on the man and the world makes the need for a notion of responsibility. It stresses the ethical dimension of responsibility. She notes the need for *metanoia* and change the world and acknowledges the possibility of human creative activity. Argues the need for a new epistemology and a new ontology, which will help to understand better the world and use wisely of the technology.

Keywords: Responsibility, creative man, ethics, epistemology of meetings, ontology of potentiality

Peter Rusnak

Selective demandingness as challenge for responsible living on the Earth

In the text the author deals topical issues of environmental ethics, which seeks to address ecological crisis in changing the attitudes of people toward the world. Call to responsibility, which must be extended to the inorganic world, is an urgent task of sustainability of life in post-industrial society. The concept of selective demandingness is not only arbitrary ecological activity because it contains the potential for systemic change. Education for responsibility is also a lifestyle precondition that does not impose unnecessary burdens on nature.

Keywords: responsibility, ecological activity, sustainability of life, selective demandingness

Halina Postek

Tikkun olam

“Tikkun olam” (repairing the world) is the most recognizable contemporary concept in Judaism. It has become a slogan encompassing many different activities, such as sorting rubbish, protesting against the occupation of Gaza or fighting against global warming. Over the centuries, the meaning of this phrase has undergone evolution from the religious context of the Aleynu prayer to the mystical concept signifying human power to restore divine perfection, introduced in Jewish thought by sixteenth-century Kabbalist Isaac Luria. Largely

forgotten for several centuries, it has re-appeared in the socio-ethical considerations of the representatives of Reformed Judaism.

Keywords: tikkun olam, repairing the world, Lurianic Kabbalah, Reform Judaism

Marta Soniewicka

What Do We Owe to the Future Generations? The Temporal and Subjective Scope of Responsibility

The essay concerns with the problem of broadening the scope of responsibility in the context of global ecologic threats. To achieve this aim, the concept of responsibility is defined, giving the distinction between two types of responsibility: retributive one (which assigns consequences to acts and states of affairs that are dependent on our will) and attributive one (which attributes obligations to responsible agents). Appealing to the problem of protection of environment, the paper analyzes what kind of norms may arise on the ground of both kinds of responsibility. According to the thesis of the present paper, it is just attributive responsibility on which ground there is a possibility to broaden agent subjective scope of responsibility in space and time so it could include not only intergenerational relations, but also relations between generations that are about to miss one another in time, having no possibility to meet.

Keywords: responsibility, future generations, ecology, protection of environment

Wojciech Lewandowski

The problem of responsibility for future generations in consequentialist theories

The utility principle says that an action is right if it brings maximum happiness for maximum number of people. However, does this principle apply to actions which affect number, identity and quality of life of future people? Do we have obligation to bring into the world as many happy people as it is possible? Do we have any obligations to future generations? The article discusses two main ways of formulating consequentialist obligations to care about the future. Impersonal approach says that our duty is to create the greatest value which is function of number and quality of life of people. According to person-affecting view moral value of an action depends on how it affects the interests of existing or future people.

Keywords: obligation, future, consequentialism

Marcin Leźnicki

Responsibility – identity – risk

The paper will focus on the notion of the “responsibility regime” which was described amongst others by M. Foucault and seems to be inherently linked to the risk that society faces in its ongoing process of “spectacular evolution”, as treated by G. Debord in his “*Société de la spectacle*”. *In the current paper I would like to reflect on the potential implications of recognizing or assimilating by the society the spectacle of the so called “paradigm of the global responsibility”, given of course that such a thing exists. This spectacle, by unifying and petrifying the society,*

prevents the latter from developing authentic identity trajectories both in the perspective of individual self-reference as well as the collective one, as already pointed out by A. Giddens.

Keywords: flexible responsibility, global responsibility, identity trajectories, spectacle society, risk

Zofia Migus-Bębnowicz

Indian understanding of responsibility (accountability?) as a source of inspiration of ecophilosophy

An article presents Indian understanding of responsibility which we can find in some concept of Indian philosophy. I try to analyse main terms – *dharma* and *karman* – to show that they are the most important in the feeling responsibility. Looking for answer for question – for whom and for what ought a man to be responsible?, I explain the contemporary ecophilosophical concepts – deep ecology and ecological humanism, which are inspired by Indian philosophy.

Keywords: Dharma, Karman, Deep Ecology, Ecological Humanism, Ekodharma, Ekokarman