

KS. ANTONI SKOWROŃSKI\*

## **Przyroda jako dobro wspólne w koncepcji ekologii integralnej**

Pośród wielu opisów i definicji przyrody, w kontekście filozofii klasycznej można o niej powiedzieć, że jest wielością złożoną z jednostkowych bytów powiązanych wzajemnymi relacjami fizycznymi, chemicznymi i biologicznymi. Ma ona swoją potencjalność, a tym samym wpisane w strukturę bytową dobro. W filozofii społecznej jest uważana za dobro wspólne służące jednocześnie rozwojowi całej wspólnoty i poszczególnych osób ją tworzących. Jedną z wielu odmian ekologii jest ekologia integralna oparta na realizmie filozoficznym i doktrynie chrześcijańskiej. W swoich założeniach dąży, podobnie jak dobro wspólne, do ochrony całej przyrody, a jednocześnie chce zapewnić solidarne i sprawiedliwe warunki rozwoju poszczególnych osób tworzących wspólnotę.

Artykuł będzie miał charakter przeglądowy i bazował na terminologii oraz treściach pochodzących z filozofii realistycznej, ponieważ ten nurt stara się całościowo rozstrzygnąć problem przyrody, człowieka, a także ukazuje istotę dobra wspólnego. Gro treści będzie dotyczyło analizy semantycznej i merytorycznej pojęć związanych z tematem, czyli przyrody, dobra, dobra wspólnego, ekologii integralnej. Na zakończenie podjęta zostanie próba porównania i przedstawienia wykładni dobra wspólnego w wymiarze ekologicznym. Chodzi o zgodność i komplementarność kategorii dobra wspólnego z koncepcją ekologii integralnej oraz pragmatyczne znaczenie, a także wykorzystanie tej teoretycznej konstrukcji intelektualnej.

### **Przyroda**

Wszyscy jesteśmy częścią przyrody i w bezpośredni lub pośredni sposób zależymy od niej. Nie wielu jednak uświadamia sobie na co dzień tę zależność, a tym bardziej potrafi merytorycznie odpowiedzieć na pytanie, co to jest

---

\* ks. Antoni Skowroński – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9275-5026>; e-mail: [antoni.skowronski@gmail.com](mailto:antoni.skowronski@gmail.com)

przyroda? Towarzyszy ona permanentnie naszemu życiu, a jej znaczenie rozumiemy intuicyjnie. Współczesne opracowania naukowe najczęściej nie definiują tego pojęcia, a jeśli już to tylko poprzez opis struktury bez uwzględnienia ontycznej istoty zagadnienia.

Polskie słowo „przyroda” jest odpowiednikiem greckiego *physis* (*phyo* – stawać się) i łacińskiego *natura*, które z kolei wywodzi się od słowa *nasci* – rodzić się. W potocznym rozumieniu „natura” oznacza całość rzeczywistości nie będącej wytworem człowieka, a także stan pierwotny, prymitywny, nie zmieniony przez cywilizację. Filozofia klasyczna rozumie ją jako „całość rzeczy realnie istniejących w czasie i przestrzeni”<sup>1</sup>. W metafizyce i filozofii przyrody natura oznacza istotę bytu, zespół cech charakterystycznych, fundamentalnych właściwości substancji, rzeczy czy zjawiska<sup>2</sup>. Gernot Böhme dopowiada, że natura jest tym, co istnieje samo z siebie i samo się reprodukuje w przeciwieństwie do tego, co wytwarza człowiek<sup>3</sup>. W późniejszych koncepcjach filozoficznych tak rozumiane pojęcie „natury” zaczęto zastępować terminem „przyroda”. Takim synonimem posługuje się również *Słownik Języka Polskiego*, używając go na jedno ze znaczeń natury, gdzie jest ona rozumiana jako przyroda, czyli „siła i zasada kształtująca organizmy żywe, zwłaszcza człowieka”<sup>4</sup>.

Ten sam słownik pod hasłem „przyroda” (gr. *physis*) wyjaśnia, że chodzi o całokształt rzeczy i zjawisk tworzących wszechświat. Na przyrodę składa się ziemia, woda, powietrze wraz z żyjącymi na nich i w nich roślinami i zwierzętami. Z tego względu można mówić o przyrodzie ożywionej lub nieożywionej, dzikiej czy pierwotnej, siłach przyrody itp.<sup>5</sup> Czyli inaczej, przyroda to świat roślin i zwierząt z terenem, na którym się znajdują<sup>6</sup>. Istotną i przynależną tylko przyrodzie cechą jest jej samostanowiąca wydolność. Stanisław Zięba stwierdza, że przyroda to po prostu zespół stosunków między zjawiskami<sup>7</sup>. Te zależności i stosunki, to realna siła wszechświata sprawiąca, że rzeczy posiadają specyficzną, wewnętrzną moc i im tylko charakterystyczne przymioty<sup>8</sup>. Na swój sposób wspomina o tym już Arystoteles, wyjaśniając w swoim traktacie *O niebie* budowę i strukturę świata. Włącza w to wyjaśnienie ruch, istotny atrybut materii. Przyroda w jego koncepcji filozoficznej podlega ruchowi lokalnemu, co czyni ją dynamiczną i zmienną. Ruch jest także przyczyną życia w przyrodzie<sup>9</sup>. Również

<sup>1</sup> S. Zięba, *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998, s. 89.

<sup>2</sup> *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1997, s. 405.

<sup>3</sup> G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 86.

<sup>4</sup> *Słownik Języka Polskiego*, t. II, Warszawa 1993, s. 298.

<sup>5</sup> Tamże, s. 1053-1054.

<sup>6</sup> *Słownik Współczesnego Języka Polskiego*, t. 2., Warszawa 1998, s. 204.

<sup>7</sup> S. Zięba, *Natura i człowiek...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>8</sup> J. L. Łapiński, *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 2008, nr 6, s. 108.

<sup>9</sup> Zob. Arystoteles, *O niebie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 279-302; za: J. Bartoszewski, *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010, s. 15-16.

w kontekście filozofii pozytywistycznej natura została związana z materią i stała się odpowiednikiem fizycznych właściwości energii i materii, tak nieożywionej jak i ożywionej<sup>10</sup>. To ta energia i materia z uwzględnieniem wszelkich procesów fizycznych, kształtuje naszą rzeczywistość ziemską i kosmiczną. Zgodnie z postulatem pozytywistów, wszelką rzeczywistość w tym przyrodniczą, należy wyjaśnić w sposób naukowy poddając analizie metodą właściwą dla nauk empirycznych. Ta metoda nie jest uprawniona do rozstrzygania przyczyny rzeczy oraz jej istoty i racji ostatecznych. Ogranicza się ona do ustalenia przebiegu zdarzeń i relacji między faktami tylko przez wskazanie ich prawidłowości. Badania są prowadzone metodą indukcyjną na podstawie dogmatycznie przyjętych danych z doświadczenia zewnętrznego, potwierdzonych empirycznie z określonym prawdopodobieństwem wystąpienia<sup>11</sup>. Znaczącej wiedzy na temat struktury i funkcjonowania przyrody, dostarczyła biologiczna teoria ewolucji, która także stała się inspiracją wielu koncepcji filozoficznych i społecznych. Spowodowała swoisty „przewrót kopernikański” w pojmowaniu świata przyrodniczego, polegający na odejściu od modelu maszyny i przejściu w kierunku modelu organizmu jako uniwersalnego opisu przyrody<sup>12</sup>. Wykorzystana w tej teorii metoda redukcyjna, polegająca na integralnym wyjaśnianiu fenomenów przez swoje najprostsze elementy, przyczyniła się do rozwoju nauk przyrodniczych i przyrostu wiedzy o przyrodzie. Wartość tej metody w budowaniu naukowego obrazu świata jest niekwestionowalna, jednak problem zaczyna się wtedy, gdy pretenduje ona do całościowego i wyłącznego wyjaśnienia rzeczywistości przyrodniczej<sup>13</sup>. Aktualne pozostaje pytanie, czy same nauki empiryczne są w stanie dotrzeć do immanentnego sensu rzeczywistości i bez refleksji filozoficznej ująć istotę przyrody?

Uwzględniając powyższe uwagi i zastrzeżenia, dalej będę używał bardzo ogólnego rozumienia przyrody uznając, że jest ona tym, co nas otacza – jednak nie wszystkim co nas otacza. Bo oprócz rzeczywistości samorodnej, naturalnej, istnieją byty, które zalicza się tradycyjnie do obszaru kultury. Z tym, że nie istnieje otoczenie jako takie lecz zawsze otoczenie kogoś lub czegoś<sup>14</sup>. Zatem każdy z nas ma swoje otoczenie złożone z tego, co nas otacza (przyrody) i tego, czym się otaczamy (kultury). Jedno i drugie służy człowiekowi, jego istnieniu i dalszemu rozwojowi. Z tej antropocentrycznej pozycji i przyroda, i kultura nabiera wartości, które składają się na swoiste „dobro wspólne” całej ludzkości.

<sup>10</sup> S. Zięba, *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004, s. 72.

<sup>11</sup> Por. D. Dzwonkowska, *Pozytywistyczne ujęcie relacji filozofii do nauk przyrodniczych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 47(2011), nr 2, s. 204-205.

<sup>12</sup> S. Czachorowski, *Między ewolucjonizmem a kreacjonizmem – model maszyny i model organizmu*, w: *Teoria ewolucji a wiara chrześcijańska*, red. E. Wiszowaty, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 60.

<sup>13</sup> Por. S. Warzeszak, *Redukcjonizm biologiczny na gruncie współczesnych biotechnologii*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” 9(1996), s. 266.

<sup>14</sup> D. Sobota, *Co to jest przyroda?*, „*Ruch Filozoficzny*” LXXI(2014), nr 1, s. 89.

## Dobro

Dobro (gr. *agathón*, łac. *bonum*) w znaczeniu ogólnym, to wartość postrzegana pozytywnie, stanowiąca przedmiot i cel ludzkich dążeń i pragnień lub wszystko to, czemu wartość taka jest przypisywana<sup>15</sup>. Jest wiele odmian i klasyfikacji „dobra”, np. dobro duchowe, materialne, witalne, hedonistyczne, estetyczne, ekonomiczne, naturalne, wspólne itp. Filozofia dostrzega i wyjaśnia dobro na płaszczyźnie metafizycznej (sposób budowania rzeczy), etycznej (jakość czynu moralnego), ekonomicznej (użyteczność rzeczy), estetycznej (doskonałość rzeczy) czy gnozeologicznej (sposób poznania rzeczy). Pojmowane jest ono jako powszechna właściwość bytów, ukazująca każdy byt jako pochodny od woli twórcy lub Stwórcy i bytujący jako cel wszelkiego dążenia<sup>16</sup>. W filozofii klasycznej (w metafizyce) dobro wchodzi do kanonu tzw. transcendentaliów relacyjnych, czyli takich, które wskazują na przyporządkowanie każdego bytu woli twórcy lub Stwórcy<sup>17</sup>.

Próby opisania „dobra” pojawiły się już w filozofii przedplatońskiej<sup>18</sup>. Ale pierwsze znaczenie filozoficzne pojęciu „dobra” nadał Platon w dialogu poświęconym tworzeniu języka pt. *Kratylos*. Wywodzi w tym dziele, że termin *agathón* składa się z dwóch słów: *agastós* oznaczającego „coś godnego podziwu” oraz *thoón* oznaczającego „coś szybkiego”. W całości należy je rozumieć jako „coś co nas nieoczekiwanie i szybko porywa”, „coś, co nagle pociąga ku sobie”<sup>19</sup>. Zdaniem Platona, „dobro jest tym, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego, ale nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić”<sup>20</sup>. Zarówno świat, jak i poszczególne rzeczy nie niosą w sobie dobra. Jest ono im przydane, udzielone od zewnątrz – od miary, od porządku. Dobo w koncepcji filozoficznej Platona jest jedną z najwyższych idei.

Uczeń Platona – Arystoteles uważał, że dobro ma wiele źródeł i można je pojmować tylko analogicznie poprzez uchwycenie podobieństw stosunków. W *Etyce nikomachejskiej* twierdził, że o dobru możemy orzekać na tyle sposobów, na ile możemy mówić, że coś w ogóle jest. Przypuszczał, że być może „pojęcie dobra jest pojęciem analogicznym, to znaczy wyraża podobieństwo pomiędzy poszczególnymi stosunkami, np. pomiędzy ziemią i jej urodzajnością, czy pomiędzy matką a jej opiekuńczością”<sup>21</sup>. Znaczącym osiągnięciem

<sup>15</sup> *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 2, Warszawa 1997, s. 91.

<sup>16</sup> A. Maryniarczyk, *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. tenże, Lublin 2001, s. 614.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Opracowanie tej tematyki można znaleźć np. w: A. Pacewicz, *Koncepcja dobra w filozofii przedplatońskiej*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 1(2006), nr 1, s. 87-99.

<sup>19</sup> A. Maryniarczyk, *Dobro*, dz. cyt., s. 614.

<sup>20</sup> Cyt. za: I. Murdoch, *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 120.

<sup>21</sup> Za: S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, s. 1, [https://www.kul.pl/files/108/Co\\_wiemy\\_o\\_istocie\\_dobra.pdf](https://www.kul.pl/files/108/Co_wiemy_o_istocie_dobra.pdf) (dostęp: 20.04.2020).

intelektualnym filozofii Arystotelesa było odkrycie celu jako przyczyny działania. W tej sytuacji Stagiryta postrzegał dobro jako cel działania. Dobro w sensie metafizycznym jest celem wszelkiego stawania się i ruchu. To pozwoliło mu wyjaśnić ostatecznie, dlaczego świat istnieje i dlaczego jest kosmosem a nie chaosem. Sprawia to Dobro Najwyższe, czyli Nieporuszony Poruszyciel, transcendentny cel działania tak jednostek, jak i gatunków.

W filozofii klasycznej dobro jest związane z bytem, buduje się na istnieniu bytu i z niego wprost wynika<sup>22</sup>. Potwierdził to średniowieczny konstruktor i przedstawiciel tejże filozofii – św. Tomasz z Akwinu. W swojej doktrynie filozoficznej dobro związał z realnie istniejącym bytem i nadał mu moc doskonałości bytów. Zdaniem Akwinaty dobro jest zamienne z bytem i oba mają to same źródło, którym jest Bóg. Byt jest urealnioną myślą stwórcy, a dobro Jego urealnioną wolą<sup>23</sup>. Z tego względu w filozofii realistycznej dobro rozpatruje się najczęściej w dwojakim sensie: (1) w aspekcie metafizycznym i (2) w aspekcie moralnym<sup>24</sup>. Dobrem w sensie metafizycznym jest każdy realnie istniejący byt, a w sensie moralnym byt działający, czyli czyn ludzki<sup>25</sup>. Dla dalszych potrzeb tego artykułu warto zwrócić uwagę, że filozofia klasyczna reprezentowana chociażby przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, rozumie dobro jako jedność i najdoskonalszą miarę porządku, według której świat jest wyprowadzony z niebytu do bytu, z chaosu w kosmos i z wielości w jedność. Dobro jest celem wpisanym w dynamizm bytu i cały kosmos dąży do niego. Wszelkie działania i postanowienia zdają się zdążać do jakiegoś dobra<sup>26</sup>. To rozumowanie przystaje do biologicznych i ekologicznych tłumaczeń struktury i funkcjonowania przyrody. Zaś stwierdzenie Mieczysława A. Krąpca, który w tym samym nurcie filozofii realistycznej określa dobro jako „przedmiot ludzkiego działania, który może stać się celem jednostkowym każdego osobowego dążenia i w tym sensie może być analogicznie wspólny dla wszystkich osób żyjących w społeczeństwie”<sup>27</sup>, można wykorzystać do eksplikacji indywidualnego i społecznego zachowania człowieka w przyrodzie.

W uzupełnieniu dodam, że filozofia nowożytna i współczesna zerwała z pojmowaniem dobra jako powszechnej właściwości bytu. Tendencję tę zapoczątkował Kartezjusz, redukując dobro metafizyczne do dobra moralnego. Kolejni filozofowie jeszcze bardziej zsubiektywizowali dobro i związali je z dziedziną przeżyć czy aktów poznawczych. Immanuel Kant uznawał tylko dobro moralne i uważał, że na świecie nie ma niczego dobrego poza dobrą wolą. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* napisał: „Nigdzie na świecie, ani w ogóle

<sup>22</sup> A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002, s. 13.

<sup>23</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Doskonala byty funkcja dobra-celu*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowego wyjaśniania*, red. K. Stępień, K. Gondok, Lublin 2008, s. 481-462.

<sup>24</sup> M. Sieńkowski, *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), nr 1, s. 237.

<sup>25</sup> Tamże, s. 238.

<sup>26</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Dobro*, dz. cyt., s. 616-617.

<sup>27</sup> M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 336.

poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uznać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”<sup>28</sup>. Dla niego dobro moralne wiąże się ze sferą obowiązków człowieka i wyraża się w bezwarunkowym imperatywie: „czyn dobro, unikaj zła”.

Następnej redukcji w obszarze „dobra” dokonał utylityzm. John St. Mill, główny przedstawiciel tego systemu etycznego, dobro powiązał jedynie z czynami ludzkimi i sprowadził je do tego, co użyteczne i co daje szczęście<sup>29</sup>. Czynny są dobre, jeśli przyczyniają się do szczęścia, a złe, jeśli powodują coś innego. Także Thomas Hobbes uważał, że dobro można rozważać tylko z uwzględnieniem osoby, która się nim posługuje. W podobnym duchu wypowiada się Baruch Spinoza, według którego dobro nie tkwi w naturze rzeczy, lecz określa je rozum<sup>30</sup>. Edmund Husserl i cała fenomenologia uważa, że dobro należy do sfery przedmiotów idealnych. Jest to specyficzny sposób wartościowania aktów woli i aktów rozumu<sup>31</sup>. Georg E. Moor utrzymuje, że dobro jest niedefiniowalne, a analitycy np. w osobie Mortiza Schlicka sprowadzają temat dobra do kwestii znaczeniowych i językowych. Ogólnie współczesna filozofia dobrem zajmuje się w perspektywie moralności, uczuć i woli (psychologii), czy właśnie języka. Prowadzi to do bardzo subiektywnych i zrelatywizowanych obrazów dobra. Nie ma jednej integralnej koncepcji i całościowej wizji dobra. Pojawia się ono zazwyczaj w jakimś kontekście, np. „dobra wspólnego”.

### Dobro wspólne

Chociaż dyskusja o „dobru wspólnym” sięga czasów starożytnej Grecji, do dzisiaj nie ma precyzyjnego i doktrynalnego określenia, czym ono jest. W literaturze i przestrzeni dyskursu intelektualnego znanych jest wiele równoważnych desygnatów, takich jak dobro powszechne, dobro wspólne, pożytek ogółu, dobro społeczne, wspólny interes, wspólny pożytek, szczęście ogółu, ogólny dobrobyt itd. Już ta wielość terminów wskazuje, że nie ma żadnej pełnej i jednolitej koncepcji dobra wspólnego.

Znowu pierwszym z myślicieli, który zaproponował swoją ideę dobra wspólnego był Platon. Uznawał on państwo za jedyny podmiot uprawniony do stanowienia prawa i definiowania dobra. W swoim dziele pt. *Państwo* konstatawał, że ta wspólnota poprzez stanowione prawo zmierza do szczęścia wszystkich obywateli, organizuje ich, a „(...) namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra”<sup>32</sup>. Dla Platona najważniejsza była wspólnota rozumiana

<sup>28</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 11.

<sup>29</sup> Por. J. S. Mill, *Utylityzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2005, s. 13-16.

<sup>30</sup> B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 2006, s. 134.

<sup>31</sup> E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 83.

<sup>32</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 520.

bardzo kolektywistycznie, której podporządkowuje wszystkie cele jednostkowe. Idealne państwo opiera się na prawie kontrolującym i poddającym dobro jednostki, dobru ogółu, w którym obywatele pomiędzy sobą dzielą się zdolnościami i tym, co posiadają. Odminną wizję państwa i roli w nim dobra wspólnego prezentuje uczeń Platona – Arystoteles. W *Polityce* nazywa właściwym (*orthos*) i sprawiedliwym (*haplos*) ustrój polityczny, służący dobru wspólnemu (*koine sympheron*)<sup>33</sup>. W arystotelesowskiej koncepcji państwa celem głównym jest też dbanie o dobre i szczęśliwe życie obywateli. Ale dalej Arystoteles rezygnuje z „przeciwstawiania sobie interesów wspólnoty i poszczególnych jej członków na rzecz uznania za dobro wspólne wartości sprzyjających równocześnie rozwojowi całej wspólnoty i osób ją tworzących”<sup>34</sup>. W tym ujęciu pierwszą i zasadniczą wartością była sprawiedliwość, która praktycznie miała zapewnić państwu szczęście. Po ugruntowaniu się w pierwszych wiekach naszej ery chrześcijaństwa św. Augustyn połączył arystotelesowskie rozumienie dobra wspólnego z chrześcijańskim przykazaniem miłości. W myśli Augustyna osoba może być szczęśliwa tylko w takim stopniu, w jakim sama pomnaża swoje wewnętrzne dobro<sup>35</sup>. Kategoria dobra wspólnego dalej była badana metodą scholastyczną w filozofii wieków średnich.

Na uwagę zasługuje scholastyczna myśl św. Tomasza z Akwinu. Wypracował on dwie koncepcje „dobra wspólnego” (*bonum commune*). W pierwszym ujęciu jest ono traktowane jako dobro całego wszechświata i jego ład (*bonum totus uniwersi*), a w drugiej jako dobro społeczności ludzkiej, której naturalną i doskonałą formą jest państwo<sup>36</sup>. W tym wymiarze społecznym miało ono zapewnić pokój społeczny (*pax et ordinata concordia*), obejmujący swoim zakresem dobro poszczególnych jednostki, jak i uporządkowaną zgodę społeczności. Podział taki jest konsekwencją rozróżnienia przez Akwinatę dwóch celów każdej ziemskiej społeczności: wewnętrznego i zewnętrznego. Celem wewnętrznym jest dobro pojedynczych członków danej społeczności (dobro osobowe), natomiast drugim celem jest dobro całej społeczności, czyli dobro wspólne (*bonum commune*), które stoi wyżej w hierarchii wartości niż dobro jednostki<sup>37</sup>. Zatem pierwsze rozumienie dobra wspólnego pomaga uzasadnić porządek moralny i prawny, a drugie pozwala stawiać w ramach życia społecznego cele ogólne, które powinny być osiągnięte przez rozwój i wypełnienie rozumnych celów jednostkowych poszczególnych członków społeczności. Warunkiem działania na rzecz dobra wspólnego jest zrozumienie go przez jed-

<sup>33</sup> Arystoteles, *Polityka* III, 67, za: A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis” 69(2009), s. 61.

<sup>34</sup> P. Zamelski, *Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatywnym*, w: *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka*, część I: *Współczesne rozumienie praw człowieka*, red. J. Jaskiernia, Warszawa 2012, s. 184.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 184-185.

<sup>37</sup> Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 2003, s. 24.

nostki i świadome uznanie za swoje. Pojawia się tu personalistyczny rys dobra wspólnego, powiązany z rozumnością i wolnością natury ludzkiej – cech tak ważnych w antropologii scholastycznej.

Do dobra wspólnego jako istotnej kategorii filozoficznej odwoływali się również filozofowie nowożytni, najczęściej czyniąc to w refleksji filozoficzno-prawnej. Bez głębszego wchodzenia w szczegóły można tu wymienić chociażby Johna Locka, Davida Huma czy Jeana J. Rousseau. Lock w swojej filozofii społecznej zakładał, że celami ludzkiej społeczności są przede wszystkim pokój, bezpieczeństwo i dobro publiczne. Hume ideę swojej umowy społecznej wiązał z wcześniejszym ustaleniem publicznego i wspólnego interesu. A Jean J. Rousseau widział w zasadzie dobra wspólnego fundamentalną podstawę sprawiedliwości, która ma służyć odróżnieniu władzy legitymowanej od nielegitymowanej<sup>38</sup>. Oprócz nich wielu innych filozofów nowożytnych i współczesnych wykorzystywało w swoich doktrynach społeczno-politycznych filozoficzną kategorię „dobra wspólnego”, czyniąc ją wiodącą zasadą sprawiedliwości społecznej.

Idea dobra wspólnego pojawiła się pod koniec XIX wieku w nauczaniu papieskim. Od tamtej pory jest ona obecna w myśli społecznej Kościoła katolickiego jako „suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”<sup>39</sup>. W *Encyklopedii Katolickiej* „dobra wspólne” zdefiniowane zostało jako „wartość zbiorowa wynikająca z wrodzonych zadatków natury człowieka, obejmująca doskonałość wielości osób, którą osiągają one we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu poprzez korzystanie ze społecznych urzędzeń i środków”<sup>40</sup>. A *Katechizm Kościoła Katolickiego* dopowiada, że „człowiek z natury swej jest istotą społeczną i dobro każdego jest związane w sposób konieczny z dobrem wspólnym”<sup>41</sup>. Dorota Zagończyk syntetyzując społeczne nauczanie Kościoła stwierdza, że dobro wspólne należy rozumieć jako zespół warunków sprzyjających wszechstronnemu rozwojowi człowieka i społeczeństwa<sup>42</sup>.

Pojęciem dobra wspólnego posługują się także ekonomiści. W zależności od koncepcji filozoficznej i ekonomicznej dobro wspólne jest używane albo jako podstawowa norma regulująca mechanizmy gospodarki i handlu (model „gospodarki dobra wspólnego”, po części markentylizm), albo jest traktowane jako największe zagrożenie i przyczyna ograniczająca wolność oraz swobodę

<sup>38</sup> Por. P. Zamelski, *Wybrane koncepcje dobra wspólnego...*, dz. cyt., s. 186-188.

<sup>39</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, (pkt. 1906), s. 442.

<sup>40</sup> F. Mazurek, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 1379.

<sup>41</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (pkt. 1905), s. 442.

<sup>42</sup> D. Zagończyk, *Ekologiczny wymiar dobra wspólnego w świetle encyklik społecznych papieży posoborowych*, „Seminare” 36(2015), nr 4, s. 79.



działania jednostki (liberalizm)<sup>43</sup>. I dzisiaj można zetknąć się z pojęciem dobra wspólnego w różnych strategiach, politykach i doktrynach, które konstruują modele ekonomicznego rozwoju świata.

Ten krótki przegląd można uzupełniać wieloma dodatkowymi treściami, które zostały ustalone w trakcie wielowiekowej dyskusji filozoficznej. O dobru wspólnym powiedziano i napisano bardzo wiele. To stwarza problem przecenienia, uproszczenia bądź przypisania sobie czegoś, co zostało powiedziane już w przeszłości. Analizując zebraną literaturę na ten temat, dostrzegłem wiele powtórzeń i podobnych treści. Mam świadomość, że i ten tekst nie jest tego pozbawiony, ale przypomnienie i uporządkowanie podstawowej informacji o koncepcji dobra wspólnego (zwłaszcza w rozumieniu filozofii klasycznej) jest potrzebne, ze względu na dalszą konstrukcję i przebieg analizy niniejszego artykułu. Założenie jest takie, że kategoria ta ma wiele cech wspólnych z koncepcją ekologii integralnej i dlatego może być wykorzystana w ochronie środowiska przyrodniczego, stanowiącego wspólne dobro, własność i troskę całej ludzkości. Przyjmując zaś, że pojęcie dobra wspólnego wywodzi się z prawa naturalnego i jest racją istnienia prawa stanowionego, można przy jego użyciu racjonalnie uzasadnić przepisy prawa regulujące sposób dostępu do zasobów przyrody i wszystkie konieczne unormowania legislacyjne dotyczące korzystania z przyrody. Dodatkowo, jeśli dobro wspólne w perspektywie normatywnej uznamy za wartość absolutną, to korzystając z takiego ustawienia, będziemy mogli w sposób formalny, ale i merytoryczny uporządkować aksjologię ochrony i kształtowania środowiska przyrodniczego.

Filozofia klasyczna mocno podkreśla społeczny wymiar życia i rozwoju człowieka. Z drugiej strony nurt ten w antropologii akcentuje rozumność, a także wolność i samodzielność osoby ludzkiej. Sposobem pogodzenia tych dwóch, z pozoru przeciwstawnych idei, może być myśl filozoficzna Arystotelesa, który proponuje podmiotowe i przedmiotowe ujęcie dobra wspólnego. Od strony podmiotowej dobrem wspólnym jest cel, który sprowadza się do szczęścia i zadowolenia osobistego poszczególnych obywateli. Od strony przedmiotowej dobro wspólne jest zbiorem środków i warunków, które są niezbędne, aby obywatel osiągnął szczęście i rozwinął swoje doskonałości<sup>44</sup>. W tym ujęciu nie ogranicza się ono do jednostkowych interesów, lecz nawiązuje przede wszystkim do tego, co wspólne<sup>45</sup>. Uwzględnia oczekiwania i możliwości całej wspólnoty w zgodzie z trwałymi elementami ludzkiej natury<sup>46</sup>. Dobro wspólne

<sup>43</sup> Szerzej temat ten omówiony jest m.in. w: B. Grabowska, *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 193-200.

<sup>44</sup> Por. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI(2003), z. 2, s. 19-21.

<sup>45</sup> J. Jaskiernia, *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 105.

<sup>46</sup> M. Wiejacka, M. Plata, *Dobro wspólne* (Encyklopedia Zarządzania), [https://mfiles.pl/pl/index.php/Dobro\\_wsp%C3%B3lne](https://mfiles.pl/pl/index.php/Dobro_wsp%C3%B3lne) (dostęp: 28.04.2020).

wyklucza zatem podejmowanie działań prowadzących do uzyskania czegoś czyjś kosztem. Ostatecznie, zdaniem Marty Stasiak, definicja dobra wspólnego będzie zawsze kontekstualna. Kontekst zmienia się w zależności od źródła dobra: czy tkwi ono w samej naturze rzeczy, czy w podmiocie, który nadaje mu wartość ze względu na korzystne znaczenie „komuś” lub „czemuś”<sup>47</sup>.

W tym zakresie znaczeniowym warto zauważyć też specyficzną konstrukcję językową pojęcia „dobra wspólnego”. Gramatyczne reguły języka polskiego pozwalają na zamianę znaczenia pojęcia w zależności od tego, czy przymiotnik umieścimy przed, czy po rzeczowniku, do którego się odnosi. Przymiotnik postawiony po rzeczowniku tworzy z nim jedno pojęcie gatunkowe (np. „panna młoda”, „samochód osobowy”). Treść takiego pojęcia nie jest pochodną sumy znaczeń poszczególnych treści pojęć składowych. Inaczej rzecz wygląda, gdy przymiotnik stoi przed rzeczownikiem: „wspólne dobro”. W tym wypadku przymiotnik określa pewne cechy przygodne przedmiotu określonego rzeczownikiem. Stąd w sensie logicznym tautologią nie będzie stwierdzenie, że „dobro wspólne” to jest „wspólne dobro” (podobnie „panna młoda” to jest „młoda panna”). Dlatego też można sensownie mówić o „wspólnym dobru wspólnym”<sup>48</sup>.

Ta językowa różnica pomiędzy „dobrem wspólnym”, a „wspólnym dobrem” pozwala doprecyzować zakres treściowy tego pojęcia. Po pierwsze, „dobro wspólne” oznacza bytową własność wspólną wszystkim ludziom, a nie tylko wspólny cel, który trzeba zrealizować. Po drugie, w tej koncepcji rola społeczeństwa względem jednostki jest służebna. Kategoria dobra wspólnego wskazuje na obowiązki społeczności wobec swoich członków. Istnieje też uzasadniona konieczność współpracy różnych społeczności na rzecz dobra wspólnego wszystkich ludzi. I wreszcie trzeba pamiętać, że dobro wspólne określonej społeczności jest narażone na utratę więzi z dobrem wspólnym wszystkich ludzi<sup>49</sup>. W takim rozumieniu nie chodzi o to, że wszyscy członkowie określonej wspólnoty czy grupy podobnie myślącej i działającej według siebie charakterystycznych założeń, mają jeden wspólny cel, któremu są podporządkowani, lecz o to, że korzystając ze wspólnych możliwości czy zasobów prowadzą swój zindywidualizowany rozwój.

Te ustalenia pozwalają oddalić zarzut, że „dobro wspólne” ogranicza podstawowe prawa człowieka i swobody obywatelskie. Jest wartością wspólną, podzielaną i akceptowaną w obrębie określonej wspólnoty. Ta zintegrowana dwoistość podmiotu z przedmiotem wyznacza pewien nadrzędny cel, który jest

<sup>47</sup> Por. M. Stasiak, *O banalności dobra wspólnego – studium hermeneutyczne*, „Świat Idei i Polityki” s. 14-15, w: <https://repozytorium.ukw.edu.pl/bitstream/handle/item/42110/O%20banalnosci%20odobra%20wspolnego%20studium%20hermeneutyczne.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (dostęp: 1.04.2020).

<sup>48</sup> Por. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*, art. cyt., s. 8-9.

<sup>49</sup> Por. P. Tarasiewicz, *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, w: *Pro bono publico personae et familiae. Niektóre aspekty działań na rzecz dobra rodziny i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, A. Mikucki, Elk 2018, s. 236-238.

szczególным dobrem. W pewnym sensie jest to zgodne z arystotelesowskim utożsamieniem celu i dobra<sup>50</sup>. Taka konstrukcja pokazuje wzajemną spójność i wewnętrzną integralność podmiotu ze sferą przedmiotową.

### Ekologia integralna

Ekologia (gr. *oikos* – mieszkanie, gospodarstwo, środowisko i *lógos* – słowo, umysł, rozprawa, nauka, wiedza), to przede wszystkim nauka biologiczna o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach jej organizacji. W rozumieniu potocznym dla wielu kojarzy się głównie z zagrożeniami i ochroną środowiska. Pojęcie to staje się nieprecyzyjnym synonimem nauk o ochronie środowiska lub ochroną środowiska. Przymiotnikiem „ekologiczny” tytułowane są ruchy społeczne, partie polityczne, koncepcje teoretyczne i działania praktyczne stawiające sobie za cel ochronę przyrody i zapewnienie wysokiej jakości życia ludzkiego. W znaczeniu kulturowym jest nowym paradygmatem rozwoju cywilizacyjnego, ideologią polityczną, doktryną filozoficzno-religijną, praktyczną postawą życiową lub trendem cywilizacyjnym<sup>51</sup>. W tym wielowymiarowym obrazie ekologii istnieją różne jej podziały i odmiany. Jedną z nich jest „ekologia integralna”, która w swoich założeniach opiera się na doktrynie i etosie wiary chrześcijańskiej.

Słowo „integralny” znaczy: kompletny, całościowy, obejmujący wiele aspektów. Natomiast podejście integralne do problemu, polega na włączeniu tak wielu perspektyw, stylów myślenia i metodologii, jak to tylko możliwe, przy zachowaniu spójności w rozwiązaniu danego zagadnienia. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie teoria integralna (*integraltheory*) amerykańskiego filozofa Kena Wilbera, którą – od swojej pierwszej książki z roku 1977 pt. *Spektrum świadomości*<sup>52</sup> – rozwija do dnia dzisiejszego. Kompleksowy i inkluzyjny charakter teorii integralnej sprawia, że znalazła ona zastosowanie w wielu dyscyplinach wiedzy, a także w praktycznych aplikacjach, łącznie z ekologią i ochroną środowiska. Pojęcia „ekologia integralna” najprawdopodobniej jako pierwszy użył Hillary B. Moore w roku 1958<sup>53</sup>. W latach 90. XX wieku dwóch innych uczonych: Thomas Berry i Leonardo Boff, prowadzili równoległe niezależne badania, doprecyzowując i popularyzując ekologię integralną<sup>54</sup>. Zwłaszcza ten ostatni, teolog, zwolennik teologii wyzwolenia, znany jest z posługiwania się tym terminem w swoich książkach i publikacjach.

Potrzeba łącznego (integralnego) rozwiązywania problemów społecznych i ekonomicznych została zaznaczona na gruncie katolickiej nauki społecznej

<sup>50</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002, s. 77.

<sup>51</sup> J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfer. Podręcznik ekologii ogólnej*, Warszawa 2020, s. 22.

<sup>52</sup> K. Wilber, *Spektrum świadomości*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2013.

<sup>53</sup> Por. H. B. Moore, *Marine ecology*, New York 1958.

<sup>54</sup> R. F. Sadowski, *Inspirations of Pope Francis' concept of integral ecology*, „Seminare” 37(2016), nr 4, s. 77.

już w encyklice Pawła VI *Populorum progressio*. Z czasem o konieczności wprowadzenia modelu rozwoju integralnego w kontekście problemów ekologicznych, zaczęli coraz powszechniej mówić chrześcijańscy intelektualści nie tylko katolicy, ale również protestanci. O ekologii integralnej mówili także papież Jan Paweł II i Benedykt XVI<sup>55</sup>. W sposób bezpośredni i bardzo oficjalny koncepcja ta została odświeżona i przypomniana w encyklice papieża Franciszka *Laudato Si*<sup>56</sup>. Dzięki temu dokumentowi na nowo znalazła się w polu zainteresowania wielu intelektualistów i myślicieli, instytucji naukowych i polityczno-społecznych, a za sprawą *mass mediów* także dużej części opinii publicznej. Kontynuację głównej myśli i dopowiedzenia można znaleźć w posynodalnej adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Franciszka pt. *Querida Amazonia*<sup>57</sup>. Idea ekologii integralnej polega na znalezieniu wspólnej płaszczyzny dla nauki i duchowości. Integralność, w rozumieniu papieża Franciszka, polega na łączeniu w obrębie ekologii treści pojęć biologicznych z językiem humanistycznym próbującym opisać istotę tego, co ludzkie<sup>58</sup>. W zintegrowanym podejściu do ekologii następuje przekraczanie granic między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi (filozofia, etyka, teologia itp.), społecznymi i biofizycznymi. W wymiarze pragmatycznym taka ekologia, to po prostu „niezbędna relacja życia człowieka z prawem moralnym, wpisanym w jego naturę, relacja konieczna by można było stworzyć bardziej godne środowisko”<sup>59</sup>. Ochrona i kształtowanie tego środowiska zależy przede wszystkim od duchowej i moralnej kondycji człowieka, a nie od technicznych i naukowych dokonań. W kształtowaniu odpowiedniej postawy moralnej znaczące miejsce w całościowej trosce o dzieło stworzenia zajmuje zbiór chrześcijańskich wartości etycznych o charakterze proekologicznym, do którego należą m.in. odpowiedzialność, solidarność, sprawiedliwość, umiarkowanie, powściągliwość, pokój, wolność, prawda, miłość. Te i inne wartości wpisują się w nową wizję porządku ekologicznego świata, w którym najważniejsza jest zgoda i jedność pomiędzy człowiekiem a naturą, ale także pomiędzy ludźmi, w społecznościach i w kulturze<sup>60</sup>.

Papież Franciszek we wspomnianej encyklice *Laudato Si*’ stwierdza, że nie da się stworzyć nowej, pożądanej relacji z przyrodą bez odnowienia człowieka. Nie ma ekologii bez właściwej antropologii. A w chrześcijańskiej antropologii ważna jest rozumność i wolność, z którymi to atrybutami wiążą się tak ważne postawy ekologiczne, jak odpowiedzialność czy sprawiedliwość.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 74-75.

<sup>56</sup> Franciszek, *Laudato si*’. *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015 (dalej: LS).

<sup>57</sup> Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Kraków 2020.

<sup>58</sup> Por. LS, pkt. 11.

<sup>59</sup> LS, pkt. 155.

<sup>60</sup> A. Skowroński, M. Żmudziński, *Ekologia, solidarność społeczna, zrównoważony rozwój*, w: *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. W. Pasiarek, A. Budzanowska, Kraków 2019, s. 228-229.

Technika i nauka wyzwalają ogromne możliwości, ale ponieważ dzisiaj nie stawia się pytań o moralną wartość ludzkich poczyniń i wynalazków, to często szkodzą one przyrodzie, a pośrednio człowiekowi. Niszczenie przyrody i jej zasobów narusza znacząco sprawiedliwość pokoleniową, ale także międzypokoleniową, bo pozbawia przyszłe generacje zasobów potrzebnych do dalszego rozwoju. Czyli, co jest technicznie możliwe, nie zawsze jest moralnie dobre. Zatem nie ma ekologii bez etyki i moralności<sup>61</sup>.

Odpowiednio uformowane sumienie i rozwój życia duchowego człowieka wierzącego lokuje się w środku orbity celów i zadań ekologii integralnej. Inne ważne wyzwania to troska i poszanowanie natury, ale także sprawiedliwość wobec biednych, zaangażowanie społeczne i pokój zarówno zewnętrzny jak i wewnętrzny (duchowy). W celu rozwiązania złożonego kryzysu społeczno-ekologicznego, konieczne jest „zintegrowane podejście do walki z ubóstwem, aby przywrócić godność wykluczonym i jednocześnie zatroszczyć się o naturę”<sup>62</sup>. Zadanie to mieści się w tzw. „opcji na rzecz ubogich”. Ma ona na celu wprowadzenie sprawiedliwego podziału dóbr (w tym zasobów przyrodniczych) i tworzenie jak najdoskonalszego systemu ekonomicznego na świecie z poszanowaniem „godności ludzkiej”. Ekologia integralna lokuje sprawiedliwość na czele swoich zadań. Już w latach 70. XX wieku w refleksji ekofilozoficznej pojawił się temat „ekosprawiedliwości”. Niektórzy uważają, że wyrosła ona właśnie z chrześcijańskich inspiracji związanych z refleksją etyczną nad środowiskiem przyrodniczym i zagadnieniami społecznymi. koncepcja ta, nawiązując do tradycyjnego rozumienia sprawiedliwości (zarezerwowanej do relacji międzyludzkich), poszerzyła zakres przedmiotowy o relację z elementami, zasobami i zjawiskami przyrodniczymi<sup>63</sup>. Trzeba ją rozumieć jako szacunek i uczciwość wobec wszystkich istot ludzkich i pozaludzkich. Przejawia się ona jako „sprawiedliwość społeczna w kontekście rzeczywistości ekologicznej oraz jako harmonia i równowaga ekologiczna w kontekście sprawiedliwości społecznej”<sup>64</sup>.

Wspomnieć należy, że ekologia integralna, to także refleksja i kontemplacja nad stylem życia i Stwórcą (duchowość), którego powinno się odkrywać czy odsłaniać w pięknie i dobroci stworzenia. Nadto na ekologię integralną składają się proste codzienne postawy czy gesty przelamujące logikę przemocy, wyzysku i egoizmu<sup>65</sup>. Tym jest ekologia integralna, która w nauczaniu papieża jest niero-

<sup>61</sup> Por. J. Orzeszyn, *Ludzki i społeczny wymiar ekologii światła encykliki papieża Franciszka Laudato si'*, w: *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki Laudato si'*, red. M. Borada, R. Ceglarek, Kraków 2016, s. 85-87.

<sup>62</sup> LS, pkt. 139.

<sup>63</sup> R. F. Sadowski, *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015, s. 313.

<sup>64</sup> Definicja Williamema E. Gibsona, za: R. F. Sadowski, *Koncepcja ekosprawiedliwości w encyklice Laudato Si'*, „Roczniki Teologiczne” LXIII(2016), z. 3, s. 154.

<sup>65</sup> M. Borda, *Inspiracje katechetyczne w Laudato Si'*, w: *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej...*, dz. cyt., s. 169.

zerwalnie związana z pojęciem dobra wspólnego i obejmuje ekologię środowiska, ekologię gospodarczą i społeczną, ekologię kulturową i ludzką ekologię życia codziennego.

### Systemowe podejście i wnioski końcowe

Cechą łączącą dobro wspólne z ekologią integralną jest zapewnienie trwałości i jak najbardziej sprawiedliwego dostępu do zasobów przyrodniczych. Szczególnie przystająca do założeń ekologii integralnej jest wpisana w dobro wspólne zasada „różnicowania w jedności”. Bardzo pasuje do jakże bogatej, złożonej z olbrzymiej ilości elementów i różnorodnej przyrody, będącej jednak systemem całościowym i spójnym pod względem fizycznym, chemicznym czy biologicznym. Podobieństwo to czyni paradygmatem dobra wspólnego uniwersalną i skuteczną metodą zarządzania, czyli korzystania, kształtowania i ochrony przyrody. W procesie zarządzania kategorię dobra wspólnego można wykorzystać jako bazowe narzędzie (szablon) służące opisowi i wyjaśnieniu dynamiki przyrody rozumianej jako złożona wielość jednostkowych bytów powiązanych wzajemnymi relacjami.

Dobro wspólne jest pomocne także w filozoficznej analizie człowieka uwikłanego w przyrodę i relacje społeczne. Człowiek traktowany jako byt osobowy obdarzony intelektualnym poznaniem i wolnością woli jest zdolny do podejmowania decyzji, w których sam siebie autodeterminuje, a także kształtuje swoje otoczenie. Jako byt o strukturze materialno-duchowej podlega prawom i determinacjom świata materialnego, ale z drugiej strony materię przekracza. Złożony, używając terminologii metafizyki klasycznej, z możliwości i aktu aktualizuje swoją potencjalność w określonym otoczeniu<sup>66</sup>. Do rozwoju potrzebuje właściwego środowiska, w którym znaczące miejsce zajmuje przyroda. Stąd potrzeba jej zabezpieczenia i traktowania jako „dobra wspólne” całej ludzkości, tzn. wspólne i wartościowe dla wszystkich, lecz służące potencjalności i rozwojowi każdej jednostki składającej się na ludzką wspólnotę. Jest to potencjał, który można wykorzystać do samozarządzania, zarządzania zasobami przyrodniczymi i podniesienia standardów sprawiedliwego oraz godziwego życia społeczeństw i poszczególnych osób<sup>67</sup>. Są to priorytetowe zadania ekologii integralnej.

Opierając się dalej na dobru wspólnym uznajemy także, że źródłem norm prawnych jest przyrodzona człowiekowi godność, a racją istnienia takiego prawa jest dobro jednostek, podobnie jak dobro to jest racją istnienia danej społeczności. W praktyce chodzi o to, aby stanowione prawo ekologiczne zabezpieczając przyrodę, uwzględniało także godność osobową oraz indywidual-

<sup>66</sup> Szerzej na ten temat: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 119-156.

<sup>67</sup> Por. M. Słodowa-Helpa, *Odkrywanie na nowo dobra wspólnego*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy”, nr 43 (3/2015), s. 17, [https://www.researchgate.net/publication/321496764Odkrywanie\\_na\\_nowo\\_dobra\\_wspolnego/link/5a25c9e3aca2727dd880e960/download](https://www.researchgate.net/publication/321496764Odkrywanie_na_nowo_dobra_wspolnego/link/5a25c9e3aca2727dd880e960/download) (dostęp: 5.05.2020).

ne i grupowe potrzeby człowieka. Zasada ta powinna być obecna przy tworzeniu różnego rodzaju reżimów ekologicznych. Uzasadnia ją antropologia chrześcijańska, a więc i koncepcja ekologii integralnej, w której człowiek to substancjalnie istniejący podmiot, potrzebujący do swojego rozwoju kontaktu z innymi osobami. To daje początek wspólnotowości bytu ludzkiego<sup>68</sup>. W życiu wspólnotowym ważna jest sprawiedliwość, do istoty której należy idea godności człowieka, równości i proporcjonalności w relacjach międzyludzkich. To klasyczne rozumienie sprawiedliwości, pasuje także do relacji człowieka z przyrodą. Z tego można wyprowadzić zasadę, że ochrona przyrody nie może być zunifikowana i jednakowa w każdym miejscu i czasie, lecz dostosowana do lokalnych warunków i ludzkich potrzeb, z uwzględnieniem praw i zasad ekologicznych (nazwę to sprawiedliwością przyrodniczą) i sprawiedliwości społecznej, wewnątrz i między generacyjnej. Jest to także cel ekologii integralnej.

Przyroda jest dobrem uniwersalnym i potrzebnym wszystkim ludziom, dlatego w myśl zasady sprawiedliwości wszyscy mają prawo czerpać z niej dla siebie<sup>69</sup>. Za św. Tomaszem można nazwać to sprawiedliwością ogólną. Klasyczna definicja sprawiedliwości rozumianej jako odrębna cnota moralna określa ją jako stałe usposobienie woli gotowej do oddania drugiemu człowiekowi tego, co mu się należy. Pytanie powstaje, co się należy? Arystoteles twierdził, że dobro jednostki jest złożone w dobru gatunku, a nie w niej samej. Dlatego kierując się tym stwierdzeniem, można przyjąć, że sprawiedliwość ekologii integralnej jest cnotą ogólną, na ile ona sama ukierunkuje człowieka ku dobru wspólnemu, zwracając czynności wszystkich innych cnot ku temu samemu dobru. Przyroda staje się w tej perspektywie wartością nadrzędną, ale nie bezwzględna. Zarządzanie tym dobrem nie może opierać się na niczym nieograniczonej liberalnej wolności, lecz musi być podporządkowane minimalizacji nierówności społecznych oraz poprawie trudnej sytuacji osób i całych narodów żyjących w ubóstwie i niegodnych warunkach społecznych czy przyrodniczych<sup>70</sup>. Można to zauważyć i wykorzystać w budowaniu ekologicznych systemów wartości i stanowieniu odpowiedniego prawa służącego na równi przyrodzie, jak i człowiekowi.

Myśli i intuicje wynikające z krótkiej i na pewno niekompletnej analizy dobra wspólnego i ekologii integralnej w nurcie filozofii realistycznej (klasycznej), są teoretycznym spojrzeniem na aktualny problem kryzysu ekologicznego. Poszukując różnych rozwiązań uważam, że warto także zainteresować się wymiarem humanistycznym i społecznym tego problemu. W konstruowaniu ekologicznych modeli rozwoju cywilizacyjnego trzeba obok wiedzy przyrodniczej, ekonomicznej i społecznej skorzystać także z analiz filozoficz-

<sup>68</sup> Por. T. Ćwierniak, *Spoleczeństwo, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M. A. Krąpcza*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIII(2017), nr 2, s. 93.

<sup>69</sup> Por. W. Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010, s. 161-162.

<sup>70</sup> M. Słodowa-Helpa, *Odkrywanie na nowo dobra...*, art. cyt., s. 10.

nych. Wszak filozofia od zawsze stara się hermeneutycznie porządkować rzeczywistość w świetle konkretnych pragnień, oczekiwań czy wyzwań. Szuka kompleksowych rozwiązań oraz ostatecznych racji i sensu dla podejmowanych działań. W tym przypadku chodzi o działania bardzo pilne i konieczne, bo zapewniające dalszą egzystencję i rozwój ludzkości.

\* \* \*

## Nature as a Common Good in the Conception of Integral Ecology

### Summary

This paper is a review article based on the tradition of realistic philosophy. Its goal is to collect and organize information on two categories emerging in the field of humanistic research into environmental protection. It is about the concepts of “common good” and “integral ecology”, and the assessment of the relationship between them. Another concept analyzed in realistic philosophy is that of “nature”. The good was presented as a universal property of beings, including nature understood as a complex multiplicity of individual beings connected by mutual physical, chemical and biological relations. Nature is regarded as a common good, i.e., a property of all people which serves the development of every individual that makes up the human community. What combines the common good in the sense of classical philosophy with the integral ecology based on Christian doctrine is the guarantee of sustainability and the most equitable access to natural resources. The principle of “diversity in unity” inscribed in the common good is particularly consistent with the assumptions of integral ecology. The interpretation of the common good in the ecological dimension leads to the statement that nature management cannot be based on unlimited liberal freedom, but must be subordinated to minimizing social inequalities and improving the difficult situation of people and entire nations living in poverty and unworthy social or natural conditions. What is needed here is justice, the essence of which consists of the ideas of human dignity, equality, and proportionality in interpersonal relations. These are also common elements of the idea of “common good” and integral ecology.

**Keywords:** nature, good, common good, integral ecology, philosophy.

### Bibliografia

- Andrzejuk A., *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002.  
Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa 2002.  
Arystoteles, *O niebie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.  
Bartoszewski J., *Filozofia przyrody, Kartezjusz i porządek życia społecznego*, Lublin 2010.



- Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2002.
- Bołoz W., *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010.
- Czachorowski S., *Między ewolucjonizmem a kreacjonizmem – model maszynowy i model organizmu*, w: *Teoria ewolucji a wiara chrześcijańska*, red. E. Wiszowaty, K. Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2010, s. 60-78.
- Ćwierniak T., *Spółczesność, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M. A. Krapca*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XXIII(2017), nr 2, s. 85-116.
- Dzwonkowska D., *Pozytywistyczne ujęcie relacji filozofii do nauk przyrodniczych*, „Studia Philosophiae Christianae” 47(2011), nr 2, s. 195-208.
- Franciszek, *Laudato si’*. *W trosce o wspólny dom*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostołska Querida Amazonia. Do Ludu Bożego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Kraków 2020.
- Grabowska B., *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010.
- Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009.
- Jaskiernia J., *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. J. Wołpiuk, Warszawa 2008, s. 103-122.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Krąpiec M. A., *Ja-człowiek*, Lublin 1991.
- Lapiński J. L., *Semantyczno-pragmatyczne znaczenie natury*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 2008, nr 6, s. 1-7-116.
- Maryniarczyk A., *Dobro*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. tenże, Lublin 2001, s. 614-626.
- Maryniarczyk A., *Doskonalcą bytu funkcja dobra-celu*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowego wyjaśniania*, red. K. Stępień, K. Gondek, Lublin 2008, s. 457-465.
- Mazurek F., *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, k. 1379-1384.
- Mill J. S., *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2005.
- Młynarska-Sobaczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodzianensis” 69(2009), s. 61-72.
- Murdoch I., *Prymat dobra*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Orzeszyn J., *Ludzki i społeczny wymiar ekologii świetle encykliki papieża Franciszka Laudato si’*, w: *Wybrane zagadnienia edukacji ekologicznej. Refleksje wokół encykliki Laudato si’*, red. M. Borada, R. Ceglarek, Kraków 2016, s. 85-98.
- Pacewicz A., *Koncepcja dobra w filozofii przedplatońskiej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 1(2006), nr 1, s. 87-99.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI(2003), z. 2, s. 5-35.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Sadowski R. F., *Filozoficzny spór o rolę chrześcijaństwa w kwestii ekologicznej*, Warszawa 2015.
- Sadowski R. F., *Inspirations of Pope Francis’ concept of integral ecology*, „Seminare” 37(2016), nr 4, s. 69-82.
- Sadowski R. F., *Koncepcja ekosprawiedliwości w encyklice Laudato Si’*, „Roczniki Teologiczne” LXIII(2016), z. 3, s. 151-166.
- Sieńkowski M., *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), nr 1, s. 236-252.
- Skowroński A., Żmudziński M., *Ekologia, solidarność społeczna, zrównoważony rozwój*, w: *Polonia Restituta. Dekalog dla Polski w 100-lecie odzyskania niepodległości*, red. W. Pasierbek, A. Budzianowska, Kraków 2019, s. 225-242.
- Sobota D., *Co to jest przyroda?*, „Ruch Filozoficzny” LXXI(2014), nr 1, s. 85-104.

- Spinoza B., *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 2006.
- Tarasiewicz P., *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, w: *Pro bono publico personae et familiae. Niektóre aspekty działań na rzecz dobra rodziny i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz, S. Strękowski, A. Mikucki, Ełk 2018, s. 233-248.
- Warzeszak S., *Redukcjonizm biologiczny na gruncie współczesnych biotechnologii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 9(1996), s. 265-282.
- Weiner J., *Życie i ewolucja biosfer. Podręcznik ekologii ogólnej*, Warszawa 2020.
- Wilber K., *Spektrum świadomości*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2013.
- Zagończyk D., *Ekologiczny wymiar dobra wspólnego w świetle encyklik społecznych papieża posoborowych*, „Seminare” 36(2015), nr 4, s. 79-92.
- Zamelski P., *Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatywnym*, w: *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka*, część I: *Współczesne rozumienie praw człowieka*, red. J. Jaskiernia, Warszawa 2012, s. 180-205.
- Zięba S., *Historia myśli ekologicznej*, Lublin 2004.
- Zięba S., *Natura i człowiek w ekologii humanistycznej*, Lublin 1998.