

dr hab. inż. Marcin ŁUSZCZYK, prof. PO
Wydział Ekonomii i Zarządzania, Politechnika Opolska
e-mail: m.luszczyk@po.opole.pl

DOI: 10.15290/ose.2017.04.88.03

ZASADA SPRAWIEDLIWOŚCI W PARADYGMACIE ROZWOJU TRWAŁEGO A KONCEPCJA JOHNA RAWLSA

Streszczenie

Kwestia sprawiedliwości od wieków stanowi przedmiot licznych rozważań i to nie tylko wśród naukowców. Postulat sprawiedliwości wewnątrz- i międzypokoleniowej został również zawarty w koncepcji rozwoju trwałego. O ile sprawiedliwość wewnątrzpokoleniowa doczekała się względnie obszernego wyjaśnienia i uzasadnienia, o tyle sprawiedliwość międzypokoleniowa w dalszym ciągu budzi wiele wątpliwości. W artykule przedstawiono istotę sprawiedliwości społecznej i kontrowersje wynikające z jej praktycznej realizacji. Zdaniem autora, w rozstrzygnięciu istniejących dylematów jest pomocna teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa.

Słowa kluczowe: sprawiedliwość społeczna, teoria sprawiedliwości, rozwój trwały

PRINCIPLE OF JUSTICE IN THE PARADIGM OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT AND THE CONCEPT OF JOHN RAWLS

Summary

The question of justice has been the subject of numerous considerations for centuries, not only among scientists. The requirement of intra- and intergenerational justice is also inherent in the concept of sustainable development. While the former has been relatively generously explained and justified, the latter still raises many doubts. The essence of social justice and the controversy arising from its practical implementation are presented in the paper. According to the author, John Rawls' theory of justice is helpful in resolving the existing dilemmas.

Key words: social justice, theory of justice, sustainable development

JEL classification: D63, Q01

1. Wstęp

Sprawiedliwość stanowi pierwszą cnotę społecznych instytucji. Prawda oraz sprawiedliwość są bezkompromisowe i absolutnie niezmiennie. Definicja sprawiedliwości, autorstwa rzymskiego prawnika Ulpiana (II-III wiek n.e.), głosi: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*, co oznacza, że sprawiedliwość jest niezmienną i stałą wolą oddania każdemu tego prawa, które mu się należy [Rozwadowski, 2011,

s. 17]. Przez sprawiedliwość trzeba zatem rozumieć *właściwe wyważenie konkurujących roszczeń* [Rawls, 2009, s. 30-38]. Zdaniem Arystotelesa, sprawiedliwość nazywana *cudzym dobrem* jest szczególną z cnót, ponieważ obejmuje relacje względem innych osób. Człowiek sprawiedliwy czyni bowiem to, co jest użyteczne dla innych [Arystoteles, 1982, s. 162-165].

Artykuł ma na celu wyjaśnienie istoty sprawiedliwości społecznej zarówno wewnątrz-, jak i międzypokoleniowej oraz stanowi próbę rozstrzygnięcia dylematów związanych z praktyczną realizacją postulatów sprawiedliwości społecznej zawartych w paradygmacie rozwoju trwałego.

2. Istota sprawiedliwości społecznej

Współcześnie, obok ogólnie rozumianej sprawiedliwości, coraz częściej pojawia się nowa kategoria, tzw. sprawiedliwość społeczna, która ściśle odnosi się do istniejących struktur społecznych i instytucji. Zasady sprawiedliwości społecznej regulują sposób partycypacji obywateli w materialnym dobrobycie całego społeczeństwa i udział obywateli w kształtowaniu życia społeczno-gospodarczego państwa [Wiemeyer, 2011, s. 69-70]. Sprawiedliwość społeczna jest jednym z filarów paradygmatu rozwoju trwałego (*sustainable development*) i przede wszystkim jest kojarzona ze sprawiedliwością rozdzielczą (dystrybutywną)¹. Więż ta bezpośrednio wynika z definicji zaprezentowanej w Raporcie Komisji Brundtland, według której zrównoważony rozwój to rozwój, który zaspokaja potrzeby obecnego pokolenia bez pozbawiania możliwości przyszłych pokoleń do zaspokajania ich potrzeb. Odwołuje się on do dwóch kluczowych koncepcji, tj.:

- zaspokajania potrzeb, w szczególności mających priorytetowe znaczenie, podstawowych potrzeb ubogich;
- ograniczeń nałożonych przez stan technologii i organizacji społecznej na zdolność środowiska do zaspokojenia obecnych i przyszłych potrzeb [Our Common..., 1987, s. 24].

Trwale i zrównoważone korzystanie z usług ekosystemów, zgodnie z ideą *sustainable development*, ma zapewnić sprawiedliwość społeczną w jej wewnątrz- i międzypokoleniowym wymiarze. Realizacja obydwu celów może jednak doprowadzić do ich wzajemnej rywalizacji. Pomiedzy wymienionymi wymiarami sprawiedliwości występują bowiem następujące relacje:

- niezależności celów wewnątrz- i międzypokoleniowej sprawiedliwości, co oznacza, że osiągnięcie jednego celu nie wymaga zmiany stopnia realizacji innego celu;
- ułatwienia (synergii), kiedy osiągnięcie jednego celu wspiera urzeczywistnienie innego;
- rywalizacji, wówczas gdy wykonanie określonego zadania zmniejsza stopień realizacji drugiego celu [Glotzbach, Baumgärtner, 2012, s. 331-355].

¹ Sprawiedliwość rozdzielcza (*justitia distributiva*), zgodnie z klasycznym ujęciem, określa sposób traktowania jednostki przez państwo lub społeczność, a w szczególności ustala warunki udzielania pomocy jednostce [Wiemeyer, 2011, s. 69-70].

Odwołując się do naturalnych, egoistycznych zachowań, a zarazem silnie nawiązującą do koncepcji rozwoju trwałego, interpretację sprawiedliwości można znaleźć na przykład u Davida Hume'a. Otóż jego zdaniem: *sprawiedliwość wywodzi swój początek jedynie z egoizmu i ograniczonej szczerodrobliności ludzi oraz jednocześnie z tego, że natura skąpo zaopatrzyła człowieka w rzeczy zaspokajające jego potrzeby*. Troska o indywidualną i publiczną korzyść spowodowała, że zostały przyjęte pewne zasady, których przestrzeganie jest uznawane za moralnie słuszne [Hume, 2005, s. 239]. Adam Smith w *Teorii uczuć moralnych* wyjaśnił ponadto, że: *nie ma żadnego słusznego motywu do skrzywdzenia naszego bliźniego, nie powstaje żaden impuls do uczynienia zła drugiemu człowiekowi, które by były uznane jako właściwe przez innych, z wyjątkiem obudzenia z powodu zła, które bliźni nam uczynił. Bezstronny obserwator nie może pogodzić się z tym, że zakłóca się szczęście innych tylko dlatego, że stoi na drodze naszego szczęścia, że pozbawia się ich czegoś, co jest rzeczywiście dla nich użyteczne tylko dlatego, że dla nas jest tak samo albo jeszcze bardziej użyteczne, że tym samym pozwalamy sobie za cenę krzywdy innych na naturalne, przysługujące każdemu przedkładanie własnego szczęścia nad szczęście innych* [Smith, 1989, s. 121].

Liczne odwołania do sprawiedliwości można znaleźć w nauce społecznej Kościoła Katolickiego. W tym przypadku źródłem sprawiedliwości nie jest ludzki egoizm i ukształtowany przez wieki kanon zachowań społecznych, a przekaz zawarty w Biblii i późniejszych pismach Doktorów Kościoła. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, sprawiedliwość wiąże się z pewną równością względem drugich i należywym postępowaniem, bowiem postępowanie sprawiedliwe to oddawanie każdemu tego, co się mu należy. Sprawiedliwość nadaje prawość działaniom na rzecz drugich. Sprawiedliwość jest wreszcie cnotą społeczną, która nie polega na: *wytwarzaniu rzeczy zewnętrznych, gdyż to jest zadaniem sztuki, ale na posługiwaniu się nimi w stosunku do drugich* [św. Tomasz, 1972a, z. 58, art. 1-7]. Sprawiedliwość społeczna nie oznacza jednak, że każdy, niezależnie od podejmowanych starań, powinien otrzymać taką samą korzyść. Już św. Tomasz z Akwinu zauważył, że: *oddawać równo nierównym sprzeciwia się sprawiedliwości* [św. Tomasz, 1972b, z. 114, art. 2]. Potwierdzenie słuszności słów Akwinaty można znaleźć w Biblii: *jeśli kto nie chce pracować, niech też i nie je* [2 Tes, 3, 10]. Zatem dążenie do zaspokojenia własnych potrzeb jest obowiązkiem każdego człowieka, a pewne zróżnicowanie warunków życia należy uznać za naturalne i usprawiedliwione. Ambicje poprawy warunków życia nie mogą prowadzić do nadmiernego konsumpcjonizmu, chciwości i działania na szkodę bliźniego. Uzasadnienie umiarkowania w zdobywaniu dóbr materialnych można znaleźć w biblijnej przypowieści: *Pennemu zamożnemu człowiekowi dobrze obrodziło pole. I rozważał sam w sobie: Co tu począć? Nie mam gdzie pomieścić moich zbiorów. I rzekł: Tak zrobię: zburzę moje spichlerze, a postawię większe i tam zgromadzę całe zboże i moje dobra. I powiem sobie: Masz wielkie zasoby dóbr, na długie lata złożone; odpoczywaj, jedz, pij i używaj! Lecz Bóg rzekł do niego: Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował? [Łk, 12,15-20]*.

Sprawiedliwość szczególnie łączy się z odpowiedzialnością zarówno za współobywateli i współczesne pokolenie, jak i dobrobyt przyszłych generacji. W nauce społecznej Kościoła można znaleźć wezwanie do solidarności i wspólnego wysiłku na rzecz wspólnej pomyślności rodzaju ludzkiego w przyszłości. Sprawiedliwość społeczna nakazuje, aby ciężar tych obowiązków ponosiły przede wszystkim osoby zamożne, co wynika z *nadprzyrodzonego braterstwa* [Paweł VI, 1967, 43-44].

3. Sprawiedliwość wewnątrzpokoleniowa

Przez sprawiedliwość wewnątrzpokoleniową należy rozumieć równość szans na zaspokojenie potrzeb współcześnie żyjącej generacji. Brak jest jednak konsensusu w odniesieniu do określenia sprawiedliwych zasad podziału zasobów. Chaim Perelman wyróżnił sześć odmiennych zasad podziału, takich jak: każdemu to samo, każdemu stosownie do jego zasług, każdemu według jego dokonań, każdemu zgodnie z jego potrzebami, każdemu adekwatnie do zajmowanej pozycji społecznej i każdemu zgodnie z zasadami obowiązującego prawa [Plachciak, 2009, s. 199].

Trudność w osiągnięciu sprawiedliwości wynika między innymi z nadmiernego popytu na zasoby zgłaszanego przede wszystkim przez bogate społeczeństwa. Nadmierny konsumpcjonizm jest z kolei źródłem coraz poważniejszych ekologicznych barier rozwoju społeczno-gospodarczego, objawiających się trudnościami w dostępie do zasobów i zanieczyszczeniem środowiska naturalnego. Jak dostrzegł papież Franciszek, dynamiczny wzrost demograficzny w krajach rozwijających się jest jedynie sposobem na usprawiedliwienie dotychczasowego modelu podziału dóbr i dochodów: *w którym mniejszość uważa, że ma prawo do konsumpcji w takiej proporcji, której nie sposób byłoby upowszechnić, bo planeta nie byłaby nawet w stanie pomieścić odpadów takiej konsumpcji* [Franciszek, 2015, 50].

Budowy dobrobytu społecznego nie można opierać wyłącznie na wzroście sumy indywidualnych konsumpcji. Co więcej, nie zawsze wzrost realnego dochodu będzie prowadził do wzrostu zadowolenia. W sytuacji, kiedy dochody innych będą rosły nieproporcjonalnie silniej, nierówność w dystrybucji dochodów stanie się coraz bardziej znacząca. Trudno wówczas mówić o zadowoleniu i budowie dobrobytu społecznego. Powyższe obserwacje potwierdza hipoteza D. Bernoulliego, z której wynika, że wraz ze wzrostem nierówności w dystrybucji dochodów spada spójność społeczna i dobrobyt [Bernoulli, 1954, s. 24]. Podobnego zdania był A. C. Pigou, który twierdził, że dobrobyt społeczny wiąże się poziomem dochodu narodowego oraz sposobami jego dystrybucji [Pigou, 1932, s. 23]. Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi argumentował, że bogactwo przyczynia się do szczęścia narodu tylko wtedy, kiedy jest ono podzielone między ludzi z poszanowaniem należnych proporcji, których bezkarnie nie można narużyć [Simonde de Sismondi, 1955, s. 7-8].

Nauka społeczna Kościola głosi, że dobrobytu nie tworzy wyłącznie konsumpcja dóbr materialnych. Dobra pozamaterialne (boskie) mają wyższe miejsce w hierarchii niż dobra ludzkie, np. bogactwo. Przypomniawszy o tym, opierając się na dziełach Platona, Karol Wojtyła: *O wyższości dóbr boskich nad ludzkimi może świadczyć taki prosty fakt, że samo posiadanie bogactw bez cnoty nie przyczynia się do szczęścia człowieka*, a wśród dóbr boskich wymienił on: rozsądek, sprawiedliwość i męstwo [Wojtyła, 1986, s. 87-88]. Najlepszym potwierdzeniem tych słów jest obserwowane, rosące zainteresowanie wolontariatem i innymi formami bezinteresownej pomocy. Praca na rzecz innych i dążenie do sprawiedliwości społecznej przynosi przecież zadowolenie – wpływa pozytywnie na jakość życia.

Obowiązek solidarności społecznej św. Ambrożego uzasadniał powszechnym prawem do zasobów Ziemi: *nie z twojego dajesz ubogiemu – mówi św. Ambroży – ale oddajesz mu to, co jest jego. Sam używasz tego, co jest wspólne, dane na użytek wszystkich. Ziemia należy do wszystkich, nie do bogatych* [Paweł VI, 1967, 23].

David Hume, odwołując się do zasad społecznych, wskazywał, że: *na człowieku bogatym spoczywa obowiązek moralny, iżby dawał ludziom w potrzebie pewną część rzeczy, które dla niego są zbędne* [Hume, 2005, s. 233]. Arystoteles z kolei, wyjaśniając cechę samostarczalności szczęścia, stwierdził, że człowiek jest istotą przeznaczoną do życia we wspólnocie, zatem dążenie do szczęśliwego życia również dotyczy: rodziny, przyjaciół i współobywateli [Arystoteles, 1982, s. 19]. Niepowodzenia bliskich z reguły negatywnie wpływają na szczęście człowieka, nie można zatem być szczęśliwym, dostrzegając nieszczęście innych. Tylko osoby o niskiej samoocenie odczuwają zadowolenie i pewną satysfakcję z porażek innych.

Problem braku sprawiedliwości społecznej zagrażający rozwojowi cywilizacyjnemu świata dostrzegł także papież Paweł VI: *Podczas gdy tyle ludów głoduje, gdy tyle rodzin cierpi zupełną nędzę, gdy tylu ludzi żyje w ciemnościach niewiedzy, gdy tyle potrzeba szkół, szpitali, mieszkań godnych tej nazwy – wówczas wszelkie, czy to publiczne, czy prywatne marnotrawstwo, wszelka rozrzutność wynikająca z ostentacji narodowej lub osobistej, wszelki wrzeszczący nysięg zbrojeń, wszystko to, powtarzamy, staje się hańbą nie do zniesienia* [Paweł VI, 1967, 53]. Mimo upływu lat od opublikowania encykliki, w dalszym ciągu istnieje, z jednej strony wąska grupa bogatych społeczeństw, które w nadmiarze zużywają zasoby, chociaż poziom tej konsumpcji wcale nie wynika z konieczności zaspokojenia podstawowych potrzeb, z drugiej zaś całe społeczeństwa głodują, a wielu ludzi umiera z niedożywienia. Jednocześnie nie zawsze są podejmowane działania zmierzające do poprawy tej sytuacji. Często zdarza się, że zamiast pomocy humanitarnej i technicznej, mającej na celu wspieranie wzrostu gospodarczego, słabym jeszcze społeczeństwom oferuje się broń i podsycia lokalne konflikty. Takie podejście bogatego świata uniemożliwia poprawę sytuacji biednych, którzy zostają zmuszeni trwale egzystować w warunkach nędzy i upośledzenia [Jan Paweł II, 1979, 16].

Nadmierne zużycie zasobów przyrodniczych i ich dystrybucja w wąskiej grupie bogatych społeczeństw jest efektywna w rozumieniu paretowskim, natomiast nie jest sprawiedliwa społecznie. Jak zauważył papież Franciszek: *Mocarstwa gospodarcze nadal usprawiedliwiają obecny system światowy, gdzie przeważają spekulacja i dążenie do zysku finansowego, skłonnie ignorować wszelki kontekst oraz skutki dla ludzkiej godności i dla środowiska. W ten sposób okazuje się, że degradacja środowiska przyrodniczego i ludzkiego oraz degradacja etyczna są ze sobą ściśle powiązane* [Franciszek, 2015, 53]. Procesy degradacji środowiska z reguły największą szkodę wyrządzają najuboższym mieszkańcom, a w konsekwencji doprowadzą do katastrofy cywilizacyjnej, dlatego: *prawdziwe podejście ekologiczne zawsze staje się podejściem społecznym, które musi włączyć sprawiedliwość w dyskusje o środowisku, aby usłyszeć zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych* [Franciszek, 2015, 48-49].

Obserwowane obecnie nierówności społeczne mają charakter nie tylko wewnątrzpokoleniowy, objawiający się podziałem społeczeństw na grupy o różnym statusie majątkowym, ale także charakter przestrzenny w sensie podziału świata na bogatą Północ i biedne Południe. W krajach rozwijających się słabość instytucji państwowych, brak precyzyjnych uregulowań prawnych i korupcja elit władzy sprawiają, że nie mają one: *prawie żadnych szans na samodzielne wyjście na ścieżkę rozwoju społeczno-gospodarczego* i pozwalają korporacjom transnarodowym na zachowania, które w krajach wysoko rozwiniętych

są uznawane za niedopuszczalne [Burchard-Dziubińska, 2012, s. 160-161]. Tymczasem: *na narodach bogatych spoczywa poważna odpowiedzialność moralna za te narody, które nie mogą same zapewnić sobie środków swego rozwoju lub którym przeszkodziły w tym tragiczne wydarzenia historyczne. Jest to obowiązek solidarności i miłości; jest to również zobowiązanie sprawiedliwości, jeśli dobrobyt narodów bogatych pochodzi z zasobów, za które nie zapłacono sprawiedliwie* [Katechizm Kościoła Katolickiego, 2012, s. 559]. Peter Singer jednoznacznie wskazał sprawców degradacji środowiska naturalnego, a zarazem podmioty zobowiązane do naprawy wyrządzonych szkód: *Nazywając rzecz po imieniu: to kraje rozwinięte popsuky atmosferę. Jeśli uważamy, że ludzie powinni ponosić koszty naprawy w proporcji do odpowiedzialności za wyrządzoną szkodę, to wniosek może być tylko jeden: kraje rozwinięte winne są reszcie świata oczyszczenie atmosfery* [Singer, 2006, s. 55].

4. Sprawiedliwość międzypokoleniowa

O ile zagadnienie sprawiedliwości wobec żyjących bliskich, współobywateli i innych członków poszczególnych narodów jest czytelne i z reguły akceptowane (choć nie zawsze w pełni realizowane), o tyle sprawiedliwość międzypokoleniowa (sprawiedliwość ponadpokoleniowa, sprawiedliwość przyszłości) wzbudza wiele kontrowersji. Zwykle rozumiała jest jedynie w wąskim ujęciu – ograniczonym do wyjątkowej troski tylko o własne potomstwo. W szerokim ujęciu odwoływanie się do praw nieistniejących jeszcze i w żaden sposób niespokrewnionych podmiotów jest sporne. Problemu nie rozwiązywali jeszcze nawet filozofowie, nawiązując do przeciwstawnych nurtów filozoficznych i argumentów, w tym m.in.: utylitaryzmu, teorii umowy społecznej, etycznej zasady odpowiedzialności, uniwersalnej idei człowieka, historycznej ewolucji praw człowieka i obywatela, prezentowali często odmienne stanowiska w kwestii sprawiedliwości międzypokoleniowej [Papuziński, 2008, s. 37]. Na przykład John Passmore, zgodnie z zasadami utylitaryzmu, kwestionował sprawiedliwość międzypokoleniową. W sytuacji gdy podstawowe potrzeby współczesnego pokolenia pozostają niezaspokojone, dbanie o interes przyszłych generacji jest nieuzasadnione. Mamy jedynie pewne zobowiązania wobec bliskich związane z relacjami pokrewieństwa [Plachciak, 2009, s. 203].

Mimo pojawiających się trudności w uzasadnieniu zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej, dwa nurty badań zasługują na szczególną uwagę. Po pierwsze, sprawiedliwość międzypokoleniowa wynika z ewolucji systemu wolności praw człowieka i obywatela, w tym prawa do życia w myśl uniwersalnej idei człowieka, po drugie, z ochrony podstawowych potrzeb biologicznych człowieka, które w przewidywalnej przyszłości nie ulegną przecież zasadniczym zmianom [Liszewski, 2007, s. 30].

Krytykom zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej warto przedstawić argumentację Joachima Wiemeyera. Otóż sformułował on następujące pytania: *Czy aby na pewno ludzkie życie na Ziemi powinno w ogóle istnieć? Dlaczego nie miano by niszczyć środowiska i eksploatować natury? Ludzkość może przecież wyginąć, tak jak wyginęły dinozaury czy całe miliony różnych gatunków roślin i zwierząt w historii ziemi* [Wiemeyer, 2011, s. 77]. Przeciwnicy zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej *de facto* uznali, że nic nie stoi na przeszkodo-

dzie, aby człowiek podzielił smutny los dinozaurów. Takiemu scenariuszowi sprzeciwiali się m.in. chrześcijanie. Decyzja o zakończeniu ludzkiego istnienia nie należy bowiem do ludzi, ale jest wolą Bożą. Zadaniem ludzi jest z kolei trwale gospodarowanie zasobami Ziemi. Również zdecydowana część osób niewierzących nie uważa swojego życia za bezsensowne. Jedyne nieliczni uważają swoje życie za trwale pozbawione sensu i celu, co w rzeczywistości oznacza życzenie sobie, aby nigdy nie narodzić się – tylko takie osoby będą obojętne wobec przyszłości cywilizacji. Jeśli natomiast przyjęte zostanie założenie, że większość ludzi postrzega jednak swe życie jako wartościowe, to należy spodziewać się, że niezależnie od przekonań religijnych i politycznych, opowiedzą się oni za sprawiedliwością międzypokoleniową i trwałością życia na Ziemi [Wiemeyer, 2011, s. 77-78].

Dieter Birnbacher uzasadnienie zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej oparł na relacjach łączących się z pokrewieństwem. W jego argumentacji odpowiedzialność za przyszłe pokolenia zasadniczo została ograniczona do generacji $n+1$ i $n+2$ (n – rodzice, $n+1$ – dzieci i $n+2$ – wnuki). Tego rodzaju podejście znajduje swoje uzasadnienie, ponieważ zamiast wąsko rozumianej przezorności obejmuje znacznie szerszy zakres problemów etycznych dotyczących rzeczywistej troski o przyszłość [Birnbacher, 1999, s. 18-19], a ponadto:

- nie wymaga istotnych zmian w tradycyjnej etyce – współistniejące pokolenia tworzą pewną ciągłość, nie wymaga także dodatkowych sposobów uzasadniania odpowiedzialności za przyszłe pokolenia;
- jest powszechnie zrozumiała i akceptowana;
- wynika z tradycji społeczno-politycznej i jest osadzona w istniejącym systemie prawnym;
- jest uzasadniona z biologicznego punktu widzenia – do powielania genów, czyli w pewnym sensie zadbania o ich przyszłość [Liszewski, 2007, s. 31-32].

Mimo to, niektórzy autorzy zgłaszają wątpliwości w stosunku takiego podejścia, dodając, że horyzont czasowy takiej odpowiedzialności jest zbyt ograniczony i może sprzyjać aktywności bytowo-gospodarczej przekraczającej pojemność środowiska naturalnego. Jednak mając na uwadze to, że wnuki (w przedstawionym przykładzie pokolenie $n+2$) będą również miały swoje dzieci i wnuki, to pośrednio odpowiedzialność będzie rozciągać się na pokolenia $n+3$ i $n+4$ i analogicznie zarazem na kolejne. Co więcej, jak argumentował Dieter Birnbacher, koncepcja sprawiedliwości wobec pokolenia $n+3$ i późniejszych bliższa jest raczej potrzebie przezorności, wykraczającej poza zasięg interesów współczesnego pokolenia [Birnbacher, 1999, s. 19]. Nieco krytycznie koncepcję sprawiedliwości opartą na pokrewieństwie potraktował Peter Singer. Swoją krytyką uzasadnił potrzebę sprawiedliwości również względem innych. Otóż zarzucił on wynikającą z intuicji stronniczość zachowań wobec dzieci i przyjaciół, od których słuszenie oczekuje się poczucia bezpieczeństwa i działania zgodnego z zasadą wzajemności. Jednak, jak przestrzegali Peter Singer, z intuicji nie wynika racjonalność. Niezależnie od zgłaszanych wątpliwości, uzupełniając zasadę sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej nieograniczonej w żadnym stopniu więzami krwi, a wynikającą z ludzkiej życzliwości i solidarności, koncepcją sprawiedliwości międzypokoleniowej Dietera

Birnbachera, okazuje się, że międzyludzkie relacje w zasadzie obejmują całą współczesną i przyszłą populację.

Sprawiedliwość i odpowiedzialność społeczna bezpośrednio odwołuje się do kategorii etycznych. W odniesieniu do środowiska naturalnego postulat sprawiedliwości ma charakter imperatywu kategorycznego. Jego przestrzeganie będzie decydować o istnieniu człowieka oraz jego środowiska [Fiut, 2009, s. 41]. Nie reagując na rabunkową gospodarkę zasobami przyrodniczymi: *możemy być milczącymi świadkami poważnych niesprawiedliwości, kiedy usiłuje się uzyskać pokaźne korzyści, każąc płacić pozostałej ludzkości, obecnej i przyszłej, ogromne koszty degradacji środowiska* [Franciszek, 2015, 36].

Zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej przede wszystkim jest związana z trwałością nieodnawialnych zasobów przyrodniczych, bowiem zasoby innych rodzajów kapitału można skutecznie odbudowywać. W imię poprawy dobrobytu żyjące obecnie bogate społeczeństwa niszczą środowisko naturalne, za co mają zapłacić przyszłe pokolenia. Niepokoi równocześnie zaspokajanie bieżących potrzeb kosztem przyszłych pokoleń w społeczeństwach ubogich. W tym jednak przypadku przyczyną rabunkowej gospodarki środowiskiem naturalnym jest chęć zaspokojenia podstawowych potrzeb [Redclift, 2009, s. 38]. Istniejące nierówności i brak sprawiedliwości społecznej w znacznej mierze wiążą się z konkurencją w dostępie do zasobów naturalnych. Co więcej, wywołane przez człowieka kryzysy gospodarcze z reguły są łagodzone przez intensyfikację eksploatacji zasobów naturalnych. Takie działania potęgują, niestety, potencjalne problemy w przyszłości.

Etyka współczesnego społeczeństwa musi być oparta na godności osoby ludzkiej i respektować prawa przyszłych pokoleń, które również będą chciały z godnością realizować swoje potrzeby. W tym znaczeniu działania współczesnego pokolenia decydują o życiu i rozwoju przyszłych społeczeństw. Współczesne pokolenia są zatem odpowiedzialne za zachowanie stanu środowiska i jego zdolności do zaspokajania potrzeb przyszłych pokoleń. Odpowiedzialność ta ma charakter wyłącznie moralny, bowiem nieistniejące jeszcze pokolenia nie mają odpowiednich narzędzi ani możliwości egzekwowania swoich praw [Jonas, 1996, s. 57]. Relacje międzypokoleniowe mogą być kształtowane wyłącznie w jednym kierunku – ku przyszłości. Wiemeyer skonstatował: *Jeżeli dziś czerpiemy profity z osiągnięć i ze sposobu gospodarowania pokolenia, które odeszło, to nijak nie jesteśmy w stanie mu tego wynagrodzić. Prawdopodobnie, tak samo pokolenie, które obciążone zostaje konsekwencjami obecnego sposobu życia, nie pociągnie do odpowiedzialności pokolenia nam współczesnego* [Wiemeyer, 2011, s. 77].

5. Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa

Czy istnieje taka koncepcja sprawiedliwości, którą mogłyby zaakceptować społeczeństwa różniące się między sobą poglądami: religijnymi, politycznymi, filozoficznymi i moralnymi? Jaka koncepcja sprawiedliwości jest najwłaściwsza, aby członkowie poszczególnych społeczeństw współpracowali ze sobą jako wolni i równi przez całe życie, z pokolenia na pokolenie? Odpowiedzi na przedstawione pytania można znaleźć w teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Teoria ta zakłada, że jednostki, znajdując się

w tzw. hipotetycznym stanie początkowym, to jest takim, w którym: *nie znają swego miejsca w społeczeństwie, swej pozycji klasowej czy statusu społecznego, nie wiedzą też, jakimi naturalnymi dyspozycjami i uzdolnieniami obdarzył je los – inteligencją, siłą* [Rawls, 2009, s. 191], po wcześniejszym uzgodnieniu ze sobą warunków współpracy (przyjęciu określonej umowy społecznej) będą kierować się swoim, a zarazem wspólnym interesem. Każda z nich przyjmie taką strategię, która w warunkach niepewnej wygranej zagwarantuje możliwie dobry wynik, zatem społeczne współdziałanie jednoczy korzyść całej grupy. Każdy z członków społeczeństwa dzięki współpracy osiągnie więcej, niż działając indywidualnie. Aby jednak wspólne działania przyniosły oczekiwane korzyści, zasady sprawiedliwości muszą być określone w sposób możliwy do zaakceptowania przez wszystkich [Szulczewski, 2008, s. 250-251]. Wówczas – jak dowodził Rawls – *choć ludzie mogą wysuwać wobec siebie wzajem wygórowane żądania, uznają przecież wspólny punkt widzenia, z którego rozstrzygnięcia ich mogą być rozsądzone. Jeśli dbałość o własne interesy zmusza ludzi do wzajemnej czujności, to powszechne poczucie sprawiedliwości umożliwia im bezpieczne stowarzyszenie się. Między ludźmi o rozbieżnych dążeniach i celach wspólne pojęcie sprawiedliwości ustanawia więzi obywatelskiej przyjaźni* [Rawls, 2009, s. 15].

Przedstawione przez Johna Rawlsa współdziałanie społeczeństw wymaga przyjęcia i zaakceptowania dwóch zasad. Pierwsza z nich głosi, że: *każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzego systemu równych, podstawowych wolności możliwego do pogodzenia z podobnym systemem wolności dla innych*. Druga zasada dotyczy nierówności społecznych i ekonomicznych, które: *mają być tak ułożone, by zarówno można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, jak i wiązały się z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich* [Rawls, 2009, s. 106]. Zasady te pozwalają sformułować generalną koncepcję sprawiedliwości, zgodnie z którą: *wszystkie wartości społeczne – wolność i możliwości, dochód i bogactwo oraz społeczne podstawy szacunku dla samego siebie – mają być równo dystrybuowane, chyba że nierówna dystrybucja którejkolwiek (czy też wszystkich) spośród tych wartości jest korzystna dla każdego* [Rawls, 2009, s. 109]. Uzupełnieniem przedstawionej koncepcji są reguły pierwszeństwa, z których pierwsza głosi, że: *podstawowe wolności mogą być ograniczane jedynie w imię wolności* i obejmuje dwa zasadnicze przypadki. Po pierwsze: *mniejszy zakres wolności musi wzmacniać całościowy system wolności, który jest udziałem wszystkich*, po drugie: *wolność mniej niż równa musi być do przyjęcia dla tych, którzy mają mniej wolności*. Druga reguła pierwszeństwa ustala priorytet sprawiedliwości w stosunku do efektywności i dobrobytu, według której: *nierówność szans musi zwiększać szanse tych, którzy mają mniejsze szanse oraz nadmierna stopa oszczędzania musi per saldo zmniejszać ciężary tych, którzy to obciążenie biorą na siebie* [Rawls, 2009, s. 438-439].

Sprawiedliwość, przez którą rozumie się bezstronność, stanowi pewien kompromis (złoty środek) pomiędzy tradycją związaną z wolnością polityczną i wartościami życia publicznego a nurtem *wolności ludzi nowożytnych* oczekujących: wolności sumienia, myśli, gwarancji podstawowych praw człowieka, własności oraz rządów prawa. Proponowane zasady sprawiedliwości określają, jak powinny funkcjonować instytucje, aby zapewnić przestrzeganie przyjętych wartości i wolności [Rawls, 1998, s. 34].

Oparty na wspomnianych zasadach sprawiedliwości liberalizm polityczny służy zatem pewnemu konsensusowi pomiędzy racjonalnymi doktrynami: religijnymi, filozoficznymi i moralnymi. Proces ten jest realny, ponieważ owe doktryny, wprowadzane

wcześniej jako podstawowe normy wyznaczające sposób funkcjonowania społeczeństw, w wielu krajach są współcześnie stopniowo zastępowane zasadami konstytucyjnymi partiami przecież przez większość obywateli, niezależnie od ich: poglądów religijnych, filozoficznych i moralnych [Rawls, 1998, s. 40]. Jak wyjaśnił John Rawls: *obywatele sami, czyniąc użytek ze swej wolności myśli i sumienia i zwracając uwagę na nyznanwane przez siebie rozległe doktryny, traktują tę koncepcję polityczną jako niewiedzioną z innych wartości, które uznają za własne, bądź jako zgodną z nimi, bądź przynajmniej nie wchodzącą z nimi w konflikt* [Rawls, 1998, s. 41].

W *Prawie ludów* – będącym szczególną polityczną koncepcją słuszości i sprawiedliwości funkcjonowania narodów – John Rawls podkreślił obowiązek udzielania przez *ludy dobrze urządzone*² pomocy społecznościom żyjącym w warunkach, które uniemożliwiają osiągnięcie sprawiedliwego ustroju społecznego i politycznego. John Rawls zalecał nie tylko pomoc, ale i tolerancję wobec społeczeństw nieliberalnych. Tolerować, jak zauważył Rawls, oznacza nie tylko powstrzymać się od sankcji: politycznych, militarnych, ekonomicznych i dyplomatycznych, ale również uznawać te odmienne narody jako równoprawnych członków międzynarodowej społeczności. Ponadto, jest wymagana współpraca na rzecz pomyślności nieliberalnych społeczeństw [Rawls, 2001, s. 89]. Społeczeństwo liberalne, według koncepcji Rawlsa, winno podzielać religijne, filozoficzne i moralne poglądy swoich obywateli, pod warunkiem że będą one zgodne z *rozsądną koncepcją sprawiedliwości i publicznym rozumem*. Poza tym, jeśli instytucje społeczeństw nieliberalnych respektują rozsądne i sprawiedliwe prawa dla swoich obywateli, to narody liberalne powinny zaakceptować takie społeczności [Rawls, 2001, s. 90].

Koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, w rozumieniu Johna Rawlsa, jest niekiedy poddawana krytyce, bowiem jej adresatem przede wszystkim są *ludy dobrze urządzone*. Gorzej urządzone ludy (słabiej rozwinięte) miałyby być jedynie tolerowane, względnie akceptowane, o ile instytucje społeczne w tych krajach spełniają przyjęte standardy. Obowiązki krajów bogatych względem biednych wprawdzie są zawarte w zasadach sprawiedliwości, ale wzajemna pomoc ludów jest ograniczana do przypadków wystąpienia klęsk żywiołowych lub pomocy w reformie instytucji publicznych, tak aby jej beneficjenci stali się społecznościami dobrze urządzonymi. W żadnym wypadku, jak stwierdził John Rawls, pomoc nie może ograniczać się jedynie do redystrybucji dóbr w celu zmniejszenia nierówności społecznych i ekonomicznych³. Dopuszczalne jest zróżnicowanie poziomu dobrobytu. Co więcej, nawet biedne, ale dobrze urządzone ludy mogą stać się zamożne w niedalekiej przyszłości – uboga w zasoby Japonia jest zaliczana do krajów bogatych, a zasobna Argentyna przeżywa poważne trudności gospodarcze i polityczne [Rawls, 2001, s. 154, 158].

² Rawls wyróżnił pięć typów społeczeństw wewnętrznych, a mianowicie: ludy liberalne, ludy przyzwoite, państwa bezprawia, społeczeństwa obciążone niekorzystnymi warunkami i łaskawe absolutyzmy. Tylko dwie pierwsze struktury są zaliczane do tzw. ludów dobrze urządzonych [Rawls, 2001, s. 11].

³ Postulat Johna Rawlsa dobrze ilustruje przypisywana Konfucjuszowi sentencja: *lepiej biednemu dać wędkę niż rybę*. Podobne poglądy prezentują również zwolennicy ordoliberalizmu, zdaniem których najlepszą polityką socjalną jest dobra polityka gospodarcza, bowiem kiedy realizuje się założenia polityki gospodarczej, jednocześnie są wykonywane zadania z zakresu polityki społecznej. W polityce gospodarczej nie ma czegoś, co nie miałoby znaczenia społecznego [Eucken, 2005, s. 353].

Nad zachowaniem prawa ludów w skali globalnej mają czuwać instytucje międzynarodowe, których obowiązkiem byłoby formułowanie zasad tworzenia i funkcjonowania społeczeństw oraz określania standardów w handlu zagranicznym [Rawls, 2001, s. 59]. Jednak, jak dowodził Rawls, brak poczucia społecznej spójności i bliskości (brak pokrewieństwa) stanowi przeszkodę w urzeczywistnieniu prawa ludów w społeczeństwach gorzej urządzonych. Dlatego rolą ponadnarodowej instytucji jest zwalczanie krótkowzrostnych tendencji, co pozwoli na ściślejszą współpracę i umocnienie pokrewieństwa między ludami. Jak pisał dalej Rawls: *Stopniowo też ludy nie będą motywowane jedynie własnym interesem lub tylko wzajemną dbałością, lecz zaczną doceniać swą liberalną i przyzwoitą cywilizację, aż staną się gotowe do działania zgodnego z idealami i zasadami, które określa ich cywilizacja* [Rawls, 2001, s. 164-165].

6. Podsumowanie

Odpowiedzialność i sprawiedliwość w obliczu rosnącej ingerencji ludzkiej w życie współczesnych i przyszłych istot jest zobowiązaniem, którego podjęcie nie wymaga nowej etyki, ale aktualizacji i przestrzegania dotychczas obowiązujących zasad moralnych. Wyzwanie to wymaga operacjonalizacji i powołania instytucji odpowiedzialnych za respektowanie przyjętych reguł [Birnbacher, 1999, s. 254]. W dyskusjach nad sposobami wdrażania rozwoju trwałego warto zatem powrócić do teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa, w której zostały zaproponowane zasady współpracy międzyludzkiej i funkcjonowania instytucji, umożliwiające sprawiedliwe z pokolenia na pokolenie współistnienie ludzi o odmiennych podglądach religijnych i politycznych. Teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa ma wiele wspólnego z paradygmatem rozwoju trwałego, stanowiącym przeciwieństwo szczególnej umowy społecznej opartej na sprawiedliwości wewnętrznej i międzypokoleniowej oraz dążeniach do poszerzenia zakresu odpowiedzialności człowieka za środowisko naturalne. Opisywany przez Rawlsa hipotetyczny stan początkowy jest wprawdzie sytuacją teoretyczną, jednak nie jest to stan zupełnie oderwany od rzeczywistości. Uwzględniając bowiem istniejące uwarunkowania społeczne, ekologiczne, gospodarcze i polityczne, nie jesteśmy dziś w stanie precyzyjnie przewidzieć przyszłości. Z kolei, wspólną płaszczyzną stron zawierających porozumienie na rzecz rozwoju trwałego jest środowisko naturalne i dobro współczesnego pokolenia, jak również przyszłych pokoleń [Rab, 2016, s. 415-417].

Literatura

- Arystoteles, 1982, *Etyka nikomachejska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bernoulli D., 1954, *Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk*, "Econometrica", nr 1.
- Birnbacher D., 1999, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

- Burchard-Dziubińska M., 2012, *Spoleczna odpowiedzialność biznesu w krajach rozwijających się*, „Handel Wewnętrzny”, lipiec-sierpień, t. III.
- Eucken W., 2005, *Podstawy polityki gospodarczej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Fiut I., 2009, *Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego*, „Problemy Ekorozwoju”, nr 2.
- Franciszek, 2015, *Laudato Si*, Watykan.
- Glotzbach S., Baumgärtner S., 2012, *The relationship between intragenerational and intergenerational ecological justice*, “Environmental Values”, no. 21(3).
- Hume D., 2005, *Traktat o naturze ludzkiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1979, *Enc. Redemptor Hominis*, Watykan.
- Jonas H., 1996, *Zasada odpowiedzialności*, Wydawnictwo Platan, Kraków.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2012, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Liszewski D., 2007, *Etyczne podstawy rozwoju zrównoważonego*, „Problemy Ekorozwoju”, nr 1.
- Our Common Future. Report of the World Commission on Environment and Development, United Nations, A/42/427*, 1987, United Nations, New York.
- Papuziński A., 2008, *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych*, „Problemy Ekorozwoju”, nr 2.
- Paweł VI, 1967, *Enc. Populorum progressio*, Watykan.
- Pigou A.C., 1932, *The Economic of Welfare*, Macmillan and Co. Limited, London.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, 2003, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Plachciak A., 2009, *Idea zrównoważonego rozwoju jako zasada sprawiedliwości*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, nr 1.
- Rab Ł., 2016, *Zrównoważony rozwój jako nowa umowa społeczna*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie”, z. 95.
- Rawls J., 1998, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rawls J., 2001, *Prawo ludów*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Rawls J., 2009, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Redclift M.R., 2009, *Rozwój zrównoważony (1987-2005) – oksymoron czasu dorostania*, „Problemy Ekorozwoju”, nr 1.
- Rozwadowski W., 2011, *Prawo rzymskie. Zarys wykładu wraz z wyborem źródeł*, D. 1.1.10 pr., Wydawnictwo Ars Boni Et Aequi, Poznań.
- Simonde de Sismondi J.C.L., 1995, *Nowe zasady ekonomii politycznej, czyli o bogactwie i jego stosunku do ludności*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Singer P., 2006, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Smith A., 1989, *Teoria uczuć moralnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Szulczewski G., 2008, *Koncepcja J. Rawlsa racjonalnej sprawiedliwości jako bezstronności a zagadnienia etyki życia gospodarczego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, nr 1.
- Tomasz, 1972a, *Suma teologiczna. Tom 18. Sprawiedliwość*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London.
- Tomasz, 1972b, *Suma teologiczna. Tom 20. Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, London.

- Wiemeyer J., 2011, *Sprawiedliwość międzypokoleniowa jako wyzwanie społeczno-etyczne*, „Roczniki Nauk Społecznych”, nr 3(39).
- Wojtyła K., 1986, *Wykłady lubelskie. Człowiek i moralność*, cz. III, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.