

Łukasz RĄB
lukaszrab@gmail.com

ZRÓWNOWAŻONY ROZWÓJ JAKO NOWA UMOWA SPOŁECZNA

Streszczenie. Zrównoważony rozwój jest nową umową społeczną, a wolność to *conditio sine qua non* zarówno umowy społecznej w jej klasycznych odsłonach, jak i zrównoważonego rozwoju, jako nowej umowy społecznej. Artykuł pokazuje, jak umowa społeczna ewoluowała na przestrzeni wieków i jakie jest novum zrównoważonego rozwoju jako umowy społecznej.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, umowa społeczna, etyka odpowiedzialności, odpowiedzialność generacyjna i międzygeneracyjna, prawo ludów, teoria sprawiedliwości, globalna sprawiedliwość, sprawiedliwość międzypokoleniowa

SUSTAINABLE DEVELOPMENT AS A NEW SOCIAL CONTRACT

Summary. Sustainable development is a new social contract, and freedom is a *conditio sine qua non* for both the social contract in its classic scenes, as well as sustainable development as a new social contract. This paper shows primarily how social contract has evolved over the centuries and what is the novelty of sustainable development as a social contract.

Keywords: sustainable development, social contract, ethics of responsibility, generation and intergenerational responsibility, theory of justice, global justice, intergenerational justice

1. Wstęp

Przedmiotem badań podjętych w artykule jest zrównoważony rozwój jako nowa umowa społeczna. Celem jest pokazanie, że zrównoważony rozwój jest nową umową społeczną i czym różni się on od umowy społecznej rozumianej w sensie klasycznym. Artykuł pokazuje, jak umowa społeczna ewoluowała na przestrzeni wieków i jakie jest novum zrównoważonego

rozwoju jako umowy społecznej. Autor zestawia koncepcję zrównoważonego rozwoju z dwiema współczesnymi odmianami umowy społecznej, odwołując się do podziału Willa Kymlickiego (hobbesowska umowa społeczna, kantowska umowa społeczna) i wykazują, że zrówno-ważonemu rozwojowi jako umowie społecznej bliżej do jej kantowskiej odmiany. Elementami wyróżniającymi koncepcję zrównoważonego rozwoju jako nową umowę społeczną w szczególności są: jej globalny zasięg, odpowiedzialność międzygeneracyjna oraz rozszerzenie przedmiotu odpowiedzialności moralnej na środowisko przyrodnicze.

2. Idea umowy społecznej

Chcąc pokazać, że zrównoważony rozwój jest nową umową społeczną, należy uprzednio przypomnieć czym jest umowa społeczna. Jest to „domniemane lub rzeczywiste porozumienie między jednostkami żyjącymi w tzw. stanie natury, na mocy którego może zaistnieć władza publiczna wraz ze stanowionym prawem oraz instytucja państwa i organizacja życia zbiorowego społeczności”¹. Innymi słowy jest to wyrażenie przez ludzi zgody, która wiąże ich z politycznymi rządami, a te konstytuuje już sam fakt zgody na nie. Jak jednak zauważył David Hume, nikt z nas nie przypomina sobie, żeby kiedykolwiek wyraził taką zgodę: „Lecz gdybyście zapytali ogromną większość ludzi w narodzie, czy kiedykolwiek wyrażali zgodę na władzę swych władców i czy przyrzekali im posłuszeństwo, to byłiby skłonni bardzo dziwnie myśleć o was i z pewnością by odpowiedzieli, że cała sprawa nie zależy od zgody, lecz że już z urodzenia zobowiązani są do takiego posłuchu”².

Kontraktualne myślenie jest obecne w naszej kulturze już od czasów starożytnej Grecji, a pełen rozkwit idei „umowy społecznej” nastąpił w czasach oświecenia i trwa do dziś, kiedy to następuje jej renesans. Współcześni autorzy w różny sposób nawiązują do filozofii kontraktualnej, szukając inspiracji przede wszystkim u T. Hobbesa, J. Locke’a, J.J. Rousseau i I. Kanta.

Prekursorami umowy społecznej byli sofisci, których relatywizm i subiektywizm odbijały się w prawie i moralności jako stanowiska woluntarystyczne³. Natomiast za początek nowożytnych losów umowy społecznej można uznać czasy Reformacji, w czasie której liczne

¹ Skrzydlewski P.: Umowa społeczna, [w:] Maryniarczyk A. (red.): Powszechna encyklopedia filozofii, s. 1, http://www.ptta.pl/pef/pdf/suplement/umowa_s.pdf, 12.10.2012.

² Hume D.: Traktat o naturze ludzkiej. Warszawa 1963, s. 361.

³ Por. Skrzydlewski P.: op.cit.

grupy religijne poszukiwały *pactum subiectonis*⁴. Na przykład w bardzo wpływowym traktacie hugenockim *Vindiciae contra Tyrannos*⁵, wydanym w 1579 roku, rozważane są cztery kwestie:

- „czy poddani winni okazywać posłuch władcy, gdy ten żąda czegoś przeciwnego woli Boga,
- czy jest zgodny z prawem opór okazywany władcy naruszającemu prawo Boże,
- czy jest zgodne z prawem stawienie oporu władcy winnemu prześladowań politycznych oraz
- czy władcy państw sąsiednich mają prawo wystąpić w obronie poddanych, których tyranizuje ich własny władca”⁶.

Podejmowanie tych i podobnych kwestii prowadziło do konkluzji, których zaletą była natychmiastowa użyteczność. Powoli pojawiały się nowe kwestie, wśród których dość istotną rolę odegrało pojęcie „stanu natury” – początku wspólnoty politycznej⁷. Dalszy rozwój umowy społecznej wiązał się pojawieniem doktryny absolutyzmu monarszego, która rodziła kontrreakcje w postaci coraz bardziej rozbudowanych i subtelniejszych propozycjach umowy. Do najważniejszych autorów zajmujących się filozofią kontraktualną w czasach przed-oświeceniowych należeli Luis Molina, Francisco Suarez, Richard Hooker, Grocjusz, Spinoza, Prufendorf⁸.

3. Dwie odmiany współczesnej umowy społecznej

Zrównoważony rozwój autor zalicza do współczesnej wersji klasycznej umowy społecznej. Współczesna odmiana jest ambitniejsza od swej poprzedniczki. Stawia sobie zadanie uzasadnienia, w duchu umowy społecznej, obowiązku politycznego, a także obowiązków osobistych, które wprawdzie były elementem klasycznej umowy, ale wprowadzone były do niej bez uzasadnienia⁹. Współczesne umowy społeczne opierają się na dwu innych elementach niż obiecywanie. Są to:

- obowiązki są konwencjonalne, a nie boskie i wypływają ze współdziałania z natury równych ludzi,
- obowiązki konwencjonalne zapewniają zaspokojenie istotnych interesów ludzkich.

⁴ „prawo podporządkowania się”, por. Porębski C.: Umowa społeczna. Renesans idei, Kraków 1999, s. 13.

⁵ Brutus Junius, *Vindiciae contra Tyrannos*, Geneva 1579. Nazwisko autora jest pseudonimem, pod którym ukrył się prawdopodobnie Philippe Duplessis-Mornay. Źródło: <http://reformed.org/documents/vindiciae/index.html>, 05.06.2015.

⁶ Porębski C.: op.cit., s. 13.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 14.

⁹ Por. Kymlicka W.: Tradycja umowy społecznej, [w:] Singer P. (red.): Przewodnik po etyce. Warszawa 2009, s. 228.

Po połączeniu tych elementów umowy społeczne „można z(re)interpretować nie jako przede wszystkim obietnicę, ale jako sposób określenia konwencji społecznych mających te interesy na względzie”¹⁰.

Will Kymlicka rozróżnia dwie podstawowe odmiany współczesnej umowy społecznej. Zwolenników każdej z nich nazywa od nazwisk inspiratorów: hobbesowskimi teoretykami umowy społecznej i kantowskimi teoretykami umowy społecznej.

Hobbesowska umowa społeczna, która stawia moralność jako korzyść wzajemną, reprezentowana jest między innymi przez Davida Gauthiera i Jamesa Buchanana. Nie głosi ona, że ludzie mają niezbywalne prawa czy status moralny¹¹, mówi natomiast, że nie istnieją żadne przyrodzone powinności wobec innych. Zarzut, że hobbesowska teoria umowy społecznej pomija konieczność ochrony jednostek słabszych jest bezcelowy, ponieważ w koncepcji tej sporne jest istnienie takich obowiązków moralnych. Hobbesowscy teoretycy dopuszczają nawet możliwość zniewalania niektórych ludzi, co skutkuje ustanowieniem, jak sądzi J. Buchanan, umowy o niewolnictwo¹². Hobbesowska umowa społeczna, podsumowuje W. Kymlicka, może być najlepszą z rzeczy na jaką możemy mieć nadzieję, pod warunkiem, że jej podłożem jest świat bez naturalnych powinności i wartości obiektywnych¹³.

Takie ujęcie umowy społecznej, w którym nie można odwołać się do wartości obiektywnych, przekraczających partykularne interesy jednostek czy narodów nie jest, zadaniem autora, wzorcem, do którego nawiązuje koncepcja zrównoważonego rozwoju jako umowy społecznej. Bliżej jej do ujęcia kantowskiego, transcendentalnego i opartego na sprawiedliwych instytucjach.

Kantowska umowa społeczna, która traktuje moralność jako bezstronność jest z wielu względów przeciwieństwem podejścia hobbesowskiego. Kantowscy teoretycy umowy społecznej używają jej do rozwinięcia pojęcia obowiązku moralnego, a nie jego zastąpienia jakimś sztucznym statusem moralnym¹⁴.

Najlepszym przykładem kantowskiej linii jest umowa społeczna J. Rawlsa, którą rozwinął w *Teorii sprawiedliwości*. Zawarta w rozważaniach idea „rozsądnej równowagi” dała impuls do rozwoju koncepcji koherentyzmu, która zakłada „takie postępowanie, w którym potrafi się myśleć teoretycznie i praktycznie, jak również posiada się poczucie sprawiedliwości”¹⁵, co z kolei widoczne jest w koncepcji zrównoważonego rozwoju. Jednak Rawlsa filozofia kontraktualna zakłada tzw. sytuację pierwotną, w której to jednostki funkcjonują w niewiedzy,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Por. ibidem, s. 230.

¹² Buchanan J.: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975, s. 59-60, cyt. [za:] Kymlicka W.: op.cit., s. 230.

¹³ Por. Kymlicka W.: op.cit., s. 231.

¹⁴ Por. ibidem, s. 231.

¹⁵ Fobel P.: *Znaczenie studium przypadku w etyce stosowanej*, [w:] *Studium przypadku – zastosowanie – etyka*. Katowice-Gliwice-Bańska Bystrzyca 2011, s. 19.

jaki wpływ miałyby ich poszczególne wybory. Zmusza je to do oceny zasad jedynie na podstawie rozważań ogólnych. Jednostki „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 itp.”¹⁶. Mimo to ludzie rozsądnie kierują swoimi interesami uzgodniwszy uprzednio między sobą system współpracy. Wedle niego każdy przyjmuje strategię maksymalistyczną, co oznacza, że w sytuacji niepewnej wygranej każdy próbuje zagwarantować sobie to, aby najgorszy wynik był tak dobry, jak tylko się da. Jednostki wybierają dwie różne zasady: zróżnicowanie oraz nadrzędną wobec niego wolność, którą będą dysponować w jak największym zakresie, ale tak, by nie kłóciła się z wolnością innych jednostek. Natomiast wybór zasady zróżnicowania ma na celu wytłumaczenie nierówności, które zdaniem J. Rawlsa nie muszą być niesprawiedliwe. Wystarczy, że sytuacje przynoszące korzyści będą dostępne dla wszystkich.

Podstawą zabiegu „zasłony niewiedzy” jest „argumentacja moralna, którą można przedstawić niezależnie od tego eksperymentu myślowego. Jej zasadnicza teza brzmi, że dystrybucja dochodu i szans nie powinna wynikać z czynników arbitralnych z moralnego punktu widzenia”¹⁷.

Umowa społeczna J. Rawlsa mówi nam, że rozwiązanie problemu wolności leży w uzasadnieniu nierówności w imię sprawiedliwości. Wszystkie jednostkowe plusy powinny być traktowane jako społeczny kapitał, który ma służyć ogólnemu dobru. J. Rawls mówi nam także, że kwestię wolności można rozwiązać jedynie odwołując się do teorii społecznej.

J. Rawls odwołując się do podziału I. Kanta na prawo wewnętrzne (*ius civitas*), prawo narodów (*ius gentium*) i prawo ogólnoludzkie (*ius cosmopolitanum*) proponuje, bazując na swojej idei liberalnej sprawiedliwości, prawo ludów. Jest to szczególna polityczna koncepcja słuszności i sprawiedliwości, którą regulują międzynarodowe prawa i praktyki¹⁸. Prawo ludów jest zastosowaniem metody z *Teorii sprawiedliwości* w skali globalnej, jest rozszerzeniem ogólnej umowy społecznej na społeczność ludów¹⁹. Kontrakt zawierają ludy pierwotnie równe i symetrycznie schowane za odpowiednią zasłoną niewiedzy²⁰. J. Rawls wyróżnia 5 typów ludów:

- rozumne ludy liberalne,
- ludy przyzwoite,
- państwa bezprawia,
- społeczeństwa obciążone niekorzystnymi warunkami,
- łaskawe absolutyzmy²¹.

¹⁶ Rawls J.: *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 2009, s. 191.

¹⁷ Sandel M.J.: *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*. Warszawa 2013, s. 207.

¹⁸ Por. Rawls J.: *Prawo ludów*. Warszawa 2001, s. 9-10.

¹⁹ J. Rawls odnosi termin „społeczność ludów” do wszystkich ludów wiernych zasadom prawa ludów. Por. Rawls J.: *Prawo...*, s. 9, 11.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 19.

²¹ Por. *ibidem*, s. 10-11.

Pierwsze dwa typy J. Rawls określa mianem „ludów dobrze urządzonych” i to w nich widzi gwarancję realizacji celów prawa ludów, czyli powstanie światowej społeczności liberalnych i przyzwoitych ludów²².

Na „ludach dobrze urządzonych” spoczywa obowiązek wobec „ludów źle urządzonych”: państw bezprawia, obciążonych niekorzystnymi warunkami i absolutyzmów. Obowiązek ten swoim zakresem obejmuje pomoc w zaspokojeniu podstawowych potrzeb, których „spełnienie umożliwi obywatelom korzystanie z praw wolności i szans oferowanych przez ich społeczeństwo. Te potrzeby obejmują zarówno środki ekonomiczne, jak i instytucjonalne prawa i wolności”²³.

Pojawia się jednak problem w urzeczywistnieniu prawa ludów, a mianowicie pokrewieństwo między ludami, które ma decydujący wpływ na motywację do realizacji obowiązku pomocy. Członków jednego ludu (społeczeństwa wewnętrznego) łączy wspólny rząd, kultura i udział w życiu politycznym, dzięki czemu są zdolni do rozwiązywania konfliktów²⁴. Natomiast pokrewieństwo między ludami zmniejsza się, „gdy ogólnospołeczne instytucje obejmują większy obszar, a dystans kulturowy powiększa się”²⁵. W przypadku ludów dobrze urządzonych ich wewnętrzny stopień pokrewieństwa jest wysoki, co przekłada się także na wysoki stopień samoregulacji społeczności. W przypadku relacji między ludami zadanie zmagania się z brakiem pokrewieństwa należy do, jak go nazywa J. Rawls, męża stanu²⁶. Jego rola nie jest dla mnie dość jasna, bo nie do końca jest oczywiste czy mąż stanu ma podnieść poziom pokrewieństwa między sąsiadującymi ludami ze względu na obowiązek wobec ludów źle urządzonych czy też ze względu na *interes własny* ludów dobrze urządzonych, dla których takie sąsiedztwo jest po prostu niewygodne.

W koncepcie J. Rawlsa zupełnie pominięte zostają, na co zwraca uwagę m.in. Peter Singer, obowiązki krajów zamożnych wobec poszczególnych osób cierpiących nędzę w innych krajach²⁷. Wyjątkiem są przykłady masowego głodu i łamania praw człowieka, jednakże, jak zauważa P. Singer, zanim „źle urządzone” kraje się „zorganizują” lub uda się im zbudować liberalne instytucje, miliony ludzi umrą z niedożywienia i biedy²⁸. Sam także kreśli projekt zbudowania odpowiedniej formy rządu dla jednego świata i uniwersalnej etyki globalnej. Jest to, zdaniem P. Singera, „ogromne wyzwanie moralne i intelektualne; nie możemy przy tym odmówić jego podjęcia. Przyszłość świata zależy od tego, jak dobrze się z nim uporamy”²⁹.

²² Por. *ibidem*, s. 12-13.

²³ *Ibidem*, s. 59-60.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 164.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Singer P.: *Jeden świat. Etyka globalizacji*. Warszawa 2006, s. 188.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 191.

²⁹ *Ibidem*, s. 211.

P. Singer zwraca przede wszystkim uwagę na kwestie głodu, zanieczyszczenia środowiska przez emisję gazów i zmian klimatycznych. Jego zdaniem zmiany zachodzące w klimacie ziemi (globalne ocieplenie, dziura ozonowa, zmiany kierunków największych prądów oceanicznych) wymagają od nas zmiany sposobu myślenia o etyce. Do tej pory nasz świat wartości rozwijał się w świecie, w którym natura zdawała się być niewyczerpywalnym źródłem zasobów. Nowe okoliczności, takie choćby jak podniesienie się temperatury, które spowoduje wzrost liczby zgonów w lecie, wskazują (zdaniem P. Singera) na nowe, dziwaczne sposoby zabijania ludzi³⁰. „Rozpylając dezodorant w moim nowojorskim mieszkaniu – pisze P. Singer – mogę [...] przyczynić się do śmierci mieszkańców Punta Arenas w Chile, którzy wiele lat później zachorują na raka skóry”³¹. Te na pozór niewinne działania ludzkie pokazują jak istotna jest kwestia zmian klimatycznych, które redefiniują pojęcie suwerenności narodów³² obok ubóstwa i nierówności społecznych (nie tylko wewnątrz jednego państwa) i staje się ona bodźcem do budowy etycznych podstaw nadchodzącej ery jednego społeczeństwa globalnego³³. Drogę ku temu celowi mogą zastąpić partykularne interesy poszczególnych państw. Przykładem mogą być Stany Zjednoczone, które odmówiły podpisania porozumienia wprowadzającego w życie protokołu z Kioto³⁴. P. Singer twierdzi, że wraz z powiększaniem się zestawu problemów wymagających globalnego rozwiązania, zmniejsza się pole, na którym państwo może autonomicznie budować swoją przyszłość³⁵. „Powinniśmy zatem – przekonuje P. Singer – wzmocnić instytucje służące podejmowaniu decyzji na skalę globalną i sprawić, by w większym stopniu odpowiadały one przed ludźmi, na których życie wpływają”³⁶. Takimi instytucjami mogą być te, które realizują koncepcję zrównoważonego rozwoju.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 40-41.

³¹ *Ibidem*, s. 41.

³² Por. *ibidem*.

³³ Por. *ibidem*, s. 209.

³⁴ W 1997 roku w Kioto w Japonii został przyjęty Protokół w sprawie emisji gazów cieplarnianych. Wszedł on w życie 16 lutego 2005 roku i do dnia dzisiejszego został ratyfikowany przez 183 kraje. Protokół z Kioto jest pierwszym dokumentem uzupełniającym Ramową Konwencję Narodów Zjednoczonych w Sprawie Zmian Klimatu (UNFCCC). Głównym założeniem Protokołu jest redukcja emisji gazów cieplarnianych w latach 2008-2012 o 5% w stosunku do poziomu z 1990 roku. Jaka jest różnica pomiędzy Protokołem a Ramową Konwencją Narodów Zjednoczonych w Sprawie Zmian Klimatu (UNFCCC)? Konwencja zachęca kraje do redukcji emisji gazów cieplarnianych, protokół zobowiązuje je do tego (jest on prawnie wiążący). Źródło: <http://www.unic.un.org.pl/poznan/Kioto>, 02.07.2015.

³⁵ Por. Singer P.: *op.cit.*, s. 210.

³⁶ *Ibidem*.

Problemy podejmowane przez P. Singera są także przedmiotem rozważań wielu raportów przygotowywanych dla Klubu Rzymskiego, m.in. przywoływanych już „Granic wzrostu” autorstwa D.H. Meadows, D.L. Meadowsa, J. Randersa, W.W. Behrensa³⁷. W 2012 roku, 40 lat od ukazania się Raportu Granice wzrostu, jeden ze jego współautorów Jørgen Randers publikuje Rok 2052. Jest to jego osobista propozycja raportu o stanie świata. Prezentuje w nim prognozę na kolejne 40 lat, bazując na przewidywaniach innych naukowców i myślicieli. J. Randers w *Roku 2052* zadaje zasadnicze pytanie: „Co idealnie globalne społeczeństwo powinno było zrobić?”³⁸, żeby przyspieszyć globalne działania wyeliminowania ubóstwa, zwalczenia globalnego ocieplenia i stworzenia nowego punktu zainteresowania dla rozwoju społecznego.

J. Randers proponuje „dwadzieścia osobistych rad”³⁹. Niektóre z nich, co zresztą sam autor przyznaje, są z moralnego punktu widzenia wątpliwe. Jeśli każdy zastosowałby się do nich, sytuacja każdego uległaby pogorszeniu. J. Randers nie spodziewa się wprawdzie, że jego

³⁷ Inne raporty przygotowywane dla Klubu Rzymskiego to m.in. Mesarović M., Pestel E.: Ludzkość w punkcie zwrotnym; Tinbergen J.: O nowy ład międzynarodowy; Botkin J., Elmandjra M., Malitza M.: Uczyć się bez granic; Schaff A., Friedrichs G.: Mikroelektronika i społeczeństwo; Schneider B. Rewolucja bosych; Hawrylyshyn B.: Drogi do przyszłości. Ku większej efektywności społeczeństw; King A., Schneider B.: Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać? Raport Rady Klubu Rzymskiego; Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J.: Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?; von Weizsäcker E.U., Lovins A.B., Lovins L.H.: Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych; von Weizsäcker E.U., Hargroves K.Ch., Smith M.H., Desha Ch., Stasinopoulos P.: Factor Five. Transforming the Global Economy through 80% Improvements in Resource Productivity; Korten D.C.: Change the Story, Change the Future – A Living Economy for a Living Earth.

³⁸ Randers J.: Rok 2052. Globalna prognoza na następne czterdzieści lat. Raport dla Klubu Rzymskiego dla upamiętnienia 40. rocznicy „Granic wzrostu”. Warszawa 2014, s. 401.

³⁹ „Dwadzieścia osobistych rad” J. Randersa:

- Kreujcie możliwości wpływania na przyszłość.
 - Skupcie się na poziomie zadowolenia, a nie na dochodzie.
 - Nie gustujcie w rzeczach, które przestaną istnieć.
 - Inwestujcie we wspólną, elektroniczną rozrywkę i naucz się ją preferować.
 - Nie uczcie swoich dzieci kochać dziką przyrodę.
 - Jeśli podoba Wam się ogromna bioróżnorodność, idźcie oglądać ją już dziś.
 - Odwiedźcie światowe atrakcje zanim zostaną zrujnowane przez tłum.
 - Zamieszkajcie w miejscu, które nie jest bezpośrednio narażone na skutki zmiany klimatu.
 - Przeprowadźcie się do kraju, który jest zdolny do podejmowania decyzji.
 - Poznajcie te braki zrównoważenia, które zagrażają Waszej jakości życia.
 - Jeśli nie jesteście w stanie pracować w sektorze usług czy opieki, zajmijcie się sektorem wydajności energetycznej albo źródeł odnawialnych.
 - Zachęcajcie dzieci do nauki mandaryńskiego.
 - Przestańcie wierzyć, że każdy wzrost jest dobry.
 - Pamiętajcie, że Wasz kapitał oparty na paliwach kopalnych - nagle, pewnego dnia - straci swoją wartość.
 - Inwestujcie w rzeczy, które nie są narażone na skutki napięć społecznych.
 - Róbcie więcej niż się należy - aby nie żałować w przyszłości.
 - W biznesie, wykorzystajcie potencjał tkwiący w obecnych przejawach baraku zrównoważenia.
 - W biznesie, nie mylcie wzrostu ilości ze wzrostem zysków.
 - W polityce, jeśli chcecie zostać ponownie wybrani na stanowisko, popierajcie tylko inicjatywy przynoszące korzyści krótkoterminowe.
 - W polityce, pamiętajcie, że przyszłość zdominują ograniczenia fizyczne globu.
 - W polityce, pogódźcie się z tym, że równy dostęp do ograniczonych zasobów przeważa nad wolnością słowa.
- Zob. Randers J.:op.cit., s. 406-433.

postulaty będą natychmiast realizowane, ale jest przekonany, że podobnie jak *Granice wzrostu*, jego raport przyczyni się do kreowania koncepcji zrównoważonego rozwoju.

Wracając do rozważań J. Rawlsa, można zauważyć, że to, co łączy ideę „prawa ludów” z koncepcją zrównoważonego rozwoju to, że obie są propozycjami utopii realistycznej. Idea społeczeństwa, którą przedstawia J. Rawls, jest „realistycznie utopijna dlatego, że przedstawia osiągalny świat społeczny, który łączy polityczną praworządność i sprawiedliwość dla wszystkich liberalnych i przyzwoitych ludów w społeczności ludów”⁴⁰. Koncepcja zrównoważonego rozwoju, jak już wspomniano, jest możliwością realnej zmiany.

Jednakże tu, gdzie się podobieństwa zaczynają, również się kończą. W przeciwieństwie do propozycji J. Rawlsa, koncepcja zrównoważonego rozwoju nie pomija innych ludów, nie jest to umowa tylko dla „ludów dobrze zarządzonych”. Zwraca na to także uwagę R. Rorty, który stawia J. Rawlsowi zarzut nieuniwersalności jego propozycji: „Gdy Rawls określa, co ma na myśli, stwierdzając, że dopuszczalne społeczeństwa neoliberalne nie mogą mieć nierozumnych doktryn filozoficznych ani religijnych, wyjaśnia «nierozumność» stwierdzeniem, że społeczeństwa te muszą «uznawać pewną miarę wolności sumienia i swobody myślenia, nawet jeśli wolności te nie są, ogólnie biorąc, jednakowe dla wszystkich członków społeczeństwa». Krótko mówiąc, pojęcie rozumności u Rawlsa ogranicza członkostwo w społeczeństwie ludów do społeczności, których instytucje obejmują większość osiągnięć Zachodu ciężko wywalczonych w ciągu dwóch stuleci po epoce oświecenia”⁴¹.

Zrównoważony rozwój jest propozycją nowej umowy społecznej, która obejmuje wszystkie „ludy” i różne grupy interesów: rządy, przemysł, obywatele, organizacje pozarządowe. Ma zasięg globalny, uniwersalistyczny charakter, ale narzędzia realizacji dostosowane do lokalnych uwarunkowań. W przypadku prawa ludów, które *de facto* są eksportem i instalacją zachodniego myślenia w krajach „ludów źle zarządzonych”, narzędzia są zawsze takie same. Zrównoważony rozwój to ściśle powiązanie problemów lokalnych z sytuacją globalną w myśl idei: „Globalnie myśleć – lokalnie działać”.

Zrównoważony rozwój eliminuje także wspomniany problem „pokrewieństwa”. Brak „pokrewieństwa”, który jest czynnikiem hamującym urzeczywistnienie prawa ludów, nie jest przeszkodą dla realizacji zrównoważonego rozwoju jako umowy społecznej. Płaszczyzną „pokrewieństwa” dla stron zawierających umowę „zrównoważonego rozwoju” są wspólne dla wszystkich Natura, Ziemia, Wszechświat. Spoiwem łączącym, którego brak w propozycji J. Rawlsa, a niezbędnym do budowania ponadnarodowej zgody, jest świadomość ekologiczna. Jest ona „warunkiem *sine qua non*, po którego spełnieniu rozwój jest zrównoważony, ale na

⁴⁰ Rawls J.: *Prawo...*, s. 13.

⁴¹ Rorty R.: *Filozofia jako polityka kulturalna*. Warszawa 2009, s. 89.

właściwym fundamencie. Tym fundamentem jest właściwa świadomość i właściwe wartości. Świadomość ekologiczna to integralna część rozwoju zrównoważonego⁴².

Koncepcja zrównoważonego rozwoju, jako nowa umowa społeczna uwzględnia szeroki kontekst ekologiczny. Wolność ujmowana jako odpowiedzialność dotyczy tutaj m.in. sfery samoograniczenia, ze względu na konieczność ochrony i poszanowania środowiska naturalnego. Jednak to samoograniczenie możliwe jest tylko wówczas, gdy odpowiednio ukształtowana jest świadomość społeczna jednostek poszerzona o ekologiczny wymiar. W klasycznych umowach społecznych taki kontekst nie jest widoczny. W koncepcji zrównoważonego rozwoju jest on o tyle istotny, że problemy ekologiczne są jednocześnie problemami społecznymi albo inaczej, problemy ekologiczne generują problemy społeczne zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym. Specyfika takiego ujęcia polega również na tym, że środowisko przyrodnicze staje się jakby stroną umowy, choć nie jest podmiotem umowy.

Również odpowiedzialność – jedna z podstawowych kategorii w koncepcji zrównoważonego rozwoju – jest elementem odróżniającym klasyczne ujęcia od nowej umowy społecznej. Pojęcie odpowiedzialności w klasycznych ujęciach w ogóle nie funkcjonowało, a w koncepcji zrównoważonego rozwoju odpowiedzialność oprócz wymiaru jednostkowego i kolektywnego otrzymuje także wymiar instytucjonalny. Instytucjonalizacja odpowiedzialności doprowadziła w pewnym stopniu do odwrócenia porządku umowy społecznej, nakładając na państwa, rządy, instytucje publiczne określone zadania i konieczność podjęcia działań w sferach polityczno-społecznej, ekonomicznej i ekologicznej⁴³. Odpowiedzialność wyszła także poza ramy wąskich, lokalnych społeczności, uzyskując wymiar globalny, a wiodącym kolektywnym podmiotem odpowiedzialności stała się wspólnota międzynarodowa⁴⁴.

Szczególnym wyróżnikiem zrównoważonego rozwoju jako nowej umowy społecznej jest odpowiedzialność generacyjna i międzygeneracyjna oraz ta związana z globalnym rozwojem technologicznym, generującym nowe odmiany ryzyka. Realizacja założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju jest zatem możliwa tylko na podstawie etyki globalnej odpowiedzialności. Globalne zagrożenia wymagają globalnej etyki, a odpowiedzialność jest obowiązkiem, jak uważa D. Birnbacher, którego nie można zaniechać: „[...] nie może być moralnym obciążeniem to, że się postępowało w najlepszej woli, aby na dłuższą metę uczynić dobro, nawet jeśli niesie to ze sobą ciężkie chwile dla współczesnych. W tym właśnie sensie

⁴² Skolimowski H.: Zielone oko kosmosu, Wrocław 2003, s. 181.

⁴³ Szerzej patrz: Kuzior A.: Paradygmat odpowiedzialności w perspektywie koncepcji sustainable development, [w:] Gluchman V. (red.): Moralka a súčasnosť. Preszów 2008, s. 88-96.

⁴⁴ Por. Ciążela H.: Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej., Warszawa 2006, s. 172-188.

odpowiednia etyka przyszłości może wymagać tego, aby (...) poświęcać spontaniczną miłość *bliskich* na rzecz długoterminowej perspektywy miłości *dalekich*"⁴⁵.

Istotne różnice pojawiają się także w ujęciu sprawiedliwości. Całą koncepcję zrównoważonego rozwoju możemy ująć jako ideę sprawiedliwości globalnej, dążącej do budowania humanitarnego i wrażliwego społeczeństwa globalnego. Zdefiniowane cele dotyczą ustanowienia funduszu do walki z głodem, wykorzenienie ubóstwa, poprawę jakości życia mieszkańców globu. W koncepcji zrównoważonego rozwoju mamy także do czynienia z zupełnie nowym rozumieniem sprawiedliwości, eksponującym jej wymiar międzygeneracyjny. Sprawiedliwość międzygeneracyjna opiera się na restrykcyjnych wymogach ochrony środowiska naturalnego, by zachować jego zasoby dla przyszłych pokoleń⁴⁶.

4. Podsumowanie

Reasumując, elementami wyróżniającymi koncepcję zrównoważonego rozwoju jako nową umowę społeczną w szczególności są: jej globalny zasięg, sprawiedliwość pokoleniowa w wymiarze globalnym, sprawiedliwość międzypokoleniowa, odpowiedzialność generacyjna i międzygeneracyjna, instytucjonalizacja odpowiedzialności oraz rozszerzenie przedmiotu odpowiedzialności moralnej na środowisko przyrodnicze. Zrównoważony rozwój jest jedyną propozycją umowy społecznej, w której stroną jest natura⁴⁷.

Bibliografia

1. Birnbacher D.: Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Warszawa 1999.
2. Brutus J.: *Vindiciae contra Tyrannos*. Geneva 1579.
3. Buchanan J.: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago 1975.
4. Ciążela H.: Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej. Warszawa 2006.
5. Fobel P.: Znaczenie studium przypadku w etyce stosowanej, [w:] *Studium przypadku – zastosowanie – etyka*. Katowice-Gliwice-Bańska Bystrzyca 2011.
6. Hume D.: *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa 1963.

⁴⁵ Birnbacher D.: *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*. Warszawa 1999, s. 218.

⁴⁶ Kuzior A.: Sprawiedliwość pokoleniowa i międzypokoleniowa w kontekście założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju, [w:] Probučka D. (red.): *Czy sprawiedliwość jest możliwa?* Kraków 2008, s. 333-339.

⁴⁷ Natura nie występuje w roli suwerena, choć czasem można ulec przekonaniu, że to ona ma monopol na przemoc. Przykładem są wszelkiego rodzaju kataklizmy.

7. Kuzior A.: Sprawiedliwość pokoleniowa i międzypokoleniowa w kontekście założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju, [w:] Probuca D. (red.): Czy sprawiedliwość jest możliwa? Kraków 2008.
8. Kuzior A.: Paradygmat odpowiedzialności w perspektywie koncepcji sustainable development, [w:] Gluchman V. (red.): Moralka a súčasnost. Preszów 2008.
9. Kymlicka W.: Tradycja umowy społecznej, [w:] Singer P. (red.): Przewodnik po etyce. Warszawa 2009.
10. Porębski C.: Umowa społeczna. Renesans idei. Kraków 1999.
11. Randers J.: Rok 2052. Globalna prognoza na następne czterdzieści lat. Raport dla Klubu Rzymskiego dla upamiętnienia 40. rocznicy „Granicy wzrostu”. Warszawa 2014.
12. Rawls J.: Prawo ludów. Warszawa 2001.
13. Rawls J.: Teoria sprawiedliwości. Warszawa 2009.
14. Rorty R.: Filozofia jako polityka kulturalna. Warszawa 2009.
15. Sandel M.J.: Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie. Warszawa 2013.
16. Singer P.: Jeden świat. Etyka globalizacji. Warszawa 2006.
17. Skolimowski H.: Zielone oko kosmosu. Wrocław 2003.
18. Skrzydlewski P.: Umowa społeczna, [w:] Maryniarczyk A. (red.): Powszechna encyklopedia filozofii, s. 1, http://www.ptta.pl/pef/pdf/suplement/umowa_s.pdf, 12.10.2012.

Abstract

The aim of paper "The concept of sustainable development as a new social contract" to prove a thesis that sustainable development is a new social contract, and freedom is a *conditio sine qua non* for both the social contract in its classic scenes, as well as sustainable development as a new social contract. This paper shows primarily how social contract has evolved over the centuries and what is the novelty of sustainable development as a social contract. The authors summarizes the concept of sustainable development with two modern variations of the social contract, referring to the division of Will Kymlicka (Hobbes's social contract; Kant's social contract) and They show that sustainable development as a social contract is closer to the Kantian idea. The distinguishing elements of the concept of sustainable development as a new social contract, in particular, are: its global reach, intergenerational responsibility and the extension of the subject of moral responsibility on the natural environment.