

Ks. KRZYSZTOF ADAMSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

## MIĘDZY POSTULATEM WSPÓŁPRACY RODZINY LUDZKIEJ A GLOBALNĄ ETYKĄ ODPOWIEDZIALNOŚCI

### 1. WSTĘP

Soborowa odnowa eklezjalnego spojrzenia na współczesny świat rozszerzyła rozumienie kwestii społecznej do wymiarów globalnych. W dokumentach społecznych Kościoła z tamtej doby można zetknąć się z silnym przeświadczeniem o realnym istnieniu rodziny ludzkiej (*familia humana*). Istnienie globalnej społeczności domagało się powstania powszechnej władzy międzynarodowej, dysponującej środkami niezbędnymi do realizacji powszechnego dobra wspólnego<sup>1</sup>. Zmiany w duszpasterskim spojrzeniu na sprawy globalne stanowiły odczytanie radykalnych przemian zachodzących w świecie. Ambiwalencja postępu naukowo-technicznego zaowocowała postulatami sformułowania nowej etyki globalnej. Hans Jonas, jeden z prekursorów tej nowej dyscypliny, stwierdził istnienie olbrzymiego deficytu etycznego, wyrażającego się w dysproporcji pomiędzy ogromem mocy dostępnej dziś człowiekowi, a łatwością użycia go w celu wywołania globalnej zagłady. Jonas stwierdził jednocześnie, że etyczne wyposażenie człowieka nie wzbogaciło się zbyt wiele od czasów Adama i Ewy<sup>2</sup>.

Rodzi się zatem pytanie, na ile jest możliwy dialog pomiędzy postulatami świeckiej etyki globalnej a nauczaniem społecznym Kościoła, gdzie jest możliwa zgoda, a gdzie jakikolwiek kompromis musi zostać wykluczony przy konstruowaniu władzy globalnej mającej obowiązek działać w oparciu o określony system aksjologiczny<sup>3</sup>. Płaszczyzną porozumienia między tymi dwoma nurtami wydaje się być koncepcja trwałego zrównoważonego rozwoju, uznawana przez niektórych za pierwszą w historii ludzkości świadomie określoną próbę uniknięcia samozagłady. Źródła jej tkwią w pragnieniu nadania kształtu procesom świato-

<sup>1</sup> Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”* (11 kwietnia 1963), nr 138-141; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 2 [dalej: KDK].

<sup>2</sup> Por. Z. Bauman, *Moralność w niestabilnym świecie*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006, s. 14.

<sup>3</sup> Por. J. M. Dołęga, *Aksjologiczne tło rozwoju zrównoważonego*, w: *Zrównoważony rozwój gospodarki opartej na wiedzy*, red. B. Poskrobko, Wyd. Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, Białystok 2009, s. 43-55.

wego rozwoju gospodarczego i społecznego, który byłoby zdolny do eliminacji zagrożeń dla przyszłości człowieka<sup>4</sup>. Koncepcja ta zawiera w sobie trzy priorytety: trwałość ekologiczną, rozwój ekonomiczny oraz sprawiedliwość społeczną między pokoleniami i w obrębie każdego pokolenia. Rozwój zrównoważony ma na celu równoczesne zabezpieczenie i równomierne uwzględnienie celów ekonomicznych, ekologicznych i społecznych, które powinny pozostawać w ścisłym związku<sup>5</sup>.

W świetle powyższych uwag, celem niniejszego tekstu jest refleksja nad możliwością sformułowania oddzielnej katolickiej etyki odpowiedzialności globalnej, pozostającej w dialogu z kierunkami świeckimi. Jeśli okazałoby się to możliwe, warto byłoby się zastanowić nad tym, jakie są szanse wzajemnej współpracy między Kościołem a zwolennikami laickiej etyki globalnej, a także, gdzie leżą zasadnicze problemy rodzące brak porozumienia. Perspektywą metodologiczną dla przyjętych rozważań jest katolicka antropologia moralna, przedstawiająca sobą pełny obraz człowieka<sup>6</sup>. Początek rozważań stanowić będzie charakterystyka globalnej etyki odpowiedzialności poprzez skrótową prezentację jej głównych poglądów. Następnym punktem będzie prezentacja współczesnej krytyki idei etyczności globalnej, wywodzącej się zarówno z orientacji konserwatywnej, jak i postmodernistycznej. Zwieńczenie pracy stanowić będzie prezentacja wezwania do globalnej odpowiedzialności, o której mowa w encyklice społecznej Benedykta XVI *Caritas in veritate*.

## 2. CZYM JEST GLOBALNA ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI?

Jeden z klasyków globalnej etyki odpowiedzialności, Karl O. Apel, zwrócił uwagę na swoistą zależność między etyką a unifikującym się globalnym społeczeństwem opartym na wiedzy naukowej. Polega ona na tym, że z jednej strony bardzo potrzeba temu społeczeństwu etyki uniwersalnej, zdolnej do zaangażowania całej ludzkości, ale z drugiej strony zadanie zbudowania takiej etyki na ludzkim rozumie nigdy nie było tak trudne jak właśnie w epoce naukowej<sup>7</sup>. Trudność ta wyraża się w przyjęciu założenia, że współczesny człowiek jest „krótkowzrocznym egoistą”, widzącym obok siebie jedynie przedstawicieli *homo sapiens*, którzy żyją tu i teraz, przy usunięciu ze swej świadomości tych, którzy mają przyjść na ich miejsce w przyszłości. W tym kontekście rodzi się pytanie, czy potrzebna jest

---

<sup>4</sup> Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju: konsekwencje filozoficzno-społeczne*, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. A. Papuziński, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz 2005, s. 16.

<sup>5</sup> Por. J. Gocko, *Wymiar ekonomiczno-społeczny kwestii ekologicznej*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Wyd. KUL, Lublin 2002, s. 177.

<sup>6</sup> Por. J. Nagórny, *Antropologia moralna*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2005, s. 48-62.

<sup>7</sup> Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, tłum. A. Kuryś, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2006, s. 75.

jakaś nowa „etyka przyszłości”, czy może wystarczy jedynie dobrze poznana i zrelektowana etyka tradycyjna<sup>8</sup>.

Mimo powyższych problemów można spotkać szereg autorów wyrażających potrzebę sformułowania nowego kierunku etycznego<sup>9</sup>. Znaczna ich część utożsamia etykę globalną z etyką ekologiczną<sup>10</sup>, inni z kolei uznają, że etyka globalna ma znacznie szerszy zakres, gdyż istnieje wiele problemów, którymi etyka ekologiczna się nie zajmuje. Także w ramach etyki biznesu formułowany jest postulat ujmowania jej w wymiarach globalnych, co pociąga za sobą szereg nowych trudności, polegających na potrzebie sformułowania możliwie jak najbardziej uniwersalnych standardów moralnych, mogących stanowić etyczne fundamenty prowadzenia działalności gospodarczej na skalę światową<sup>11</sup>.

Etycy wymieniają szereg powodów, dla których nowa etyka globalna jest nie tylko możliwa do sformułowania, ale wręcz konieczna. Po pierwsze, świat w wyniku działania procesów globalizacyjnych znacząco „się skurczył”. Nie możliwe jest dziś rozwiązywanie problemów ekologicznych, gospodarczych i politycznych jedynie w obrębie jednego kraju. Po drugie, musi istnieć jakiś „przewodnik” dla dalszego rozwoju, gdyż w przeciwnym razie ludzkość zagubi się w zawiłościach stworzonego przez siebie świata. Jednakże nie tylko problemy badacze świadczą o specyfice etyki globalnej. Znacznie istotniejszym problemem jest ustalenie paradygmatu tej etyki oraz tego, kto jest w jego ramach podmiotem praw i obowiązków, czyli podmiotem działalności etycznej. Są to zagadnienia problematyczne, wzbudzające szereg kontrowersji w ramach szerokiej dyskusji, której uczestnikami są świeccy i katolicy etycy globalni<sup>12</sup>. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej o *Deklaracji w sprawie etyki globalnej* Parlamentu Religii Świata stwierdza: „Ten godny uwagi projekt wyraźnie świadczy o aktualnej potrzebie etyki mającej wartość uniwersalną i globalną. Czy jednak czysto indukcyjne poszukiwania istniejącej już zgody minimalnej [...] czynią zadość wymaganiom z założenia związanym ze stanowieniem praw? Poza tym, czy taka zminima-

---

<sup>8</sup> Por. R. Czekalski, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia we współczesnej filozofii*, Studiae Ecologicae et Bioethicae 7(2009)2, s. 218.

<sup>9</sup> „Etyka odpowiedzialności globalnej” czy też „etyka globalna [światowa]” jest pojęciem wieloznacznym. W pierwszym ujęciu mianem etyki globalnej określa się nurt etyki współczesnej, zajmujący się problematyką przewyżczenia zagrożeń dla przyszłości człowieka powodowanych przez rozwój współczesnej cywilizacji technicznej. W drugim ujęciu jest ona utożsamiana z poszukiwaniem wspólnych treści systemów etycznych powstałych w różnych kulturach. Por. H. Ciążęła, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej, Warszawa 2006, s. 7.

<sup>10</sup> „Etyka ekologiczna”, zwana także „ekoetyką” czy „etyką środowiskową” (ang. *environmental ethics*), to dział bioetyki obejmujący zagadnienia stosunku człowieka do przyrody ożywionej i nieożywionej oraz całego ekosystemu Ziemi.

<sup>11</sup> Por. A. Zadroga, *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*, Wyd. KUL, Lublin 2009, s. 143-146.

<sup>12</sup> Por. R. Moń, *Etyka globalna. Utopia czy konieczność u progu trzeciego milenium*, Warszawskie Studia Teologiczne 14(2001), s. 183.

lizowana etyka nie prowadzi do zrelatywizowania wysokich wymagań etycznych każdej z poszczególnych tradycji mądrościowych<sup>13</sup>.

Ważnym przykładem takich rozbieżności jest popularna wśród wielu etyków globalnych, sprzeczna z antropologią chrześcijańską, neomaltuzjanistyczna interpretacja niektórych aspektów koncepcji zrównoważonego rozwoju. Dlatego też, wielu autorów laickich podważa twierdzenie katolików, że to Kościół stworzył podstawy dla zrównoważonego rozwoju<sup>14</sup>. Inne zastrzeżenia dotyczą relacji między wiarą a ograniczeniem konsumpcjonizmu<sup>15</sup>, co stanie się przedmiotem refleksji w dalszym ciągu niniejszych rozważań.

### 3. GŁÓWNE NURTY I PRZEDSTAWICIELE ETYKI GLOBALNEJ

Najbardziej znanym przedstawicielem etyki globalnej jest Hans Jonas, autor koncepcji etyki przyszłości, opartej na zasadzie odpowiedzialności, głoszącej, że zarówno egzystencja, jak i istota człowieka nie mogą być nigdy stawką w żadnej ryzykownej grze<sup>16</sup>. Idea odpowiedzialności Jonasa nie stanowi czegoś całkowicie nowego na gruncie etycznym, ale staje się nowym wyzwaniem zawartym w kontekście troski o przyrodę wystawioną na negatywny wpływ postępu naukowo-technicznego<sup>17</sup>.

Jonas podzielił odpowiedzialność na naturalną oraz kontraktową. Odpowiedzialność naturalna jest bliska podstawowej odpowiedzialności moralnej, wynikającej z wyznawanego światopoglądu. Ma charakter imperatywu analogicznego do przypadku odpowiedzialności rodziców za swoje dzieci. Odpowiedzialność kontraktowa z kolei ma charakter normatywny, będący wynikiem działania praw czy umów. Odpowiedzialność kontraktowa nie musi wynikać ze światopoglądu człowieka, a nawet może być z nim sprzeczna i narzucona siłą. Zasada odpowiedzialności została sformułowana ze względu na przyszłe pokolenia mieszkańców globu. W tym przypadku nie może być mowy o odpowiedzialności kontraktowej, gdyż ci, którzy się jeszcze nie narodzili, nie mają możliwości egzekwowania swoich praw. Przyszłe pokolenia obligują żyjących obecnie do rozważenia w korzystaniu z zasobów środowiska naturalnego, nie mając jednak możliwości pociągnięcia poprzedników do odpowiedzialności za naruszenie dobra ich przyszłego bytu<sup>18</sup>. Jonas postuluje zatem sformułowanie

<sup>13</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Watykan 2008, nr 6.

<sup>14</sup> Por. Z. Piątek, *Człowiek jako podmiot zrównoważonego rozwoju...*, s. 27.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>16</sup> Por. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. „Platan”, Kraków 1996, s. 80.

<sup>17</sup> Por. S. Warzeszak, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, s. 15.

<sup>18</sup> Por. W. Głódkowski, *Zastosowanie zasady odpowiedzialności Hansa Jonasa we współczesnej ekologii*, *Problemy ekorozwoju* 2(2009), s. 95-96.

nowej etyki przyszłości, twierdząc, że dotychczasowe etyki (religijna, polityczno-społeczna, marksistowska) nie są w stanie dać adekwatnej odpowiedzi na problemy następujących pokoleń<sup>19</sup>.

Innym z ważniejszych przedstawicieli etyki globalnej jest niemiecki filozof i teolog Georg Picht. Jego myśl jest polemiką z autorami szkoły frankfurckiej oraz z filozofią M. Heideggera. Stanowi próbę podjęcia kantowskiej idei „światowego pojęcia filozofii” jako „nauki o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów ludzkiego rozumu”<sup>20</sup>, które to cele w ujęciu Pichta stanowią refleksję nad podjęciem rozwiązania problemów globalnych w ich realnym kształcie ukazywanym przez raporty i analizy ONZ i innych organizacji. Etyka Pichta chce spojrzeć na całą historię człowieka z perspektywy poczucia odpowiedzialności konstytuującej jego podmiotowość we wszystkich jej wymiarach oraz ustanawiającej więź między człowiekiem a światem<sup>21</sup>. Wspomniany wcześniej K. O. Apel zwraca z kolei uwagę na to, że ryzyko zniszczenia globu przez wojnę i nowoczesne techniki nie ogranicza się jedynie do zamkniętych obszarów, lecz dotyczy dalszego istnienia całej ludzkości. Technika przemysłowa musi otwierać się na problematykę uniwersalną, gdyż zagrożona jest cała ludzka ekosfera. Skoro nauka i technika działają w sferze uniwersalnej, tym samym i etyka musi mieć wymiar uniwersalny<sup>22</sup>.

Hans Küng to autor koncepcji „etosu światowego” (*Projekt Weltethos*), mającego stanowić uzupełnienie tradycyjnej etyki katolickiej, opartej w jego rozumieniu na nakazach i zakazach, pozytywnymi imperatywami etycznymi rozpatrywanymi w skali globalnej<sup>23</sup>. Konkretyzacją tych idei ma się zajmować Parlament Religii Świata (*Parliament of the World's Religions*), na forum którego powstała deklaracja *W stronę etyki globalnej. Deklaracja początkowa (Towards a Global Ethic: An Initial Declaration)*, zawierająca wezwania do zaangażowania na rzecz tworzenia kultury niestosowania przemocy, szacunku dla życia, solidarności, tolerancji oraz sprawiedliwego porządku gospodarczego<sup>24</sup>. Pewne podobieństwo do przekonań Künga wykazują ortodoksyjne i personalistyczne poglądy niemieckiego pastoralisty Adolfa Exelera, sformułowane w „etosie powszechnej solidarności”, opierającym się na: godności i dobru wszystkich ludzi, godności i dobru przyszłych pokoleń oraz trosce o dobro powierzonej człowiekowi natury. Do tego etosu należy poznanie związków między ludźmi żyjącymi obecnie a tymi, którzy dopiero przyjdą w przyszłości. Punktem centralnym etosu jest człowiek, co przekłada się na uznanie wszystkich działających osób za partnerów równo-

<sup>19</sup> Por. R. Czekalski, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia we współczesnej filozofii*, s. 218.

<sup>20</sup> Por. H. Ciążela, *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, s. 121

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, s. 75.

<sup>23</sup> Por. H. Küng, *V co věřím*, tłum. K. Korteová, Vyšehrad, Praha 2012, s. 66-67.

<sup>24</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...*, nr 6 wraz z przypisem; Por. także K. Vějběrová, *Küngův projekt „Světový étos” a jeho reflexe v českých zemích*, Univerzita Pardubice Fakulta filozofická, Pardubice 2010, s. 18-27

prawnych i autonomicznych, mających prawo do wydawania ocen i rozwoju pełnej podmiotowości<sup>25</sup>.

Marksistowskim przedstawicielem nowej etyki był Marek Fritzhand, upatrujący w niej ideę „zwracającą się do wszystkich ludzi, państw i narodów oraz wszystkich ludzi, państwa i narody obowiązującą”<sup>26</sup>, postrzegający ją jako spójny system poglądów, ocen i zaleceń ustalanych ze względu na dobro ludzkości. Głównym jej przedmiotem miałyby być podstawowe zagadnienia etyczne dotyczące wojny i pokoju, demografii i ekonomii<sup>27</sup>. Popularyzatorem globalnej etyki odpowiedzialności w Polsce jest Jacek Filek, który uważa, że wstrząs, jakiego doznało pojęcie odpowiedzialności w XX w., nie ma w historii filozofii swojego precedensu, gdyż z pojęcia jedynie prawnego i moralnego stało się pojęciem ontologicznym, egzystencjalnym oraz metafizycznym, równym pojęciom prawdy i wolności. Stało się jasne, że to nie wolność, ale właśnie odpowiedzialność najpełniej opisuje bycie człowieka i jego egzystencjalne usytuowanie w świecie<sup>28</sup>.

Etyka globalna ma silne związki z ekofilozofią czy też ekologią głęboką, pod którą podwaliny położył Henryk Skolimowski. Etyka zawarta w ramach ekofilozofii zakłada, że powstanie człowieka wcale nie zamyka procesu ewolucji, gdyż pojedynczy człowiek oraz cała ludzkość znajdują się w nieustannym rozwoju. Człowiek ma postępować tak, aby zachować i potęgować ewolucję w jej dalszym rozwoju<sup>29</sup>. W obliczu kryzysu ekologicznego ekofilozofia zdobywa dziś wielu zwolenników, a opisanie wszystkich jej nurtów znacznie przekracza temat niniejszego opracowania, jednakże nawet pobieżne zapoznanie się z nimi ukazuje silny związek z koncepcjami neomaltuzjańskimi, idącymi w parze z głęboką panteistyczną ekologią<sup>30</sup>.

#### 4. ETYKA GLOBALNA W POSZUKIWANIU WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI

Laicka idea etyki globalnej wywodzi się z myśli oświeceniowej. Jej korzeni można upatrywać w idei wiecznego pokoju I. Kanta, a także w myśli heglowskiej, dokonując rozszerzenia jej zasad do rozmiarów globalnych. To, co pierwotnie odnosiło się do państwa narodowego w nowym ujęciu dotyczy całej ludzkości<sup>31</sup>. Uka-

<sup>25</sup> Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne. Kwestie wybrane*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 187-188.

<sup>26</sup> Por. J. Szmyd, *Fritzhand Marek*, w: *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz-Kraków 2004, s. 161.

<sup>27</sup> Por. tamże.

<sup>28</sup> Por. J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Wyd. Homini, Kraków 2010, s. 219.

<sup>29</sup> Por. A. Sebesta, *Skolimowski Henryk Dominik*, w: *Leksykon filozofów współczesnych*, s. 452-455.

<sup>30</sup> Por. B. Binka, *Etika podnikání*, Masarykova Univerzita v Brně Ekonomicko-správní fakulta, Brno 2003, s. 38-45.

<sup>31</sup> Por. A. W. Nowak, *Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy*, w: *Filozofia polityczna Hegla. Istota, aktualność, kontynuacje*, red.

zana nieostrość pojęcia „etyka globalna” pociąga za sobą określone konsekwencje metodologiczne, powodujące kwestionowanie sensu odrębności takiej dyscypliny, w której opisy stanów faktycznych, intuicje moralne oraz koncepcje etyczne wzajemnie się przenikają, tworząc chaotyczny i niejasny obraz. Mimo tych problemów, jej zwolennicy ukazują korzystne strony owego rozmycia, pozwalające uwypuklić problemy niewidoczne w ścisłych dyscyplinach<sup>32</sup>. Pozwalają one na swobodny dialog między ludźmi będącymi specjalistami w swoich wąskich dziedzinach, a zarazem przynależących do różnych tradycji kulturowych i religijnych.

Nowoczesna etyka odpowiedzialności globalnej jest dziedzictwem refleksji zrodzonej po doświadczeniach drugiej wojny światowej, a dotyczącej możliwości – czy nawet konieczności – budowy ogólnoludzkiej wspólnoty ludzi dobrej woli, stanowiącej podmiot moralny mogący przejąć odpowiedzialność za przyszłość świata. Doświadczenia wojny totalnej zrodziły nowy imperatyw działania. Uświadomiono sobie, że podejmowane współcześnie decyzje, będące wynikiem postępowania nieodpowiedzialnych jednostek, mogą spowodować nieodwracalne zmiany wpływające na przyszłości ludzkości. Nowy sposób stawiania pytań o kondycję ludzką stosunkowo szybko doprowadził do rozmaitych generalizacji, pozwalających na radykalne przewartościowanie dotychczasowych sposobów myślenia. Fakt uświadomienia sobie możliwości zniszczenia życia na całej planecie nadał pojęciu ludzkości nowy sens, unieważniając jednocześnie dotychczasowy dorobek refleksji antropologicznej, definiując ludzkość jako to, co może zostać w każdej chwili zniszczone, a człowieka jako istotę zagrożoną wyginięciem. Dodając do tego wyczerpywanie się nieodnawialnych zasobów energetycznych oraz wyzwania inżynierii genetycznej, zmiany te powodują, że razem z nowymi możliwościami pojawia się kwestia nowego kształtu totalnej odpowiedzialności za ich ewentualną realizację<sup>33</sup>.

Zauważyć trzeba, że sama kariera pojęcia odpowiedzialności związana jest z trendami sekularyzacyjnymi i zanikiem oddziaływania religii na mentalność nowoczesnego człowieka. Owo pojęcie wywodzi się z deontologii kantowskiej w wydaniu „imperatywu kategorycznego”. Fundament nowożytnej etyki nie ma charakteru religijnego, gdyż, jeśli człowiek „wiedziałby”, że Bóg istnieje, to w tej sytuacji obowiązek zanikłby na rzecz lęku lub nadziei. Kantowski „rozum praktyczny” jest niezależny od wszelkiej wiedzy religijnej<sup>34</sup>. Ogłoszona przez F. Nietzschego w XIX w. „śmierć Boga”, pojmowanego dotychczas jako czuwająca nad światem Opatrzność, a także przeżywane przez wielu „milczenie Boga” w czasie holocaustu, pomagały uświadomić sobie, że to jedynie człowiek jest tym, który może podjąć się odpowiedzialności za świat. Odpowiedzialność

---

A. Przyłębski, Wyd. Campo dei Fiori, Poznań 2007, s. 119; Por. także E. Bendyk, *Zatruta studnia. Rzecz o władzy i wolności*, Wyd. W.A.B., Warszawa 2002, s. 8.

<sup>32</sup> Por. H. Ciążela, *Zmierch czy kryzys etyki globalnej?*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 1(2005)8, s. 175.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 177.

<sup>34</sup> Por. J. Russ, *Współczesna myśl etyczna*, s. 33.

stała się funkcją mocy człowieka, a ludzkość, poprzez uświadomienie sobie tej odpowiedzialności, została przekształcona w zupełnie nową ludzkość, zdolną do samoodpowiedzialności, kiedy Bóg stał się niepotrzebny<sup>35</sup>.

Te oraz inne poglądy filozoficzne oraz różnorodność pojęć i koncepcji, mających swe miejsce w ramach etyki globalnej, a także krytycyzm wobec tradycyjnych zasad uprawiania etyki powodują, że dziedzina ta budzi nieufność tradycyjnych etycystów. Do tego dochodzi jeszcze postmodernistyczna dekonstrukcja fundamentów tej etyki, powodująca, iż jest ona przez wielu postrzegana jako swoisty relikwitu przeszłości<sup>36</sup>.

Najbardziej popularną, a zarazem nośną medialnie krytyką omawianego nurtu, jest ukazywanie go w charakterze całościowego, totalizującego projektu etycznego, opierającego się na straszeniu ludzi zagrożeniami przyszłości, mającymi narzucić społeczeństwu nowe imperatywy w zakresie ekologii. Po okresie popularności idei ekologicznych przyszła „moda” na liberalny konserwatyzm. Spowodowało to, że zarówno krytycy konserwatywno-liberalni, jak i postmodernistyczni wychodzą z założenia, że etyka globalna jest skażona tendencjami totalizującymi, związanymi z formułowaniem ogólnych prognoz zawłaszczających przyszłość i kwestionują nie konkretne działania na rzecz ochrony środowiska, ale zasadę łączącą prognostykę z etyką. W przypadku zwolenników liberalizmu gospodarczego ma się do czynienia z postawą uderzającą w same podstawy tej dyscypliny z użyciem argumentów leseferystycznych, które stawiają na piedestale ideał spontanicznej działalności, w myśl których niczym nieskrępowana wolność gospodarcza jest najlepszą strategią rozwiązywania problemów<sup>37</sup>. W przypadku negowanych przez postmodernizm „wielkich narracji”, dekonstrukcji ulega dziś podstawowa teoria „efektu cieplarnianego”, w myśl której zasadniczą przyczyną ocieplania się klimatu na ziemi jest emisja gazów cieplarnianych, a więc działalność człowieka. Niewątpliwie obserwuje się obecnie zmiany klimatyczne, które polegają na wzroście liczby ekstremalnych zjawisk pogodowych na obszarach do tej pory uznawanych za umiarkowane czy też na obserwacji topnienia lodów arktycznych, jednakże nie można z całą pewnością stwierdzić, że ich główną przyczyną jest gospodarcza działalność człowieka<sup>38</sup>.

Bardziej skomplikowana jest jednak dalsza krytyka postmodernistyczna z zasady sprzeciwiająca się wszelkim wielkim teoriom. Postmodernizm wyraża obawy, że globalne koncepcje etyczne nie tylko nie sprzyjają realizacji impera-

<sup>35</sup> Por. J. Filek, *Życie, etyka, inni*, s. 220-221.

<sup>36</sup> Por. H. Ciążela, *Zmierzch czy kryzys etyki globalnej?*, s. 179.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 181-182. Najbardziej charakterystycznymi w tej materii poglądami w Europie Wschodniej są zapatrywania byłego prezydenta Czech Václava Klause zawarte w książce: *Błękitna planeta w zielonych okowach. Co jest zagrożone: klimat czy wolność?*, tłum. Z. Krzysztyniak, Wyd. Rzeczpospolita, Warszawa 2008.

<sup>38</sup> Por. P. Mastalerz, *Śmierć pięknej teorii, według której dwutlenek węgla decyduje o ziemskim klimacie. Nauka i wpływy pozanaukowe*, w: *Kryzys globalny. Początek czy koniec?*, red. J. Winiecki, Regan Press, Gdańsk 2009, s. 111-128.

tywów moralnych, ale, co gorsza, znoszą odpowiedzialność moralną jednostki, przenosząc ją na struktury, w których ona funkcjonuje. Struktury zaś mają to do siebie, że, przejmując odpowiedzialność, wcale nie stwarzają jednostce pola do identyfikacji ze swoimi celami. Miejsce etyki globalnej może zająć co najwyżej indywidualna wrażliwość, modyfikująca zachowania ludzkie w sposób możliwie skuteczny, choć przypadkowy i chaotyczny, a co za tym idzie – także niekonsekwentny<sup>39</sup>.

## 5. NAJWAŻNIEJSZE NORMY ETYKI GLOBALNEJ

Wszystkie nurty etyki globalnej, mimo że zakładają jakąś teleologiczność, nie mogą się porozumieć co do tego, jaki cel można by uznać za ostateczny. Nie wiadomo do końca, czy jest nim zachowanie wszelkiego życia, czy też dobro duchowe ludzkości.

Część myślicieli uważa, że celem etyki globalnej nie jest jedynie zachowanie życia w wymiarze biologicznym, lecz także przetrwanie całej ludzkości jako wspólnoty kulturowej. Ich zdaniem dopiero przy takim rozumieniu celu etyki globalnej można dostrzec, jak często dochodzi do różnych konfliktów między wartościami<sup>40</sup>. Niemożność ustalenia ostatecznego celu etyki globalnej utrudnia, o ile wręcz nie uniemożliwia, rozumienie jej zadań, nie pozwalając na jednoznaczne stwierdzenie, co jest dobrem poszczególnych ludzi rozumianych jako osoby. Chodzi o to, że między interesami całych społeczeństw a potrzebami poszczególnych ludzi dochodzi często do ostrych konfliktów. Rodzi się zatem pytanie, czy mówiąc o dobru całej ludzkości ma się na myśli tylko wymiar materialny, gdyż trudno ustalić kryteria, według których będzie się oceniać działania o charakterze kulturowym czy religijnym, skoro istnieje tak wiele odmiennych kultur i religii<sup>41</sup>. Podobnych pytań powstaje wiele, a sprowadzają się do zasadniczej kwestii: na jakich fundamentach miałby się opierać kodeks etyki globalnej? Takich fundamentów nie dostarczą bezsilne w tym zakresie nauki szczegółowe. Konsekwentne wdrażanie w życie zasad etyki globalnej zmusza do stosowania rozwiązań arbitralnych na szczeblu globalnym, co wywołuje zrozumiałe kontrowersje dotyczące głównie idei tworzenia struktur władzy globalnej, ściśle związanych z neomaltuzjańskim zarządzaniem zasobami ludzkimi w skali całej planety<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Por. H. Ciążela, *Zmierzch czy kryzys etyki globalnej*, s. 182-183. Por. także Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Wyd. „Znak”, Kraków 2007, s. 331-377.

<sup>40</sup> Por. R. Moń, *Etyka globalna. Utopia...*, s. 186.

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Por. M. Pokrywka, *Ekologia a demografia*, w: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*, s. 141-143.

## 6. CHRZEŚCIJAŃSKA WIZJA ODPOWIEDZIALNOŚCI GLOBALNEJ

Teologia moralna oraz nauka społeczna Kościoła zakładają istnienie etyki globalnej, podkreślając uniwersalny charakter orędzia moralnego wyrażającego się w prawie naturalnym. Katolickie rozumienie prawa naturalnego wskazuje na jego powszechność oraz niezmienność, co oznacza, że jest ono powszechnie obowiązującą normą etyczną działania ludzkiego wpisaną w rozumną naturę ludzką. W konsekwencji prawo naturalne obowiązuje każdego człowieka jakichkolwiek czasów, kultur i religii, bez ograniczeń terytorialnych. Nakazy prawa naturalnego mają znaczenie uniwersalne, gdyż wyrażają godność osoby ludzkiej, stanowiąc jednocześnie fundament praw i obowiązków<sup>43</sup>. Jakkolwiek zatem forma etyczności globalnej, akceptowalna z katolickiego punktu widzenia, musi respektować dwie nierozdzielne zasady, bez których nie zostanie zachowana katolicka ortodoksja. Pierwsza z nich podkreśla niezbywalną godność osoby ludzkiej, która stanowi źródło wszelkich praw oraz wszelkiego porządku społecznego, natomiast druga zwraca uwagę na wartość ludzkich kultur, które nie mogą być lekceważone, a tym bardziej niszczone, przez jakąkolwiek władzę zewnętrzną<sup>44</sup>.

Oprócz prawa naturalnego podstawą do tworzenia chrześcijańskiej etyki odpowiedzialności jest konieczność dążenia do doskonałości oraz chrześcijańska aretologia, zawierająca w sobie cnoty ekologiczne. Nie jest zatem możliwe sformułowanie etyki w wymiarze globalnym przy odrzuceniu podstawowej wizji teologicznej, w której Bóg w swej miłości zwraca się ku człowiekowi jako swemu przyjacielowi, aby z nim tworzyć wspólnotę osobową (*communio personarum*). To wyjście Boga ku człowiekowi stanowi źródło odnowy człowieka i świata we wszelkich wymiarach, kiedy to poszczególni ludzie i grupy, dążąc do doskonałości, będą szerzyć w globalnej rzeczywistości cnoty moralne i społeczne, aby przy pomocy Bożej łaski ukształtowali się prawdziwie nowi ludzie i budowniczo nową ludzkość<sup>45</sup>.

Konkretyzację chrześcijańskiej etyki odpowiedzialności w kontekście światowego kryzysu ekonomicznego przyniosła encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate*, z której można wyczytać główne wskazania dotyczące odpowiedzialności za dalszy rozwój świata. Papież twierdzi, że stawienie czoła problemom globalnym wymaga od wszystkich mieszkańców Ziemi uświadomienia sobie konsekwencji przerzucenia na przyszłe pokolenia skutków działania dzisiejszego modelu gospodarki nastawionej jedynie na powiększanie zysku. Fundamentem katolickiej etyki odpowiedzialności jest wiara w Boga, gdyż problem rozwoju jest silnie związany z powinnościami człowieka wobec środowiska naturalnego, które Bóg dał wszystkim, a korzystanie z niego stanowi dla ludzi żyjących obecnie jedno-

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (6 sierpnia 1993), nr 51 [dalej: VS]. Por. także A. Zadroga, *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce*, s. 208-209.

<sup>44</sup> Por. VS 51.

<sup>45</sup> Por. KDK 30.

czesną odpowiedzialność wobec ubogich, przyszłych pokoleń i całej ludzkości. Koncepcja etyki globalnej zawarta w encyklice społecznej Benedykta XV ma charakter z gruntu personalistyczny, gdyż nie koncentruje się na samym środowisku przyrodniczym i jego przyszłości, ale na człowieku i jego sumieniu, w którym zawarty jest podstawowy klucz do omawianej wizji etycznej<sup>46</sup>.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Współczesny kryzys nie może być w żadnym wypadku usprawiedliwieniem dla jakiegś pesymistycznej postawy rezygnacji, dlatego też słusznym kierunkiem wydają się wszelkie podejmowane próby poszukiwania nowej etyki odpowiedzialności za ludzkość w bliższej i dalszej perspektywie. Zauważa się, że wraz z globalnymi zagrożeniami ekologicznymi wzrasta także świadomość przynależenia do rodziny ludzkiej (*familia humana*). Stopniowo wyłaniają się nowe orientacje i wartości świadczące o odejściu od myślenia technokratycznego. Współczesny człowiek w obliczu chaosu poszukuje uniwersalnej struktury normatywnej, zdolnej wytłumaczyć wspólne podłoże różnych przejawów ludzkiej aktywności, jednakże poszukiwanie nowych wartości etycznych nie oznacza całkowitego zastąpienia dotychczasowych wskazań moralnych jakimiś zupełnie nowymi. Chodzi bardziej o ukazanie szerszych wymiarów oraz uzyskanie wiarygodności dla wartości oraz zasad już istniejących, a także poszukiwanie nowych rozwiązań pełniej uwzględniających potrzeby epoki globalizacji<sup>47</sup>.

Niniejszy tekst miał na celu konfrontację laickiej idei odpowiedzialności globalnej z wizją katolicką, która próbuje dać odpowiedź na pytanie, czy istnieje możliwość sformułowania podobnej etyki na gruncie katolickim. Zasadnicza trudność dokonania tej oceny leży w nieokreśloności oraz różnicy poglądów charakteryzujących nurty laickie, gdyż nie istnieje nawet zgoda co do tego, kto jest podmiotem praw i obowiązków w etyce globalnej.

Niemniej jednak, gdyby postawić podstawowe pytanie na temat możliwości zbudowania etyki globalnej na gruncie katolickim, to odpowiedź jest jak najbardziej pozytywna. Taka etyka jest nie tylko możliwa, ale wręcz niezbędna w świecie, który „się skurczył”. Tyle tylko, że – aby spełnić wymóg ortodoksji katolickiej – musi być ona „etyką przyjazną osobie ludzkiej”<sup>48</sup> zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też społecznym. W tym drugim wymiarze musi być ona oparta na zasadach dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości. Rozwój człowieka i jego środowiska ma być nie tylko rozwojem zrównoważonym, ale przede wszystkim rozwojem integralnym. Z tego punktu widzenia ochrona środowiska przyrodniczego stała się problemem ogólnoludzkim o charakterze globalnym. Ponieważ dostęp do dóbr Ziemi mają wszyscy ludzie, z zasobów

<sup>46</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 czerwca 2009), nr 51 [dalej: CV].

<sup>47</sup> Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, s. 186-187.

<sup>48</sup> Por. CV 45.

przyrody należy korzystać odpowiedzialnie, a ta odpowiedzialność ma charakter globalny. Klucz do rozwiązania problemów ekologicznych i surowcowych leży w zmianie mentalności hedonistycznej i konsumpcjonistycznej na idącą w stronę oszczędności, solidarności oraz niedegradowania środowiska przyrodniczego, co nie może się odbyć bez istnienia pokoju między narodami oraz bez wychowania i odpowiedniego ustawodawstwa pozwalającego lepiej szanować przyrodę i innych ludzi<sup>49</sup>. Wspomniany w tekście „etos powszechnej solidarności” A. Exelera, dla którego podstawą teologiczną jest wiara w Boga jako doskonałą miłość i wyzwalającą wolność może stanowić przykład katolickiej globalnej etyki odpowiedzialności, promującej m. in. wrażliwość na sprawiedliwość społeczną, otwartość, prawdomówność, autentyczność, spontaniczność, kreatywność, preferowanie rozwoju kulturalnego nad postępem ekonomicznym przy zachowaniu rygorów ortodoksji katolickiej<sup>50</sup>.

Nie oznacza to bynajmniej bezkrytycznej akceptacji wszystkich kierunków etyczności globalnej, gdyż niektóre z nich, zbliżone do pogłębionej ekologii, naznaczone panteizmem i neomaltuzjanizmem, są obarczone w wielu wymiarach błędem antropologicznym i z tego powodu nie mogą być zaakceptowane z punktu widzenia katolickiej antropologii społecznej<sup>51</sup>. Jednakże mimo tych zasadniczych problemów postawiony w tytule rozdział między postulatami współpracy rodziny ludzkiej a globalną etyką odpowiedzialności nie wydaje się niemożliwy do pokonania.

BETWEEN THE DEMAND FOR COOPERATION  
AMONG THE HUMAN FAMILY AND THE GLOBAL ETHICS  
OF RESPONSIBILITY

Summary

This paper discusses pluralism and the uncertainty of trends in the global ethics of responsibility, contrasting them with Catholic social teaching. The article attempts to show both points of convergence as well as the controversy associated with the demand of global governance and proposed solutions for population control. A key determinant in the conclusive evaluation is the personalistic norm, that is, a complete picture of the human person.

**Keywords:** ethics of global responsibility, *familia humana*, Catholic social teaching

**Nota o Autorze:** ks. dr Krzysztof Adamski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej; pola zainteresowań intelektualnych: katolicka nauka społeczna, teologia moralna społeczna, etyka społeczno-gospodarcza, socjologia.

<sup>49</sup> Por. E. Albińska, *Wyznaczniki rozwoju zrównoważonego*, w: *Spółczesność, gospodarka, ekologia. Perspektywa encykliki społecznej Caritas in veritate*, red. S. Fel, M. Hułas, S. G. Raabe, Wyd. KUL, Lublin 2010, s. 202.

<sup>50</sup> Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, s. 188.

<sup>51</sup> Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 76-78.

---

**Słowa kluczowe:** etyka odpowiedzialności globalnej, *familia humana*, katolicka nauka społeczna