Między danymi a biografią: jak nie zgubić człowieka

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście współczesnych wyzwań zrównoważonego rozwoju. Autor argumentuje, że język nie jest jedynie lustrem rzeczywistości, lecz narzędziem kształtującym nasze pole działania. W dobie dominacji danych i technokracji, kluczowe staje się zachowanie perspektywy biograficznej i ludzkiej. Tekst przestrzega przed myleniem faktów naukowych z demokratycznymi decyzjami, podkreślając, że modele klimatyczne nie zdejmują z nas odpowiedzialności za etyczny wymiar transformacji. Poprzez pojęcie redeskrypcji, Rorty zachęca do tworzenia nowych słowników, które zamiast wykluczać, budują solidarność i pozwalają na skuteczniejszy dialog społeczny. Ostatecznie, zrównoważony rozwój wymaga nie tylko precyzyjnych wskaźników, ale przede wszystkim infrastruktury pojęciowej, która chroni godność jednostki i zapobiega okrucieństwu w procesach modernizacyjnych.

This article examines Richard Rorty's neopragmatism in the context of contemporary challenges to sustainable development. The author argues that language is not merely a mirror of reality but a tool that shapes our field of action. In an age dominated by data and technocracy, maintaining a biographical and human perspective becomes crucial. The text warns against confusing scientific facts with democratic decisions, emphasizing that climate models do not absolve us of responsibility for the ethical dimension of transformation. Through the concept of redescription, Rorty encourages the creation of new vocabularies that, rather than excluding, build solidarity and enable more effective social dialogue. Ultimately, sustainable development requires not only precise indicators but, above all, a conceptual infrastructure that protects individual dignity and prevents cruelty in modernization processes.

Artykuł analizuje wyzwania współczesnej zielonej transformacji przez pryzmat neopragmatyzmu Richarda Rorty'ego oraz socjologii szans życiowych Ralfa Dahrendorfa. Główna teza tekstu głosi, że zrównoważony rozwój nie może być jedynie

technokratycznym projektem opartym na danych klimatycznych, gdyż język jest infrastrukturą polityki, a nie jej neutralnym lustrem. Autor argumentuje, że ignorowanie ludzkiego doświadczenia, lęków i kulturowych zakorzenień – czyli tzw. ligatur – w imię administracyjnej konieczności prowadzi do wykluczenia i oporu społecznego. Wykorzystując teorię trzech światów Karla Poppera jako filtr analityczny, artykuł postuluje przejście od narzucania odgórnych, moralizatorskich rozwiązań ku proceduralnej pokorze. Prawdziwa skuteczność zmiany zależy od redeskrypcji problemów w sposób, który szanuje godność jednostki i poszerza jej realne opcje wyboru. Zamiast budować labirynty wskaźników, należy wypracować proces dialogiczny, w którym zrównoważony rozwój staje się wspólnym projektem, a nie rytuałem degradacji, chroniąc tym samym fundamenty solidarności społecznej w dobie permanentnego kryzysu.

SŁOWA KLUCZOWE

neopragmatyzm | Richard Rorty | język jako narzędzie | zrównoważony rozwój | infrastruktura pojęciowa | redeskrypcja | szanse życiowe | wykluczenie transportowe | metafora lustra | solidarność | demokratyczna decyzja | słownik sensu | antyreprezentacjonizm | okrucieństwo | dialog społeczny

Język jako narzędzie: dlaczego dane nie wystarczą do zmiany

Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego, czyli nurt odrzucający ideę języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia, wyrasta z nieufności wobec wielkiej obsesji zachodniej myśli. Jest nią marzenie o języku, który ukaże świat dokładnie takim, jaki jest – bez historycznego osadu, interesów i ludzkiej metafory. To pragnienie poznawczej uczciwości jest wprawdzie piękne, lecz jednocześnie niebezpieczne, ponieważ zbyt łatwo przeobraża się w polityczną pychę. Ten, kto wierzy, że jego słownik stanowi wierne odbicie rzeczywistości, rzadko traktuje cudzą perspektywę jako równorzędną propozycję do rozmowy. Częściej postrzega ją jako irytujące zabrudzenie szyby, które należy czym prędzej usunąć, by nie mąciło widoku. Rorty uderza w tę metaforę lustra nie po

to, by rozpuścić świat w relatywizmie, lecz by pokazać, jak często "obiektywna rzeczywistość" służy do uciszania oponentów tam, gdzie rozmowa dopiero powinna się zacząć.

W jego ujęciu język przestaje być neutralnym ekranem, na którym wyświetla się gotowa struktura bytu, stając się instrumentem orientacji oraz sposobem radzenia sobie z oporem materii i innych ludzi. Rorty nie neguje istnienia świata zewnętrznego, lecz odrzuca przekonanie, że świat ten sam z siebie podpowiada nam jeden uprzywilejowany opis, jedną moralność czy definicję rozwoju. Stanford Encyclopedia of Philosophy trafnie widzi w nim autora antyreprezentacjonistycznej diagnozy filozofii, która bezskutecznie próbowała uzasadniać wiedzę przez relację wiernego odwzorowania. Zamiast szukać fundamentów w metafizyce, powinniśmy skupić się na tym, jak nasze opisy wpływają na zdolność do wspólnego działania. Słownik nie jest ozdobą polityki. Jest jej infrastrukturą, która determinuje, co w ogóle jesteśmy w stanie dostrzec i uznać za istotne.

Z punktu widzenia zrównoważonego rozwoju konsekwencje takiego podejścia są kolosalne, gdyż oznaczają zakaz traktowania języka ekologicznego czy planistycznego jako czystego przekładu faktów. Choć susze i emisje gazów są brutalnie realne, ich społeczny sens nigdy nie jest podany nam na tacy. Natura ma moc przyczynową, ale nie ma głosu ustawodawcy konstytucyjnego, co warto powtarzać w świecie skłonnym do mylenia nauki z polityczną legitymacją. Pytania o to, jak rozdzielić koszty adaptacji lub jak ważyć wolność gospodarczą wobec dobra wspólnego, nie znajdują odpowiedzi w samej fizyce atmosfery. Nauka jest nam niezbędna, dostarczając danych o Świecie 1, czyli sferze fizycznej rzeczywistości, jednak sama w sobie nie wystarcza do zbudowania sprawiedliwego ładu; modele klimatyczne dają nam orientację, ale nie zdejmują z nas ciężaru demokratycznej decyzji.

Dane te nie rozwiązują bowiem automatycznie konfliktów zachodzących w Świecie 2, obejmującym nasze subiektywne przeżycia, oraz w Świecie 3, czyli sferze instytucji i norm. Nie dowiemy się z wykresów, kto powinien zapłacić za transformację, czyja pamięć zostanie uznana za racjonalną, a czyja zepchnięta do kategorii przesądu. Kto nie dostrzega tej różnicy, ten zamienia zrównoważony rozwój w administracyjną scholastykę, która brzmi poważnie, lecz mija się z ludzkim doświadczeniem. Rorty'ego warto tu czytać jako terapeutę naszych nadmiernych roszczeń, który zachęca do zastąpienia dążenia do pewności praktyką demokratycznej rozmowy. Internet Encyclopedia of Philosophy opisuje go jako myśliciela, dla którego reprezentacjonizm był zasadniczą wadą tradycji filozoficznej, co pozwala nam przejść od jałowych sporów o fundamenty do pytania o użyteczność słownika.

Ta użyteczność nie ma nic wspólnego z marketingowym "sprzedawaniem" trudnych reform w opakowaniu z zielonych liści. Chodzi o użyteczność głęboką: czy dany opis pozwala ludziom lepiej współdziałać, czy redukuje okrucieństwo i czy poszerza możliwości uczestnictwa. Musimy pytać, czy

nasze strategie nie niszczą cudzych ligatur, czyli kulturowych i emocjonalnych zakorzenień nadających sens życiu, nie oferując w zamian żadnych realnych opcji. W tym znaczeniu zrównoważony rozwój potrzebuje redeskrypcji, czyli zmiany sposobu widzenia problemu poprzez zmianę słownika, w którym staje się on uchwytny. Nie jest to jedynie kosmetyka językowa polegająca na odświeżeniu fontu w folderze strategicznym, lecz fundamentalna praca nad nowym opisem świata, gdzie redeskrypcja buduje pojęcia realnie otwierające nowe pole działania.

Kiedy stary słownik produkuje jedynie opór lub administracyjną martwotę, należy zbudować nowy opis, by stworzyć bardziej gościnne i sprawiedliwe pole manewru. Redeskrypcja nie służy ogłoszeniu "prawdziwszej prawdy", lecz ma na celu wypracowanie narzędzi skuteczniejszych w rozwiązywaniu realnych napięć społecznych. Rorty, twierdząc, że słowa są narzędziami, nie zachęca do dowolnej manipulacji, lecz nakłada na nas odpowiedzialność za skutki naszych opisów. Jeśli nazwiemy lokalny sprzeciw "irracjonalnym antymodernizmem", stworzymy inny świat działania niż wtedy, gdy uznamy go za obronę lokalnych więzi i lęk przed niesprawiedliwością. Oba te opisy nie są tylko etykietami, lecz projektami interwencji, które mogą albo upokarzać, albo otwierać drogę do mediacji; ostatecznie to od jakości słownika zależy, czy transformacja stanie się wspólnym projektem.

Słownik jako infrastruktura: dlaczego język zmiany wyklucza

Różnica między poszczególnymi diagnozami nie jest jedynie semantyczną igraszką; ona wyznacza granice tego, co politycznie możliwe i moralnie dopuszczalne. W tym sensie język zrównoważonego rozwoju staje się polem walki o władzę nad zbiorową wyobraźnią. Kto bowiem posiada przywilej definiowania problemu, ten zazwyczaj trzyma w ręku klucze do akceptowalnych rozwiązań. Jeśli uznamy, że kłopotem jest wyłącznie „niska świadomość ekologiczna”, lekarstwem będzie kolejna kampania edukacyjna i subtelna presja moralna na jednostkę. Gdy jednak nazwiemy to „brakiem realnych opcji niskoemisyjnego życia w warunkach strukturalnej nierówności”, horyzont działań gwałtownie się poszerza. Wtedy odpowiedzią staje się transport publiczny, sprawiedliwy podział kosztów czy lokalne formy współwłasności, a nie tylko pouczanie obywatela przy porannej kawie.

Właśnie tutaj neopragmatyzm, czyli nurt odrzucający język jako lustro rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia, znajduje swoje najbardziej praktyczne zastosowanie. Richard Rorty w „Przygodności, ironii i solidarności” przekonuje, że liberalna kultura powinna skupiać się na minimalizowaniu okrucieństwa, zwłaszcza tego, które polega na poniżaniu ludzi poprzez niszczenie ich słowników sensu. To potężna intuicja dla każdego, kto projektuje wielkie procesy społeczne.

Człowiek jest w stanie znieść wymierną stratę materialną, o ile widzi w niej sens i elementarną sprawiedliwość. Znacznie trudniej przychodzi mu jednak akceptacja sytuacji, w której wraz z dawnym stylem życia odbiera mu się godność interpretacji własnego losu. To nie jest kwestia sentymentu, lecz fundamentalnej godności.

Gdy słyszymy, że nasz dotychczasowy świat był nie tylko przestarzały, ale wręcz moralnie podejrzany i kulturowo śmieszny, transformacja przestaje być obietnicą lepszego jutra. Staje się ona rytuałem degradacji, w którym jedna grupa narzuca drugiej nową hierarchię wartości pod płaszczykiem obiektywnej konieczności. Właśnie dlatego spory o zrównoważony rozwój bywają tak gwałtowne i pełne resentymentu, bo nie chodzi w nich przecież wyłącznie o tabelki w Excelu, stawki podatków czy techniczne normy emisji pyłów. Chodzi o status słowników: o to, kto ma prawo nazwać krajobraz i rozstrzygnąć, czy przywiązanie do miejsca jest racjonalnym wyborem, czy jedynie sentymentalnym balastem. To pytania, które łączą w sobie prawo, ekonomię i głęboką antropologię polityczną, dotykając samej istoty naszego bycia w świecie.

Mechanizm ten, choć najbardziej jaskrawy w energetyce, przenika niemal każdą sferę współczesnej modernizacji, od polityki miejskiej po edukację. Widzimy go wyraźnie, gdy pod hasłem „nowoczesnej mobilności" ignoruje się wykluczenie transportowe peryferii, traktując mieszkańców jako przeszkodę w realizacji wizji, a nie jej podmiot. Działa on również w rolnictwie, gdzie wymogi środowiskowe bywają przedstawiane jako oczywisty postęp, bez cienia uznania dla ryzyka ekonomicznego konkretnych gospodarstw. Nawet w biznesie język ESG, czyli praktyka raportowania wpływu środowiskowego i społecznego, służy niekiedy jako parawan dla reputacyjnego samooczyszczenia, podczas gdy realne struktury władzy pozostają nietknięte. W każdym z tych przypadków błąd nie polega na braku twardych danych, lecz na posługiwaniu się słownikiem, który nie potrafi pomieścić ludzkiego doświadczenia.

Słownik nie jest ozdobą polityki; jest jej infrastrukturą, równie realną jak tory kolejowe czy sieci energetyczne, które determinują nasze codzienne trajektorie. Tak jak układ dróg decyduje o tym, kto może dotrzeć do pracy, tak infrastruktura pojęciowa wyznacza krąg osób uznanych za racjonalnych uczestników publicznej debaty. Jeśli język debaty rozpoznaje jedynie ekspertów, wskaźniki i cele, a pozostaje ślepy na lęk, pamięć i poczucie sprawiedliwości, to znacząca część społeczeństwa zostaje wykluczona z rozmowy jeszcze przed jej rozpoczęciem. Obywatel może fizycznie uczestniczyć w konsultacjach, ale jego świat nie posiada tam prawa obywatelstwa, co rodzi frustrację i opór. Zrównoważony rozwój nie potrzebuje więc więcej moralnej pewności, lecz więcej proceduralnej pokory.

Neopragmatyzm w pułapce: między cynizmem a twardym fundamentem

Książka Kühnego, Siliny i Berra wykonuje w tym miejscu manewr o fundamentalnym znaczeniu dla współczesnej debaty. Autorzy, podążając za analizą Springera, dowodzą, że obecne dyskursy zrównoważenia gwałtownie dobijają do swoich granic poznawczych i politycznych. Dzieje się tak, ponieważ w ich ciasnych ramach ścierają się sprzeczne oczekiwania, moralne imperatywy oraz chłodne rygory naukowego dowodu. Zamiast kolejnej technokratycznej recepty, proponują oni otwarte rozumienie zrównoważonego rozwoju jako procesu dialogicznego. W tym ujęciu ludzie nieustannie tworzą i przekształcają szanse życiowe, czyli obiektywne opcje wyboru zakorzenione w nadających sens więziach społecznych. Takie podejście nie jest jedynie humanistycznym ornamentem dodanym do twardej polityki, lecz stanowi bezwzględny warunek jej realnej skuteczności.

Polityka, która ignoruje konflikt słowników, nieuchronnie kończy jako naga przemoc ubrana w eleganckie, lecz puste pojęcia. Słownik nie jest bowiem ozdobą polityki, lecz stanowi jej kluczową infrastrukturę, określającą granice tego, co w ogóle da się pomyśleć. Richard Rorty, ojciec współczesnego neopragmatyzmu, był najczęściej atakowany za relatywizm oraz niebezpieczne osłabienie klasycznego pojęcia prawdy. Krytycy tacy jak Hilary Putnam czy Jürgen Habermas z niepokojem patrzyli na jego próbę radykalnego rozdzielenia sfery prywatnej od publicznej. Habermas widział w tym antyfundacjonalizmie, czyli odrzuceniu stałych podstaw poznania, ryzyko utraty racjonalnych narzędzi krytyki społecznej. Putnam z kolei obawiał się, że sprowadzenie prawdy do „uzasadnienia w rozmowie” zamieni filozofię w zbyt miękki, pozbawiony kręgosłupa pragmatyzm.

Nancy Fraser słusznie punktowała iluzję łatwego oddzielenia prywatnej autokreacji od wymogów publicznej sprawiedliwości w świecie realnych nierówności. W strukturach społecznych nasze prywatne tożsamości są przecież zawsze uwikłane w gęste relacje władzy i dominacji. Charles Taylor natomiast bronił głębszych horyzontów sensu, wskazując na wspólnotowe źródła naszej moralnej tożsamości, których neopragmatyzm zdaje się nie dostrzegać. Współczesne analizy tych sporów potwierdzają, że myśl Rorty’ego pozostaje jedną z najbardziej kontrowersyjnych wersji neopragmatyzmu. Dotyczy to zwłaszcza kwestii realizmu, gdzie odrzuca się ideę języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia. Te głosy krytyczne należy potraktować z najwyższą powagą, gdyż bez nich neopragmatyzm stałby się jedynie wygodną ideologią salonową.

Istnieje bowiem realne ryzyko, że świat zechce rozmawiać bez żadnych zobowiązań, zamieniając debatę w jałowy spektakl. Hasło o przygodności słowników może zostać łatwo przejęte przez

cyników jako wygodne alibi dla manipulacji i kłamstwa. W takim scenariuszu „użyteczność” zostaje szybko zawłaszczona przez interesy silniejszych graczy, którzy dyktują warunki gry. Rezygnacja z twardych fundamentów moralnych bywa kosztowna, gdyż utrudnia skuteczny sprzeciw wobec brutalnej przemocy strukturalnej. Prywatna samokreacja staje się wtedy luksusem dostępnym wyłącznie dla klas uprzywilejowanych, podczas gdy reszcie zostaje grzeczne współczucie. Publiczna solidarność, pozbawiona mechanizmów redystrybucji zasobów, zamienia się w zieloną wersję feudalnego dobrego smaku.

Wszystkie te wątpliwości są w pełni zasadne i należy je wbudować w strukturę obrony neopragmatycznych tez. Nie wolno ich zamiatać pod dywan, bo pod dywanem filozofii i tak zazwyczaj sypiają najciekawsze i najbardziej żarłoczne potwory. Odpowiedź neopragmatyczna nie polega jednak na naiwnym zaprzeczaniu tym ryzykom, lecz na wskazaniu jeszcze większych zagrożeń fundacjonalizmu. Kto twierdzi, że posiada ostateczny, obiektywny fundament polityki zrównoważonego rozwoju, ten znacznie łatwiej usprawiedliwia przemoc symboliczną. Taka postawa prowadzi do technokratycznego zamknięcia rozmowy i drastycznej redukcji pluralizmu w imię rzekomo niepodważalnych prawd. Zrównoważony rozwój nie potrzebuje zatem więcej moralnej pewności, lecz znacznie więcej proceduralnej pokory w obliczu złożoności świata.

Od moralnego szantażu do solidarności: nowa gramatyka zmiany

Richard Rorty wcale nie sugeruje, że wybór słownika jest kwestią estetycznego kaprysu czy błahej preferencji. Przeciwnie, twierdzi on, że nie istnieje żaden nadrzędny metajęzyk, który zdjąłby z naszych barków ciężar odpowiedzialności za to, jak opisujemy świat. To podejście, zwane neopragmatyzmem, czyli nurtem odrzucającym ideę języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia, okazuje się bardziej rygorystyczne niż większość tradycyjnych doktryn moralnych. Podczas gdy dogmatyk może z ulgą obwieścić, że jedynie „wykonuje prawdę”, neopragmatysta musi z pokorą przyznać: biorę pełną odpowiedzialność za społeczne i polityczne skutki mojego opisu. Zarzut relatywizmu, tak chętnie rzucany w stronę tej myśli, zazwyczaj chybia celu, bo nie chodzi tu o uznanie wszystkich opisów za równie wartościowe. Słownik nie jest ozdobą polityki. Jest jej infrastrukturą, a jego jakość oceniamy nie przez dostęp do pozaludzkiego trybunału prawdy, lecz przez realną zdolność do rozwiązywania problemów i redukcji cierpienia.

W kontekście zrównoważonego rozwoju oznacza to przyjęcie twardej zasady: dany słownik jest dobry tylko wtedy, gdy realnie zwiększa szanse życiowe, a nie wtedy, gdy brzmi najbardziej podniośle. Szanse życiowe, czyli funkcja obiektywnych opcji wyboru oraz nadających sens więzi,

pozwalają nam ocenić, czy transformacja faktycznie służy ludziom, czy jedynie ich dyscyplinuje. Niestety, współczesne języki debaty publicznej często grzeszą w drugą stronę, sprawiając wrażenie, jakby ich autorzy posiadali abonament na etyczną nieomylność. W praktyce jednak takie podejście pogłębia jedynie nieufność, klasową pogardę i polityczną polaryzację, zamieniając dialog w serię oskarżeń. Musimy wreszcie zrozumieć, że moralna intensywność przekazu nie jest tożsama z jego społeczną skutecznością, a wręcz bywa jej największym wrogiem. Można przecież krzyczeć w imię ratowania planety w taki sposób, że realni ludzie usłyszą w tym wyłącznie głęboką pogardę dla trudów ich codziennego życia.

Kiedy mówimy o przyszłych pokoleniach w sposób, który sprawia, że obecne generacje czują się jedynie jak zbędne odpady historii, nie budujemy solidarności, lecz fundujemy sobie źle napisany dramat zbawienia. W tym spektaklu połowa obsady nigdy nie została zapytana o zdanie, a scenariusz wydaje się narzucony z góry przez oświeconych suflerów. Źródłowa redeskrypcja, czyli proces ponownego opisywania rzeczywistości w celu znalezienia lepszych rozwiązań, proponuje nam znacznie dojrzalszą ścieżkę wyjścia z tego impasu. Zamiast moralnego szantażu potrzebujemy współczucia, a zamiast utopijnych, sztywnych celów – otwartego procesu, który dopuszcza korektę kursu. Kluczowe staje się tu fallibilistyczne uczenie się, polegające na uznaniu własnej omylności i gotowości do zmiany zdania pod wpływem nowych doświadczeń. Zamiast administracyjnej pewności i kolektywistycznego przymusu, powinniśmy postawić na poszerzanie opcji oraz budowanie refleksyjnych ligatur, czyli kulturowych zakorzenień nadających sens naszym wyborom.

Przywołanie idei społeczeństwa otwartego nie jest tu jedynie kurtuazyjną aluzją do Karla Poppera, lecz fundamentalnym warunkiem antydogmatycznego zrównoważenia. Popper bronił wizji wspólnoty, która akceptuje krytykę i traktuje możliwość błędu nie jako porażkę, lecz jako niezbędny element postępu. W zastosowaniu do strategii klimatycznych oznacza to, że żadna koncepcja nie może być traktowana jak nienaruszalne objawienie, które należy przyjąć na wiarę. Każda z nich musi przejść przez ogień praktyki, być poddawana bezlitosnej krytyce i korygowana przez codzienne doświadczenie, nawet jeśli wiąże się to z bolesnymi konfliktami. Fallibilizm nie jest słabością polityki, lecz jej systemem odpornościowym, chroniącym nas przed popadnięciem w ideologiczny letarg. Społeczeństwo, które nie umie przyznać się do błędu, zamienia każdy błąd w doktrynę. A doktryna, jak uczy historia, potrafi przetrwać znacznie dłużej niż ludzki rozsądek.

Współczesny kontekst brutalnie weryfikuje te filozoficzne intuicje, zwłaszcza gdy spojrzymy na drogę, jaką przeszliśmy od roku 2015. Dyskurs zrównoważonego rozwoju musiał przetrwać pandemię, wojny energetyczne, galopującą inflację oraz gwałtowne przyspieszenie sztucznej inteligencji, która przedefiniowała pojęcie suwerenności danych. To nie jest już świat, w którym wystarczy powiesić siedemnaście kolorowych ikon na ścianie urzędu czy korporacyjnego korytarza,

by poczuć moralną satysfakcję. Dziś musimy pytać, jak konkretne cele działają w samym centrum społecznych konfliktów, od protestów rolniczych po kryzysy migracyjne wywołane zmianami klimatu. Nawet oficjalne raporty ONZ po 2023 roku porzucają język stabilnego wdrażania na rzecz retoryki głębokiej transformacji w czasach permanentnego kryzysu. Global Sustainable Development Report 2023 oraz Pact for the Future z 2024 roku to wyraźne próby rozszerzenia współpracy na obszary cyfrowe i międzypokoleniowe, co dowodzi, że system czuje własne granice.

Oficjalny dyskurs, choć dostrzega bariery finansowe czy polityczne, wciąż potrzebuje języka, który nazwie problem najpoważniejszy: zużycie dotychczasowego słownika. Redeskrypcja staje się więc procesem epistemicznym, etycznym i instytucjonalnym jednocześnie, bo zmienia nie tylko sposób rozumienia problemu, ale i nasze relacje z innymi. W wymiarze etycznym rozstrzyga ona, czy nowe opisy świata poniżają ludzi, czy realnie włączają ich do wspólnej rozmowy o przyszłości. Jest to również kwestia instytucjonalna, ponieważ języki, którymi się posługujemy, wbudowują się w procedury, formularze oraz kryteria oceny projektów finansowych. Słownik skupiony wyłącznie na technokratycznej redukcji emisji zaprojektuje zupełnie inne instytucje niż ten, który mówi o sprawiedliwości szans i unikaniu upokorzenia. Nie jest to jedynie różnica stylistyczna, lecz różnica ustrojowa w miniaturze, decydująca o tym, w jakim państwie przyjdzie nam żyć.

Trzeba zatem opowiedzieć się jasno: źródłowa koncepcja redeskrypcji zasługuje na promocję, ponieważ odzyskuje człowieka dla idei zrównoważonego rozwoju. Nie chodzi tu o człowieka abstrakcyjnego, wpisanego w strategię jako beznamiętny „interesariusz”, ani o postać statystyczną, będącą jedynie słupkiem w ankiecie. Nie szukamy też człowieka marketingowego, którego jedynym zadaniem jest kliknięcie w kolejną zieloną kampanię mającą poprawić wizerunek korporacji. Naszym celem jest przywrócenie podmiotowości jednostce, która potrzebuje zarówno wolności wyboru, jak i poczucia przynależności, by odnaleźć się w zmieniającym się świecie. Tylko taki język, który szanuje ludzką godność i uznaje złożoność naszych biografii, ma szansę stać się fundamentem trwałej i autentycznej solidarności. Bez tego fundamentu każda transformacja pozostanie jedynie technokratycznym ćwiczeniem, które zamiast budować przyszłość, będzie jedynie pogłębiać stare podziały.

Zrównoważony rozwój: między danymi a godnością człowieka

Chodzi o człowieka jako nosiciela ciała, pamięci i języka, ale też lęku, interesu oraz niezbywalnej godności. Bez tego żywego fundamentu zrównoważony rozwój staje się jedynie eleganckim pismem urzędowym, które wysyłamy w próżnię przyszłości, nie sprawdzając, czy adresat w ogóle istnieje.

Zrównoważony rozwój nie potrzebuje dziś więcej moralnej pewności, lecz więcej proceduralnej pokory, czyli świadomości ograniczeń własnych metod i narzędzi. Potrzebujemy instytucji zdolnych przyznać, że choć dysponują danymi i celami, nie mają prawa upokarzać ludzi w imię własnej, technokratycznej wersji dobra. Słownik nie jest ozdobą polityki, lecz jej infrastrukturą, która decyduje o tym, kogo włączamy do wspólnoty, a kogo z niej wykluczamy. To właśnie w języku rozstrzyga się, czy transformacja będzie aktem solidarności, czy nową formą opresji.

Potrzebujemy edukacji, która nie traktuje młodzieży jak pustego pojemnika na słuszne hasła, lecz uczy rozpoznawania napięć między trzema światami Poppera. Chodzi o świat fizyczny, nasze wewnętrzne przeżycia oraz sferę obiektywnych instytucji i norm, które muszą ze sobą współgrać, by zmiana była trwała. Biznes z kolei nie powinien używać słowa „sustainability" jako perfum do raportu rocznego, lecz jako testu realnej dystrybucji opcji wśród pracowników i lokalnych wspólnot. Prawo musi zrozumieć, że nawet legalna decyzja bywa społecznie nieuzasadniona, jeśli zabrakło w niej autentycznej przestrzeni uczestnictwa dla zainteresowanych stron. Ekonomia zaś winna pamiętać, że efektywność pozbawiona głębszego sensu społecznego to jedynie dobrze policzona alienacja, która oddziela nas od owoców naszej pracy. Wszak bezosobowe wskaźniki rzadko kiedy potrafią nakarmić ludzkie poczucie przynależności i sensu.

Richard Rorty wnosi do tego projektu ożywczy język ironii i solidarności, budując fundamenty neopragmatyzmu, czyli nurtu odrzucającego wiarę w jedyną słuszną prawdę na rzecz użyteczności naszych opisów świata. Ironia oznacza tu zbawienną świadomość, że nasz obecny słownik nie jest ostatnim słowem historii i może wymagać radykalnej korekty pod wpływem nowych doświadczeń. Solidarność z kolei to ciągły wysiłek poszerzania kręgu „my" poprzez wrażliwość na cudze cierpienie i upokorzenie, a nie przez szukanie wspólnej metafizyki. W praktyce oznacza to zdolność do powiedzenia: nasze cele klimatyczne są fundamentalne, ale język ich realizacji musi pozostać otwarty na błędy. Musimy chronić planetę, lecz nie wolno nam przy okazji spalić zaufania społecznego, które budowaliśmy przez dekady.

Musimy przebudować energetykę, niemniej nie wolno nam potraktować wspólnot pracy jak niefortunnego, historycznego błędu, który należy po prostu wymazać z mapy. Zmiana wzorców konsumpcji nie może czynić z ubóstwa dowodu ekologicznej cnoty ani z bogactwa automatycznego prawa do zakupu zielonego odpustu. W nowoczesnej jaskini administracyjnej, będącej współczesną wersją platońskiej metafory, bardzo łatwo jest pomylić cyfrowe wskaźniki z pulsującym życiem. Neopragmatyzm nie każe nam jednak rozbijać wszystkich ekranów, lecz zmusza do pytania, kogo one pokazują, a kogo bezlitośnie wymazują z pola widzenia. To pytania znacznie bardziej niebezpieczne niż rytualne wyznania wiary w zieloną transformację, dlatego właśnie musimy je

zadawać z całą surowością. Redeskrypcja, czyli praktyka tworzenia nowych sposobów opisywania rzeczywistości, nie jest jedynie estetycznym dodatkiem do polityki, lecz warunkiem jej dojrzałości.

Bez nowej opowieści wpadamy w pułapkę akrazji, czyli stanu, w którym posiadamy wiedzę o konieczności zmiany, ale nie potrafimy podjąć realnego działania. Zrównoważony rozwój musi stać się procesem wspólnego uczenia się, w którym słowniki są stale testowane przez życie, a nie odwrotnie. Nie ma potrzeby wybierać między twardą nauką a współczuciem, między danymi a godnością czy między klimatem a szansami życiowymi. Trzeba natomiast odrzucić fałszywy komfort przekonania, że sama nauka rozwiąże za nas problemy sprawiedliwości, gdyż ona dostarcza jedynie wiedzy o świecie. To ludzie, uwikłani w swoje instytucje i konflikty, muszą zdecydować, jak nie uczynić z tej wiedzy nowej formy upokorzenia. Epistemologia wielokanałowa, integrująca wiedzę przyrodniczą z humanistyczną, chroni nas przed takim redukcjonizmem.

Jeżeli neopragmatyzm dostarcza nam teorii języka, to Ralf Dahrendorf uzupełnia ten obraz socjologiczną anatomią wolności, skupioną na realnych strukturach społecznych. Dahrendorf ostrzega, że wolność nie mieszka w pięknych deklaracjach, lecz w rozkładzie szans życiowych, będących wypadkową obiektywnych opcji i nadających sens więzi. Te więzi, zwane ligaturami, stanowią kulturowe i emocjonalne zakorzenienie jednostki, bez którego każda zmiana staje się źródłem lęku i wyobcowania. Bez opcji ligatury stają się uciskiem, ale bez ligatur same opcje stają się pustką. Tam, gdzie Rorty tropi pychę ostatecznych opisów, Dahrendorf demaskuje fałszywe obietnice wolności, które nie mają pokrycia w rzeczywistych możliwościach wyboru. Zrównoważony rozwój zbyt łatwo popada w usypiający język dobrych intencji, operując pojęciami takimi jak wspólny dom czy sprawiedliwa transformacja. Wszystkie te hasła są niezwykle ważne, niemniej żadne z nich nie posiada magicznej mocy sprawczej bez realnego zakotwiczenia w codzienności.

Szanse życiowe: jak uniknąć pułapek zielonej transformacji

Współczesna debata o zrównoważonym rozwoju zbyt często grzęźnie w technokratycznym żargonie, dlatego każde działanie polityczne musimy przełożyć na fundamentalne pytanie o szanse życiowe. Musimy zapytać wprost: kto dzięki transformacji zyskuje nowe możliwości działania, a kto je bezpowrotnie traci, kto zachowuje prawo wyboru, a kto zostaje zamknięty w klatce nowych obowiązków. Ważne jest, komu oferujemy sensowną alternatywę, a komu pokazuje się jedynie estetyczny plakat z napisem „zmiana jest konieczna”, nie dając nic w zamian. Pojęcie szans życiowych ma swoje głębokie źródła u Maxa Webera, który wiązał je z prawdopodobieństwem dostępu jednostek do dóbr i sposobów realizacji własnych interesów w ramach zastanej struktury

społecznej. Ralf Dahrendorf rozbudował tę intuicję, nadając jej wymiar liberalny, konfliktowy i normatywny, co czyni ją idealnym narzędziem do analizy dzisiejszych napięć ekologicznych.

Szanse życiowe nie są dla Dahrendorfa jedynie suchym, statystycznym prawdopodobieństwem życiowego powodzenia, lecz stanowią to, co nazywał on strukturą wolności. Oznaczają one zakres realnych, a nie tylko teoretycznych możliwości, dzięki którym człowiek może aktywnie kształtować własne życie wewnątrz społeczeństwa. Nie dotyczą one wyłącznie poziomu bogactwa, dochodu czy statusu, choć trzeba uczciwie przyznać, że bez tych materialnych fundamentów wolność często pozostaje jedynie pustym, irytującym słowem. Obejmują one także edukację, społeczne uznanie, prawa obywatelskie, bezpieczeństwo oraz realną ruchliwość społeczną, która pozwala wyjść poza ramy odziedziczonego losu. W tym ujęciu szanse życiowe to dostęp do języków kultury i sprawstwa, które pozwalają jednostce stać się podmiotem, a nie tylko przedmiotem dziejącej się na jej oczach historii.

Najważniejsza formuła Dahrendorfa mówi, że szanse życiowe powstają z nieustannego napięcia między opcjami a ligaturami. Opcje, czyli możliwości wyboru, stanowią horyzont wolności, podczas gdy ligatury są więziami społecznymi, kulturowymi i emocjonalnymi, które nadają tym wyborom głębszy sens. Bez realnych opcji ligatury szybko stają się formą ucisku, natomiast bez ligatur same opcje zamieniają się w egzystencjalną pustkę i lęk przed nadmiarem możliwości. To zdanie jest jednym z najostrzejszych narzędzi do krytyki zarówno autorytarnego ekologizmu, jak i neoliberalnego konsumpcjonizmu, które dominują w dzisiejszym dyskursie o planecie.

Autorytarny ekologizm wychodzi z założenia, że posiada monopol na wiedzę o przyszłości, więc całe społeczeństwo musi się po prostu bezdyskusyjnie dostosować do wytyczonych celów. Tworzy on ligatury bez opcji, nakładając na ludzi surowe obowiązki, ale rzadko oferując im realne, dostępne dla każdego alternatywy życiowe. Oczekuje radykalnej zmiany zachowań, całkowicie pomijając przy tym stan infrastruktury, realne dochody, lokalne uwarunkowania kulturowe oraz nierówną zdolność różnych grup do ponoszenia kosztów transformacji. Mówi wiele o solidarności, lecz w praktyce uprawia pedagogikę podporządkowania, która w najłagodniejszej wersji produkuje jedynie moralizatorskie kampanie społeczne. W wersji twardszej tworzy regulacje, które choć formalnie legalne, są społecznie gorzkie i postrzegane jako narzucone z zewnątrz przez odklejone od rzeczywistości elity.

Z kolei neoliberalny ekologiczny konsumpcjonizm mówi coś dokładnie przeciwnego: wybieraj zielone produkty, inwestuj w efektywność i bądź po prostu świadomym, odpowiedzialnym konsumentem. Model ten tworzy opcje bez ligatur, a precyzyjniej mówiąc – oferuje opcje dostępne w sposób rażąco nierówny i całkowicie pozbawione głębszego sensu społecznego. Kto posiada odpowiedni kapitał, ten bez trudu kupi pompę ciepła, samochód elektryczny i energooszczędny

dom, konsumując przy okazji własne moralne rozgrzeszenie. Kto jednak tego kapitału nie posiada, w zamian za swój trud otrzyma jedynie protekcjonalne pouczenie o konieczności bycia bardziej „eko". Tak zrównoważony rozwój staje się kolejną estetyką klasową, w której ekologia jest jedynie zieloną wersją feudalnego dobrego smaku, oddzielającą oświeconych od reszty.

Dahrendorf pozwala nam skutecznie przeciąć oba te złudzenia, przypominając, że wolność nie polega na samej liczbie teoretycznie możliwych wyborów, jeśli większość z nich okazuje się dla obywatela fikcyjna. Prawdziwa wspólnota nie polega na sile więzi, jeśli nie daje ona jednostce prawa do wyjścia, krytyki oraz suwerennej samokreacji. Zrównoważony rozwój musi więc pytać o realną strukturę opcji i o jakość ligatur, czyli o to, czy transformacja energetyczna daje ludziom nowe bezpieczeństwo i formy uczestnictwa. Czy polityka mieszkaniowa tworzy dostępne warunki życia, czy jedynie ogłasza standardy efektywności, które dla wielu stają się barierą nie do przebycia? Czy polityka transportowa realnie zwiększa mobilność osób z peryferii, czy jedynie estetyzuje centra wielkich miast kosztem wykluczonych?

Warto pamiętać, że Dahrendorf nie jest myślicielem taniej harmonii, lecz filozofem konfliktu, co czyni go niezwykle aktualnym w dobie kryzysu klimatycznego. Wiele współczesnych dokumentów strategicznych zachowuje się tak, jakby konflikt interesów był jedynie błędem komunikacji, który można naprawić za pomocą lepszego PR-u. To złudzenie administracyjnej niewinności sugeruje, że wystarczy szerzej skonsultować projekt, by wszelkie napięcia społeczne magicznie zniknęły w atmosferze powszechnej zgody. Konflikt jednak nie znika, ponieważ interesy, wartości, pamięci i realne koszty ponoszone przez ludzi są obiektywnie różne i często niemożliwe do pogodzenia. Czasem konflikt jest jedynym sposobem ujawnienia tego, co oficjalny, wygładzony język instytucji ukrywał pod bezpiecznym słowem „partnerstwo".

W duchu Dahrendorfa konflikt nie jest patologią społeczeństwa otwartego, lecz niezbędnym warunkiem jego żywotności i zdolności do samonaprawy. Społeczeństwo pozbawione konfliktu jest albo martwe, albo zastraszone, albo tak skutecznie zarządzane symbolicznie, że ludzie przestali wierzyć w sens jakiegokolwiek sprzeciwu. W debacie o zrównoważonym rozwoju jest to szczególnie ważne, gdyż protesty lokalnych społeczności mogą ujawniać koszty, których nikt wcześniej nie uwzględnił w arkuszu kalkulacyjnym. Kiedy rolnicy sprzeciwiają się nowym regulacjom, mogą oczywiście bronić swoich przywilejów, ale mogą też wskazywać, że projekt został napisany z perspektywy kogoś, kto nie rozumie ryzyka produkcji rolnej. Słownik nie jest ozdobą polityki. Jest jej infrastrukturą, a język konfliktu pozwala nam tę infrastrukturę rzetelnie przetestować.

Kiedy mieszkańcy peryferii krytykują zieloną mobilność, mogą bronić własnej wygody, ale mogą też przypominać, że bez sprawnego transportu publicznego samochód nie jest luksusem, lecz protezą państwa. Jeżeli zrównoważony rozwój ma być traktowany poważnie, musi przestać bać się

otwartego konfliktu i nauczyć się go mądrze instytucjonalizować. Oznacza to tworzenie takich procedur, w których sprzeciw nie jest traktowany jako awaria procesu, lecz jako cenne źródło wiedzy o rzeczywistych skutkach wprowadzanych zmian. Tutaj Dahrendorf spotyka się z Karlem Popperem i jego koncepcją społeczeństwa otwartego, które żyje dzięki krytyce, a nie dzięki ceremonialnemu, wymuszonemu konsensusowi. Kto usuwa konflikt w imię wyższej harmonii, ten nieświadomie usuwa jedyny mechanizm korekty błędów, jakim dysponujemy.

W polityce złożonych systemów, gdzie nikt nie posiada pełnej informacji o przyszłości, brak mechanizmu korekty jest prostym zaproszeniem dla nadchodzącej katastrofy. Szanse życiowe trzeba jednak rozumieć precyzyjniej, rozróżniając poszczególne rodzaje opcji, co pozwala demaskować fałszywe obietnice współczesnej polityki klimatycznej. Możemy wyróżnić opcje potencjalne, zależne od technologii, oraz opcje latentne, czyli możliwości istniejące w społeczeństwie, ale niedostępne dla każdej jednostki. Istnieje też pula opcji indywidualnie dostępnych, determinowana przez kapitał kulturowy, dochód, zdrowie czy miejsce zamieszkania, oraz opcje manifestacyjne, czyli te, które faktycznie realizujemy. Sam fakt, że społeczeństwo formalnie oferuje jakąś możliwość, wcale nie oznacza, że konkretna jednostka może z niej w rzeczywistości skorzystać.

Możliwość studiowania czy przejścia na niskoemisyjny styl życia istnieje formalnie, ale dla kogoś z niestabilnymi dochodami i w źle ocieplonym domu pozostaje ona jedynie moralnym plakatem. Podobnie partycypacja społeczna staje się teatrem, jeśli język procedur jest hermetyczny, a kluczowe decyzje zapadły już wcześniej w zaciszu gabinetów. Teatr partycypacji ma tę fatalną wadę, że publiczność z czasem orientuje się, iż nie jest zaproszona do współdecydowania, lecz stanowi jedynie dekorację dla gotowych rozwiązań. Zrównoważony rozwój musi być oceniany po zdolności przekształcania opcji latentnych w indywidualnie dostępne, a następnie w te manifestacyjne, które realnie zmieniają ludzkie biografie. Państwo nie ma obowiązku wybierać życia za jednostkę, ma jednak obowiązek budować warunki, w których ten wybór nie jest cyniczną fikcją.

To jest właśnie kluczowa różnica między paternalizmem a sprawiedliwością szans, o którą powinniśmy walczyć w procesie zielonej transformacji. Paternalizm mówi: „wybiorę za ciebie, bo wiem lepiej, co jest dobre dla planety”, podczas gdy sprawiedliwość szans mówi: „usunę bariery, abyś mógł wybrać sensownie”. Przekształcenie indywidualnie dostępnych opcji w opcje manifestacyjne musi pozostać odpowiedzialnością jednostki, co chroni cały projekt przed niebezpieczeństwem kolektywistycznej infantylizacji. Solidarność nie polega na odebraniu człowiekowi sprawczości w imię troski, a państwo nie powinno przeżywać życia za obywatela ani pisać mu gotowej biografii. Ma ono raczej pilnować, aby reguły gry były uczciwe, dostęp do opcji realny, a ligatury nie zamieniały się w krępujące ruchy kajdany.

Ta równowaga jest niezwykle trudna do utrzymania, ponieważ współczesne społeczeństwa wykazują skłonność do ucieczki w dwa wygodne, choć skrajnie szkodliwe ekstremizmy. Pierwszy z nich twierdzi, że jednostka jest w pełni odpowiedzialna za wszystko, co sprawia, że struktura społeczna i jej bariery całkowicie znikają nam z pola widzenia. Drugi ekstremizm postrzega jednostkę jedynie jako produkt struktur, przez co osobista odpowiedzialność i sprawczość rozpływają się w bezosobowym systemie. Dahrendorf pozwala uniknąć obu tych błędów, oferując model, w którym zmiana musi zajść w sferze biografii i emocji, aby dane i normy mogły realnie wpłynąć na materię. Natura ma moc przyczynową, ale nie ma głosu ustawodawcy konstytucyjnego, dlatego to my musimy wypracować sprawiedliwe ramy dla tej nowej, trudnej wolności.

Zrównoważony rozwój: między emancypacją a nową dominacją

Człowiek nie jest demiurgiem własnych opcji, lecz raczej aktorem, który odpowiada za to, co zrobi z kartami, które otrzymał od losu. Instytucje nie mają mocy, by wymusić na nas poczucie spełnienia, ale potrafią w sposób wręcz haniebny ograniczyć warunki, w których owo spełnienie staje się w ogóle możliwe. Wolność nie jest zatem samotnym aktem heroizmu, lecz skomplikowaną relacją ze światem i innymi ludźmi. W tym kontekście ligatury, czyli kulturowe i społeczne zakorzenienie jednostki nadające sens wyborom, wymagają niezwykle precyzyjnej analizy. Wszak bez opcji ligatury stają się uciskiem, a bez ligatur same opcje zamieniają się w egzystencjalną pustkę.

Nie każda więź zasługuje na miano dobrej tylko dlatego, że oferuje nam kojące poczucie przynależności lub sensu. Ligatury mogą przybierać najróżniejsze formy: od moralnych i etycznych, przez wewnętrzne i zewnętrzne, aż po jawne, ukryte czy fizyczne. Moralne więzi bywają często bezrefleksyjnymi normami, które wchłonęliśmy w procesie socjalizacji niczym tlen, nie zastanawiając się nad ich składem. Dopiero ligatury etyczne, poddane surowej próbie refleksji, mogą stać się narzędziem budowania świadomego i krytycznego życia. Podczas gdy więzi wewnętrzne sterują naszymi własnymi krokami, te zewnętrzne bywają używane jako pałka do narzucania standardów innym.

Istnieją również ligatury jawne, które jako wyartykułowane zasady podlegają nieustannym negocjacjom w przestrzeni publicznej. Znacznie bardziej podstępne są jednak mechanizmy ukryte, działające pod powierzchnią oficjalnego dyskursu jako niepisane reguły wykluczenia. Nie możemy też zapominać o ligaturach fizycznych, wynikających z kruchości naszego biologicznego trwania i zależności od wody, energii czy zdrowia. Są one uzupełniane przez więzi mediowane, wytwarzane przez potężne tryby prawa, administracji, rynku oraz dominującej kultury. Dla projektu

zrównoważonego rozwoju oznacza to konieczność przeprowadzenia bezlitosnej, choć sprawiedliwej krytyki owych powiązań.

Musimy otwarcie przyznać, że nie wszystkie lokalne tradycje są automatycznie godne ochrony, a nie każda wspólnota jest z definicji niewinna. Żaden styl życia nie zasługuje na wiecznotrwałość tylko dlatego, że zdążył zapuścić korzenie w danym miejscu. Niemniej jednak krytyka ligatur musi być prowadzona z ogromną delikatnością, bez uciekania się do upokarzania tych, których świat poddajemy ocenie. Trzeba umieć odróżnić fundamentalne pytanie o to, czy dana więź ogranicza cudze szanse życiowe, od pogardliwego machnięcia ręką na rzekome zacofanie innych. To pierwsze otwiera przestrzeń do etycznego dialogu, podczas gdy to drugie zamyka ją z hukiem moralnej wyższości.

Szczególnie niebezpieczne w procesie transformacji są ligatury ukryte, które działają niczym niewidzialne, a przez to niemożliwe do zakwestionowania reguły gry. W zrównoważonym rozwoju przybierają one często postać milczącego założenia, że jedynym kompetentnym rozmówcą jest ekspert uzbrojony w tabelki. W takim układzie lokalna emocja jest traktowana jako mniej wartościowa niż chłodna, zewnętrzna analiza przeprowadzona w klimatyzowanym biurze. Estetyka krajobrazu staje się luksusem, który musi ustąpić przed brutalną, infrastrukturalną koniecznością dyktowaną przez centrum. Często koszty transformacji ponoszą ci, którzy dysponują najmniejszą zdolnością do politycznej artykulacji swoich potrzeb.

Oficjalnie wszyscy jesteśmy „interesariuszami”, co brzmi dumnie, dopóki nie przyjrzymy się praktyce tego teatru partycypacji. Nieoficjalnie jedni posługują się językiem władzy i projektów, podczas gdy drudzy zostają zepchnięci do roli tych, którzy jedynie zgłaszają skargi. To właśnie strategia oficjalizacji, czyli proces przekształcania interesów grup wpływu w rzekomo neutralne cele wspólne, pozwala bronić partykularnych korzyści jako oczywistości. Każdy, kto ośmieli się je kwestionować, zostaje natychmiast obsadzony w roli przeciwnika dobra publicznego i postępu. Słownik nie jest przecież ozdobą polityki, lecz jej kluczową infrastrukturą, która wyznacza granice tego, co dopuszczalne.

Aparat pojęciowy Dahrendorfa pozwala nam zadać kluczowe pytanie: kto właściwie zamienia własne opcje w cudze ligatury? To pytanie stanowi ostrze krytyki społecznej, uderzające w mechanizmy, w których elity ekonomiczne kształtują normy rynkowe jako dziejową konieczność. Elity administracyjne z kolei potrafią przekształcać preferowane przez siebie procedury w obowiązujące standardy jedynej możliwej racjonalności. Elity kulturowe nie pozostają dłużne, zamieniając własny styl życia we wzorzec odpowiedzialności moralnej, do którego reszta ma aspirować. Nawet elity technologiczne narzucają nam cyfrową infrastrukturę jako nieuchronną przyszłość, w której nie przewidziano przycisku „wyjdź”.

W każdym z tych przypadków to, co dla jednych jest ekscytującą opcją, dla innych staje się duszącą ligaturą. Bogaty obywatel wybiera ekologiczny styl życia jako element swojej tożsamości, podczas gdy biedniejszy otrzymuje surową normę, której koszt musi udźwignąć. Korporacja z dumą ogłasza strategię ESG, czyli zestaw kryteriów środowiskowych i społecznych, ale to jej drobny dostawca dostaje wymogi, które mogą go zmieść z rynku. Miasto wybiera nowoczesny model mobilności, lecz mieszkaniec peryferii traci w tym procesie jedyną funkcjonalną opcję dojazdu do pracy. Państwo decyduje o transformacji energetycznej, a region zależny od starego sektora traci ligaturę pracy, statusu i dumy.

Nie chodzi o to, by za wszelką cenę bronić status quo, lecz by nie mylić koniecznej zmiany z nową formą dominacji. Zrównoważony rozwój musi realnie poszerzać ludzkie opcje, a nie tylko zmieniać właściciela przymusu pod nowym, zielonym sztandarem. Jeśli ekopolityka jedynie reprodukuje stare hierarchie, to mamy do czynienia zaledwie z modernizacją nierówności w nieco bardziej estetycznym wydaniu. Prawdziwe powiększanie szans życiowych wymaga oferowania ludziom realnego dostępu do edukacji, energii, zdrowia i bezpiecznej pracy. Nie wystarczy powtarzać formuły „dla waszego dobra", bo historia zna zbyt wiele projektów, które kończyły się szczęściem istniejącym wyłącznie w broszurach.

Jedną z najpoważniejszych barier dla szans życiowych jest deficyt zdolności krytycznej wobec narzucanych nam więzi. Edukacja ma tutaj znaczenie fundamentalne, gdyż człowiek niezdolny do rozpoznania narzuconych norm nie może ich ani świadomie przyjąć, ani odrzucić. W takiej sytuacji tradycja przestaje być źródłem sensu, a staje się niewidzialnym murem ograniczającym horyzont. Zrównoważona edukacja nie może polegać na zastąpieniu jednych bezrefleksyjnych dogmatów nowymi, „lepszymi" prawdami. Nie powinna mówić ludziom, w co mają wierzyć, lecz uczyć ich krytycznego obchodzenia się z ligaturami, które kształtują ich codzienność.

To subtelna, ale kluczowa różnica między wychowaniem świadomego obywatela a programowaniem posłusznego użytkownika systemu. Drugą barierą jest sterowanie zewnętrzne, czyli sytuacja, w której jednostka rezygnuje z samokreacji na rzecz bezmyślnego podążania za konwencją. W kontekście ekologicznym może to prowadzić do konformizmu, w którym powtarza się język poprawności bez zrozumienia ukrytych w nim konfliktów. Oba przypadki są formą niesamodzielności, której projekt emancypacyjny powinien unikać za wszelką cenę. Ostatnią barierą pozostaje biurokratyczna hiperregulacja, gdzie suma racjonalnych w izolacji obowiązków tworzy irracjonalny i miażdżący ciężar dla zwykłego człowieka.

Pułapki transformacji: między biurokracją a nową nierównością

Czas obywatela, przedsiębiorcy, lekarza czy samorządowca jest zasobem rzadkim i nieodnawialnym, o czym projektanci wielkich reform często zdają się zapominać. Jeśli zrównoważony rozwój staje się labiryntem formularzy, certyfikatów i wskaźników, zaczyna konsumować te szanse życiowe, które w założeniu miał przecież poszerzać. Biurokracja, jak każda forma życia, posiada silny instynkt samozachowawczy, który przejawia się w nieustannym mnożeniu procedur. Uwielbia ona bowiem reprodukować kolejne szczeble sprawozdawczości i nazywać to koordynacją, podczas gdy realna zmiana tonie w morzu papierów. Słownik nie jest ozdobą polityki, lecz jej infrastrukturą, a w tym przypadku infrastruktura ta staje się barierą nie do przebycia.

Czwartą barierą są systemowe nierówności szans, które sprawiają, że idea odpowiedzialnego wyboru staje się luksusem dostępnym tylko dla nielicznych. Nie można wszak mówić o wolności tam, gdzie dostęp do opcji jest radykalnie nierówny, co widać najwyraźniej w obszarze energetyki, edukacji czy kompetencji cyfrowych. Bogatsze grupy społeczne mogą znacznie łatwiej dostosować się do nowych standardów, traktując je jako element nowoczesnego stylu życia. Uboższi obywatele zostają natomiast obciążeni kosztami transformacji, zanim otrzymają jakiekolwiek realne narzędzia do przeprowadzenia zmiany we własnym otoczeniu. Wtedy polityka zrównoważona staje się regresywna społecznie, nawet jeśli w arkuszach kalkulacyjnych jawi się jako progresywna ekologicznie. To jeden z najpoważniejszych testów dla każdego programu: czy nie przerzuca on kosztów na tych, którzy mają najmniej opcji?

Piątą barierą jest konwersja opcji w ligatury, czyli proces nadawania sensu dostępnym wyborom poprzez ich zakorzenienie w strukturach społecznych, dokonywany przez grupy uprzywilejowane. Zjawisko to wymaga szczególnej czujności w epoce raportowania ESG i zielonych finansów, gdzie standardy mogą służyć poprawie świata, ale mogą też betonować przewagę gigantów. Małe przedsiębiorstwo może zostać wypchnięte z rynku przez same koszty biurokratycznej zgodności, podczas gdy korporacja zamieni te same wymogi w barierę wejścia dla konkurencji. Samorząd bogatego miasta realizuje ambitną politykę klimatyczną, podczas gdy uboższa gmina wciąż walczy o podstawową infrastrukturę kanalizacyjną. Wtedy zielona transformacja nie tyle znosi dawne nierówności, ile nadaje im nowoczesną, niemal estetyczną oprawę.

Szóstą barierą jest eskapizm w utopię, czyli pokusa szczególnie silna w momentach, gdy dotychczasowy porządek świata zaczyna pękać w szwach. Im bardziej rzeczywistość staje się złożona, tym bardziej kuszą nas proste, całościowe wizje radykalnej przebudowy wszystkiego od

podstaw. Utopia oferuje bowiem natychmiastową ulgę poznawczą, sugerując, że wreszcie wszystko składa się w logiczną całość i wiadomo, kto ma rację. Problem polega jednak na tym, że żywe społeczeństwa nigdy nie funkcjonują w pełnym świetle idealnego planu. Żyją one raczej w półcieniu trudnych kompromisów, asymetrii informacji oraz sprzecznych interesów, których nie da się usunąć jednym dekretem.

Zrównoważony rozwój jako utopia łatwo staje się teleologicznym przymusem, podczas gdy jako proces otwarty pozostaje zadaniem trudniejszym i znacznie mniej efektownym. W tym miejscu musimy wrócić do napięcia między indywidualną samorealizacją a solidarnością, o którym pisali klasycy myśli społecznej. Dahrendorf i Rorty spotykają się w przekonaniu, że jednostka potrzebuje społeczeństwa, aby być wolna, ale to samo społeczeństwo może tę wolność zdławić. Bez opcji ligatury stają się uciskiem, a bez ligatur opcje stają się pustką, co stanowi ostateczny test dla każdego programu transformacji. Czy potrafimy budować świat bardziej zielony, nie czyniąc go jednocześnie miejscem bardziej opresyjnym dla tych, którzy mają najmniej?

Architektura możliwości: jak nie zgubić człowieka w ESG

Kantowska „nietowarzyska towarzyskość" nie jest jedynie zakurzonym pojęciem z podręczników filozofii, lecz wyjątkowo trafną diagnozą naszej współczesnej kondycji. Człowiek, aby rozwinąć skrzydła mowy czy talentu, rozpaczliwie potrzebuje obecności innych, a jednocześnie ci sami „inni" stają się dla niego źródłem opresji i normatywnym gorsetem. Społeczeństwo jawi się zatem jako paradoks: jest niezbędnym tlenem dla wolności, a zarazem dymem, który potrafi ją skutecznie przydusić. To napięcie nie stanowi błędu w systemie, lecz jest samą materią polityki, której celem powinno być utrzymanie tego tarcia w formie produktywnej. Bez opcji ligatury stają się uciskiem, a bez ligatur opcje stają się pustką, co w kontekście zrównoważonego rozwoju nabiera dziś szczególnego znaczenia.

Zrównoważony rozwój nie może stać się nową świecką religią, w której jednostkową samorealizację składa się w ofierze na ołtarzu abstrakcyjnego dobra planety. Gdy człowiek staje się jedynie środkiem dla wielkiego projektu ekologicznego, tracimy z oczu sens samej zmiany, zamieniając podmiotowość w suchą statystykę. Z drugiej strony nie wolno nam wszak absolutyzować prywatnych pragnień, udając, że nasze wybory konsumpcyjne nie odbijają się echem w życiu innych ludzi. Prawdziwa odpowiedzialność ekologiczna rodzi się wtedy, gdy jednostka zrozumie, że jej szanse życiowe zależą od ligatur, czyli społecznych i materialnych więzi, których nie utkała sama.

Dobra polityka nie polega więc na narzucaniu gotowych biografii, lecz na projektowaniu przestrzeni, w której odpowiedzialne wybory stają się po prostu dostępne i sensowne.

Istnieje fundamentalna różnica między moralnym rozkazem a architekturą możliwości, czyli projektowaniem instytucji otwierających szanse życiowe, rozumiane jako splot opcji wyboru i nadających im sens więzi. W świecie biznesu oznacza to, że przedsiębiorstwo traktujące ESG poważnie musi wyjść poza jałowe raportowanie wskaźników i zapytać o realny wpływ na swój ludzki ekosystem. Czy firma rzeczywiście buduje bezpieczeństwo kompetencyjne pracowników, czy jedynie uprawia teatr partycypacji, maskując prekaryzację modnym hasłem elastyczności? Niemniej warto sprawdzić, czy wyśrubowane standardy ekologiczne nie są po cichu przerzucane na słabszych partnerów, co przypomina zieloną wersję feudalnego dobrego smaku. W tym ujęciu teoria szans życiowych staje się krytyką pustego ESG, gdzie raport bywa soczyście zielony, a struktura realnych opcji pozostaje szara jak beton po deszczu.

Dla systemu prawnego teoria Dahrendorfa oznacza konieczność przesunięcia od chłodnego formalizmu ku sprawiedliwości proceduralnej i realnej równości szans. Sama legalność jest zaledwie warunkiem minimalnym, swoistym higienicznym progiem, który nie gwarantuje jeszcze społecznej legitymizacji decyzji. Decyzja administracyjna może być bowiem nieskazitelna pod względem przepisów, a jednocześnie produkować głębokie poczucie upokorzenia u tych, których głos został zignorowany. Państwo prawa nie polega na tym, że procedura jest papierowo czysta, lecz na tym, by obywatele mogli czuć się współautorami reguł zmieniających ich codzienność. Jeśli alternatywy są pozorne, a lokalna wiedza zostaje zdegradowana przez technokratyczną pewność, prawo przestaje być infrastrukturą wolności, a staje się narzędziem wykluczenia.

W ekonomii teoria szans życiowych wymusza wyjście poza kult abstrakcyjnej efektywności, która rzadko kiedy pyta o sens wyborów i dystrybucję zdolności do działania. Można przecież niezwykle efektywnie obniżyć emisje, przenosząc koszty transformacji na grupy pozbawione siły politycznej, co w arkuszu kalkulacyjnym wyglądać będzie na sukces. Można też zoptymalizować transport tak skutecznie, że życie osób o nietypowych rytmach pracy stanie się logistycznym koszmarem, którego nikt nie uwzględnił w modelu. Toteż z perspektywy czystego rachunku ekonomicznego pewne rozwiązanie może lśnić, lecz z perspektywy szans życiowych bywa ono społeczną amputacją wykonaną z chirurgiczną precyzją. Słownik nie jest ozdobą polityki, lecz jej infrastrukturą, dlatego musimy nauczyć się nazywać te koszty, zanim zamienią się w erozję zaufania.

Zrównoważony rozwój jako wymagający realizm szans życiowych

Dla antropologii i kulturoznawstwa Ralf Dahrendorf pozostaje trzeźwym głosem przypominającym, że poczucie sensu wcale nie jest luksusem dostępnym dopiero po godzinach. Ligatury, czyli te wszystkie kulturowe i społeczne zakorzenienia jednostki nadające sens jej wyborom, nie stanowią jedynie ozdobnej ramy dla życia po zaspokojeniu potrzeb materialnych. Są one fundamentalnym warunkiem tego, by dostępne nam opcje były przeżywane jako autentycznie własne, a nie narzucone z zewnątrz przez bezduszny system. Krajobraz, praca, religia, lokalność, rodzina, język czy codzienne rytuały tworzą gęstą tkankę, której nie wolno bezkarnie rozcinać w imię abstrakcyjnych haseł modernizacji. Nie oznacza to bynajmniej ślepego konserwowania każdego przeżytku, lecz stanowi kategoryczny zakaz uprawiania głupiej pogardy wobec tego, co dla ludzi ważne. Różnica między ochroną a ignorancją jest w tym przypadku kolosalna i decyduje o powodzeniu każdej reformy.

Współczesne argumenty naukowe zdają się jedynie wzmacniać tę głęboką intuicję, nadając jej ramy twardych danych i sprawdzonych teorii. Badania nad sprawiedliwą transformacją dowodzą, że akceptacja polityk klimatycznych zależy nie tylko od ich technicznej efektywności, lecz przede wszystkim od postrzeganej sprawiedliwości proceduralnej i uznaniowej. Literatura z zakresu energy justice, czyli sprawiedliwości energetycznej analizującej rozkład kosztów i korzyści, pyta wprost: kto płaci, kto uczestniczy w decyzjach i czyje doświadczenie zostaje w ogóle uznane? Z kolei koncepcja adaptive governance, oznaczająca wielopoziomowe zarządzanie w warunkach niepewności, podkreśla konieczność ciągłego uczenia się i eksperymentowania zamiast wdrażania sztywnych planów. Ekonomia behawioralna dorzuca do tego ważną cegiełkę, pokazując, że sama wiedza nie zmieni naszych nawyków, jeśli struktura bodźców i norm społecznych pozostanie nienaruszona. Transformacja nie jest więc prostym przełożeniem prawdy naukowej na zachowanie mas, lecz żmudną przebudową warunków działania i sensu.

Oczywiście, tak zarysowana koncepcja musi zmierzyć się z szeregiem krytycznych głosów, które wyostrzają jej kontury i zmuszają do intelektualnej czujności. Część ekologów głębokich oraz zwolenników radykalnego biocentryzmu może uznać, że neopragmatyczny humanizm zbyt mocno koncentruje się na ludzkich słownikach, a zbyt słabo na samoistnej wartości przyrody. Z ich perspektywy twierdzenie, że natura nie posiada autorytetu normatywnego, brzmi jak kolejna, niebezpieczna forma antropocentryzmu, która stawia człowieka w centrum wszechświata. Krytycy marksistowscy z kolei chętnie wytykają teorii szans życiowych jej liberalną miękkość i brak rewolucyjnego zacięcia w walce z systemem. Ich zdaniem bez dogłębnej analizy struktury

własności, kapitału i podziałów klasowych jałowe jest mówienie o opcjach i ligaturach, które są przecież determinowane przez ekonomiczną bazę.

Zwolennicy planowania technokratycznego mogą zniecierpliwieni machnąć ręką, twierdząc, że w obliczu płonącej planety nie mamy czasu na nieskończone, demokratyczne debaty. Ich zdaniem nadmiar proceduralnej wrażliwości jedynie opóźnia decyzje, które muszą zapaść natychmiast, by uniknąć klimatycznej katastrofy. Habermasowscy deliberatywiści mogą natomiast uznać, że podejście neopragmatyczne zbyt słabo broni racjonalnych kryteriów debaty publicznej, ryzykując osunięcie się w czysty relatywizm. Komunitarianie będą z kolei przekonywać, że prywatna samokreacja zbyt łatwo rozluźnia wspólnotowe źródła zobowiązań, czyniąc z nas atomistyczne jednostki bez korzeni. Na drugim biegunie libertarianie oskarżą cały projekt zrównoważonego rozwoju o bycie sprytną maską dla pełzającej ekspansji państwa w prywatne sfery życia. Te wszystkie głosy są jednak niezwykle potrzebne, gdyż chronią naszą koncepcję przed zgubnym samozadowoleniem i intelektualną gnuśnością.

Żadna z tych krytyk nie obala jednak zasadniczej siły proponowanego ujęcia, a raczej pozwala je doprecyzować i wzmocnić w ogniu polemiki. Biocentryzm słusznie przypomina o wartości natury, lecz bez przełożenia na sprawiedliwe procedury społeczne pozostanie jedynie surową etyką bez szans na polityczną realizację. Marksizm trafnie demaskuje mechanizmy władzy kapitału, ale lekceważąc pluralizm więzi i potrzebę prywatnej wolności, ryzykuje powrót do dusznego, kolektywistycznego redukcjonizmu. Technokracja ma rację co do presji czasu, jednak szybkość wymuszona bez społecznej legitymizacji produkuje opór, który ostatecznie spowalnia zmiany bardziej niż najdłuższa deliberacja. Habermas broni norm racjonalności, lecz to pragmatyzm przypomina, że nawet one są osadzone w historycznych słownikach i mogą wykluczać autentyczne, ludzkie doświadczenia. Komunitarianie strzegą więzi, ale Dahrendorf pyta przytomnie, czy te więzi dają człowiekowi realną możliwość wyjścia, czy są tylko złotą klatką.

Broniona tu koncepcja jest mocna właśnie dlatego, że nie unieważnia swoich krytyków, lecz potrafi ich częściowo wchłonąć i twórczo przetrawić. Przypomina ona dobry, żywy słownik, który nie niszczy starych słów, lecz sprytnie przepisuje ich funkcje na nowo, dostosowując je do wyzwań współczesności. Od ekologii zapożycza świadomość nieprzekraczalnych granic materialnych, a od liberalizmu bierze nienaruszalną wolność jednostki do samostanowienia. Z socjologii konfliktu czerpie zdrowy realizm sporu, a z teorii sprawiedliwości troskę o procedury i wyrównywanie szans startowych. Antropologia dostarcza jej wiedzy o znaczeniu więzi, a pragmatyzm oferuje bezlitosny test użyteczności każdego proponowanego rozwiązania. Od Karla Poppera przejmuje fallibilizm, czyli przekonanie o omylności ludzkiego poznania i konieczności ciągłego korygowania błędów.

Wreszcie od Rorty'ego czerpie odwagę, by zrezygnować z zasiadania na metafizycznym tronie i zająć się konkretnymi problemami tu i teraz.

W efekcie zrównoważony rozwój rozumiany jako teoria szans życiowych nie jest ani naiwną utopią, ani programem minimum dla znudzonych urzędników. To wymagający realizm, który mówi wprost: świat materialny stawia nam twarde granice, ale odpowiedź na nie musi być wynegocjowana społecznie. Przyszłe pokolenia mają ogromne znaczenie, ale obecnych ludzi nie wolno traktować jedynie jako surowca przejściowego dla jakiejś świetlanej przyszłości. Solidarność jest konieczna, lecz ligatury muszą być refleksyjne i dobrowolne, a nie narzucone siłą tradycji czy administracyjnego dekretu. Wolność pozostaje niezbędna, ale opcje wyboru muszą być realne, a nie istnieć jedynie w kolorowych folderach reklamowych czy rządowych strategiach. Konflikt jest nieuchronny, ale może stać się produktywny, jeśli nasze instytucje będą potrafiły go unieść i cywilizować zamiast go tłumić.

Każdą politykę zrównoważonego rozwoju należy zatem testować za pomocą czterech fundamentalnych pytań Dahrendorfowskich, które działają jak bezlitosny papierek lakmusowy. Jakie nowe opcje wyboru tworzy ta zmiana i czyje dotychczasowe możliwości realnie ogranicza w imię wspólnego dobra? Jakie ligatury wzmacnia, a jakie bezpowrotnie rozrywa w imię postępu, którego nikt nie konsultował z zainteresowanymi? Czy ludzie, których te zmiany dotyczą, mogą w sposób refleksyjny uczestniczyć w przekształcaniu swoich więzi i szans? Te pytania są w gruncie rzeczy prostsze niż wielkie strategie, ale bywają znacznie bardziej niebezpieczne dla biurokratycznego konformizmu. Nie pozwalają one ukryć się za ikonami celów, za żargonem konieczności dziejowej, za majestatem wskaźników ani za wygodnym zdaniem, że „takie są po prostu wymogi transformacji".

Na tym właśnie polega unikalna siła Dahrendorfa w debacie o przyszłości naszej planety: przywraca on wolności strukturę, a strukturze przywraca ożywczy konflikt. Pokazuje nam, że sprawiedliwość nie polega wyłącznie na zaspokajaniu podstawowych potrzeb, lecz na tworzeniu warunków, w których ludzie mogą rozwijać własne biografie w sensownych więziach. Uczy nas, że opcje bez więzi są puste i lękotwórcze, podczas gdy więzi pozbawione opcji stają się duszne i opresyjne. Rozwój to nie jest marsz ku jednej, odgórnie zaplanowanej harmonii, lecz ciągłe poszerzanie przestrzeni możliwych ludzkich losów w społeczeństwie, które nie boi się sporu. Jeżeli Rorty mówi nam: nie upokarzaj ludzi narzucaniem im cudzego słownika, to Dahrendorf dodaje: nie obiecuj im wolności bez realnych opcji i nie dawaj im wspólnoty bez prawa wyjścia.

Razem te dwie perspektywy tworzą twardy rdzeń nowego myślenia o zrównoważonym rozwoju, który nie jest wygodny dla żadnej z dominujących dziś sił. Nie jest to myślenie przyjazne dla administracji, bo ta uwielbia cele, które można łatwo odhaczyć w tabelce i o nich zapomnieć. Nie

jest wygodne dla aktywizmu, który często karmi się moralną jednoznacznością i brakiem jakichkolwiek wątpliwości co do własnych racji. Nie sprzyja też biznesowi, bo ten preferuje wskaźniki, które można raportować bez wnikania w realne, społeczne koszty transformacji. Wreszcie, nie jest to wizja wygodna dla algorytmu, ponieważ algorytmy kochają sztywne klasyfikacje, a tutaj wszystkie kategorie muszą pozostać otwarte na ludzką nieprzewidywalność. Słownik nie jest ozdobą polityki – jest jej infrastrukturą, a my właśnie budujemy fundamenty pod budowlę, która ma szansę przetrwać nadchodzące burze.

Trzy światy Poppera jako filtr dla zrównoważonego rozwoju

Zrównoważony rozwój, jeśli ma przestać być jedynie jałowym katalogiem pobożnych życzeń, musi przejść ewolucję od słownika celów do słownika szans życiowych. Cele, choć niezbędne w planowaniu, bez osadzenia w realnych możliwościach wyboru stają się jedynie kolorowymi plakatami, które coraz trudniej brać na poważnie. Szanse życiowe, czyli koncepcja łącząca obiektywne opcje wyboru z nadającymi sens więziami społecznymi, wymagają od nas bolesnego zejścia z poziomu ogólnych deklaracji do konkretnych biografii. Dopiero w tej mikroskali widać wyraźnie, czy szumnie zapowiadana transformacja jest sprawiedliwa, czy też stanowi jedynie kolejną formę wykluczenia. Tam właśnie testujemy, czy solidarność jest autentycznym spoiwem, czy tylko wygodnym hasłem wyborczym i czy w pogoni za przyszłością nie zgubiliśmy po drodze samego człowieka. Bez opcji więzi stają się uciskiem, a bez więzi opcje stają się pustką, co widać w każdym biurokratycznym raporcie udającym życie.

W tym gąszczu pojęciowym teoria trzech światów Karla Poppera okazuje się narzędziem o zaskakującej sile rażenia, choć z pozoru przypomina jedynie zakurzoną, akademicką klasyfikację. W rzeczywistości potrafi ona skutecznie rozbroić wiele współczesnych złudzeń, szczególnie tych, które dominują w coraz bardziej spolaryzowanym sporze o przyszłość naszej planety. Popper zmusza nas do porzucenia wygodnych redukcji, które pozwalają zamknąć problem w jednej, bezpiecznej szufladzie ideologicznej lub technicznej. Nie pozwala on bowiem uznać, że kryzys jest wyłącznie kwestią przyrodniczą, gdyż wtedy z pola widzenia znika unikalne, wewnętrzne doświadczenie jednostki. Jednocześnie blokuje on ucieczkę w narrację, że problem jest jedynie społecznie skonstruowany, bo takie podejście ignoruje brutalny opór materii, z którym nie da się negocjować. Popperowskie trzy światy działają jak trzy potężne reflektory skierowane na tę samą scenę, demaskując tych, którzy jedynie udają reżyserów, trzymając w ręku pusty notatnik.

Świat pierwszy, fundament tej konstrukcji, obejmuje całą fizyczną rzeczywistość, od procesów biogeochemicznych po infrastrukturę, która podtrzymuje nasze codzienne funkcjonowanie. To materia ożywiona i nieożywiona, klimat, gleba oraz energia, czyli wszystkie te warunki, które nie czekają na naszą demokratyczną zgodę, zanim zaczną wywierać na nas wpływ. Świat pierwszy przypomina nam z brutalną szczerością, że żadna, nawet najbardziej błyskotliwa redeskrypcja, nie jest w stanie anulować podstawowej przyczynowości fizycznej. Można oczywiście zmienić słownik, w którym opisujemy postępującą suszę, ale nie da się za pomocą samej retoryki nawodnić wyschniętego pola. Można godzinami negocjować polityczne znaczenie powodzi, lecz grawitacja pozostaje niewzruszona na wyniki głosowań w parlamencie czy radzie nadzorczej. Ten materialny wymiar stanowi twardy, niepodważalny warunek brzegowy wszelkiej polityki, której celem jest przetrwanie gatunku w zmieniającym się otoczeniu.

W tym kontekście neopragmatyzm, czyli nurt odrzucający ideę języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia, nie może być mylony z radosną dowolnością opisów. Richard Rorty nie daje nam wcale licencji na ignorowanie świata fizycznego, lecz zachęca do krytycznego rozpoznania, że natura nie mówi sama z siebie pełnym językiem polityki. Natura ma moc przyczynową, ale nie ma głosu ustawodawcy konstytucyjnego, co oznacza, że choć wywołuje skutki, to nie napisze za nas budżetu ani systemu rekompensat. Świat pierwszy nie rozstrzygnie za nas, jak sprawiedliwie dzielić koszty transformacji między klasy społeczne, regiony czy kolejne pokolenia, które przyjdą po nas. Materia pozostaje nieusuwalnym i niezwykle trudnym rozmówcą, lecz ostatecznie to my musimy wziąć odpowiedzialność za treść tej rozmowy. Bez zrozumienia tej subtelnej różnicy zrównoważony rozwój pozostanie jedynie technokratyczną mrzonką, oderwaną od twardego gruntu rzeczywistości i ludzkich potrzeb.

Dlaczego eksperci i mieszkańcy nie potrafią się porozumieć?

Świat drugi, czyli domena subiektywnych przeżyć i stanów psychicznych, stanowi fundament naszej egzystencji, obejmując wszystko to, co w człowieku najbardziej intymne: od lęków i nadziei, przez estetyczne uniesienia, aż po afektywne przywiązanie do konkretnego miejsca na ziemi. W tej sferze zrównoważony rozwój przestaje być jedynie abstrakcyjnym programem politycznym, a staje się żywą tkanką biografii, która pulsuje realnymi obawami o przyszłość. To właśnie tutaj mieszkaniec, zamiast słyszeć technokratyczne hasła o optymalizacji miksu energetycznego, zadaje sobie drżące pytanie, czy jego region nie zostanie po prostu porzucony przez historię. Rolnik nie postrzega ochrony bioróżnorodności jako szczytnego celu zapisanego w unijnych dyrektywach, lecz

zastanawia się, czy owa ochrona pozwoli mu nadal utrzymać rodzinę z pracy na własnej ziemi. Młody człowiek, bombardowany apokaliptycznymi wizjami klimatycznymi, nie zawsze reaguje na nie żarliwym aktywizmem; częściej jego odpowiedzią jest paraliżujący lęk, egzystencjalne zmęczenie lub cyniczne wycofanie się w prywatność. W tym świecie krajobraz nie jest jedynie geometryczną powierzchnią naniesioną na mapę, lecz integralną częścią osobistej ontologii codzienności, czyli nauki o strukturze bytu i relacjach, które definiują nasze poczucie rzeczywistości.

Zupełnie inaczej prezentuje się Świat trzeci, będący zbiorem obiektywnych produktów ludzkiej kultury i instytucji, takich jak języki, teorie naukowe, systemy prawne, wskaźniki ekonomiczne czy globalne strategie. To właśnie w tej sferze rezydują Cele Zrównoważonego Rozwoju, raporty ESG, lokalne plany adaptacji klimatycznej oraz skomplikowane słowniki eksperckie. Świat trzeci dysponuje ogromną mocą, ponieważ dostarcza nam gotowych kategorii, za pomocą których interpretujemy rzeczywistość i nadajemy jej sens. Kto sprawuje kontrolę nad tym światem, ten de facto decyduje o tym, co w debacie publicznej uchodzi za racjonalne i nowoczesne, a co zostaje napiętnowane jako wsteczne, egoistyczne lub pozbawione podstaw merytorycznych. Słownik nie jest przecież tylko ozdobą polityki; on jest jej infrastrukturą, wyznaczającą granice tego, co w ogóle możemy pomyśleć i zaproponować jako rozwiązanie. Często jednak te potężne narracje stają się hermetycznymi konstruktami, które zamiast opisywać świat, zaczynają go jedynie dyscyplinować według odgórnie przyjętych wzorców.

Fundamentalny błąd technokratycznego podejścia do zrównoważonego rozwoju polega na próbie bezpośredniego przejścia od faktów przyrodniczych Świata pierwszego do regulacji Świata trzeciego, z całkowitym pominięciem Świata drugiego. W tym modelu z faktów o stanie planety wyprowadza się natychmiast system norm i wskaźników, zakładając naiwnie, że ludzka psychika jest jedynie pasywnym kanałem transmisji danych. Człowiek zostaje tu sprowadzony do roli odbiornika informacji i wykonawcy narzuconych zasad, a każdy jego opór interpretuje się jako wynik niedoinformowania, braku edukacji lub irracjonalnego uporu. Oczywiście, zdarzają się sytuacje, w których dezinformacja gra główną rolę, jednak znacznie częściej sprzeciw wynika z bolesnego pominięcia świata indywidualnego doświadczenia. Społeczeństwo nie jest przecież głośnikiem, który wystarczy podkręcić, aby w końcu usłyszało właściwy komunikat płynący z góry. Jest ono raczej gęstą siecią interpretacji, w której każde działanie musi zostać przefiltrowane przez osobiste wartości i poczucie bezpieczeństwa.

W badaniach nad krajobrazem teoria trzech światów Karla Poppera okazuje się narzędziem niezwykle precyzyjnym, pozwalającym zrozumieć naturę współczesnych konfliktów przestrzennych. Krajobraz fizyczny, należący do Świata pierwszego, to po prostu materialna rzeczywistość:

ukształtowanie terenu, roślinność, drogi, kopalnie i osiedla, które możemy zmierzyć i skatalogować. Z kolei krajobraz doświadczany, zakorzeniony w Świecie drugim, to ten widziany z okna dzieciństwa, przeżywany jako swojski, piękny, zdegradowany lub święty – to przestrzeń nasycona emocjami i pamięcią. Istnieje wreszcie krajobraz społecznie konstruowany, czyli Świat trzeci, w którym teren staje się obszarem strategicznym, zasobem inwestycyjnym lub dziedzictwem podlegającym ochronie. Kiedy te trzy perspektywy nie zostają wyraźnie rozróżnione, spór publiczny nieuchronnie traci precyzję i zamienia się w jałową wymianę oskarżeń. Ekspert operuje parametrami i normami, podczas gdy mieszkaniec mówi o stracie, lęku i zakorzenieniu, co sprawia, że choć obaj patrzą na to samo miejsce, widzą zupełnie inne krajobrazy.

W momencie, gdy racjonalne argumenty eksperta zderzają się z emocjonalnym oporem mieszkańca, rodzi się zjawisko, które możemy nazwać upokorzeniem epistemicznym. Nie wynika ono z otwartej zniewagi, lecz z subtelnego uznania formy wiedzy drugiego człowieka za wiedzę niższego rzędu, nieistotną z punktu widzenia obiektywnego projektu. Odpowiedzią na ten impas jest triangulacja, czyli procedura rzetelnego przekładu między trzema światami, która nie szuka taniego konsensusu, lecz dąży do wzajemnego zrozumienia racji. Wymaga ona, aby fakty materialne prezentować bez fałszu, ale jednocześnie uznawać doświadczenia jednostkowe za poznawczo istotne, nawet jeśli nie są one nieomylne. Triangulacja nie znosi konfliktu, lecz nadaje mu język bardziej precyzyjny niż rytualne starcie oświeconych ekspertów z opornym ludem. Zrównoważony rozwój nie potrzebuje przecież więcej moralnej pewności, lecz więcej proceduralnej pokory, która pozwoli nam dostrzec w rozmówcy kogoś więcej niż tylko nośnik błędu poznawczego.

Aby proces ten w ogóle mógł się rozpocząć, niezbędne jest przyjęcie Davidsonowskiej zasady życzliwości, nakazującej interpretować wypowiedzi innych tak, aby odnaleźć w nich racjonalny sens w kontekście współdzielonego świata. Nie oznacza to, że każda lokalna emocja ma dyktować kierunki polityki państwa, ale sugeruje, że lęk czy gniew mogą być nośnikami wiedzy o ligaturach, których technokrata zazwyczaj nie dostrzega. Ligatury, czyli kulturowe i społeczne zakorzenienie jednostki nadające sens jej wyborom, są kluczowe dla zrozumienia, dlaczego pewne zmiany są akceptowane, a inne odrzucane. Nostalgia może być przecież pamięcią o ważnej funkcji społecznej danego miejsca, a estetyczna niechęć może sygnalizować głęboki konflikt między nową infrastrukturą a tożsamością lokalnej społeczności. Bez uwzględnienia tych więzi każda transformacja ekologiczna ryzykuje, że stanie się jedynie kolejną formą opresji, zamiast szansą na realne zwiększenie szans życiowych. Społeczeństwo, które nie potrafi przyznać się do błędu w tym zakresie, ryzykuje, że każdy jego błąd zostanie wkrótce podniesiony do rangi nienaruszalnej doktryny.

Epistemologia wielokanałowa: jak widzieć człowieka w danych

Sama wiedza o faktach nie zastępuje danych, lecz stanowi niezbędne uzupełnienie naszej orientacji w warunkach społecznej wykonalności zmiany. Zrównoważony rozwój wymaga zatem epistemologii wielokanałowej, czyli podejścia integrującego wiedzę przyrodniczą, społeczną i prawną, co skutecznie chroni nas przed ślepym redukcjonizmem. Trzy światy Poppera, czyli podział rzeczywistości na sferę fizyczną, przeżycia psychiczne oraz obiektywne instytucje, pozwalają nam precyzyjniej mapować te wielowymiarowe wyzwania. Modele przyrodnicze opisują świat pierwszy, czyli materię i energię, podczas gdy badania społeczne analizują świat drugi, sferę ludzkich reakcji, lęków oraz indywidualnych przeżyć. Z kolei nauki prawne i ekonomiczne badają świat trzeci, obejmujący normy oraz systemy koordynacji, które nadają ramy naszym wspólnym działaniom. Każdy redukcjonizm jest kuszący, ponieważ oferuje złudzenie prostoty, niemniej społeczeństwo okazuje się zazwyczaj bardziej złośliwie inteligentne niż nasze najbardziej wyrafinowane modele.

Gdyby do zarządzania rzeczywistością wystarczył jeden departament do spraw wszystkiego, szybko doczekalibyśmy się katastrofy, która byłaby równie ekologiczna, co metafizyczna. Rozważmy przykład zbiornika retencyjnego, który w świecie pierwszym jawi się jako czysty obiekt hydrologiczny o konkretnych parametrach pojemności i wpływie na przepływy wody. W świecie trzecim ten sam zbiornik staje się inwestycją publiczną, przedmiotem decyzji administracyjnych, przetargów oraz skomplikowanego języka eksperckich ocen oddziaływania na środowisko. Jednak w świecie drugim jest on przede wszystkim żywym doświadczeniem ludzi, którzy mogą w nim widzieć szansę na bezpieczeństwo lub opłakiwać utratę ukochanego krajobrazu. Polityka, która dostrzega jedynie wymiar techniczny i prawny, bywa racjonalna hydrologicznie, lecz jednocześnie społecznie brutalna i ślepa na ludzką krzywdę. Dopiero triangulacja, czyli zestawienie tych trzech odmiennych punktów widzenia, daje szansę na podjęcie decyzji trudnej, ale dojrzałej i trwałej.

Podobny mechanizm obserwujemy przy budowie farm wiatrowych, gdzie świat pierwszy koncentruje się na przepływach energii, geometrii przestrzeni oraz ochronie ptaków przed hałasem. W świecie trzecim pojawiają się natomiast regulacje, systemy wsparcia finansowego oraz procedury konsultacji, które mają ująć tę technologię w ramy obowiązującego prawa. Prawdziwe wyzwanie kryje się jednak w świecie drugim, gdzie technologia zderza się z poczuciem naruszenia krajobrazu, lękiem przed utratą wartości ziemi czy nieufnością wobec inwestora. Jeśli projekt nie uwzględnia lokalnych korzyści i nie buduje sprawiedliwości proceduralnej, staje się w oczach mieszkańców symbolem kolonizacji ich przestrzeni przez słownik globalnej konieczności. Słownik nie jest ozdobą polityki, lecz jej infrastrukturą, toteż niewłaściwe nazwanie problemu sprawia, że nawet najlepsza

technologia wchodzi w toksyczne relacje społeczne. Bez uwzględnienia tych emocjonalnych ligatur, czyli kulturowych zakorzenień nadających sens wyborom, transformacja energetyczna pozostanie jedynie narzuconym z góry nakazem.

Najwyraźniej te napięcia widać w regionach górniczych, gdzie dla świata pierwszego kopalnia to jedynie źródło emisji, infrastruktura i materia podlegająca fizycznej degradacji. Świat trzeci widzi w niej sektor gospodarki, przedmiot układów zbiorowych oraz skomplikowanych strategii transformacji energetycznej, które mają zastąpić stary porządek nowym. Dla świata drugiego kopalnia jest jednak czymś znacznie głębszym: genealogią rodzinną, męską godnością pracy oraz rytuałem, który przez dekady spajał lokalną wspólnotę. Zamknięcie takiego zakładu nie jest zatem wyłącznie zmianą technologiczną, lecz głęboką redeskrypcją świata społecznego, która może budować pomosty lub pogłębiać urazy. Jeśli nowy język transformacji mówi jedynie o sektorze schyłkowym, produkuje upokorzenie i opór, zamiast zapraszać do współtworzenia nowej, sprawiedliwej przyszłości. Społeczeństwo, które nie umie przyznać się do błędu w komunikacji, zamienia każdy taki błąd w doktrynę, co ostatecznie prowadzi do paraliżu niezbędnych zmian.

Krajobraz jako pole walki: między danymi a sensem życia

Wspomniana formuła nie jest przejawem taniego sentymentalizmu, lecz wyrazem dojrzałej inteligencji politycznej, która każe nam zderzyć ze sobą Karla Poppera i Richarda Rorty'ego. Popper pozostaje wierny krytycznemu racjonalizmowi, twardo stąpając po gruncie realizmu, podczas gdy Rorty, jako neopragmatyk, czyli zwolennik odrzucenia języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia, patrzy z ukosa na wszelkie roszczenia do obiektywności. Można by odnieść wrażenie, że takie połączenie jest z natury niestabilne, a jednak w analizie zrównoważonego rozwoju generuje ono niezwykle ożywcze napięcie intelektualne. Popper pilnuje tutaj, aby redeskrypcja nie przeobraziła się w jałową zabawę słowną, podczas gdy Rorty dba o to, by realizm nie stał się wygodnym pretekstem do przedwczesnego zamknięcia demokratycznej rozmowy. Razem tworzą fundamenty epistemologii społeczeństwa otwartego, w której fakty mają fundamentalne znaczenie, lecz zawsze pracują wewnątrz konkretnych języków wymagających nieustannej krytyki. Słownik nie jest przecież ozdobą polityki, lecz stanowi jej kluczową infrastrukturę.

Do tej filozoficznej układanki Ralf Dahrendorf dorzuca pytanie o szanse życiowe, będące funkcją obiektywnych opcji wyboru oraz nadających sens więzi, czyli ligatur. W każdym sporze toczącym się na styku trzech światów musimy dociekać, jakie realne możliwości i zakorzenienia kulturowe

znajdują się aktualnie w grze. Świat pierwszy, czyli materia, może wymuszać ograniczenie pewnych praktyk, podczas gdy świat trzeci ustanawia w tym celu odpowiednie normy i instytucje. Jednak to świat drugi, sfera ludzkich przeżyć, zapyta retorycznie: czy człowiek posiada realne alternatywy i czy sens jego życia potraktowano z należytym szacunkiem? Jeśli odpowiedź na to pytanie okaże się negatywna, transformacja pozostanie racjonalna jedynie w sferze abstrakcji, będąc w istocie głęboko niesprawiedliwą społecznie. Właśnie tu teoria trzech światów Poppera przestaje być suchą ontologią, a staje się narzędziem do projektowania instytucji, w których bez opcji ligatury stają się uciskiem, a bez ligatur opcje stają się pustką.

Krajobraz jawi się jako szczególna arena tej gry, ponieważ w sposób natychmiastowy i bezlitosny splata materię, indywidualne doświadczenie oraz kulturę. Człowiek nie odbiera otaczającej go przestrzeni w taki sposób, w jaki komputer przetwarza surowe dane statystyczne, lecz doświadcza jej całym ciałem, pamięcią i codziennym nawykiem. Krajobraz jest w istocie archiwum życia, swoistym palimpsestem ludzkich losów, nawet jeśli geodeta dostrzega w nim jedynie granice działek, a inwestor czysty potencjał zysku. Nie jest to bynajmniej zarzut pod adresem specjalistów, lecz raczej przypomnienie o nieuchronnych ograniczeniach ich perspektyw poznawczych. Każdy z tych branżowych języków opisuje zaledwie wycinek rzeczywistości, a gdy słownik częściowy ogłasza się opisem pełnym, zaczyna się to, co nazywamy przemocą epistemiczną. Zrównoważony rozwój nie potrzebuje więcej moralnej pewności, lecz zdecydowanie więcej proceduralnej pokory.

W procesach planistycznych nader często dochodzi do bolesnego konfliktu między krajobrazem traktowanym jako zasób a krajobrazem będącym ligaturą. Dla planisty teren może być jedynie zasobem przestrzennym, dla inwestora lokalizacyjnym, a dla ekologa cennym siedliskiem rzadkich gatunków fauny i flory. Jednak dla mieszkańca ten sam fragment świata jest przede wszystkim domem sensu, czyli przestrzenią nadającą znaczenie jego codziennej egzystencji. Każdy z tych opisów niesie w sobie ziarno prawdy, lecz żaden nie posiada legitymacji do automatycznego unieważnienia pozostałych punktów widzenia. Redeskrypcja polega zatem na żmudnym budowaniu takiego języka, w którym zasób, siedlisko i dom sensu mogą wreszcie wejść w uczciwą negocjację. Nie zawsze uda się pogodzić wszystkie interesy, ale można uniknąć sytuacji, w której jedna ze stron przegrywa już na poziomie samej definicji.

Współczesne planowanie przestrzenne często kapituluje przed tym wyzwaniem, ponieważ jego sformalizowany język nie potrafi rejestrować wartości afektywnych. Prawo doskonale radzi sobie z kwestiami własności, wytyczaniem granic czy procedurami administracyjnymi, lecz gubi się w obliczu krajobrazu przeżywanego. Poczucie swojskości, ból po stracie estetycznej czy upokorzenie symboliczne wynikające z zatarcia pamięci miejsca rzadko trafiają do urzędowych protokołów. Nie oznacza to wcale, że kodeksy mają nagle zamienić się w tomiki poezji, choć niektórym ustawom

odrobina stylu zdecydowanie by nie zaszkodziła. Chodzi raczej o to, by procedury tworzyły kanały uznania dla wiedzy, której nie da się łatwo sprowadzić do suchego wskaźnika technicznego. Jeżeli tego nie zrobimy, konflikt nie zniknie, lecz po prostu przeniesie się poza ramy instytucjonalne, generując niepotrzebne napięcia społeczne.

Ekonomia również musi uznać własne ograniczenia, gdyż analiza kosztów i korzyści wymaga świadomości, że nie wszystko, co istotne, posiada metkę z ceną. Wartość krajobrazu, ciągłość wspólnoty czy godność pracy są realnymi siłami społecznymi, nawet jeśli nie mieszczą się wygodnie w ekonometrycznych modelach. Ignorowanie tych czynników nie sprawia, że one znikają; sprawia jedynie, że wracają jako gwałtowny opór polityczny lub kosztowne niepowodzenie wdrożenia. Dojrzała ekonomia nie polega na sprowadzaniu wszystkiego do pieniądza, lecz na wiedzy, kiedy pieniądz staje się językiem zbyt ubogim do opisu świata. Z pomocą przychodzi tu antropologia, przypominając, że świat społeczny jest gęstą siecią znaczeń ukrytych w codziennych praktykach. Często dopiero badanie codzienności ujawnia, dlaczego ludzie bronią miejsc, które z zewnątrz wyglądają na nieracjonalne przywiązania, a od wewnątrz są niezbędnymi systemami orientacji.

Jak projektować zmiany bez pogardy dla ludzkiego doświadczenia

Projektowanie zmian bez głębokiego zrozumienia materii, którą chcemy przekształcić, przypomina próbę przeprowadzenia skomplikowanej operacji chirurgicznej wyłącznie na podstawie zdjęcia rentgenowskiego. Widzimy na nim wprawdzie zarys kości i strukturę tkanek, ale nie mamy pojęcia, jak pacjent oddycha, co czuje i w jaki sposób jego codzienne nawyki wpływają na stan organizmu. Transformacja, która ignoruje dialog z żywym człowiekiem, staje się technokratycznym rytuałem, w którym pacjent jest jedynie przeszkodą w realizacji idealnego planu leczenia. Aby uniknąć tej pułapki, warto sięgnąć po koncepcję trzech światów Karla Poppera, która pozwala uporządkować chaos współczesnych procesów zmian. Świat pierwszy to materia i fizyczne bodźce, świat trzeci to teorie, instytucje i dane, natomiast świat drugi to przestrzeń naszych wewnętrznych przeżyć i subiektywnego doświadczenia.

W tym kontekście akrasia, czyli zjawisko polegające na tym, że posiadamy wiedzę o konieczności zmiany, ale nie podejmujemy działania, przestaje być postrzegana jako zwykła słabość woli. Informacja o kryzysie klimatycznym należy do świata trzeciego, a materialne ograniczenia naszej infrastruktury do świata pierwszego, jednak rzeczywista zmiana musi przejść przez filtr świata drugiego. Człowiek może doskonale wiedzieć, że określone zachowanie jest korzystne środowiskowo, lecz jeśli nie pasuje ono do jego tożsamości, dochodów czy wyobrażenia o

normalności, pozostanie ono jedynie martwą literą. Akrasia jest zatem symptomem głębokiego niezharmonizowania tych trzech sfer, w którym słownik teorii mówi jedno, materia pozwala na drugie, a ludzkie doświadczenie jeszcze inaczej rozkłada koszty i sensy. Zrozumienie tej luki jest kluczowe dla każdego, kto chce projektować skuteczne polityki publiczne, zamiast tworzyć kolejne papierowe strategie.

Edukacja na rzecz zrównoważonego rozwoju powinna zatem przestać być nudną transmisją poprawnych treści, a stać się intensywnym treningiem triangulacji. Uczeń, student czy menedżer muszą nauczyć się zadawać pytania o materialny wymiar problemu, o to, jak jest on przeżywany przez konkretnych ludzi oraz jakie instytucjonalne ramy go ograniczają. Musimy badać, jakie słowniki ze sobą konkurują i czyje więzi, czyli kulturowe i społeczne zakorzenienie nadające sens naszym wyborom, są w danym momencie zagrożone. Pytanie o to, kto ma władzę oficjalizowania swojego partykularnego interesu jako dobra wspólnego, jest znacznie trudniejsze niż powtarzanie szkolnego hasła o dbaniu o planetę. Właśnie ta trudność sprawia, że proces ten staje się prawdziwą edukacją obywatelską, a nie jedynie estetyczną dekoracją sumienia klasy średniej.

Współczesne systemy sztucznej inteligencji, a zwłaszcza wielkie modele językowe, wprowadzają do tej układanki dodatkową warstwę komplikacji, operując niemal wyłącznie w świecie trzecim. LLM-y są maszynami do statystycznego przetwarzania języka, które potrafią błyskotliwie zestawiać różne dyscypliny i generować nowe, ożywcze metafory wspierające proces redeskrypcji. Istnieje jednak realne ryzyko, że algorytmy te będą wzmacniać dominujące słowniki, ponieważ uczą się na korpusach tekstów, w których głos instytucjonalny i ekspercki jest znacznie lepiej udokumentowany niż doświadczenie peryferyjne. Algorytm może zatem łatwo pomylić statystyczną częstość występowania jakiegoś pojęcia z jego społeczną sprawiedliwością czy etycznym uzasadnieniem. To poważne ostrzeżenie dla nas wszystkich: nie każde dobrze reprezentowane w danych pojęcie jest opisem najbardziej humanitarnym czy trafnym.

Zrównoważony rozwój w epoce AI wymaga zatem szczególnej ostrożności metajęzykowej, aby uniknąć reprodukowania technokratycznych skrótów myślowych. Jeśli modele będą trenowane głównie na oficjalnych raportach i dokumentach rządowych, staną się jedynie nowym, bardziej błyszczącym lustrem dla istniejących struktur władzy. Jeśli jednak włączymy do ich treningu świadectwa lokalne, badania jakościowe oraz literaturę antropologiczną, AI może stać się potężnym narzędziem wspomagającym wspomnianą wcześniej triangulację. Sztuczna inteligencja nie może udawać wyroczni, gdyż w przeciwnym razie stanie się lustrem, które pokazuje jedynie gładką powierzchnię, podczas gdy społeczeństwo wymaga głębokich przekrojów. Słownik nie jest ozdobą polityki. Jest jej infrastrukturą, a AI jest dziś jednym z najważniejszych inżynierów tej infrastruktury.

Trzy światy Poppera okazują się również niezwykle użyteczne w analizie sprawiedliwości międzypokoleniowej, która często bywa sprowadzana do pustych deklaracji. Przyszłe pokolenia istnieją dziś dla nas przede wszystkim w świecie trzecim jako abstrakcyjna kategoria moralna, prawna i polityczna, nie mając jeszcze własnego głosu w świecie drugim. Będą one jednak żyły w świecie pierwszym, który zostanie nieodwracalnie ukształtowany przez nasze dzisiejsze decyzje, co tworzy fundamentalną asymetrię odpowiedzialności. Musimy działać w imieniu ludzi, którzy nie mogą uczestniczyć w rozmowie, ale to oni będą ponosić realne skutki naszych dzisiejszych słowników i instytucjonalnych ram. Zrównoważony rozwój musi zatem rozszerzać pojęcie „my" na tych, których nie ma przy stole, zachowując przy tym najwyższą czujność etyczną.

Trzeba jednak uważać, aby retoryka dotycząca przyszłych pokoleń nie stała się wygodnym narzędziem do uciszania ludzi żyjących tu i teraz. Łatwo jest arbitralnie narzucić koszty transformacji w imię wyższej konieczności, znacznie trudniej jest zapytać, kto dokładnie ma je ponieść i czy dano mu realne opcje wyboru. Tutaj pojawia się kluczowe pojęcie sprawiedliwości proceduralnej, która w perspektywie trzech światów jest mechanizmem przekładu między materią, doświadczeniem a instytucją. Dobra procedura nie jest biurokratycznym rytuałem, lecz społeczną technologią godności, która gwarantuje, że nikt nie zostanie symbolicznie wyrzucony z rozmowy przed jej rozpoczęciem. Pozwala ona na ujawnienie sprzecznych interesów, krytykę założeń i negocjację rekompensat, sprawiając, że ludzie mogą przegrać jako obywatele, a nie jako przedmioty decyzji.

W tym punkcie staje się jasne, dlaczego autentyczne współczucie jest warunkiem rozpoznania świata drugiego i nie stanowi przeciwieństwa racjonalności. Bez współczucia widzimy jedynie ciała, dane statystyczne i dokumenty, tracąc z oczu cierpienie, lęk czy poczucie upokorzenia towarzyszące gwałtownym zmianom. Współczucie nie oznacza, że każda emocja ma dyktować kierunek polityki, lecz że żadna decyzja nie powinna udawać, iż emocje są jedynie odpadem procesu racjonalnego. Jest ono epistemicznym poszerzeniem pola widzenia, bez którego stajemy się uboższymi obserwatorami rzeczywistości, udającymi twardych realistów. W zrównoważonym rozwoju musimy zatem wyraźnie odróżnić sentymentalizm, który paraliżuje działanie w obliczu bólu, od współodczuwania, które pozwala podejmować trudne decyzje bez pogardy.

Sentymentalizm mówi nam, że skoro zmiana wywołuje cierpienie, to nie wolno jej wprowadzać, podczas gdy współodczuwanie nakazuje rozumieć to cierpienie i projektować instytucje tak, by go nie potęgować. To rozróżnienie jest absolutnie fundamentalne, gdyż bez niego każda wrażliwość neopragmatyczna zostanie uznana za miękką i niezdolną do realnego sprawstwa. Neopragmatyzm, czyli nurt odrzucający ideę języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia, uczy nas odpowiedzialności za skutki stosowanych przez nas opisów. Odpowiedź na zarzuty o

spowalnianie procesów decyzyjnych brzmi: nie chodzi o brak decyzji, lecz o podejmowanie ich w sposób, który szanuje ludzką godność. Zrównoważony rozwój nie potrzebuje więcej moralnej pewności, lecz więcej proceduralnej pokory.

Zrównoważony rozwój: jak nie zbudować labiryntu bez wyjścia

Teoria trzech światów Karla Poppera pozwala nam pojąć, dlaczego zrównoważony rozwój jest w istocie procesem nieustannego uczenia się, a nie prostą drogą do z góry określonego stanu końcowego. Świat pierwszy, czyli twarda materia procesów naturalnych i ludzkich interwencji, zmienia się nieustannie pod wpływem naszych działań. Świat drugi, będący intymnym teatrem naszych doświadczeń, traum i aspiracji, ewoluuje wraz z każdą kolejną generacją i odebraną edukacją. Z kolei świat trzeci, ta gęsta sieć nauki, prawa i technologii, rozrasta się wraz z każdym nowym odkryciem i kulturowym paradygmatem. Nie istnieje zatem jeden magiczny moment, w którym moglibyśmy ogłosić pełne osiągnięcie zrównoważenia, zgasić światło i zostawić wskaźniki na recepcji. Każde wypracowane rozwiązanie niemal natychmiast generuje nowe problemy, a każda technologia przesuwa granice dostępnych opcji i więzi nadających sens naszym wyborom.

Fallibilizm, czyli przekonanie o omylności ludzkiego poznania, nie jest tu jedynie abstrakcyjną postawą filozoficzną, lecz staje się fundamentem etyki instytucjonalnej. Instytucje muszą wreszcie znaleźć w sobie odwagę, by przyznać, że ich projekty są tymczasowe, korygowalne i całkowicie zależne od informacji zwrotnej płynącej z rzeczywistości. Powinny one traktować społeczny opór nie jako irytującą przeszkodę, lecz jako bezcenny sygnał o błędzie w samym projekcie. Kluczową umiejętnością staje się tu odróżnianie złośliwej dezinformacji od w pełni uzasadnionej nieufności obywateli wobec technokratycznych rozwiązań. Społeczeństwo, które nie umie przyznać się do błędu, zamienia każdy błąd w doktrynę, co w kontekście ekologicznym bywa zabójcze. Instytucje muszą zatem umieć zmieniać swój język w chwili, gdy przestaje on opisywać realne problemy ludzi.

To zadanie jest wyjątkowo trudne, ponieważ biurokratyczne struktury ponad wszystko kochają stabilność własnych, raz ustalonych kategorii. Kategoria raz wpisana w urzędowy formularz marzy o nieśmiertelności i zaciekle broni się przed jakąkolwiek rewizją. Jednak społeczeństwo otwarte, jeśli ma przetrwać, wymaga swoistej śmiertelności pojęć, by nie stały się one narzędziami opresji. Musimy przy tym pamiętać o ograniczeniach samego Poppera, którego model może wydawać się zbyt sterylny wobec splątanej rzeczywistości społecznej. W praktyce te trzy światy nie są oddzielnymi pokojami, lecz przenikającymi się warstwami, które wspólnie tworzą tkankę naszego

życia. Ciało człowieka jest przecież jednocześnie fizyczną materią i siedliskiem subiektywnego doświadczenia, którego nie da się sprowadzić do suchych danych.

Granice między tymi sferami mają charakter analityczny, a nie ontologiczny, co oznacza, że w rzeczywistym bycie są one nierozerwalnie złączone. Prawo, będące konstruktem społecznym, realnie wpływa na materialny kształt krajobrazu i nasze psychiczne poczucie bezpieczeństwa. Technologia z kolei występuje jednocześnie jako obiekt fizyczny, produkt kultury oraz źródło zupełnie nowych, nieznanych wcześniej przeżyć. Model trzech światów jest jednak niezwykle użyteczny jako narzędzie diagnostyczne, pozwalające zapytać, który wymiar został właśnie pominięty w procesie planowania. W polityce publicznej pominięty wymiar, zwłaszcza ten dotyczący ludzkich emocji, niemal zawsze wraca po czasie z ogromnymi odsetkami. Warto w tym miejscu przywołać mit o Dedalu, który jako genialny konstruktor doskonale znał konsekwencje swoich dzieł.

Labirynt, choć był dziełem intelektualnie olśniewającym, stał się ostatecznie przestrzenią uwięzienia i lęku. Nowoczesne społeczeństwa z podobną pasją budują własne labirynty złożone ze strategii, norm, wskaźników i zaawansowanych technologii. Problem nie tkwi w samym akcie budowania, lecz w tym, czy wciąż pamiętamy, dla kogo te konstrukcje powstają i gdzie znajduje się droga wyjścia. Zrównoważony rozwój pozbawiony głębi teorii trzech światów ryzykuje stanie się właśnie takim labiryntem: technicznie imponującym, ale społecznie dezorientującym. A potem, z pewnym zdziwieniem, odkrywamy, że Minotaur populizmu zamieszkał w samym centrum konstrukcji zaprojektowanej przez najbardziej racjonalnych ekspertów. Triangulacja, czyli metoda patrzenia na problem z trzech różnych perspektyw jednocześnie, pozwala nam uniknąć tej pułapki.

Nakazuje ona rygorystycznie sprawdzać, czy świat materialny został rzetelnie opisany i czy świat ludzkiego doświadczenia został w ogóle dostrzeżony. Musimy pytać, czy język ekspertów nie stał się przypadkiem narzędziem dominacji, a procedura nie udaje jedynie autentycznej partycypacji. Czy wskaźnik PKB lub emisji nie zastąpił nam widoku realnego życia, a prawo nie pomyliło formalnej poprawności z autentyczną legitymizacją społeczną? W tym punkcie myśl Poppera łączy się z postulatami neopragmatyzmu, który odrzuca ideę języka jako lustra rzeczywistości na rzecz traktowania go jako narzędzia. Zrównoważony rozwój nie potrzebuje więcej moralnej pewności, lecz więcej proceduralnej pokory w obliczu złożoności świata. Odejście od sztywnego reprezentacjonizmu chroni nas przed utożsamieniem instytucjonalnych opisów z samą rzeczywistością.

Konstruktywna krytyka staje się metodą ciągłego poprawiania naszych słowników, by lepiej służyły one wspólnym celom. Unikanie bólu i upokorzenia, kluczowe dla ochrony świata przeżyć psychicznych, musi stać się priorytetem każdej transformacji. Prymat metafory nad sztywną teorią

pomaga nam przekładać znaczenia między światem nauki a światem codziennych trosk obywateli. Orientacja na konkretne korzyści pozwala zapytać, czy dany opis świata faktycznie działa w praktyce i poprawia szanse życiowe jednostek. Uznanie wielości perspektyw zamiast jednej, narzuconej odgórnie prawdy, zabezpiecza demokratyczny charakter procesu zmian. Relacja między samokreacją a solidarnością wskazuje, że świat osobistych wartości nie może zostać poświęcony na ołtarzu biurokratycznej sprawności.

Wrażliwość na konflikt czyni z rozbieżnych interesów cenne źródło wiedzy o systemie, a nie powód do ich siłowego tłumienia. Integracja różnych dziedzin wiedzy i reużywalność pojęć pozwalają naszym słownikom ewoluować wraz ze zmieniającymi się wyzwaniami klimatycznymi. Lokalność chroni nas przed dominacją abstrakcyjnych konstrukcji, które często nie przystają do specyfiki konkretnego miejsca i jego mieszkańców. Sprawiedliwość proceduralna zapewnia, że triangulacja nie pozostanie jedynie jałowym ćwiczeniem akademickim, lecz stanie się żywą praktyką instytucjonalną. Zrównoważony rozwój istnieje realnie tylko wtedy, gdy wszystkie trzy światy zostają utrzymane w stanie nieustannej, partnerskiej rozmowy. Gdy świat materialny dominuje bez korekty ze strony kultury, powstaje opresyjny, naturalistyczny przymus, który dusi ludzką wolność.

Z kolei dominacja świata przeżyć psychicznych bez uwzględnienia faktów prowadzi do sentymentalnego partykularyzmu, który ignoruje obiektywne granice planety. Najgroźniejsza wydaje się jednak dominacja świata instytucji, która rodzi biurokratyczną metafizykę, gdzie paragraf staje się ważniejszy od człowieka. Dojrzała polityka potrzebuje wszystkich trzech wymiarów, ale nie może żadnemu z nich oddać monopolu na rację. Zrównoważony rozwój jest w swej istocie praktyką krajobrazową w najszerszym możliwym znaczeniu tego słowa. Nie chodzi tu wyłącznie o krajobraz geograficzny, lecz o cały krajobraz życia: ten materialny, emocjonalny i kulturowy jednocześnie. Transformacja dotyka przecież ziemi, ciała, pamięci, prawa, technologii, pracy, a przede wszystkim naszej wyobraźni.

Dlatego nie wolno jej prowadzić wyłącznie jako chłodnego projektu inżynieryjnego ani jako płomiennej kampanii moralnej. Trzeba ją realizować jako redeskrypcję, czyli ponowne opisanie zamieszkanego przez nas świata w sposób, który nada mu nowy sens. A skoro świat ten jest zamieszkany przez żywych ludzi, każda poważna zmiana musi zaczynać się od fundamentalnych pytań o ich byt. Kto tu mieszka, jakim słownikiem opisuje swoje życie i jakie realne opcje wyboru posiada w obliczu nadchodzących zmian? Jakie więzi społeczne i kulturowe podtrzymują jego poczucie sensu i czego ten człowiek najbardziej się obawia? Kto rości sobie prawo do mówienia w jego imieniu i jaka procedura pozwoli mu stać się współautorem własnej przyszłości? To są pytania znacznie wolniejsze niż technokratyczny rozkaz, ale udzielenie na nie odpowiedzi jest szybsze niż późniejsze gaszenie pożarów społecznego buntu.

> Zrównoważony rozwój nie powinien być jedynie technokratycznym ćwiczeniem w zarządzaniu zasobami, lecz próbą odnalezienia sensu w świecie wiecznej zmienności. Pytanie brzmi: czy zdołamy zaprojektować taką przyszłość, w której technologia służy godności, a nie staje się narzędziem wymazywania ludzkich biografii? Czy ostatecznie staniemy się własną największą adaptacją, czy jedynie zakładnikami systemu, który zapomniał o swoim adresacie?

Inspiracje

[1]

"Sustainable Development and Life Chances: A Redescription From a Neo-Pragmatist Perspective" Irina Silina, Karsten Berr, Olaf Kühne

2026 | Springer | ISBN: 9783032201812

Dr **Irina Silina** jest badaczką akademicką i ekonomistką, posiadającą stopień doktora (dr rer. oec.). Jej zainteresowania badawcze obejmują nauki społeczne, ekonomię i zrównoważony rozwój, ze szczególnym uwzględnieniem powiązań między teorią a praktyką. Współpracowała z instytucjami takimi jak Uniwersytet Ruhry w Bochum i wniosła wkład w badania dotyczące polityki regionalnej, rozwoju gospodarczego i neopragmatycznych perspektyw zrównoważonego rozwoju. Jej praca często obejmuje krytyczną analizę globalnych celów rozwoju i zastosowanie ram nauk społecznych do współczesnych wyzwań. Współpracowała z naukowcami takimi jak Olaf Kühne i Karsten Berr w projektach interdyscyplinarnych, badających społeczno-kulturowe aspekty zrównoważonego rozwoju i szans życiowych.

*Dr. **Irina Silina** is an academic researcher and economist who holds a doctoral degree (Dr. rer. oec.). Her research interests span social sciences, economics, and sustainable development, with a particular focus on the intersection of theory and practice. She has been affiliated with institutions such as Ruhr University Bochum and has contributed to research regarding regional policy, economic development, and neo-pragmatic perspectives on sustainability. Her work often involves critical analysis of global development goals and the application of social science frameworks to contemporary challenges. She has collaborated with scholars such as Olaf Kühne and Karsten Berr on interdisciplinary projects exploring the sociocultural dimensions of sustainable development and life chances.*

Ruhr University Bochum

Dr **Karsten Berr** jest niemieckim naukowcem specjalizującym się w interdyscyplinarnych badaniach nad krajobrazem, rozwojem miast i regionów oraz filozofią. Ukończył studia z zakresu ochrony krajobrazu na Uniwersytecie w Osnabrück oraz uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie Kształcenia Zdalnego w Hagen (2008). Od 2018 roku jest asystentem naukowym i kierownikiem projektów na Uniwersytecie Eberharda Karlsa w Tybindze, gdzie zajmuje się teorią i etyką krajobrazu, architektury oraz transformacją społeczno-ekologiczną. W swojej pracy często wykorzystuje neopragmatystyczną perspektywę i koncepcję „szans życiowych" do analizy planowania przestrzennego i zrównoważonego rozwoju. Berr zajmował stanowiska badawcze w takich instytucjach jak Politechnika Drezdeńska i Uniwersytet w Vechcie, a także kierował wieloma projektami finansowanymi przez Niemiecką Fundację Badań Naukowych (DFG).

*Dr. **Karsten Berr** is a German academic specializing in the interdisciplinary study of landscape, urban and regional development, and philosophy. He holds a degree in landscape conservation from the University of Osnabrück and a doctorate in philosophy from the Distance Learning University of Hagen (2008). Since 2018, he has been a research assistant and project leader at the Eberhard Karls University of Tübingen,*

focusing on the theory and ethics of landscape, architecture, and social-ecological transformation. His work frequently employs neo-pragmatist frameworks and the concept of 'life chances' to analyze spatial planning and sustainability. Berr has held research positions at institutions including the Technical University of Dresden and the University of Vechta, and he has led multiple projects funded by the German Research Foundation (DFG).

Eberhard Karls University of Tübingen

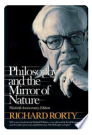
Olaf Kühne (ur. 1973 w Bochum) jest niemieckim geografem i socjologiem, profesorem ds. rozwoju miast i regionów na Uniwersytecie Eberharda Karlsa w Tybindze. Jego badania koncentrują się na zrównoważonym rozwoju, teorii krajobrazu i społecznej akceptacji zmian, często z perspektywy neopragmatycznej. Jest autorem licznych publikacji, w tym książki „Sustainable Development and Life Chances: A Redescription From a Neo-Pragmatist Perspective" (2026).

***Olaf Kühne** (b. 1973 in Bochum) is a German geographer and sociologist, Professor of Urban and Regional Development at the Eberhard Karls University of Tübingen. His research focuses on sustainable development, landscape theory, and the social acceptance of landscape change, often from a neo-pragmatist perspective. He is the author of numerous publications, including "Sustainable Development and Life Chances: A Redescription From a Neo-Pragmatist Perspective" (2026).*

Literatura uzupełniająca

Książki

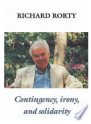
Literatura pokrewna (Google Scholar):



[1] "Philosophy and the Mirror of Nature"

Richard Rorty

1979 | Princeton University Press | ISBN: 9780691141329



[2] "Contingency, Irony, and Solidarity"

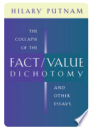
Richard Rorty

1989 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521367813

[3] "Ethics without Ontology"

Hilary Putnam

2004 | Harvard University Press | ISBN: 9780674266513



[4] **"The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays"**

Hilary Putnam

2002 | Harvard University Press | ISBN: 9780674266490

[5] **"The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society"**

Jürgen Habermas

1984 | Beacon Press | ISBN: 978-0-8070-1506-3

[6] **"The Symposium"**

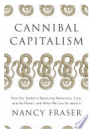
Plato

-385 | N/A (Ancient Text) | ISBN: 978-0140449273

[7] **"The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society"**

Jürgen Habermas

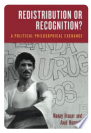
1989 | MIT Press | ISBN: 9788301148775



[8] **"Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet—and What We Can Do About It"**

Nancy Fraser

2022 | Verso Books | ISBN: 9781839761232



[9] **"Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange"**

Nancy Fraser, Axel Honneth

2003 | Verso | ISBN: 9781859844922

[10] **"Sources of the Self: The Making of the Modern Identity"**

Charles Taylor

1989 | Cambridge, Mass. : Harvard University Press | ISBN: 978-0-674-82426-3

[11] **"A Secular Age"**

Charles Taylor

2007 | Harvard University Press | ISBN: 9780674986916

[12] **"The Open Society and Its Enemies"**

Karl Popper

1945 | Routledge | ISBN: 978-0-691-21084-1

[13] **"The Logic of Scientific Discovery"**

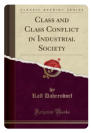
Karl Popper

1934 | Hutchinson | ISBN: 978-0-415-27844-7

[14] **"The Republic"**

Plato

-375 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521484435



[15] **"Class and Class Conflict in Industrial Society"**

Ralf Dahrendorf

1959 | Forgotten Books | ISBN: 9781331468325

[16] **"Essays in the Theory of Society"**

Ralf Dahrendorf

1968 | Routledge | ISBN: 9781000532760

[17] **"The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"**

Max Weber

1905 | J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

[18] **"Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology"**

Max Weber

1922 | J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

[19] **"Critique of Pure Reason"**

Immanuel Kant

1781 | Johann Friedrich Hartknoch | ISBN: 978-0521657297

[20] **"Groundwork of the Metaphysics of Morals"**

Immanuel Kant

1785 | Johann Friedrich Hartknoch | ISBN: 978-0521761376

[21] **"Das Kapital: A Critique of Political Economy"**

Karol Marks

1867 | Verlag von Otto Meissner | ISBN: 978-0140445688

[22] **"The Communist Manifesto"**

Karol Marks, Friedrich Engels

1848 | Workers' Educational Association | ISBN: 978-0140447576

[23] **"Essays on Actions and Events"**

Donald Davidson

1980 | Oxford University Press | ISBN: 978-0-19-924627-4

[24] **"Inquiries into Truth and Interpretation"**

Donald Davidson

1984 | Oxford University Press | ISBN: 978-0-19-924629-8

[25] **"The Age of Sustainable Development"**

Jeffrey D. Sachs

2015 | Columbia University Press

[26] **"Why Should We Still Read Max Weber?"**

Lawrence A. Scaff

2014 | Routledge

[27] **"Just Hear Me Out: How to Change Minds without Lies, Bullshit, or Moral Compromise"**

Colin Marshall

2026 | University of Chicago Press

[28] **"The Idea of Justice"**

Amartya Sen

2009 | Harvard University Press

[29] **"Sustainable Development and Life Chances"**

Olaf Kühne, Irina Silina, Karsten Berr

2026 | Springer Nature

[30] **"Capital in the Twenty-First Century"**

Thomas Piketty

2013 | Harvard University Press

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "Mind-body Identity, Privacy and Categories"

Richard Rorty

1965 | The Review of Metaphysics | DOI: 10.2307/20123788

Google Scholar

[2] "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism"

Richard Rorty

1980 | Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association | DOI: 10.2307/3130302

Google Scholar

[3] "Moral Uncertainty and Public Justification"

Andreas T. Schmidt, Jacob Barrett

2024 | Philosophers' Imprint

Google Scholar

[4] "Palaeoecological signals for Mesolithic human-environment interactions in the Swabian Jura"

Corinna Jenal, Karsten Berr

2022 | Quaternary International | DOI: 10.1016/j.quaint.2021.11.015

Google Scholar

[5] "The spatial turn in social theory: A critical review"

Edward Soja

2016 | Journal of Social Theory

Google Scholar

[6] "Sustainability and the limits of the discourse of sustainability"

J. M. M. M. van der Heijden

2019 | Journal of Environmental Policy & Planning

Google Scholar

[7] "The Meaning of 'Meaning'"

Hilary Putnam

1975 | Minnesota Studies in the Philosophy of Science | DOI: 10.1017/CBO9780511625251.014

Google Scholar

[8] "Minds and Machines"

Hilary Putnam

1960 | Dimensions of Mind | DOI: 10.1017/CBO9780511625251.003

Google Scholar

[9] "Conceptual Ethics I"

Alexis Burgess, David Plunkett

2013 | Philosophy Compass

Google Scholar

[10] "Religion in the Public Sphere"

Jürgen Habermas

2006 | European Journal of Philosophy | DOI: 10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x

Google Scholar

[11] "Three Normative Models of Democracy"

Jürgen Habermas

1996 | Constellations | DOI: 10.1111/j.1467-8675.1994.tb00001.x

Google Scholar

[12] "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy"

Nancy Fraser

1992 | Social Text | DOI: 10.2307/466240

Google Scholar

[13] "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, participation"

Nancy Fraser

1998 | The Tanner Lectures on Human Values

Google Scholar

[14] "Amelioration and Inclusion: Gender Identity and the Concept of Woman"

Katharine Jenkins

2016 | Ethics

Google Scholar

[15] "Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'"

Charles Taylor

1992 | Princeton University Press

Google Scholar

[16] "Interpretation and the Sciences of Man"

Charles Taylor

1971 | The Review of Metaphysics

Google Scholar

[17] "Grounding Human Rights in Political Conceptions"

Bosko Tripkovic

2021 | Journal of Ethics and Social Philosophy

Google Scholar

[18] "The Poverty of Historicism"

Karl Popper

1944 | Economica | DOI: 10.2307/2549666

Google Scholar

[19] "On Epistemic Extractivism and the Ethics of Data-Sharing"

Author Unknown

2024 | SciSpace

Google Scholar

[20] "Toward a Theory of Social Conflict"

Ralf Dahrendorf

1958 | The Journal of Conflict Resolution | DOI: 10.1177/002200275800200204

Google Scholar

[21] "Black Lives Matter and the Call for Death Penalty Abolition"

Michael Cholbi, Alex Madva

2018 | Ethics

Google Scholar

[22] "Science as a Vocation"

Max Weber

1917 | Lecture at Munich University

Google Scholar

[23] "Politics as a Vocation"

Max Weber

1919 | Lecture at Munich University

Google Scholar

[24] "The Relevance of Philosophy in Shaping Contemporary Social Ethics"

Jakoep Ezra Harianto

2025 | International Journal for Science Review

Google Scholar

[25] "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim"

Immanuel Kant

1784 | Berlinische Monatsschrift

Google Scholar

[26] "An Answer to the Question: What is Enlightenment?"

Immanuel Kant

1784 | Berlinische Monatsschrift

Google Scholar

[27] "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844"

Karol Marks

1932 | Marx-Engels-Gesamtausgabe (Posthumous Publication) | DOI: 10.1515/9783110852509.233

Google Scholar

[28] "Theses on Feuerbach"

Karol Marks

1888 | Die Neue Zeit (Posthumous Publication) | DOI: 10.1017/CBO9781139175371.005

Google Scholar

[29] "The Great Decoupling: An Interview with Erik Brynjolfsson and Andrew McAfee"

Erik Brynjolfsson, Andrew McAfee

2015 | Harvard Business Review

Google Scholar

[30] "Actions, Reasons, and Causes"

Donald Davidson

1963 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2023177

Google Scholar

[31] **"Truth and Meaning"**

Donald Davidson

1967 | Synthese | DOI: 10.1007/BF00485035

Google Scholar

[32] **"The Normative Common Ground: Blame and Communication"**

Various Authors

2026 | Ethics

Google Scholar

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 781e2927-c497-4bbf-9112-ca0cc3596f75