

**PRZYRODA — DOBRO GLOBALNE (MIĘDZYNARODOWE) CZY LOKALNE
(NARODOWE)? ROZWAŻANIA Z FILOZOFII POLITYCZNEJ,
ETYKI BIZNESU, SOZOLOGII I POKREWNYCH DZIEDZIN**

Niniejszy artykuł traktuję jako głos w dyskusji nad problemem związanym z ustaleniem warunków uprawiania polityki ochrony środowiska. Ścisłej rzecz ujmując, chodzi tu o „pałacy problem” statusu polityki ochrony środowiska w warunkach współczesnego, globalnego systemu gospodarczego.

Namysł nad tym problemem musi mieć, bez wątpienia, charakter dyskursu transdyscyplinarnego. Mamy tu bowiem do czynienia z trzema, wyraźnie wyróżnionymi, praktykami: a) polityką, b) życiem gospodarczym, c) stosunkiem człowieka do przyrody. Są to oczywiście praktyki odwieczne. Dziś jednak mają wymiar globalny w tym sensie, że ich charakter (wzajemne determinowanie) decyduje o ekonomicznym poziomie życia ludzi na całym świecie oraz stanowi o jakości relacji między człowiekiem a przyrodą. I właśnie w związku z tym ich wymiarem mówimy o „pałacym problemie” ochrony środowiska. Przeglądają się w bowiem w nim, jak w zwierciadle, najistotniejsze kwestie związane z polityczno-gospodarczym i przyrodniczym kształtem współczesnego świata.

Politykę, gospodarowanie oraz stosunek człowieka do przyrody z pełną świadomością określam mianem „praktyk”, w klasycznym znaczeniu tego terminu. Przez „praktykę” rozumiem bowiem ten rodzaj ludzkiej aktywności, która nastawiona jest na realizację określonego celu jednostkowego lub zbiorowego. Co więcej, nie jest to aktywność jakakolwiek, lecz tylko aktywność rozumna. Jest to więc aktywność specyficznie ludzka. Tylko bowiem człowiek jest zdolny do podejmowania działań skierowanych na realizowanie wyraźnie określonego celu, niekiedy bardzo odległego w czasie. Jako taka, praktyka nie jest aktywnością etycznie obojętną. Ma bowiem bezpośredni związek ze sferą wartości i norm decydujących o moralnej kondycji jednostek i zbiorowości. Krótko mówiąc, w związku z tymi właściwościami, wszystkie praktyki „domagają się” (ze swej natury) etycznej oceny w kategoriach moralnego „dobra” i „zła”. Oceny te dotyczą przede wszystkim metod i konkretnych działań, które służą realizowaniu celów właściwych dla danej praktyki. Takiej ocenie podlegają więc metody i działania służące celom, którymi są: a) zdobycie, sprawowanie i utrzymanie władzy (w polityce); b) zysk (w gospodarowaniu/biznesie); c) korzystanie z dóbr natury (w relacjach człowieka z przyrodą).

Z tego względu namysł nad tymi praktykami nie może być tylko opisem towarzyszących im metod i działań. Musi to być namysł normatywno-oceniający. Tego typu refleksję prowadzą zaś następujące dyscypliny: a) filozofia polityki, a właściwie filozofia polityczna, gdyż „normatywna filozofia polityki jest z założenia filozofią polityczną, czyli filozofią zaangażowaną w samą sferę polityki, zaangażowaną w jej ocenę” (Markiewicz, 2013, 55-56); b) „etyka stosowana” (*applied ethics*) do zjawisk gospodarczych czyli „etyka biznesu” (*business ethics*), zwana też „etyką życia gospodarczego” (*Wirtschaftsethik*), bądź „etyką przedsiębiorczości” (*l'éthique des affaires*); c) ekoetyka, ekofilozofia, sozologia, teoria „zrównoważonego rozwoju” (*sustainable development*) itp. — najczęściej, zwłaszcza w dyskursie potocznym, określane zbiorczo i nieprecyzyjnie mianem „ekologii”.

Pytanie o status polityki ochrony środowiska w warunkach współczesnego systemu ekonomicznego można sformułować w następujący sposób: Czy jest możliwe — a jeśli tak, to w jakim stopniu — oparcie tejże polityki na trwałych/tradycyjnych wartościach, czy raczej trzeba poszukiwać w tym względzie jakichś innych/nowych, aksjonormatywnych odniesień? Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga wszakże udzielenia odpowiedzi na inne, aksjologicznie prymarne i jakże charakterystyczne dla współczesnych debat filozoficzno-politycznych pytanie: jaka jest moralna kondycja kapitalizmu, jako typu gospodarki o globalnym zasięgu, warunkowanej (jak się powszechnie twierdzi) demoliberalnym systemem wartości?

Punktem odniesienia niniejszych rozważań czynię dwie, przeprowadzone z powyższej perspektywy, diagnozy współczesnego ładu polityczno-ekonomicznego. Pierwsza z nich, to wypowiedź Johna Ikerda (z University of Missouri) zamieszczona w polskim, interdyscyplinarnym czasopiśmie poświęconym zagadnieniom ekorozwoju. Druga zaś, to zarys „nowego projektu” zaproponowanego przez propagatora idei zrównoważonego rozwoju, Andrzeja Papuzińskiego (z Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy).

J. Ikerd stwierdza mianowicie: „Wraz z upadkiem komunizmu, kapitalizm stał się dominującym systemem globalnym. Jednakże szeroko znane problemy ekologiczne i społeczne wywołują podstawowe pytania o zrównoważoność współczesnego kapitalizmu” (Ikerd, 2008, 13). Jego zdaniem „nieokiełznany kapitalizm nie jest prozrównoważnościowy. Wszystkie wartości ekonomiczne kapitalizmu są w istocie swej indywidualistyczne, co w konsekwencji prowadzi do tego, że brak jest ekonomicznej inicjatywy czynienia czegokolwiek dla dobra czyjegokolwiek, a tym bardziej zapewnienia zrównoważoności dla przyszłych generacji. Próby zapewnienia zrównoważoności poprzez przypisywanie wartości ekonomicznych wartościom ekologicznym i społecznym prowadzą do zaniżania ich wartości” (Ikerd, 2008, 13).

Jakie jest wyjście z tej sytuacji? Otóż zdaniem J. Ikerda „[...] ekonomia kapitalistyczna może funkcjonować zrównoważenie jedynie w kontekście uwarunkowań sprawiedliwości społecznej

i etyki. Kapitalizm pozbawiony etycznych i moralnych hamulców nieuchronnie prowadzi do degradacji i wyczerpywania naturalnych i społecznych zasobów. Większość narodów utworzyło instytucjonalne struktury potrzebne do hamowania nie zrównoważonych ekonomii wydobycia i eksploatacji. Wszystkie jednak pozbawione są moralnego i społecznego odniesienia do etyki, dobra i zła w naszych relacjach międzyludzkich i z Ziemią” (Ikerd, 2008, 13).

Taka diagnoza wymusza postawienie kolejnego pytania: czy kapitalizm jest w stanie rzeczywiście wygenerować sam z siebie na tyle imperatywne wartości i normy oraz, w konsekwencji, takie mechanizmy polityczno-gospodarcze, aby doprowadzić do swego „samookielznania”? Jest to pytanie bez wątpienia kluczowe dla analizowanego tu problemu. Można, a właściwie należałoby je rozbić na szereg pytań częściowych, w tym zwłaszcza na dwa: czy miałoby chodzić o takie mechanizmy, które zakwestionowałyby samą istotę gospodarki kapitalistycznej, a jest nią ostatecznie przecież wolny rynek i — jak się powszechnie dzisiaj twierdzi — totalny konsumpcjonizm przechodzący w konsumeryzm? Czy w warunkach takiej kultury ma sens powoływanie się na tradycyjne wartości i cele? Mówimy przecież o kulturze, gdzie „do rangi symbolu podnieść można wezwanie burmistrza Nowego Jorku, który zaraz po tragicznych wydarzeniach 11 września, w patriotycznym orędziu do Amerykanów, wzywał nie do umiaru, powagi czy poświęcenia, lecz do zakupów!” (Karłowicz, 2004, 197).

Nic zatem dziwnego, że na problematyczność zaistnienia stanu określanego sugestywnie przez J. Ikerdę mianem moralno-gospodarczego „samookielznania” kapitalizmu wskazują przedstawiciele różnych dyscyplin, w tym także teologii politycznej. Jak bowiem stwierdza jeden z nich: „Bo chociaż człowiek z pewnością zdolny jest do samoograniczenia, to przecież wyjątkową naiwnością byłoby ignorowanie pokus, które tworzy — a za cenę ustępstw zaspokaja — rozpędzona maszyna dobrobytu” (Karłowicz, 2004, 197). Z kolei reprezentant chrześcijańsko zorientowanej etyki biznesu zastrzega, że „sfera polityczna, kierowana przez kulturowo-etyczną, może do pewnego stopnia okiełznać sferę ekonomiczną, a nawet kierować nią, musi to jednak czynić w sposób nie osłabiający swobody wolnego rynku” (Neuhaus, 1993, 78).

W znacznej mierze podobne tezy leżą u podstaw sozologicznych refleksji Andrzeja Papuzińskiego. W ich ramach formułuje on bowiem „zasady zrównoważonego rozwoju jako całkowicie nowego projektu teleologicznego w dziejach ochrony przyrody (Papuziński, 2005, 50)”. Nowatorstwo tego projektu polegać ma na tym, że musi on w pierwszym rzędzie odnieść się krytycznie do ustaleń, jakie na temat współczesnej kultury czyni obiektywistycznie (a więc opisowo, nienormatywnie) zorientowana humanistyka. Z ustaleń tych wynika, że „*konsumpcja*, to centralne słowo uniwersalnego języka stosunków międzynarodowych i fundament światowego ładu politycznego” (Papuziński, 2005, 43). To konsumpcja „jest dzisiaj elementem systemowym, organizującym po-

rządek społeczny, polityczny i gospodarczy” (Papuziński, 2005, 43). Tak więc w świecie organizowanym przez konsumpcję, czyli „w rzeczywistości reprodukowanej za sprawą każdego aktu wymiany handlowej nie ma miejsca dla symbolicznego, bazującego na wartościach wyjaśniania i uzasadniania świata, jakiego dostarczała kultura” (Papuziński, 2005, 43).

Należałoby w tym miejscu dodać, że A. Papuzińskiemu chodzi o tradycyjną kulturę, w której źródłem fundamentalnych, ideowych odniesień były „meganarracje”, czyli wielkie systemy ideologiczne oraz religijne porządkujące życie społeczne. Tymczasem dzisiaj owe meganarracje „stały się językiem outsiderów międzynarodowej sceny politycznej. Scalając grupy społeczne, dzielą ludzkość w interesie lokalnych dyktatur” (Papuziński, 2005, 43). Zatem już nie one, lecz praktyka konsumpcji stanowi właśnie fundament „ładu światowego”.

Zgodnie z ujęciem A. Papuzińskiego „nicią przewodnią” współczesnej polityki ochrony środowiska ma być zasada zrównoważonego rozwoju. W związku z tym, że jest to „całkowicie nowy” projekt teleologiczny, „nie powinno się tej zasady interpretować z pozycji żadnego wcześniejszego motywu, który służył sprawie ochrony przyrody, jak: religijno-magiczny (np. zakaz zabijania zwierząt totemicznych), religijny (np. wyłączenie dla zapewnienia przychylności bogów z codziennego użytku i otoczenie czcią zwierząt czy obiektów przyrodniczych przypisanych do sfery *sacrum*), partykularno-gospodarczy (np. zapewnienie władcy i jego drużynie uprzywilejowanego dostępu do określonych dóbr), estetyczny (np. zakazy niszczenia ptaków śpiewających), narodowy i nacjonalistyczny (związany z miłością do rodzimej ziemi aż po ofiarę własnego życia na rzecz utrzymania jej w granicach narodowego państwa), konserwatorski (mający na celu zachowanie naturalnych laboratoriów badawczych na potrzeby badań naukowych)” (Papuziński, 2005, 50).

Cel zaproponowanego przez A. Papuzińskiego projektu jest następujący: „Zasada zrównoważonego rozwoju prowadzi do określenia nadrzędnego celu polityki ochrony środowiska w kategoriach dbałości o wysoki poziom jakości ludzkiego życia. Choć ta ostatnia sprawa jest nadal żywo dyskutowana i wciąż brakuje zgody co do interpretacji kategorii *jakość życia*, przyjmuje się, że dbałości o jakość życia najlepiej służy bezpieczeństwo ekologiczne. Bezpieczeństwo ekologiczne to taki stan stosunków społecznych, który ogranicza i eliminuje zagrożenie ekologiczne oraz promuje pozytywne działania, służące realizacji wartości istotnych dla istnienia i rozwoju narodów i państw — obecnych i przyszłych pokoleń” (Papuziński, 2005, 51).

Tak więc w sozologiczno-etycznych postulatach J. Ikerda i A. Papuzińskiego celem polityki ochrony środowiska, wykraczającym poza akceptowanie konsumpcjonistycznego *status quo*, miałyby być pozostawienie przez nas takiego świata, który dla przyszłych pokoleń byłby „ekologicznie bezpieczny”. Nie jest to postulat zupełnie nowy. Myśl tę odnajdujemy na przykład w słynnym *Manifeście z Davos* (1973 r.), dokumencie stanowiącym pokłosie obrad III-go Europejskiego Sym-

pojęciem Zarządzania. Dokument ten określa cele i zadania, które powinny przyświecać firmom podejmującym działalność gospodarczą w warunkach wolnego rynku (gospodarki kapitalistycznej). Stwierdza się w nim, iż tym celem jest nie tylko osiągnięcie zysku dla akcjonariuszy (*stockholders*), ale również swoście pojęta „służba”. Ma to być służba wobec klientów, współpracowników, akcjonariuszy oraz całego społeczeństwa. W tym ostatnim przypadku chodzi m.in. o pozostawienie przyszłym pokoleniom takiego środowiska, w którym te pokolenia po prostu „zechcą żyć”.

Identyczny postulat postawiono na równie słynnej konferencji — tzw. Okrągłym Stole z Caux (1994 r.). Sformułowano wówczas dokument zwany Zasadami Okrągłego Stołu z Caux (*Caux Round Table Principles*). Uczestnicy tej konferencji (przedstawiciele biznesu) z USA, Europy Zachodniej i Japonii odwołali się do idei „godności” człowieka (bazującej na imperatywie kategorycznym etyki Immanuela Kanta) oraz do japońskiego ideału *kyosei*, czyli swoistej „symbiozy”, pojmowanej jako życie i praca dla dobra wspólnego (Kaku, 2007). W dokumencie tym stwierdza się, iż firmy są odpowiedzialne nie tylko za osiągnięcie doraźnych celów (czytaj: zysku), lecz za przyszłość całych społeczeństw (Young, 2005).

Obie konferencje przeszły do historii jako milowe kroki na drodze rozwoju nowoczesnej etyki biznesu, zwłaszcza etyki biznesu o orientacji społecznej (prospołecznej). Operuje ona zasadą „społecznej odpowiedzialności biznesu” (*Corporate Social Responsibility*) oraz koncepcją „bytów”, przed którymi firmy (jako główne podmioty gospodarki wolnorynkowej) są odpowiedzialne za swą działalność. Te „byty” zwane są „interesariuszami” (*stakeholders*). Są one bowiem w różny sposób (z różnych przyczyn) „żywośnie zainteresowane” działalnością danej firmy (przedsiębiorstwa, koncernu, korporacji itp.). Do interesariuszy tradycyjnie zaliczani są oczywiście akcjonariusze (właściciele, kapitałodawcy) danej firmy, bezpośrednio i żywośnie zainteresowani zyskiem. Poza tym należą do nich pracownicy, dostawcy i kooperanci, klienci, sektor publiczny (rząd i społeczności lokalne), media itp. (Rybak, 2004).

Status „interesariusza” definiuje się również poprzez podkreślenie, że jest on „zainteresowany” działalnością danej firmy, albowiem ponosi z tego tytułu ryzyko — może zyskać, ale może też na jej działalności coś stracić. Czasami jest to strata żywośnie niepowetowana. Z tego powodu do grona interesariuszy włącza się również przyrodę (naturę). W związku z tym, iż nie jest ona w stanie zabrać głosu we własnej sprawie, zwana jest „milczącym interesariuszem”. W jej interesie (zazwyczaj w jej obronie) głos zabierają grupy w jakiś sposób „żywośnie zainteresowane” kondycją środowiska naturalnego. Do najgłośniejszych w tym względzie należą bez wątpienia interesariusze określane zbiorczo mianem „ekologów”, „zielonych” itp. Prowadząc działalność długofalową, jak też podejmując doraźne akcje, nierzadko są oni w stanie skutecznie zablokować inicja-

tywy gospodarczo-polityczne degradujące przyrodę. Spektakularnym, rodzimym tego przykładem była walka o ocalenie doliny Rospudy.

Biorąc pod uwagę powyższe racje, należałoby krąg „milczącego interesariusza” poszerzyć także o przyszłe pokolenia. A to oznacza, że w ich interesie powinny występować tu i teraz określone grupy interesariuszy. Muszą mieć one rzeczywisty (a nie tylko deklarowany) wpływ na takie polityczno-gospodarczo-ekologiczne inicjatywy, za sprawą których można pozostawić przyszłym pokoleniom „środowisko warte życia w nim”. W warunkach globalnych powiązań gospodarczych i dominującego systemu kapitalistycznego muszą to być oczywiście grupy na tyle wpływowe, aby ich inicjatywy i decyzje miały właśnie globalny zasięg. Takie założenie leży przecież u podstaw jednej z najbardziej znanych tego typu inicjatyw, jaką są różnej rangi tzw. Szczyty Klimatyczne.

I tu należy postawić pytanie rudymenarne: Jakie racje obliowałyby gospodarczych i politycznych decydentów, aby ich działania były zorientowane nie tylko na doraźne cele (zysk i władzę), lecz faktycznie także na cel w postaci „ekologicznego bezpieczeństwa” zintegrowanego z jakością życia przyszłych pokoleń? Podczas inicjatyw w rodzaju chociażby Szczytów Klimatycznych chodzi przede wszystkim o wypracowanie racji w postaci regulacji prawnych. Ich przestrzeganie jest jednak tylko podstawowym warunkiem kwalifikowania danej działalności gospodarczej jako właśnie działalności gospodarczej, a nie jako działalności przestępczej (np. wykorzystywania pracy nieletnich, rabunkowej eksploatacji lasów czy złóż naturalnych). Jest to, jak twierdzi Elaine Sternberg, warunek *sine qua non* biznesu, aby był on „czystym biznesem” (*just business*), czyli po prostu biznesem (Sternberg, 1998).

Problem jednak tkwi w tym, że są to tylko racje prawne. W ich świetle, w zależności od przyjętych konwencji prawnych, dana działalność może jawić się dziś jako nielegalna (np. rabunkowa wobec przyrody, a więc przestępca), a jutro, po zmianie konwencji, jako legalna (nierabunkowa, a więc gospodarcza). Syndromem myślenia legalistycznego (tzn. legalizującego określone działania) jest to, iż ulega ono presji „rozumu instrumentalnego”. Ów „rozum instrumentalny”, dominujący we współczesnej kulturze, to „ten rodzaj racjonalności, którym posługujemy się, aby wyliczyć najbardziej ekonomiczny sposób wykorzystania środków prowadzących do danego celu. Maksymalna efektywność, najlepsza relacja nakładów do zysków — oto kryterium sukcesu takiego rozumowania” (Taylor, 1996, 11).

Jak to przekonująco pokazuje Charles Taylor, myślenie „poważne”, czyli „autentycznie etyczne” często ustępuje dziś przed myśleniem instrumentalnym. Myślimy na przykład poważnie (tzn. rozumiemy powagę sytuacji) o konieczności osiągnięcia pewnych suwerennych celów — np. o ochronie środowiska. Jednocześnie obawiamy się, „że suwerenne cele, które powinny kierować naszym życiem, zostaną przesłonięte przez postulat maksymalizacji wydajności. Można wskazać

wiele zjawisk, które potwierdzają takie obawy, np. odwoływanie się do wymogów wzrostu gospodarczego dla uzasadniania bardzo nierównej dystrybucji bogactwa i dochodów albo usprawiedliwienie niewrażliwości na potrzeby środowiska za pomocą tychże wymogów — nawet do punktu potencjalnej katastrofy” (Taylor, 1996, 12).

W przypadku zatem, gdy w grę wchodzi „poważne” myślenie o terażniejszej, a zwłaszcza przyszłej kondycji środowiska naturalnego (w którym przyjdzie żyć przyszłym pokoleniom), potrzebne jest myślenie nie tyle legalistyczne (i na pewno nie instrumentalne), ile myślenie w perspektywie wartości moralnych. Trzeba zatem przyjąć, że myślenie i działania, które mają na względzie jak najlepszą kondycję przyrody i przyszłych pokoleń, wypływają stąd, że natura i przyszłe pokolenia są dla nas autentycznymi wartościami. A skoro tak, to istnieje między nami a nimi imperatywna więź, która nakazuje już dziś troszczyć się o nie. Trzeba także przyjąć, że owa troska skierowana jest na środowisko naturalne szersze niż to, które pozostaje na co dzień w zasięgu bezpośredniego (fizycznego) oddziaływania pojedynczego człowieka. Skuteczna ochrona przyrody możliwa jest bowiem tylko za sprawą współdziałania na jej rzecz szerokich kręgów osób autentycznie zainteresowanych nią jako wartością. Nie wystarczą tu inicjatywy pojedynczych decydentów, nawet bardzo wpływowych w sferze polityki czy gospodarki. Równie nieodzownym warunkiem poważnego myślenia o dobru przyszłych pokoleń jest myślenie o nich jako kręgach szerszych niż tylko nasze dzieci, wnuki itd.

Jak sądzę, istnienie tak silnej, aksjologicznej (normatywno-imperatywnej) więzi między nami a przyrodą i przyszłymi pokoleniami jest możliwe w warunkach uznania ich za niezbywalne wartości współkonstytuujące jednostkową i zbiorową tożsamość. Muszą to być więc wartości mające istotny wpływ na charakter społecznych relacji.

Twierdzi się, że ten typ więzi jednostki z przyrodą, z innymi jednostkami, a zwłaszcza z przyszłymi pokoleniami, we współczesnej kulturze już nie istnieje. W przypadku silnej więzi człowieka (jako gatunku) z przyrodą została ona zerwana przed wiekami. W przypadku zaś więzi międzypokoleniowej jej zanik jest syndromem przejścia od kultur typu postfiguratywnego i kofiguratywnego do kultury prefiguratywnej (Mead, 1978). Do wręcz kanonicznych stwierdzeń należą bowiem diagnozy, że w dzisiejszej kulturze „coraz częściej rodzaj konsumowanych dóbr jest wartością służącą identyfikacji jednostki z grupą i — tym samym — wartością decydującą o budowie jej tożsamości. Dzięki temu konsumpcja jest obecnie czynnikiem integracji poszczególnych elementów systemu społecznego.” (Papuziński, 2005, 41). Krótko mówiąc, mamy dzisiaj do czynienia z fundamentalnymi przemianami w obszarze jednostkowej i zbiorowej autoidentyfikacji, a nawet ze zjawiskiem określanym mianem permanentnego „kryzysu tożsamości”. Jak się podkre-

śla, taka sytuacja obca była minionej kulturze, w której tzw. meganarracje kształtowały tożsamości i aksjologicznie porządkowały system społeczny.

Wydaje się jednak, że pewien rodzaj tradycyjnej meganarracji jest nadal w użyciu. Mam tu na myśli narrację odwołującą się do kategorii „narodu”. Liczni badacze „kryzysu tożsamości” wskazują bowiem na zadziwiającą trwałość, a być może nawet nieusuwalność idei narodowej, jako istotnego punktu odniesienia jednostkowej i grupowej tożsamości (Taylor, 1995; Edensor, 2004; Huntington, 2007; Litak, Furman, Bożek, 2011).

„Naród” nie jest zatem terminem należącym do języka ontologii bytu społecznego z poprzedniej kultury (kultury przed-globalnej czy też kultury przed-konsumpcyjnej), lecz stanowi niezbywalny składnik współczesnych debat nad istotą międzyludzkich relacji i społecznym systemem wartości. Pojawia się często także w kontekście rozważań na temat ochrony środowiska — w sozologii, ekofilozofii, przy okazji rozwijania idei zrównoważonego rozwoju itp., także oczywiście w codziennym, masmedialnym dyskursie. Słyszymy wówczas o „międzynarodowych organizacjach”, „międzynarodowych konferencjach” oraz „międzynarodowych inicjatywach”, o „międzynarodowej społeczności”, „polityce międzynarodowej”, „międzynarodowej opinii społecznej”, ale także o „narodowych interesach”, „rozwoju narodów”, „narodowych zasobach przyrodniczych”, „parkach narodowych”, o rodzimej przyrodzie jako „narodowym skarbie” etc.

Termin „naród” odnosi także bez wątplenia do pewnej realnej wartości. Jest ona komunikowana w zwrocie „interes narodowy” oraz identyfikowana jako źródło konfliktu „interesu międzynarodowego” („ogólnoludzkiego”) z interesem „narodowym”. Z taką sytuacją mamy do czynienia chociażby podczas wspomnianych Szczytów Klimatycznych. Interes „ogólnoludzki”, jakim jest ochrona klimatu (dobra globalnego), zderza się tu z polityczno-gospodarczymi interesami poszczególnych narodów (dobra lokalnymi). Taki stan rzeczy zazwyczaj prezentowany jest jako ścieranie się szczytnej idei i działań na rzecz dobra ogólnoludzkiego z partykularnymi dobrami narodowymi. Czasami słyszymy, że w starciu racji zorientowanych na dobro globalne z racjami narodowymi zwyciężają te ostatnie, co bywa identyfikowane jako zwycięstwo myślenia egoistycznego, w tym przypadku „narodowego egoizmu” („narodowych egoizmów”), nad myśleniem pro-ogólnoludzkim.

Narracja przywołująca kategorię „narodowego egoizmu” odsyła nas oczywiście do nacjonalistycznego myślenia o narodzie, jako wyjątkowej grupie społecznej i zarazem szczególnej wartości. W tradycji polskiego nacjonalizmu najbardziej wyraziście zasadę „egoizmu narodowego” sformułował pod koniec XIX wieku znakomity socjolog, zarazem czołowy ideolog Narodowej Demokracji, Zygmunt Balicki (Balicki, 1887). Zgodnie z tym ujęciem „egoizm narodowy” (wyrażający się w postawie zwróconej ku dobru realnemu — narodowi), przeciwstawia się „idei Ludzkości”

(postawie zorientowanej na dobro abstrakcyjne — Ludzkość). Rozważania Z. Balickiego, traktujące naród jako organiczną całość, w sposób naturalny zainteresowaną przede wszystkim własnym rozwojem (wzrostem), mogłyby w dość przekonujący sposób tłumaczyć, dlaczego podczas Szczytów Klimatycznych delegacje poszczególnych państw zainteresowane są w pierwszym rzędzie kwestią dobra narodowego (gospodarczym wzrostem własnego kraju), w dalszej kolejności zaś dobrem Ludzkości. Krótko mówiąc — zgodnie z ideologią nacjonalistyczną — o ile klimat można uznać za byt realny i dobro realne, o tyle Ludzkość już nie. Pojęciu „Ludzkość” nie odpowiada bowiem żaden byt realny. „Ludzkość” (jako „wielki byt”) oraz „Ziemia” (jako „wielki feztysz”) to hipostazy, pozostałości po pozytywistycznej religii Ludzkości Augusta Comte’a (Jabłonowski, 1893, 207).

Zauważmy, że również w przywołanych wypowiedziach J. Ikerda i A. Papuzińskiego kategoria „naród” pełni funkcję zasadniczą. Obaj też podnoszą kwestię dobra przyszłych generacji. Pierwszy widzi w narodach podmioty tworzące „instytucjonalne struktury potrzebne do hamowania niezrównoważonych ekonomii wydobywania i eksploatacji”. Drugi traktuje „bezpieczeństwo ekologiczne” jako warunek „realizacji wartości istotnych dla istnienia i rozwoju narodów i państw — obecnych i przyszłych pokoleń”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w zaproponowanym przez A. Papuzińskiego „teleologicznym projekcie” tworzenia „ontologii polityki ochrony środowiska” owym *telos* (celem) są narody oraz obecne i przyszłe pokolenia pojęte jako dobro autoteliczne. Jednocześnie stanowczo odrzuca on włączenie motywu nacjonalistycznego do motywów tworzenia tego projektu.

W niniejszym artykule również rozważam możliwość odwołania się do motywu narodowego jako nici przewodniej dyskusji nad ochroną środowiska. Co więcej, biorę pod uwagę ideę „narodu” właśnie w jej nacjonalistycznym wydaniu. A. Papuziński kwestionuje operacyjność tej idei, albowiem identyfikuje ją z „miłością do rodzimej ziemi aż po ofiarę własnego życia na rzecz utrzymania jej w granicach narodowego państwa”. Jest to wizerunek nacjonalizmu zbyt jednoznaczny i nazbyt uproszczony, aby na podstawie takiej jego charakterystyki dezawuować przydatność motywu nacjonalistycznego w dyskusji nad motywami ochrony przyrody. Dodać również trzeba, że wizerunek ten jest wyraźnie zapośredniczony zasadniczo tylko w klasycznej analizie nacjonalizmu przeprowadzonej Ernesta Gellnera. Rozpoczyna się ona znamiennej formułą: „Nacjonalizm jest przede wszystkim zasadą polityczną, która głosi, że jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi. Zasada ta pozwala natychmiast zdefiniować nacjonalizm jako sentyment i jako ruch. Sentyment nacjonalistyczny to uczucie gniewu, wzbudzone przez jej naruszenie, bądź uczucie satysfakcji, wzbudzone przez jej przestrzeganie. Ruch nacjonalistyczny zaś to ruch, który został wywołany tego rodzaju sentymentem” (Gellner, 1991, 9).

Aby więc wiarygodnie legitymizować wprowadzenie motywu nacjonalistycznego do myślenia ekologicznego, sozologii, myślenia w perspektywie zrównoważonego rozwoju itp., trzeba w pierwszym rzędzie odrzucić potoczne (czytaj: bezkrytyczne) oraz jednostronne rozumienie nacjonalizmu. Po drugie, należy wskazać jakiś konkretny przykład skutecznych działań na rzecz ochrony środowiska, którym ewidentnie towarzyszył motyw nacjonalistyczny.

W kwestii pierwszej zauważmy, że — jak podkreśla znakomity badacz nacjonalizmu, Bernard Susser — „nacjonalizm nie jest ani prawicowy ani lewicowy, ani kapitalistyczny ani socjalistyczny, ani demokratyczny ani autokratyczny. Jest do pogodzenia prawie ze wszystkimi stanowiskami ideologicznymi. Istotnie, rzadkością są ruchy nacjonalistyczne, które nie mają swych skrzydeł konserwatywnych, liberalnych i radykalnych [...]” (Szacki, 1999, 19). Nacjonalizm ma swoje ograniczenia, ale też zalety. Pierwsze polegają na tym, że „jego zasadnicze twierdzenia nie wystarczają same przez się” do stworzenia „zadowalającego obrazu ludzkiej kondycji politycznej” (Szacki, 1999, 19). Nacjonalizm zdecydowanie nie wystarcza jako przewodnik mówiący, jak osiągać cele polityczne. Z drugiej jednak strony ma tę zaletę, że „dostarcza inspirujących symboli, emocjonalnego oparcia dla aktywności i pewnych celów politycznych, takich jak narodowa niezależność” (Szacki, 1999, 19).

Podobnie jest z zaletami i ograniczeniami liberalizmu. W takiej sytuacji wydaje się, że mariaż liberalizmu z nacjonalizmem byłby obustronnie korzystny. Tak sądzi m.in. Jerzy Szacki: „liberalizm, rozporządzający, nieporównanie pewniejszą koncepcją zorganizowania życia społecznego, choć znacznie uboższy w treści symboliczne i emocjonalne, mógłby w pewnych sytuacjach być swego rodzaju dopełnieniem nacjonalizmu — jego konkretną polityczną (a także ekonomiczną) formą” (Szacki, 1999, 19).

W rozważanym tutaj przypadku widzę tę zależność w takim oto uwarunkowaniu. To właśnie nacjonalistyczna koncepcja narodu mogłaby dopełniać teleologiczne projekty ochrony przyrody zorientowane na ideę „ekologicznego bezpieczeństwa”, czyli (powtórzmy raz jeszcze za A. Papużińskim) projekty „służące realizacji wartości istotnych dla istnienia i rozwoju narodów i państw — obecnych i przyszłych pokoleń”. Nacjonalistyczna ontologia i nacjonalistyczna aksjologia oferują bowiem symbolicznie i emocjonalnie bardzo silną w tym względzie ideę. Rozpoznają mianowicie naród jako właśnie naturalną, integralną i niezbywalną więź między pokoleniem teraźniejszym a pokoleniami przeszłymi i przyszłymi — równie realnymi, jak pokolenie teraźniejsze. W duchu Hegłowskiej koncepcji rozwoju opartego na prawach dialektyki rzecz można, iż pokolenie teraźniejsze traktowane jest tutaj nie tylko jako antyteza pokoleń przeszłych, ale zarazem jako ich synteza, a jednocześnie jako teza pokoleń przyszłych. Przyszłość jest taką samą realnością, jak

teraźniejszość. Czyniąc coś teraz, czynimy to nie dla nieistniejącej przyszłości, lecz dla przyszłości już w nas uobecnionej, za którą w tej chwili bierzemy odpowiedzialność.

Jeśli tak jest, to nie powinno nas dziwić orędzie burmistrza Nowego Jorku. Zakupy w konsumpcjonistycznym społeczeństwie amerykańskim są aktem jednocześnie właśnie konsumpcjonistycznym, jak też patriotycznym i nacjonalistycznym. Musimy bowiem pamiętać — jak przypomina czołowy komunitarysta, Alasdair MacIntyre — że amerykańskie myślenie polityczne i ekonomiczne, amerykańskie *mentalité* jest właśnie z ducha Hegłowskie (MacIntyre, 1990). Amerykańskie społeczeństwo (co z kolei podkreśla polski historyk idei) jest swoistym społeczeństwem nacjonalistycznym, tzn. opartym (historycznie oraz ideowo rzecz biorąc) na zasadzie nacjonalizmu państwowego (Walicki, 2002). Być może właśnie w związku z tym w amerykańskiej idei narodu tkwią „rezerwy moralne” amerykańskiej gospodarki. Bez owych „rezerw”, bez narodowej „moralnej otoczki” — jak to ujmuje Anieli Dylus — każdy rynek jest „nagi”, a więc gospodarczo bezsilny (Dylus, 2005, 249).

Nacjonalistyczna idea narodu nie tylko może być łącznikiem między przed-konsumpcjonistyczną a konsumpcjonistyczną kulturą, ale — w określonych uwarunkowaniach, jak powyżej — właśnie nią jest. Zawiera ona także ogromny potencjał myślenia i działania ekologicznego. Z liberalno-ekonomicznego punktu widzenia dostrzec to można będzie wówczas, gdy — jak postuluje Marcin Król — niektórzy liberalowie nauczą się wreszcie odróżniać „nacjonalizm miękki” od „nacjonalizmu twardego” (Król, 1996). Zauważmy w tym kontekście, że największe spustoszenia w przyrodzie i zaniedbania w sferze myślenia ekologicznego — przynajmniej jeśli chodzi o Europę — pozostawiły nam w spadku tzw. państwa socjalistyczne, w których gospodarka rządziła się nie zasadami wolnego rynku, lecz została podporządkowana określonej ideologii. Przyczyn tego stanu rzeczy było wiele. Być może jedną z nich stanowiło spostonowanie przez tę ideologię myślenia o narodzie jako rzeczywistym, polityczno-ekonomicznym podmiocie.

Znany badacz ideologii, Andrew Heywood, zauważa bowiem (podobnie jak przywołani wcześniej myśliciele), iż nacjonalizm może mieć różny charakter; może być: „progresywny i reakcyjny, demokratyczny i autokratyczny, racjonalny i irracjonalny, lewicowy i prawicowy. Nacjonalizm był również łączony niemal ze wszystkimi głównymi tradycjami ideologicznymi. [...]; tylko może anarchistom — przez całkowite odrzucenie państwa — zupełnie nie po drodze było z nacjonalizmem” (Heywood, 2007, 169). Dzisiaj „socjaliści są bardziej skłonni odrzucać nacjonalizm w całości niż liberalowie, sądząc, iż rodzi on urazy i konflikty oraz w sposób nieunikniony ma prawicowy charakter” (Heywood, 2007, 191). Wobec nacjonalizmu w szczególności nieufny (a nawet wrogi) był marksizm, „tradycyjnie popierający formę internacjonalizmu robotniczego, czerpiącego z idei, zgodnie z którą solidarność klasowa ma większą siłę i znaczenie polityczne niż

tożsamość narodowa” (Heywood, 2007, 191). Wskutek tego idea narodu (nie mówiąc już o idei społeczeństwa obywatelskiego), jako aktywnego i odpowiedzialnego podmiotu (w tym również odpowiedzialnego za środowisko naturalne) straciła w krajach realnego socjalizmu swe praktyczne odniesienie. Mówienie w takim przypadku o „ochronie narodowej kultury i przyrody”, „przyrodniczych dobrach narodowych”, „narodowych skarbach przyrody” czy nawet „parkach narodowych” nie miało, adekwatnej do tych formuł, symboliczno-emocjonalnej, a więc sprawczej mocy ich chronienia. To nie nacjonalizm, jako taki, lecz historycystyczna ideologia marksistowska kazała — jak to obrazowo ujmował klasyk historii idei, Isaiah Berlin — składać na „ołtarzu Abstrakcji” dobrobyt, nieraz życie obecnych społeczeństw (Berlin, 1994), a także eksploatować naturę w imię abstrakcyjnie pojętego, nieokreślenie odległego szczęścia Ludzkości.

Skutki takiego myślenia odczuwamy do dziś. A. Walicki zwraca uwagę na fakt, że — w przeciwieństwie do używanego na Zachodzie języka dyskursu politycznego, gdzie pojęcie nacjonalizmu rozumiane jest wieloznacznie i nacechowane znaczeniowo zasadniczo pozytywnie — w Polsce wciąż funkcjonuje archaiczny i egzotyczny wizerunek nacjonalizmu. Jest on traktowany *en bloc* jako ideologia kulturowo destrukcyjna. Nawet posługiwanie się w dyskursie politycznym słowem „naród” budzi u nas często podejrzenia, iż mówiący przemycą ideę, która powinna już przejść „do lamusa Historii”.

W kontekście powyższych spostrzeżeń przechodzimy do warunku drugiego uprawomocnienia motywu nacjonalistycznego w działaniach na rzecz środowiska naturalnego. Znakomitym przykładem projektów i praktyk ochrony przyrody, opartych na nacjonalistycznej idei narodu, są dokonania jednego z najwybitniejszych (w skali co najmniej europejskiej) pionierów ruchu ekologicznego, także wieloletniego działacza polskiego ruchu narodowo-demokratycznego, Jana Gwalberta Pawlikowskiego (1869-1939).

Na wymienienie, a tym bardziej nawet pobieżne omówienie wszystkich aspektów jego działalności nie ma tu miejsca. Wskażę zatem tylko na te, które bezpośrednio wiążą się z teoretyczno-nacjonalistycznym zapleczem jego ekologicznych poglądów oraz inicjatyw. Oto krótka w tym względzie rekonstrukcja podstawowych założeń ekologii Pawlikowskiego bazująca, w znacznym stopniu, na krytycznych analizach współczesnych badaczy jego spuścizny:

1. Jego zdaniem „do podjęcia działań ochroniarskich skłaniają ludzkość przede wszystkim motywy: — estetyczny, — historyczny, — naukowy. Estetyczny motyw rozumie jako wyróżniające cechy krajobrazu jednej okolicy od innych okolic, jej swoiste piękno. Motyw drugi to ochrona tworów przyrody np. drzew, skał ze względu na związane z nimi legendy czy wydarzenia. Motyw trzeci wysuwa nauka, która na skutek zniszczenia pewnych fragmentów przyrody traci przedmiot swych badań” (Sebesta, 2001, 54-55).

2. Według Pawlikowskiego do wszystkich tych motywów można się odwoływać, lecz ostatecznie „koronnym [...] argumentem ochrony przyrody jest [...] fakt stworzenia jej przez Boga” oraz uczynienia jej fragmentów własnością danego i całego narodu (Sebesta, 2001, 55). Jak podkreśla badaczka twórczości Pawlikowskiego, był on „przekonany, że w narodzie deklarującym swój katolicyzm, argument ten odegra rolę decydującą” (Sebesta, 2001, 55).

3. Ponieważ przyroda, jako dzieło Stwórcy, ma wartość niewspółmierną do wartości dzieł wytwarzanych przez człowieka, dlatego trzeba ją chronić „bez względu na jej wartości gospodarcze i użytkowe” (Sebesta, 2001, 54).

4. Przyroda, umieszczona na skali dóbr, jawi się więc jako wartość sama w sobie (wartość autoteliczna), wartość obiektywna, podczas gdy rzeczy wytwarzane przez człowieka mają wartość subiektywną, wartość nadawaną im właśnie przez człowieka. Antonina Sebesta wskazuje tu na wielką zbieżność Pawlikowskiego skali dóbr z obiektywistyczną koncepcją hierarchii wartości zaproponowaną przez Maxa Schelera.

5. W związku z powyższym, powinnością narodu wobec przyrody jest zachowanie jej wszędzie tam, gdzie to tylko możliwe, w stanie wolnym (nieskażonym) tak, aby mogła funkcjonować w sferze tzw. wartości idealnych, wśród których mieszczą się też wartości duchowe.

Ten ostatni aspekt poglądów Pawlikowskiego inspirowany był m.in. filozofią Fryderyka Nietzschego oraz historycznymi doświadczeniami narodu polskiego. Zdaniem Pawlikowskiego wolność jest wartością niezbywalną — tak w odniesieniu do jednostek, narodów, jak i przyrody. Tylko wolny naród jest w stanie chronić wolność przyrody.

Wcieleniem idei wolnej przyrody i symbolem narodowego skarbu (w tym tzw. swojszczyzny) były dla Pawlikowskiego przede wszystkim Tatry. Zwróćmy zatem uwagę na kilka poniesionych przez niego porażek i odniesionych sukcesów w walce o zachowanie ich pierwotnego (wolnego) stanu: „Przegrał z macierzystą organizacją — Towarzystwem Tatrzańskim — zmagania w sprawie pomysłu budowy drogi do Morskiego Oka i usytuowania tam schroniska. Przegrał też w sprawie dostosowania Orlej Perci do potrzeb masowej turystyki. Nie udało się mu storpedować pomysłu płaskorzeźby śpiącego rycerza w Dolinie Kościeliskiej i umieszczenia krzyży na Giewoncie i Gubałówce. Po I wojnie światowej, wbrew jego apelom, zbudowano schronisko na Kalatówkach, a przede wszystkim kolejki linowe na Gubałówkę i Kasprowy Wierch. Udało się natomiast Pawlikowskiemu i jego współpracownikom zablokować plany umieszczenia prochów Juliusza Słowackiego w ścianie Kościelca, ulokowania schroniska pod Rysami, zdewastowania Wąwozu Kraków w Dolinie Kościeliskiej, usytuowania wielkiego schroniska na ryglu skalnym Czarnego Stawu Gąsienicowego oraz budowę kolejki zębatej na Świnicę” (Okraska, 2010, 16). Nieustannie „zwracał

uwagę na bezstylową i chaotyczną zabudowę Zakopanego i innych miejscowości Podhala” (Okraska, 2010, 17).

Niestety, sądzę, że to właśnie dominujący w rodzimym dyskursie stereotyp nacjonalizmu sprawił, iż w niektórych, współczesnych studiach poświęconych prekursorskim projektom i działalności Pawlikowskiego pojawiają się głosy, iż były to dokonania ideowo rozbieżne z tezami nacjonalistycznymi, a nawet w swej wymowie były one antynacjonalistyczne, natomiast z ducha „patriotyczne”. Tak uważa choćby autor obszernej przedmowy do nowego wydania podstawowego dzieła Pawlikowskiego *Kultura a natura* (Okraska, 2010, 29). Tymczasem w poglądach Pawlikowskiego myślenie nacjonalistyczne jest rozpoznawalne tylko wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że nacjonalizm nie musi być koniecznie „twardy” („agresywny”, „ksenofobiczny”, „szowinistyczny”, „zawłaszczający”, „integralny” itp.); może być też „miękki” („patriotyczny”, „kompensacyjny”, „obronny”, „liberalny”, w pewnym sensie „internacjonalny”). Nacjonalizm Pawlikowskiego był właśnie taki. W tym sensie, jak przypominają krytyczni badacze nacjonalizmu, nacjonalistami byli chociażby Giuseppe Mazzini, Johann Gottfried Herder, Adam Mickiewicz czy John Stuart Mill (współtwórca utylitarystycznych zasad funkcjonowania społeczeństwa demoliberalnego).

Generalnie, ekofilozoficzna myśl Pawlikowskiego, wbrew pozorom, nie jest w swym przesłaniu jednoznaczna. Mieszają się tu bowiem wątki m.in. filozofii Jeana-Jacques’a Rousseau, Johna Ruskina, Georga Wilhelma Hegla, Nietzschego, a także fenomenologii Schelera. Z jednej strony Pawlikowski operował motywem idealności i dóbr duchowych (jako ideą regulatywną działań ochroniarskich), z drugiej zaś poniekąd z zazdrością spoglądał na ekologiczne osiągnięcia innych, tzw. realniejszych i zarazem „materialistycznych” narodów. Stwierdzał m.in., że: „Realniejsze narody» zakładają sobie jeden po drugim parki narodowe. Ochrona przyrody znajduje coraz powszechniej organizację państwową i odrębne, nieraz bardzo radykalne ustawodawstwo. [...] Najrealniejszy z realnych naród amerykański stworzył sobie park narodowy (Yellowstone Park) jedenaście z górą razy większy od Tatr polskich” (Okraska, 2010, 27). Tak więc, zdaniem Pawlikowskiego, „ochroniarze amerykańscy są [...] w tym szczęśliwym położeniu, że za nimi stoi społeczeństwo, to «materialistyczne» społeczeństwo amerykańskie! U nas, gdzie idea ochrony przyrody — mimo naszego «idealizmu» z wolna się dopiero przyjmuje — musimy być przygotowani na walki cięższe” (Okraska, 2010, 27).

Do powyższych wątków dołączmy jeszcze Pawlikowskiego krytykę tzw. racjonalnego stosunku człowieka do przyrody, jego akceptację nieuchronności postępu technologiczno-cywilizacyjnego, a jednocześnie krytyczny i sensowny opór przeciwko dewastacji przyrody w imię tego postępu i szukanie w tym względzie równowagi. Nie rozstrzygając, które z elementów po-

głędów Pawlikowskiego są dziś już anachronizmem, nie sposób jednocześnie nie dostrzegać aktualności wielu jego postulatów.

Walory dokonań Pawlikowskiego stają się bardziej wyraziste właśnie na tle współczesnych poszukiwań ideowych źródeł sozologii. I tak np. Włodzimierz Michajłow podkreśla, że wywodzi się ona z idei „uznania ochrony przyrody za odrębną gałąź nauki”. Idea ta „sformułowana została po raz pierwszy w 1928 r. przez czeskiego przyrodnika Jana S. Prohàzkę. Rozwijana była i ugruntowana następnie — przede wszystkim w Polsce — przez zasłużonego działacza na polu ochrony przyrody, prof. Adama Wodziczkę. W 1933 r. Wodziczko opublikował pracę pt. *Ochrona przyrody — nową gałęzią wiedzy* i w ten sposób zapoczątkował serię następnych opracowań własnych na ten temat” (Michajłow, 1977, 155).

Z kolei Wodziczko, w sposób nie budzący wątpliwości, wskazywał na pionierskość i oryginalność w tym względzie poglądów Pawlikowskiego. W 1939 r. stwierdzał bowiem: „Budując ideologiczne podstawy ruchu ochrony przyrody w Polsce, Pawlikowski stworzył zarazem odrębny kierunek w światowym ruchu ochrony przyrody, który możemy nazwać idealistycznym lub lepiej humanistycznym, gdyż główne motywy ochrony przyrody upatruje w idealnych wartościach przyrody, w jej znaczeniu dla naszego rozwoju duchowego. W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej wysunęły się na plan pierwszy w ruchu ochrony przyrody motywy społeczno-higieniczne, w Niemczech i krajach skandynawskich naukowo-przyrodnicze, we Francji i we Włoszech estetyczne, w Rosji Sowieckiej gospodarcze. Pawlikowski wysunął na czoło motywy natury idealnej, tak naukowe, jak estetyczne, a zwłaszcza wychowawczo-patriotyczne i nadał przez to ruchowi naszemu wysokie walory moralne, kojarząc jego dążenia z walką o prymat duchowych wartości w życiu zbiorowym” (Wodziczko, 1997, 93-94).

Bibliografia:

- Balicki, Zygmunt; 1887, Egoizm narodowy wobec etyki; w: Głos, nr 11-13
- Berlin, Isaiah; 1994, Cztery eseje o wolności, przełożyli Daniel Grinberg, Dorota Lachowska, Anna Tanalska-Dulęba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Dylus, Aniela; 2005, Globalizacja. Refleksje etyczne, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo Edensor, Tim; 2004, Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne, przekład Agata Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Gellner, Ernest; 1991, Narody i nacjonalizm, przełożyła Teresa Holówka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Heywood, Andrew; 2007, Ideologie polityczne. Wprowadzenie, przekład Miłosz Habura, Natalia Orłowska, Dorota Stasiak, redakcja naukowa Tomasz Żyro, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN

- Huntington, Samuel; 2007, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, przekład Bartłomiej Pietrzyk, Poznań: Wydawnictwo Znak
- Ikerd, John; 2008, *Zrównoważony kapitalizm: kwestia etyki i moralności*. *Sustainable Capitalism: A Matter of Ethics and Morality*; w: *Problemy Ekorozwoju. Problems of Sustainable Development*, vol. 3, nr 1, ss. 13-21
- Jabłonowski, Władysław; 1893; *Spadkobiercy Taine'a i Renana*; w: *Głos*, nr 18
- Kaku, Ryuzaburo; 2007, *Ścieżka kyosei*; w: *Spoleczna odpowiedzialność przedsiębiorstw*, tłumaczenie Michał Lipa, Gliwice: Wydawnictwo HELION, ss. 117-142
- Karłowicz, Dariusz; 2004, *Dylematy demokratycznego kapitalisty*; w: *Teologia Polityczna. Rocznik Filozoficzny*, nr 1/jesień 2003-lato 2004, ss. 194-200
- Król, Marcin; 1996, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Litak, Eliza; Furman, Renata; Bożek, Hubert (red.); 2011, *Pejzaże tożsamości. Teoria i empiria w perspektywie interdyscyplinarnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
- MacIntyre, Alasdair; 1990, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przełożył Tadeusz Szubka; w: *Res Publica*, nr 4, ss. 144-155
- Markiewicz, Barbara; 2013, *Komu potrzebna jest dzisiaj filozofia polityki?*; w: Jolanta Zdybel, Lech Zdybel (red.), *Filozofia polityki współcześnie*, Kraków: UNIVERSITAS, ss. 51-65
- Mead, Margaret; 1978, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przełożył Jacek Holówka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Michajłow, Włodzimierz; 1977, *Sozologia — nauka o ochronie i kształtowaniu środowiska*; w: *Nowe specjalności w nauce. Materiały z posiedzeń konwersatorium naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, ss. 155-165
- Neuhaus, Richard John; 1993, *Biznes i Ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina-kapitalisty*, przełożył Bogdan Szlachta, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”
- Okraska, Remigiusz; 2010, *Rycerz przyrody*; przedmowa w: Jan Gwałbert Pawlikowski, *Kultura a natura i inne manifesty ekologiczne*, Łódź: Biblioteka Obywatela
- Papuziński, Andrzej; 2005, *Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska*; w: Andrzej Papuziński (red.), *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta
- Rybak, Mirosława; 2004, *Etyka menedżera — społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Sebesta, Antonina; 2001, *Wątki aksjologiczne i ekofilozoficzne w twórczości Jana Gwałberta Pawlikowskiego*; w: W. Jaworski (red.), *Idee i eksplikacje*, Kraków: Biblioteka KOŃCA WIEKU
- Sternberg, Elaine; 1998, *Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*, przekład Paweł Łuków, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Szacki, Jerzy; 1999, *Liberalizm a nacjonalizm*; w: Justyna Miklaszewska (red.) *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Meritum
- Taylor, Charles; 1995, *Źródła współczesnej tożsamości*; w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków: Wydawnictwo Znak, ss. 9-21
- Taylor, Charles; 1996, *Etyka autentyczności*, przekład Andrzej Pawelec, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak

- Walicki, Andrzej; Co po inteligencji? Andrzej Walicki w rozmowie z redaktorami „Krytyki Politycznej”; w: Gazeta Wyborcza, sobota-niedziela, 10-11 sierpnia
- Wodziczko, Adam; 1997, Zasługi naukowe Jana Gwalberta Pawlikowskiego na polu ochrony przyrody; w: Dom pod Jedlami i jego twórca. Studia i wspomnienia pod redakcją Wiesława A. Wójcika, Kraków: Wydawnictwo Znak
- Young, Stephen; 2005, Etyczny kapitalizm. Jak na powrót połączyć prywatny interes z dobrem publicznym, przekład Wiktor Kisiel, Wrocław: Wydawca METAmorfoza; tamże: Zasady prowadzenia działalności gospodarczej przyjęte podczas obrad Okrągłego Stołu z Caux opublikowane w roku 1994 roku (s. 189-194); Zasady Okrągłego Stołu z Caux dla Rządów (s. 195-198)