

The Axiology of Sustainable Development: An Attempt at Typologization

Aksjologia zrównoważonego rozwoju: próba typologizacji

Andrzej Papuziński

*The Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz, Faculty of Humanities, Institute of Political Science,
ul. Przemysłowa 34, 85-758 Bydgoszcz, Poland, E-mail: papuzin@ukw.edu.pl*

Abstract

The axiology of sustainable development has been addressed in many works, taking a wide variety of approaches. Differences concern the interpretation of sustainable development, the set of values considered and methods of constructing such a set. The present paper aims to systematize discussion concerning the axiology of sustainable development, by developing a typology. Two types of axiology are distinguished: the holistic-altruistic type and the individualistic-egoistic type. The second of these is depicted in categories of the alienation of the idea of sustainable development in the process of its exteriorization.

Key words: sustainable development, philosophy of sustainable development, axiology of sustainable development, types of axiology of sustainable development

Streszczenie

Aksjologia rozwoju zrównoważonego to temat podejmowany w wielu pracach, przyjmujących jednak różne założenia. Różnice odnoszą się do interpretacji pojęcia rozwoju zrównoważonego, zbioru rozważanych wartości i metodyki konstruowania takiego zbioru. Celem niniejszego artykułu jest usystematyzowanie dyskusji dotyczącej aksjologii rozwoju zrównoważonego poprzez dokonanie jego typologizacji. Wyróżniono dwa typy aksjologii: holistyczno-altruistyczna i indywidualistyczno-egoistyczna. Drugą z nich przedstawiono w kategoriach alienacji idei zrównoważonego rozwoju w procesie jej eksterioryzacji.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, filozofia rozwoju zrównoważonego, aksjologia rozwoju zrównoważonego, typologia aksjologii rozwoju zrównoważonego

Introduction

Sustainable development has been the subject of many academic works, particularly in the fields of economics and law. It is a category that has entered the vocabularies of environmental protection, biology and geography. It is used with increasing frequency in the social sciences, and occupies an important place in the language of politics. At least for these reasons – which arise from the specific features of research in the given fields and disciplines of learning, and from the needs of politics – the term *sustainable development* may have many different meanings. In a book published in 2002, Barbara Piontek lists 28 definitions of sustaina-

Wstęp

Zrównoważony rozwój doczekał się wielu opracowań naukowych, zwłaszcza na gruncie nauk ekonomicznych i prawnych. Jest kategorią, która weszła do słownictwa ochrony środowiska, biologii i geografii. Posługują się nią coraz częściej przedstawiciele nauk społecznych. Zajmuje ważne miejsce w języku polityki. Już chociażby z tych względów – wynikających ze specyfiki badawczej wymienionych dziedzin i dyscyplin nauki oraz potrzeb polityki – pojęcie zrównoważonego rozwoju jest bardzo wieloznaczne. W książce opublikowanej w 2002 r. Barbara Piontek wymieniła 28 definicji zrównoważonego rozwoju występujących w pol-

ble development found in the Polish academic literature and in regulatory and political documents, including citations from United Nations and European Union documents (Piontek, 2002). In a publication of six years later, Artur Pawłowski lists as many as 50 such definitions (Pawłowski A., 2008). However, this dramatic rise in the number of meanings for the category *sustainable development* cannot be fully explained by the reasons indicated, since it is not accompanied by a similar rate of increase in the uses of the concept in new research areas or in new spheres of social life. The reasons lie deeper, in what is called (after Hegel) exteriorization. An objectivized idea functions in the public space in a manner independent of its creator. Every reception is an interpretation suited to the knowledge, beliefs and needs of those making it. Hence lying behind the rapid growth in the number of meanings of the term in question are probably differing expectations as to the effects of the realization of sustainable development, differences as to the scope of the changes being introduced by that idea, and controversies relating to the division of the benefits and costs of its implementation between global regions, groups of nations and social classes and strata – these being matters of immeasurable importance for the conduct of a policy of sustainable development. To put it differently: behind the phenomenon being considered lies the multiplicity and variety of values attributed to sustainable development in the political debate about the needs and permissible changes involved in the world's *sustainabilization*. It is these practical axiological differences, very closely connected with politics, that ensure that new meanings are continually assigned to this less than 40-year-old theoretical category.

Axiologies of sustainable development

Leszek Gawor gave the following description of the material and formal subject of the philosophy of sustainable development: *This project (setting aside the multiple different approaches taken by various authors) generally emphasizes that its subject is the whole of contemporary humanity, faced with an ecological crisis brought about by the development hitherto of civilization (technology), and also indicates possible (and at the same time necessary) means for the human species to extricate itself from that danger. This global project therefore has both a descriptive and postulative character* (Gawor, 2010). The postulative shape of the philosophy of sustainable development evidences its close connections with axiology. What kind of axiology (set and system of values) is this? The answer suggests itself: just like the philosophy of sustainable development, it comes in many variants. Gawor has good reason, in the text cited above, to set aside the multiple approaches taken by various authors.

skiej literaturze naukowej i zapisanych w aktach normatywnych oraz dokumentach politycznych, wliczając w to sformułowania przytaczane za dokumentami Organizacji Narodów Zjednoczonych i Unii Europejskiej (Piontek, 2002). W publikacji wydanej sześć lat później Artur Pawłowski wymienił już 50 takich definicji (Pawłowski A., 2008). Takiego lawinowego przyrostu liczby znaczeń kategorii *zrównoważony rozwój* nie można jednak do końca wyjaśnić na wskazanej drodze, ponieważ nie towarzyszy mu podobne tempo wzrostu zastosowań tego pojęcia na nowych obszarach badawczych lub w nowych sferach życia społecznego. Przyczyny leżą głębiej, w tym co za Georgiem W. F. Heglem nazywa się eksterioryzacją. Zobiektywizowana idea funkcjonuje w przestrzeni publicznej w sposób niezależny od swego twórcy. Każda recepcja jest interpretacją na miarę wiedzy, przekonań i potrzeb podejmujących ją podmiotów. Tak więc za szybkim wzrostem liczby znaczeń omawianego pojęcia kryją się raczej odmienne oczekiwania co do efektów realizacji zrównoważonego rozwoju, różnice w kwestii zakresu zmian wprowadzanych przez tę ideę, kontrowersje dotyczące podziału korzyści i kosztów jej wdrażania między obszary globu, grupy państw, klasy i warstwy społeczne, a więc sprawy niezmiernie istotne z perspektywy prowadzenia polityki zrównoważonego rozwoju. Można też powiedzieć inaczej: za opisywanym zjawiskiem stoi wielość i różnorodność wartości przypisywanych zrównoważonemu rozwojowi w politycznej debacie na temat potrzeb i dopuszczalnych zmian w *równoważeniu* świata. To właśnie te praktyczne, związane jak najściślej z polityką, różnice o charakterze aksjologicznym przesądzają sprawę nieustannego dopisywania nowych znaczeń do liczącej niespełna 40 lat kategorii teoretycznej.

Aksjologie zrównoważonego rozwoju

Leszek Gawor następująco przedstawił materialny i formalny przedmiot filozofii zrównoważonego rozwoju: *Projekt ten (przy pominięciu wielu zróżnicowanych autorskich ujęć) w ogólności podkreśla, że jego przedmiotem jest cała współczesna ludzkość, stojąca w obliczu ekologicznego kryzysu wywołanego dotychczasowym cywilizacyjnym (technologicznym) rozwojem oraz jednocześnie ukazuje możliwe (i zarazem konieczne) sposoby wywikłania się gatunku ludzkiego z tego zaistniałego zagrożenia. Ma więc ów o globalnym zasięgu projekt równocześnie charakter opisowy i postulatywny* (Gawor, 2010). Postulatywny kształt filozofii zrównoważonego rozwoju świadczy o jej ścisłych związkach z aksjologią. Jaka to aksjologia, czyli zbiór i system wartości? Odpowiedź nasuwa się sama: taka, jak filozofia zrównoważonego rozwoju – występuje w wielu wariantach. Gawor nie bez powodu abstrahuje w zacytowanej powyżej wypowiedzi od *autorskich ujęć*.

Differences in approaches to sustainable development, including to the axiology of that programme, are determined by many different causes. Among them we may list ignorance, particularistic interests, the vagueness and ambiguity of the categories used to define sustainable development, as well as *controlling ideas of humanity*, world views, value systems and methodological approaches that determine any picture of reality.

We will not concern ourselves with ignorance and interests. The difficulties with the meaning of the category *sustainable development* and with the determination of a system of values of sustainable development are multiplied by confusion relating to the concepts used to define it. Few of them have *real* definitions; most of the concepts relating to social life are defined nominally, in a manner which is rendered more specific in the process of social communication. The British philosopher Michael R. Redclift of King's College London, also citing Andrew Dobson, notes that the meaning of the term *sustainable development* is a function of the meaning ascribed to the categories fundamental to its understanding, such as nature, sustainability and justice (Redclift, 2009). He points out that the word *nature*, for example, has different symbolic meanings for different interest groups – nature protection activists, local environmental groups and politicians all define it in quite different ways. While for the first it means as much as a meadow, marsh, forest or reef, for the second it is rather a way of defining an identity based on a specific environment, the area of their place of residence; whereas for the third it is a way of attempting to express a professional judgement concerning type or value of resources (*common resources, ecologically endangered areas, natural drainage basins*). In turn, in the case of the words *sustainability* and *justice* what is significant is not only the fact that they are understood in different ways, but also the relations existing between them. That is to say, the way in which sustainability is understood affects the content of the second concept. Thus an interpretation of sustainability in categories of a stable number of people and households places emphasis on the distribution of resources and brings to the fore the issue of distributive justice. On the other hand, an understanding of sustainability in the context of environmental protection emphasizes the ecological functions of the environment and the issue of justice between species. It is in a similar spirit that Jan Kurowicki points out how the way in which nature is understood depends on the cultural context (Kurowicki, 2010).

From the perspective of the subject under consideration, it is determinants of a philosophical nature that are the most important. It is after all the works of philosophers that are the source of all of the ideas, world views, values and methodologies on which depend the picture of the world and the cor-

Różnice występujące w podejściu do zrównoważonego rozwoju, w tym do aksjologii tego programu, są uwarunkowane przez wiele różnych przyczyn. Wśród nich można wymienić ignorancję, partykularne interesy, nieostrość i wieloznaczność kategorii używanych do definiowania pojęcia *zrównoważony rozwój*, a także *kierownicze idee ludzkości*, przekonania światopoglądowe, wartościowania oraz podejścia metodologiczne, które determinują obraz rzeczywistości.

Pomiędzy ignorancją i interesy. Kłopoty z sensem kategorii *zrównoważony rozwój* i ustaleniem systemu wartości zrównoważonego rozwoju potęguje zamieszanie w sferze pojęć wykorzystywanych do jego definiowania. Niewiele z nich ma definicje realne, większość z pojęć odnoszących się do życia społecznego jest zdefiniowana nominalnie, w sposób, który się dookreśla w procesie komunikacji społecznej. Brytyjski filozof Michael R. Redclift z King's College London powołując się dodatkowo na Andrew Dobsona zauważa, że znaczenie pojęcia *zrównoważony rozwój* jest funkcją sensu nadanego takim fundamentalnym dla jego rozumienia kategoriom, jak: natura, zrównoważenie czy sprawiedliwość (Redclift, 2009). Wskazuje, że np. słowo *natura* ma odmienne symboliczne znaczenie dla różnych grup interesów – działacze na rzecz ochrony przyrody, lokalne ugrupowania ekologiczne, politycy definiują je całkowicie inaczej. Podczas gdy dla pierwszych znaczy ono tyle, co łąka, teren podmokły, las lub rafa, to dla drugich jest raczej sposobem na określenie tożsamości opartej na konkretnym środowisku, obszarze ich miejsca zamieszkania, natomiast dla trzecich – sposobem na podjęcie próby wyrażenia profesjonalnego osądu dotyczącego rodzaju lub wartości zasobów (*wspólne zasoby, obszary zagrożenia ekologicznego, naturalne zlewiska*). Z kolei w przypadku słów *zrównoważenie* i *sprawiedliwość* ważne jest nie tylko to, że są pojmowane na różne sposoby, ale także relacje zachodzące między nimi. Mianowicie, sposób pojmowania zrównoważenia wpływa na treść drugiego pojęcia. I tak interpretacja zrównoważenia w kategoriach stabilnej liczby ludzi i gospodarstw ekspozuje wagę dystrybucji zasobów i wysuwa na pierwszy plan zagadnienie sprawiedliwości rozdzielczej. Natomiast ujęcie zrównoważenia w kontekście ochrony środowiska kładzie akcent na ekologiczne funkcje środowiska i przesuwają na czoło kwestię sprawiedliwości międzygatunkowej. W podobnym duchu wypowiada się Jan Kurowicki, podkreślając zależność sposobu pojmowania natury od kontekstu kulturowego (Kurowicki, 2010).

Z punktu widzenia podjętego tematu najważniejsze są determinanty o charakterze filozoficznym. Wszak to dzieła filozofów są źródłem tych wszystkich idei, światopoglądów, wartości i metodologii, od których zależy obraz świata i właściwy mu sposób widzenia oraz rozwiązywania problemów zrównoważonego rozwoju. Kierują się nimi uczest-

responding way of viewing and solving the problems of sustainable development. Those participating in the public debate on sustainable development are guided by these. They can also be found as the foundations of the practices through which sustainable development is defined by activists (practices can be regarded as the taking of an attitude to a theory, in spite of the fact that ideas and practice do not generally go in pairs). Hence for the purposes of the present analysis, following Zbigniew Hull, a broad understanding of the philosophical determinants of sustainable development is adopted. They include both imperfect, fragmentary social *emanations*, devoid of broader justificatory context, of explicitly articulated ideas, conceptions and philosophical positions, as well as those ideas, conceptions and positions themselves (Hull, 2008). This view is particularly justified considering that, in the public debate about sustainable development, the voice of philosophers is lost among the noise of opinions coming from fields of practice, divided between economic policy, sectoral social policy and environmental policy.

Perhaps because the birthplace of the concept of sustainable development was very distant from university schools of philosophy, a restriction of attention to the meanings attached to it in academic philosophy also reveals traces of a broadly conceived philosophical determinant. In any case, philosophical works testify to the differing ways of approaching sustainable development and deficiencies in presentation of the assumptions of an adopted position. This state of affairs is well illustrated by the conclusions drawn by Ignacy Fiut from an analysis of ways in which the category of *sustainable development* is defined in the pages of *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development* (Fiut, 2011). The analysis concerned papers published in that academic journal over a period of five years, starting from 2006. Although only 30% of articles addressed philosophical matters, they give a general picture of the situation existing in the philosophy of sustainable development. In almost a half of cases sustainable development was understood broadly, as a synonym of concepts based on an intuitive understanding of that category. In the remaining cases it was identified as: a synonym of eco-development; a feature of eco-development; a synonym of development of the natural environment; a synonym of unconventional development linking the quality of the environment with the development within it of a manner of existence appropriate to humankind; a lasting and self-sustaining process; a necessary condition for lasting development; a balancing process reflecting the dynamic nature of changes taking place in the natural environment; a concept for which a meaning needs to be found in the context of a synthesis of its different interpretations; and finally – in the case of

nicy publicznej debaty na temat zrównoważonego rozwoju. I odnajdziemy je u podstaw praktyk, za pośrednictwem których zrównoważony rozwój jest definiowany przez działaczy (praktyki można potraktować jako ustosunkowanie się do teorii, pomimo że idea i praktyka raczej nie chodzą w parze). Dlatego na użytek prowadzonych na tych stronach analiz za Zbigniewem Hullem przyjmuję szerokie rozumienie filozoficznych uwarunkowań zrównoważonego rozwoju. Składają się na nie zarówno niedoskonałe, fragmentaryczne, pozbawione szerokiego kontekstu uzasadnienia społeczne *emanacje* wyraźnie wyartykułowanych idei, koncepcji i stanowisk filozoficznych, jak też same te idee, koncepcje i stanowiska filozoficzne (Hull, 2008). Jest to pogląd uzasadniony tym bardziej, że w publicznej debacie na temat zrównoważonego rozwoju głos filozofów ginie w zgiełku stanowisk wynikających z praktyki, rozczłonkowanej między politykę gospodarczą, sektorowe polityki społeczne i politykę ochrony środowiska.

Być może dlatego, że koncepcja zrównoważonego rozwoju narodziła się bardzo daleko od uniwersyteckich katedr filozofii, ograniczenie uwagi do sensów łączonych z nią w filozofii akademickiej także ujawnia ślady szeroko rozumianej determinanty filozoficznej. W każdym razie filozoficzne prace przynoszą świadectwa odmiennych sposobów podejścia do zrównoważonego rozwoju i braków w wykładzie założeń zajętogo stanowiska. Dobrą ilustracją tego stanu rzeczy są wnioski wyprowadzone przez Ignacego Fiuta na podstawie analizy sposobu definiowania kategorii *zrównoważony rozwój* na łamach czasopisma *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development* (Fiut, 2011). Badania objęły artykuły opublikowane w okresie pięciu lat wydawania tego naukowego periodyku, poczynając od 2006 roku. Chociaż tylko 30% artykułów poruszało treści filozoficzne, dają one ogólny ogląd sytuacji panującej w filozofii zrównoważonego rozwoju. W prawie połowy przypadków zrównoważony rozwój był pojmowany szeroko, jako synonim koncepcji opartych na intuicyjnym rozumieniu tej kategorii. W pozostałych był identyfikowany jako: synonim ekorozwoju; cecha ekorozwoju; synonim rozwoju środowiska przyrodniczego; synonim rozwoju niekonwencjonalnego wiążącego jakość środowiska z rozwijaniem w nim właściwego ludzkości sposobu egzystencji; proces trwały i samopodtrzymujący się; warunek konieczny rozwoju trwałego; proces balansujący, oddający dynamiczny charakter przemian zachodzących w środowisku przyrodniczym; pojęcie, dla którego należy znaleźć znaczenie w kontekście syntezy różnych jego ujęć; i w końcu – w przypadku stanowisk posuwających krytycyzm do negacji – *niedorozwój*.

Wspólny przedmiot oraz różnice w interpretacjach zrównoważonego rozwoju i pojęć używanych do

views which carry criticism to the point of negation – *underdevelopment*.

The common subject and differences in interpretations of sustainable development and of the concepts used to specify that category are visible in academic philosophy at the level of, among other things, the axiology of sustainable development. Below are given examples of fundamental sets of values of sustainable development as seen by such authors as Włodzimierz Tyburski, Józef Marcei Dołęga, Leszek Gawor, Armin Grunwald, and the present author. Also included is a description of the position of Eva M. Kras. All of these realize a fundamental premise of the concept of sustainable development, indicating the need to consider three orders, namely the ecological (environmental), economic and social. Differences come to light in the context of a different proposition for the concept, concerning the need to take an integral approach to them, and also in relation to the set of proposed values and their systematization.

Tyburski is among the leading Polish eco-ethicists. The commitment of this Toruń philosopher to eco-ethics is not without influence on his corresponding approach to the axiology of sustainable development. In his work he emphasizes the significant contribution of eco-ethics to shaping an awareness corresponding to needs for realization of the principles of sustainable development (Tyburski, 2011). He gives particular prominence to the role of the following values: life, health, responsibility, moderation (self-restraint), communality (solidarity), and justice. In a text written jointly with Piotr Domeracki he assigns some of these directly to the axiology of sustainable development: *An axiology of sustainable development proposes a set of universal values such as life, health and justice, which have the advantage that every human being is ready to accept them, and therefore it is possible to unite people around them on a global scale. (...) Education for sustainable development recognizes that a human being, within the framework of actions in the ecological, social and economic fields, accepts the obligation to protect those values and is ready to bear the consequences of his actions or inactions* (Domeracki, Tyburski, 2011).

A similar approach is taken by Dołęga. He adopts the assumption that *a developed and accepted environmental ethics* [i.e. eco-ethics – A. P.] *may become a basis for eco-development* (Dołęga, 2005), which is the name he uses in this part of the text for sustainable development. He regards life in the broad sense of the word, and the life and health of humans, as the highest values, although not absolute ones, while he sees the socio-natural environment as a fundamental value and a common good. The possibility of exact translation of the axiology of eco-philosophy into the language of the axiology of sustainable development is based on a specific and individual perspective of environment. In

uściślenia tej kategorii są widoczne w filozofii akademickiej m.in. na poziomie aksjologii zrównoważonego rozwoju. Poniżej zaprezentuję przykłady zasadniczych zestawów wartości zrównoważonego rozwoju w ujęciu takich autorów, jak: Włodzimierz Tyburski, Józef Marcei Dołęga, Leszek Gawor, Armin Grunwald, oraz w moim własnym. Dodatkowo dołączę opis stanowiska Ewy M. Kras. Wszystkie realizują zasadniczą przesłankę koncepcji zrównoważonego rozwoju, wskazującą na konieczność uwzględnienia w refleksji trzech łańców, tj. ekologicznego (środowiskowego), gospodarczego i społecznego. Rozbieżności ujawniają się w kontekście innego postulatu omawianej koncepcji, traktującego o konieczności ich integralnego ujęcia, jak również w zakresie zbioru postulowanych wartości i ich porządku.

Tyburski należy do czołówki polskich ekoetyków. Zaangażowanie toruńskiego filozofa na rzecz ekoetyki nie pozostaje bez wpływu na właściwe mu podejście do aksjologii zrównoważonego rozwoju. W swojej twórczości podkreśla znaczący wkład ekoetyki w kształtowanie świadomości odpowiadającej potrzebom realizacji zasad zrównoważonego rozwoju (Tyburski, 2011). Szczególnie eksponuje rolę następujących wartości: życia, zdrowia, odpowiedzialności, umiarkowania (powściągliwości), wspólnotowości (solidarności), sprawiedliwości. W tekście napisanym wspólnie z Piotrem Domerackim część z nich wprost zalicza do aksjologii zrównoważonego rozwoju: *Aksjologia zrównoważonego rozwoju proponuje zestaw uniwersalnych wartości takich jak: życie, zdrowie, sprawiedliwość, które mają tę zaletę, że gotów je zaakceptować każdy człowiek, i dlatego można wokół nich zjednoczyć ludzi w skali globu. (...) Edukacja do zrównoważonego rozwoju uznaje, iż człowiek w ramach działań na polu ekologicznym, społecznym i gospodarczym przyjmuje zobowiązanie ochrony owych wartości i gotów jest ponieść konsekwencje swych działań lub ich zaniechań* (Domeracki, Tyburski, 2011).

Podobnie do sprawy podchodzi Dołęga. Przyjmuje założenie, że *wypracowana i akceptowana etyka środowiskowa* [tj. ekoetyka – A. P.] *może stać się podstawą dla ekorozwoju* (Dołęga, 2005), jak w tej części tekstu nazywa zrównoważony rozwój. Życie w szerokim znaczeniu tego słowa oraz życie i zdrowie człowieka uznaje za wartości najwyższe, mimo że nie absolutne. Natomiast środowisko społeczno-przyrodnicze – za wartość podstawową i dobro wspólne. Możliwość dokładnego przekładu aksjologii ekofilozoficznej na język aksjologii zrównoważonego rozwoju opiera na specyficznym dla siebie ujęciu środowiska. W pracach Dołęgi z zakresu ekoetyki nie występował rozdział na dwa odrębne środowiska: naturalne oraz społeczne. Chrześcijański filozof konsekwentnie łączył oba człony, podkreślając, że człowiek żyje w złożonym środowisku społeczno-przyrodniczym.

Dołęga's work on eco-ethics there is no division between a natural environment and a separate social environment. This Christian philosopher consistently unites the two aspects, emphasizing that a human being lives in a complex socio-natural environment. Gawor's position alludes to Tyburski's proposed division of values into rudimentary (initial) values for the human social world, teleological values (intentional, and as might be added here, of autotelic character) for all forms of existence, and instrumental (auxiliary) values in the attainment of adopted goals. The list given of the principal values of sustainable development contains nine items. Gawor's rudimentary values include pacifism and freedom, his teleological values include dignity, egalitarianism, life and justice, while his instrumental values include communality (going beyond the human species, but within it also humanity-wide solidarity), responsibility and restraint (Gawor, 2010).

Taking as a starting point the division of the subject of sustainable development into so-called *orders*, Grunwald of Freiburg University – who formerly worked for the Parliamentary Council of Sustainable Development at the Bundestag – adapts to each of them the following main autotelic values (goals): retention of prospects for development and action (social order), assurance of existential security for people (ecological order), and maintenance of the social productive potential (economic order) (Grunwald, 2005).

The present author's proposed axiological system of sustainable development is, compared with those discussed, more elaborate structurally. It introduces a new level of values – ideal (constitutive) values – while it treats autotelic and instrumental values as two levels within the scope of practical values. The need to introduce a new higher level of values and to distinguish it from the other two results from my acceptance of the remarks of Dieter Birnbacher concerning ideal and practical norms. These imply that practical values without ideal values would be arbitrary, while ideal values without practical ones would remain alienated from reality (Birnbacher, 1999). I also apply the principle of the division of values according to the orders of sustainable development. Ideal values include the dignity of a person, progress and justice, human being as individual, and quality of life, where the dignity of a person has a distinct position among these, because it is common to the entire axiology of sustainable development. The others fit within the scope of particular orders, respectively social, environmental and economic, and of the task of integrating them. At the higher level of practical values, namely the autotelic values, are identified – following Grunwald – prospects of development and action, existential security, and social productive potential. At the lower level of practical values, namely the instrumental values, there are considered many very

Stanowisko Gawora nawiązuje do zaproponowanego przez Tyburskiego podziału wartości na rudymenarne (wyjściowe) dla ludzkiego świata społecznego, wartości teleologiczne (celowe – co warto tu dodać – o charakterze autotelicznym) dla wszelkich form istnienia oraz wartości instrumentalne (pomocne) w osiągnięciu przyjętych celów. Na liście głównych wartości zrównoważonego rozwoju znalazło się dziewięć pozycji. Do wartości rudymenarnych Gawor zalicza pacyfizm i wolność; teleologicznych – godność, egalitaryzm, życie i sprawiedliwość; instrumentalnych – wspólnotowość (wykraczającą poza gatunek ludzki, ale w jej obrębie także i ogólnoludzką solidarność), odpowiedzialność oraz umiar (Gawor, 2010).

Traktując za punkt wyjścia podział przedmiotu zrównoważonego rozwoju na tzw. *lady* Grunwald z Uniwersytetu we Freiburgu – były współpracownik Parlamentarnej Rady ds. Zrównoważonego Rozwoju przy Bundestagu – dostosowuje do każdego z nich następujące główne wartości autoteliczne (cele): zachowanie perspektyw rozwoju i działania (ład społeczny), zapewnienie ludziom bezpieczeństwa bytowego (ład ekologiczny), utrzymanie społecznego potencjału produkcyjnego (ład ekonomiczny) (Grunwald, 2005).

Przedstawiona przeze mnie propozycja systemu aksjologicznego zrównoważonego rozwoju jest w porównaniu z omówionymi bardziej rozbudowana pod względem strukturalnym. Wprowadza nowy poziom wartości – wartości idealne (konstitutywne), natomiast wartości autoteliczne i wartości instrumentalne traktuje jako dwa poziomy na obszarze wartości praktycznych. Potrzeba wprowadzenia nowego, wyższego poziomu wartości i jego odróżnienia od pozostałych dwóch poziomów jest skutkiem uwzględnienia przeze mnie uwag Dietera Birnbachera na temat norm idealnych i praktycznych. Wynika z nich, że wartości praktyczne bez wartości idealnych byłyby dowolne, podczas gdy wartości idealne bez praktycznych pozostałyby wyobcowane z rzeczywistości (Birnbacher, 1999). Zastosowałem również zasadę podziału wartości według ładów zrównoważonego rozwoju. Do wartości idealnych zostały zaliczone godność osoby ludzkiej, postęp i sprawiedliwość, człowiek jako jednostka oraz jakość życia, z tym że godność osoby ludzkiej ma wśród nich odrębną pozycję, ponieważ jest wspólna dla całej aksjologii zrównoważonego rozwoju. Pozostałe wpisują się w zakres poszczególnych ładów – odpowiednio: społecznego, środowiskowego, ekonomicznego – oraz zadanie ich integracji. Na wyższym poziomie wartości praktycznych, tj. autotelicznych, zostały wyróżnione za Grunwaldem: perspektywy rozwoju i działania, bezpieczeństwo bytowe, społeczny potencjał produkcyjny. Na niższym poziomie wartości praktycznych, tj. instrumentalnych, mowa o wielu bardzo różnych wartościach, historycznie i sytuacyjnie zmiennych. Rozpoczynają go takie wartości – po-

different values, variable in historical and situational terms. They begin with such values – enumerated here again within the above-mentioned system of orders – as sustainable consumption (a variant of restraint), veracity of prices, and an efficiency revolution (Weizsäcker, Lovins, Lovins, 1999), and retention of the service potential of nature (Papuziński, 2006/2; Papuziński, 2012).

Another proposed axiology of sustainable development differs considerably from all of those described above. Kras, of the International Society for Ecological Economics, bases her concept on what she considers to be the philosophical statements of *visionary scientists* in the style of Albert Einstein and Ernst F. Schumacher (Kras, 2011). She directs her main efforts towards determining and classifying universal values of sustainable development. The first group consists of values of one's relation with one's own ego. These are the deepest personal values, controlling a significant part of human behaviour and attitudes: love, sympathy, kindness, generosity, forgiveness, joy, self-respect and respect for others, honesty and trust, non-violence, humility. The second group of values relates to the family, work and society. The basic values of the family are love and cooperation; those of work are tolerance, trust and again cooperation, while those of society are participation and responsibility, solidarity, non-violence, dialogue and service for others, the common good, and ecology. The third group concerns nature and the cosmos. These are values directed towards the protection of nature and of the communities living in the natural environment. These values are water, air and earth. In this conception the values are not explicitly related to the world of non-human living beings, animals and plants.

We may imagine what still further sets of values of sustainable development might be reached if our analysis were to move a few more steps away from the works of professional philosophers and consider documents from various political conferences, the views of those active in business, local strategies of sustainable development created in many of the countries which signed the *Agenda 21* document in 1992, and practices aimed at bringing the idea into reality. Information on this subject is available and can be found in works by Tadeusz Borys and Adam Płachciak (Borys, Płachciak, 2011), Dariusz Kielczewski (Kielczewski, 2007) and the present author (Papuziński, 2010; 2011). Attempts to present the values written down in the documents of sustainable development policy from a philosophical perspective have been made by Artur Pawłowski (Pawłowski A., 2008) and Antoni Skowroński (Skowroński, 2003). The results obtained are very important from a theoretical and practical perspective, including educationally. Nonetheless I consider that it is appropriate to move the centre of gravity of philosophical inquiry to the

nownie wymieniane tu w określonym powyżej porządku ładów – jak: zrównoważona konsumpcja (odmiana umiarkowania), prawdomówność cen i rewolucja efektywności (Weizsäcker, Lovins, Lovins, 1999), zachowanie potencjału usługowego natury (Papuziński, 2006/2; Papuziński, 2012).

Kolejna propozycja aksjologii zrównoważonego rozwoju różni się zdecydowanie od wszystkich opisanych powyżej. Kras z International Society for Ecological Economics opracowała swoją koncepcję na podstawie tego, co uznała za filozoficzne wypowiedzi *naukowców-wizjonerów* w stylu Alberta Einsteina i Ernsta F. Schumachera (Kras, 2011). Główny wysiłek skierowała na ustalenie uniwersalnych wartości zrównoważonego rozwoju oraz ich klasyfikację. Pierwszą grupę stanowią wartości relacji z własnym Ja. To najgłębsze wartości osobiste, kontrolujące znaczną część ludzkiego zachowania i postaw: miłość, współczucie, dobroć, hojność, przebaczenie, radość, szacunek dla samego siebie i szacunek dla innych, uczciwość i zaufanie, powstrzymanie się od przemocy, pokora. Druga grupa wartości odnosi się do rodziny, pracy i społeczności. Podstawowe wartości rodziny to miłość i współpraca; pracy – tolerancja, zaufanie i ponownie współpraca; społeczności – uczestnictwo i odpowiedzialność, solidarność, powstrzymanie się od przemocy i dialog oraz służba na rzecz innych ludzi, wspólne dobro i ekologia. I trzecia grupa, dotycząca natury i kosmosu. Są to wartości ukierunkowane na ochronę natury i społeczności żyjących w środowisku naturalnym. Wartościami są tu woda, powietrze i ziemia. W omawianej koncepcji zabrakło wyraźnego odniesienia wartości do świata pozaludzkich istot żywych, zwierząt i roślin.

Wyobraźmy sobie, do jakich jeszcze innych zbiorów wartości zrównoważonego rozwoju moglibyśmy dojść, gdybyśmy w analizie oddalili się od prac profesjonalnych filozofów o kilka kolejnych kroków i skierowali wzrok na dokumenty z różnych konferencji politycznych, wypowiedzi działaczy gospodarczych, lokalne strategie zrównoważonego rozwoju powstające na terenie wielu państw, które w 1992 r. podpisały się pod dokumentem *Agenda 21*, i praktyki służące urzeczywistnieniu tej idei. Informacje na ten temat są dostępne. Można je znaleźć w opracowaniach przygotowanych przez Tadeusza Borysa i Adama Płachciaka (Borys, Płachciak, 2011), Dariusza Kielczewskiego (Kielczewski, 2007) oraz przeze mnie (Papuziński, 2010; 2011). Próby zaprezentowania wartości zapisanych w dokumentach polityki zrównoważonego rozwoju z perspektywy opracowań filozoficznych podjęli Artur Pawłowski (Pawłowski A., 2008) i Antoni Skowroński (Skowroński, 2003). Uzyskane wyniki są bardzo ważne pod względem poznawczym i praktycznym, w tym edukacyjnym. Niemniej sądząc, że warto przenieść punkt ciężkości dociekań filozoficznych na postulowany przez Birnbachera poziom wartości i norm idealnych (konstytutywnych), naj-

level proposed by Birnbacher, of ideal (constitutive) values and norms, this being the most suitable for evaluating the justifiability of existing catalogues of values and norms of sustainable development.

A typology of axiologies of sustainable development

The creation of *ideal types* aims to reduce the differences in studied phenomena and concepts to the most important features. In order for classification to meet the methodological requirement of accuracy, it must truly relate to these features, and not to others that are of little significance or even accidental. Thus the development of such a model classification of axiologies of sustainable development requires that several conditions be fulfilled. The first of them concerns reference to the common assumptions of philosophies of sustainable development: the classification should include those conceptions, and only those, which have a common theoretical foundation in the form of an adopted set of premises. The second condition results from the need to raise the analysis of conceptions of the philosophy of sustainable development above the level of the differences which divide them: it requires the creation of a research perspective superior to them, suited to the reconstruction of conceptual oppositions from one point of view. The third condition concerns the possibility of simplifying the analyses leading to the classification of axiologies of sustainable development by reducing the number of potential differences through the use of one of the existing typologies of philosophy of sustainable development in the broad sense discussed above: such typology may only be used if one can be confident that it is accurate, namely that the types distinguished by it do not stand in contradiction to the assumptions of the philosophy of sustainable development.

As regards the assumptions of the philosophy of sustainable development, reference can again be made to Gawor's position (Gawor, 2010). Although the set of premises described by him is of an *a priori* nature, in that it does not result from analysis of specific conceptions of the philosophy of sustainable development, it nonetheless deserves acceptance on the ground of the method adopted by Gawor. The assumptions have been reconstructed on the basis of the conviction, shared by the present author also, that the philosophy of sustainable development has a post-Enlightenment character. Below will be presented only some of the premises enumerated by Gawor, depending on their usefulness in the subsequent analysis.

At the foundations of the philosophy of sustainable development there lie, among others, assumptions of a metaphysical and anthropological nature. Metaphysical assumptions include realism and natural-

właściwszy do oceny zasadności istniejących katalogów wartości i norm zrównoważonego rozwoju.

Typologia aksjologii zrównoważonego rozwoju

Tworzenie *typów idealnych* ma na celu ograniczenie różnic w badanych zjawiskach i koncepcjach do najważniejszych cech. Aby klasyfikacja sprostała metodologicznemu wymogowi trafności, musi rzeczywiście dotyczyć takich właśnie cech, a nie innych, mało istotnych lub wręcz akcydentalnych. Wobec tego wypracowanie takiej modelowej klasyfikacji aksjologii zrównoważonego rozwoju wymaga spełnienia kilku warunków. Pierwszy z nich dotyczy odwołania się do wspólnych założeń filozofii zrównoważonego rozwoju: w klasyfikacji powinny się znaleźć te i tylko te koncepcje, które mają wspólną podstawę teoretyczną w postaci przyjętego zbioru przesłanek. Drugi warunek wynika z potrzeby wzniesienia się w analizie koncepcji filozofii zrównoważonego rozwoju ponad dzielące je różnice: obliuguje do wypracowania nadrzędnej wobec nich perspektywy badawczej, nadającej się do rekonstrukcji opozycji ideowych z jednego punktu widzenia. Trzeci warunek jest związany z możliwością uproszczenia analiz prowadzących do klasyfikacji aksjologii zrównoważonego rozwoju przez zredukowanie liczby potencjalnych różnic za sprawą wykorzystania którejś z istniejących typologii filozofii zrównoważonego rozwoju w opisanym powyżej szerokim sensie: można się posłużyć tylko taką, co do której będzie się miało pewność, że jest trafna, czyli że wyodrębnione w niej typy są niesprzeczne z założeniami filozofii zrównoważonego rozwoju.

W sprawie założeń filozofii zrównoważonego rozwoju ponownie się odwołam do stanowiska Gawora (Gawor, 2010). Choć opisany przez niego zbiór przesłanek ma charakter aprioryczny, jako że nie wynika z analizy konkretnych koncepcji filozofii zrównoważonego rozwoju, to jednak zasługuje na akceptację z powodu przyjętej przez Gawora metody. Założenia zostały zrekonstruowane na podstawie podzielanej również przeze mnie tezy o postoświeceniowym charakterze filozofii zrównoważonego rozwoju. Poniżej ograniczę się do przedstawienia części przesłanek wymienionych przez Gawora, kierując się ich przydatnością w dalszych analizach.

U podstaw filozofii zrównoważonego rozwoju leżą m.in. założenia metafizyczne i antropologiczne. Do założeń metafizycznych należy realizm i monizm naturalistyczny. Realizm prowadzi do rozumienia rzeczywistości przyrodniczej i społecznej jako samodzielnej i niezależnej w swym istnieniu od jakichkolwiek czynników, jak np. świadomość człowieka. Zgodnie z monizmem naturalistycznym rzeczywistość jest jednością bytową, co znaczy, że świat społeczny (socjosfera) jest integralną częścią natury (biosfery), a człowiek nie może być pojmo-

istic monism. Realism leads to an understanding of natural and social reality as autonomous and independent in its existence from any factors such as human consciousness. According to naturalistic monism, reality is the unity of being, which means that the social world (sociosphere) is an integral part of nature (the biosphere), and a human being cannot be understood as an entity ontologically different from nature. Anthropological assumptions include the rationality of human nature, which is reflected in the harmony between the gaining of increased knowledge about the world, successes in achieving mastery over nature, and human moral progress. This has three important consequences for the philosophy of sustainable development. The first is that morality is a sufficient shield against the negative effects of the technical applications of scientific achievements. The second is that a human is a self-critical being, and thanks to the ability to evaluate the effects of his own actions is able to adjust his set goals and the methods for attaining them. The third is that a human being's traits include the ability to overcome his own biological limitations in the process of creating a culture. In short:

1. life in the autonomous space of the characteristically human existence created by human rationality – the sociosphere – does not break the ontological bonds between a human being and objective reality (realism);
2. the expansion of the sociosphere is linked with a deepening of knowledge about objective reality, the development of technical means of influencing nature, and moral progress (the rationality of human nature);
3. the development of morality ensures the use of reason (rationality and knowledge) in the evaluation of the effects of one's own behaviour with reference to goals and the adjustment of those goals if they threaten the survival or significant features of the sociosphere (the rationality of human nature);
4. the causal dependence of the sociosphere on the biosphere is a sufficient premise for human responsibility for and care for the entirety of existence (naturalistic monism and the rationality of human nature).

As regards the typology of philosophy of sustainable development, I shall apply the classification developed by Hull, containing model encapsulations of the main types of such philosophy (Hull, 2005; 2009; 2011). I shall use this classification in the slightly modified version previously presented by myself in another paper (Papuziński, 2006/2). According to this version, the existing conceptions can be divided between three types of philosophy of sustainable development: pragmatic, systemic and conservational. Because the issue has been discussed thoroughly in several papers, the description given here will be restricted to a necessary mini-

wany jako byt ontologicznie odmienny wobec przyrody. Do założeń antropologicznych należy teza mówiąca o racjonalności ludzkiej natury, która przejawia się w harmonii między pogłębianiem wiedzy o świecie, sukcesami w opanowywaniu natury i postępem moralnym człowieka. Wynikają stąd trzy istotne konsekwencje dla filozofii zrównoważonego rozwoju. Pierwsza mówi o tym, że moralność jest wystarczającą osłoną przed negatywnymi skutkami technicznych zastosowań osiągnięć naukowych. Druga – że człowiek jest istotą samokrytyczną, dzięki umiejętności zwrotnej oceny skutków własnego postępowania uzdolnioną do korekty stawianych sobie celów i metod ich osiągnięcia. Trzecia – że do właściwości człowieka należy zdolność przewyższania własnych ograniczeń biologicznych w procesie tworzenia kultury. Krótko mówiąc:

1. życie w wykreowanej przez rozumność człowieka autonomicznej przestrzeni swoiście ludzkiej egzystencji – socjoserze – nie zrywa ontologicznych więzi człowieka z obiektywną rzeczywistością (realizm);
2. poszerzanie socjoserfy jest związane z pogłębianiem wiedzy o obiektywnej rzeczywistości, rozwojem technicznych środków oddziaływania na przyrodę i postępem moralnym (racjonalność natury ludzkiej);
3. rozwój moralności zapewnia wykorzystanie rozumu (racjonalności i wiedzy) w zakresie oceny skutków własnego postępowania w odniesieniu do celów i korekty tych celów, jeśli zagrożą trwaniu lub istotnym właściwościami socjoserfy (racjonalność natury ludzkiej);
4. kauzalna zależność socjoserfy od biosferfy jest wystarczającą przesłanką ludzkiej odpowiedzialności za i troski o całość bytu (monizm naturalistyczny + racjonalność natury ludzkiej).

Jeżeli chodzi o typologię filozofii zrównoważonego rozwoju, zastosuję klasyfikację opracowaną przez Hulla, zawierającą modelowe ujęcia głównych typów tej filozofii (Hull, 2005; 2009; 2011). Posłużę się nią w wersji nieznacznie przeze mnie zmodyfikowanej w innym artykule (Papuziński, 2006/2). Zgodnie z nią istniejące koncepcje dają się rozdzielić między trzy rodzaje filozofii zrównoważonego rozwoju: pragmatyczną, systemową i konserwatorską. Ponieważ sprawa została dokładnie omówiona w kilku opracowaniach, tutaj ograniczę charakterystykę do niezbędnego minimum. Wymienię ogólne cechy każdego rodzaju koncepcji i wskażę po dwa założenia: antropologiczne i aksjologiczne. Dodatkowo do każdej z nich dołączę krótką uwagę na temat specyfiki relacji występujących w danej typologii między założeniami filozofii zrównoważonego rozwoju. Dochodzę bowiem do wniosku, że istnienie trzech różnych typów filozofii zrównoważonego rozwoju w szerokim, ustalonym powyżej, znaczeniu tej nazwy jest konsekwencją konkretnych zależności w systemie tych założeń. Mianowicie

mun. The general features of each type of conception will be given, and two assumptions (anthropological and axiological) will be indicated in each case. In addition, a brief remark will be appended to each of them concerning the specific nature of the relations existing in the given typology between the assumptions of the philosophy of sustainable development. I'm convinced that the existence of three different types of philosophy of sustainable development (in the aforementioned broad meaning of the term) is a consequence of specific dependences in the system of those assumptions: it results from the reading of the meaning of the fourth premise from perspectives in which sometimes the first, sometimes the second and sometimes the third assumption dominates.

In the pragmatic version of the philosophy of sustainable development the main role is played by a premise assuming convergence between the development of morality and humans' inclination to use reason to evaluate the effects of their own actions with reference to goals and to adjust those goals if they pose a danger to people. The dominance of this assumption takes interpretation of the obligation to be responsible for and care for the entirety of existence to positions which are moderately anthropocentric and – within the framework of this variant of anthropocentrism – solidaristic. In this version, generally speaking, sustainable development is development based on a balance between economic growth and the state of ecosystems for the purpose of providing society with a high quality of life, understood in not only economic but also social and humanistic categories. In order to achieve that goal, it is proposed that an adjustment be made to the axiological system dominant in today's society, in favour of greater respect for the values of quality of life (measured using such parameters as life in a clean environment, health, freedom, equality, justice, work, solidarity between people, and universal access to basic goods, including to nature) as against values of comfort of life (measured by the amount of material consumption), and that mechanisms, primarily market mechanisms, be introduced to promote savings in raw materials and energy and reduction in quantities of unused waste. In other words, there is a movement here towards the joining together of objective and subjective measures of quality of life, through its definition in the categories *have*, *be* and *love*. A pragmatic philosophy of sustainable development is based on the following assumptions, which will be important for our further considerations:

1. the anthropological assumption that a human is a social being that can become self-fulfilled only in a specific historical community, through the relations established with other people within a given cultural system;
2. the axiological assumption that the most important value is solidarity with other people,

wynika z odczytania znaczenia czwartej przesłanki z perspektyw, w których raz dominuje pierwsze, raz drugie, a raz trzecie założenie.

W pragmatycznej wersji filozofii zrównoważonego rozwoju główną rolę odgrywa przesłanka zakładająca zbieżność pomiędzy rozwojem moralności a ludzką skłonnością do wykorzystania rozumu do oceny skutków własnego postępowania w odniesieniu do celów i korekty tych celów, jeśli zagrożą człowiekowi. Dominacja tego założenia prowadzi interpretację obowiązku odpowiedzialności za (i troski o) całość bytu na pozycje umiarkowanie antropocentryczne i – w ramach tego wariantu antropocentryzmu – solidarystyczne. W tej wersji, generalnie rzecz biorąc, rozwój zrównoważony to rozwój zakładający równowagę między wzrostem gospodarczym a stanem ekosystemów w celu zapewnienia społeczeństwu wysokiej jakości życia, rozumianej nie tylko w kategoriach ekonomicznych, ale i społecznych, humanistycznych. Aby osiągnąć ten cel proponuje się korektę dominującego we współczesnym społeczeństwie systemu aksjologicznego w stronę większego respektowania wartości jakości życia (mierzonej za pomocą takich parametrów, jak życie w czystym środowisku, zdrowie, wolność, równość, sprawiedliwość, praca, solidarność międzyludzka, powszechny dostęp do podstawowych dóbr, w tym przyrody) kosztem wartości komfortu życia (mierzonej wielkością materialnej konsumpcji) i wprowadzenie mechanizmów, przede wszystkim rynkowych, promujących oszczędność surowców i energii oraz zmniejszenie ilości niewykorzystywanych odpadów. Inaczej mówiąc, zmierza się tu w stronę połączenia obiektywnych i subiektywnych miar jakości życia, przez jej określenie w kategoriach *mieć*, *być* i *kochać*. Pragmatyczna filozofia zrównoważonego rozwoju opiera się na następujących założeniach, ważnych ze względu na dalsze wywody:

1. antropologicznym – człowiek jest istotą społeczną, mogącą siebie spełnić wyłącznie w konkretnej historycznej wspólnotcie, za sprawą relacji nawiązywanych z innymi ludźmi w ramach danego systemu kulturowego;
2. aksjologicznym – najważniejszą wartością jest solidarność z innymi ludźmi, jak np. rodzina, przyjaciele, współpracownicy, sąsiedzi itd., i poczucie więzi z obecnymi oraz przyszłymi pokoleniami.

W systemowej filozofii zrównoważonego rozwoju podstawowa funkcja przypada przesłance podkreślającej ontologiczne zakorzenienie człowieka w obiektywnej rzeczywistości. Ona kieruje refleksję na temat obowiązku odpowiedzialności człowieka za i troski o całość bytu na tory biocentryzmu. Omawiana wersja jest projektem radykalnych zmian cywilizacyjnych, które można by po Nietzscheańsku określić przewartościowaniem wszystkich wartości pod kątem przewagi znaczenia stanu ekosystemów nad wzrostem gospodarczym i jako-

such as family, friends, colleagues, neighbours and so on, and the feeling of bonds with present and future generations.

In a systemic philosophy of sustainable development, the fundamental role is played by a premise that emphasizes a human being's ontological rootedness in objective reality. This causes reflection on the human obligation to be responsible for and care for the entirety of existence to be directed onto the path of biocentrism. The version discussed here is a project of radical changes in civilization, which could be defined, in Nietzschean fashion, as a re-valuation of all values with respect to the superior importance of the state of ecosystems over economic growth and quality of life understood in any categories of material comfort. This means that in the case of conflict between economic, social and ecological goals, the decisive criterion is that of the state of the ecosystems. The greatest emphasis is placed on the proposition that we should *be* more. At the foundations of the systemic philosophy of sustainable development can be found the following philosophical assumptions:

1. the anthropological assumption that a human is simultaneously a social and natural being, able to become self-fulfilled only in a living community, through relations established with other living beings, human and non-human;
2. the axiological assumption that the most important value is life in every form, and consequently reverence (honouring, respect) for all life and the solidarity of the human world and the world of nature.

The conservational philosophy of sustainable development results from the adoption of an assumption which places emphasis on the expansion of the biosphere through a continuous process of broadening of knowledge about objective reality, the development of technical means of influencing nature, and moral progress. An extreme anthropocentric approach to the human obligation to be responsible for and care for the entirety of existence results from the precedence given to the task of expanding the biosphere. In this version economic growth takes priority over quality of life and the state of ecosystems. The issues of quality of life and state of ecosystems may not be overlooked completely, but in the first case precedence is taken by the ideal of comfort in life, consumption measured by quantities of material goods produced and consumed, while in the second case everything is limited to the conditions and restrictions imposed by nature on the economic growth that ensures the attainment of existing goals. This vision of the philosophy of sustainable development leads to an adjustment in the understanding of economic development as economic growth, but does not go beyond the proposition of coordinating existing forms of management with environmental conditions, and continues to see in economic growth a

ścią życia pojmowaną w jakichkolwiek kategoriach materialnego komfortu. To oznacza, że w przypadku konfliktu między celami ekonomicznymi, społecznymi i ekologicznymi rozstrzyga kryterium stanu ekosystemów. Najmocniejszy akcent zostaje postawiony nad postulatem, by *bardziej być*. U podstaw systemowej filozofii zrównoważonego rozwoju można odnaleźć następujące założenia filozoficzne:

1. antropologiczne – człowiek jest jednocześnie istotą społeczną i przyrodniczą, mogącą siebie spełnić wyłącznie we wspólnocie życia, za sprawą relacji nawiązywanych z innymi, ludzkimi i pozaludzkimi, istotami żywymi;
2. aksjologiczne – najważniejszą wartością jest życie w każdej postaci – a co za tym idzie – rewerencja (cześć, szacunek) dla wszelkiego życia i solidarność świata ludzkiego i świata przyrody.

Konserwatorska filozofia zrównoważonego rozwoju jest wynikiem przyjęcia założenia kładącego nacisk na rozrost socjofery za sprawą ciągłego procesu poszerzania wiedzy o obiektywnej rzeczywistości, rozwoju technicznych środków oddziaływania na przyrodę i postępu moralnego. Skrajnie antropocentryczne podejście do obowiązku odpowiedzialności człowieka za i troski o całość bytu jest rezultatem przyznania pierwszeństwa zadaniu rozbudowy socjofery. W tej wersji zakłada się priorytet wzrostu gospodarczego przed jakością życia i stanem ekosystemów. Co prawda i tutaj kwestia jakości życia oraz stanu ekosystemów nie są całkowicie pomijane, ale w pierwszym przypadku góruje nad nią ideał komfortu życia, konsumpcji liczonej miarą wytwarzanych i zużywanych dóbr materialnych, natomiast w drugim – wszystko ogranicza się do przyrodniczych uwarunkowań i ograniczeń wzrostu gospodarczego, zapewniającego realizację dotychczasowych celów. Omawiane teraz ujęcie filozofii zrównoważonego rozwoju prowadzi do korekty rozumienia rozwoju gospodarczego jako wzrostu ekonomicznego, jednak nie wykracza poza postulat koordynacji dotychczasowych form gospodarowania z warunkami środowiskowymi i nadal upatruje we wzroście gospodarczym gwarancji powodzenia działań podejmowanych we wszystkich innych sferach ludzkiej aktywności. Wiernie obstaje przy tradycyjnym postulatcie epoki rozpoczętej w dobie rewolucji przemysłowej: *więcej mieć*. Konserwatorska filozofia zrównoważonego rozwoju wspiera się na następujących przesłankach filozoficznych:

1. antropologicznej – człowiek jest rozumnym egoistą, ludzkim atomem sumującym się arytmetycznie w zbiorowość autonomicznych (równych) indywiduali;
2. aksjologicznej – najważniejszą wartością jest dobro (wolność) jednostki.

Rekonstrukcja typów filozofii zrównoważonego rozwoju ukazała zachodzenie ścisłych związków tej

guarantee of the success of actions taken in all other spheres of human activity. It remains faithful to the traditional proposition of the epoch which began at the time of the Industrial Revolution: *have more*. The conservational philosophy of sustainable development is based on the following philosophical premises:

1. the anthropological assumption that a human being is a rational egoist, a human atom which can be summed arithmetically into a community of autonomous (equal) individuals;
2. the axiological assumption that the most important value is the good (freedom) of the individual.

This reconstruction of the types of philosophy of sustainable development shows the overlapping of the strict relations of that classification with assumptions of an anthropological and axiological nature. This is an important indicator for the building of a classification of axiologies of sustainable development, but does not remove the difficulties relating to the conceptualization of very different doctrines. In such cases, Leszek Nowak suggests the application of *ordinary standards of theoretical work*. These standards involve thinking outside controversies through the use of one's own language, suitable for the reconstruction of oppositions of ideas. In our case the disputes relate to matters of axiology. A language in which it would be possible to describe the controversies over the values of sustainable development is thus – according to Nowak – the language of human nature, of anthropology. This operation makes it possible to treat different axiological versions as reactions to a belief concerning man and who he *really* is, that is, ignoring all accidental features and additional circumstances. A similar approach is taken by Charles Taylor, to systematize the debate between communitarians and liberals, which is full of misunderstandings caused by confusion of concepts (Taylor, 2004). Taylor proposes making use of the ontology of social conditions as a set of issues relating to matters considered to be factors explaining social life. This approach requires the definition of categories which may be considered final in the order of explanation. In spite of the differences between the proposals of Nowak and Taylor, the effect of their proposed procedures is the same. In each case it reduces to an understanding of the human being. The two authors' concretizations of the manner of understanding the human being only appear to entail differences in the procedure for developing the desired tool. For Nowak such categories are altruism and egoism, while for Taylor they are atomism and holism, but if we interpret the categories used by Taylor in the way that their author does, the discrepancies cease to be so marked. In both cases the matter reduces to the same thing, to the differences in the manner of understanding a social good: differences between its understanding

klasyfikacji z założeniami o charakterze antropologicznym i aksjologicznym. Jest to ważna wskazówka w sprawie budowy klasyfikacji aksjologii zrównoważonego rozwoju, ale nie usuwa trudności związanych z konceptualizacją bardzo różnych doktryn. W takich przypadkach Leszek Nowak podpowiada zastosowanie *zwykłych standardów roboty teoretycznej*. Standardy te polegają na myślowym wyjściu poza kontrowersje przez zastosowanie własnego języka, nadającego się do rekonstrukcji opozycji ideowych. W naszym przypadku spory dotyczą spraw aksjologicznych. Takim językiem, w którym dałoby się opisać kontrowersje w sprawie wartości zrównoważonego rozwoju jest zatem język – jak pisze Nowak – natury ludzkiej, antropologii. Przedstawiony zabieg pozwala potraktować odrębne wersje aksjologiczne jako reakcje na przekonanie dotyczące człowieka, tego kim on *naprawdę* jest, czyli z pominięciem wszelkich przypadkowych cech i dodatkowych okoliczności. Podobnie postępuje Charles Taylor w celu uporządkowania debaty między komunitarianami i liberałami pełnej nieporozumień z powodu pomieszania pojęć (Taylor, 2004). Taylor proponuje sięgnięcie do ontologii bytu społecznego jako zbioru kwestii dotyczących spraw uważanych za czynniki wyjaśniające życie społeczne. Takie podejście wymaga określenia kategorii, które mogą być uznane za ostateczne w porządku wyjaśniania. Pomimo różnic między propozycjami Nowaka i Taylora, efekt proponowanych przez nich procedur jest zbieżny. Za każdym razem sprowadza się do rozumienia człowieka. Zastosowane przez obu autorów konkretyzacje sposobu pojmowania człowieka tylko pozornie różnicują procedurę wypracowywania poszukiwanego narzędzia. Chociaż dla Nowaka takimi kategoriami są altruizm i egoizm, zaś dla Taylora – atomizm i holizm, to po przyjęciu odautorskich interpretacji kategorii stosowanych przez Taylora rozbieżności przestają być takie wyraźne. W obu przypadkach sprawa sprowadza się do jednego, do różnic w sposobie rozumienia społecznego dobra: różnic między pojmowaniem go jako dobra wspólnego zbiorowości nieredukowalnej do swoich ludzkich składników lub jako dobra będącego sumą dóbr poszczególnych jednostek.

Zarysowana perspektywa badawcza wskazuje na zbieżności w zakresie założeń antropologicznych pragmatycznej i systemowej filozofii zrównoważonego rozwoju. W obu przypadkach człowiek jest pojmowany holistycznie, tzn. jako istota społeczna, która nie może siebie spełnić poza wspólnotą, niezależnie od sposobu rozumienia wspólnoty i zakresu istot, jakie do niej należą. Konserwatorska filozofia zrównoważonego rozwoju pozostaje w jaskrawej opozycji w stosunku do pozostałych dwu koncepcji. Zajmuje stanowisko indywidualistyczne. Traktując człowieka w kategoriach ludzkiego atomu, staje po drugiej stronie barykady ujęć wspólnotowych.

as a good of a joint community irreducible to its human components, or as a good being the sum of the goods of particular individuals.

The research perspective outlined here indicates a convergence, as regards anthropological assumptions, of the pragmatic and systemic philosophies of sustainable development. In both cases the human being is conceived holistically, namely as a social being that cannot achieve self-fulfilment outside a community, irrespective of the manner of understanding a community and the range of beings considered to belong to it. The conservational philosophy of sustainable development stands in clear opposition to the other two, in that it takes an individualistic position. By treating a human being in the categories of human atom, it stands on the other side of the barricade as regards views of communal-ity.

Hand in hand with the division of positions into holistic and individualistic goes the division of attitudes into altruistic and egoistic. Altruism involves placing another's good above one's own, and egoism the opposite. The pragmatic and systemic philosophies of sustainable development give preference to altruism. Both of them propose a limitation of consumption (moderation, restraint, asceticism) wherever this can be afforded, as well as solidarity with others, particularly through provision of general access to limited environmental goods. They also share with altruism a focus on *spiritual* aspects of quality of life, such as the boosting of the value of life through satisfaction obtained from close contacts with others and self-fulfilment in opening up to or devoting oneself to others. Here again it is necessary to neglect the different content which might be assigned to the category of *another* or *others*, since from the point of view of altruism these are of secondary importance. It is thus not significant here whether these terms include only people or also non-human beings. Of significance, on the other hand, is the proposal to continue efforts concentrated on the material good of one's own *ego*, associated with the conservational philosophy of sustainable development. The ideal of the rational egoist corresponding to that philosophy conflicts with the inclination to share one's own good with others.

The aforementioned features of the considered versions of the philosophy of sustainable development can be extended into other oppositions of importance for their axiology. These include the opposition between good and right, which has led to differences of opinion as regards the primacy of one of those alternatives over the other. Holism's approach to good is fundamentalistic, while its approach to right is teleological (finalistic). Individualism takes opposite positions in these questions. Holism assumes the priority of that which is important for the community: its constitutive common good. In holism, good and right have a dual

Z podziałem stanowisk na holistyczne i indywidualistyczne idzie w parze rozdział postaw między altruistyczne i egoistyczne. Altruizm polega na przedkładaniu cudzego dobra nad własne; egoizm – przeciwnie. Pragmatyczna i systemowa filozofia zrównoważonego rozwoju preferują altruizm. W obu przypadkach postuluje się ograniczenie konsumpcji (umiar, wstrzemięźliwość, ascezę) wszędzie tam, gdzie można sobie na to pozwolić, oraz solidarność z innymi, zwłaszcza w postaci upowszechnienia dostępu do ograniczonych dóbr środowiskowych. Z altruizmem łączy je także ukierunkowanie na *duchowe* aspekty jakości życia, jak np. dowartościowanie życia przez satysfakcję czerpaną z bliskich kontaktów z innymi i samospelnienia w otwarciu się na lub poświęceniu dla drugiego. Ponownie należy tutaj abstrahować od treści, jakie można podłożyć pod kategorię *inny* lub *drugi*, gdyż z punktu widzenia altruizmu mają drugoplanowe znaczenie. Jest więc tu obojętne, czy będą to tylko ludzie, czy także istoty pozaludzkie. Natomiast nieobojętny jest postulat kontynuacji wysiłku skoncentrowanego na materialnym dobru własnego *ja*, należący do konserwatorskiej filozofii zrównoważonego rozwoju. Odpowiadający jej ideał rozumnego egoisty kłóci się ze skłonnością do dzielenia własnym dobrem z innymi.

Przedstawione cechy omawianych wersji filozofii zrównoważonego rozwoju znajdują przedłużenie w innych, istotnych dla ich aksjologii, opozycjach. Należy do nich opozycja między dobrem a prawem, którą zrodziły różnice zdań w sprawie prymatu jednej ze stron tej alternatywy. Podejście holizmu do dobra jest fundamentalistyczne, natomiast w stosunku do prawa – teleologiczne (finalistyczne). Indywidualizm zajmuje w tych kwestiach przeciwstawne pozycje. Holizm wychodzi z założenia o pierwszeństwo tego, co ważne dla wspólnoty: konstytutywnego dla niej wspólnego dobra. Dobro i prawo łączy w holizmie podwójna relacja: dobro jest źródłem prawa, zaś prawo – strażnikiem dobra. Indywidualizm wychodzi z założenia o budowie społeczeństwa z równych sobie presocjalnych jednostek, które podjęły decyzję o wspólnym życiu. Taka wizja społeczeństwa uzasadnia szczególny nacisk, jaki indywidualizm przykładą do zagwarantowania jednostce ochrony uprawnień przed zagrożeniami ze strony innych. Dlatego w indywidualizmie uprawnienia, prawa są pierwotne względem dobra wspólnego, co znaczy, że nie ma dobra wspólnego bez wypracowania immanentnych mechanizmów ich ochrony.

Kolejna sprawa dotyczy opozycji między jednostką a osobą. Jeżeli przez osobę rozumieć istotę mającą swoją indywidualną tożsamość, obdarzoną specyficzną osobowością, żyjącą w określonym społeczeństwie i pozostającą w konkretnych relacjach z innymi, a do tego zdolną – oczywiście dopiero po uwzględnieniu jego prawomocności i słuszności jego roszczeń – do znalezienia sobie miejsca w

relationship: good is the source of right, while right is the protector of good. Individualism assumes that society is built up from presocial individuals who are equal to each other and who have taken a decision to live together. This vision of society justifies the particular emphasis placed by individualism on the protection of the entitlements of the individual against threats from others. Thus in individualism it is entitlements and rights that take primacy over the common good, which means that there is no common good without the development of immanent mechanisms for their protection.

Another issue concerns the opposition between individual and person. If the person is understood as a being having its own individual identity, imbued with a specific personality, living in a specified society and having concrete relations with others, and also capable – naturally only following consideration of its legal validity and the legitimacy of its claims – of finding a place within the boundaries of the existing moral order (Selznik, 2004), then such an entity is, from the perspective of theory, a product of holism, altruism and the primacy of good over right. The pragmatic and systemic philosophies of sustainable development use the concept of a human being as a person. However if the individual is taken to be a party to a wide variety of contracts, abstracted out of the social context, namely a being whose essence is defined by the ability to be such or other party, such as a party in work, in consumption or in the educational services provided by institutions of higher education, then such an entity is, from the perspective of theory, a product of individualism, egoism and the primacy of rights over good. The theoretical picture of human being as individual belongs to the axiology of the conservational philosophy of sustainable development.

The conclusion? To the three-element typology of philosophies of sustainable development there correspond two types of axiological conception. For the purposes of our further analysis, we will call these respectively the holistic-altruistic and individualistic-egoistic axiologies of sustainable development.

The holistic-altruistic axiology of sustainable development is a part of the pragmatic and systemic versions of the philosophy of sustainable development. It is characterized by such features as holism (communality), altruism, acknowledgement of the primacy of good over right, and the vision of human being as person.

The individualistic-egoistic axiology of sustainable development is a part of the conservational philosophy of sustainable development. Its features include individualism, egoism, acknowledgement of the primacy of rights over good, and the vision of human being as individual.

granicach panującego porządku moralnego (Selznik, 2004), to ktoś taki jest z punktu widzenia teorii wytworem holizmu, altruizmu i prymatu dobra przed prawem. Pragmatyczna i systemowa filozofia zrównoważonego rozwoju operują pojęciem człowieka jako osoby. Jeżeli natomiast za jednostkę wziąć wyabstrahowany z kontekstu społecznego podmiot najprzeróżniejszych kontraktów, tzn. osobnika, którego istotę określa zdolność do bycia takim czy innym podmiotem, jak np. podmiot pracy, podmiot konsumpcji lub podmiot usług edukacyjnych świadczonych przez szkolnictwo wyższe, to ktoś taki jest z perspektywy teorii produktem indywidualizmu, egoizmu oraz prymatu uprawnień przed dobrem. Teoretyczny obraz człowieka jako jednostki należy do aksjologii konserwatorskiej filozofii zrównoważonego rozwoju.

Wniosek? Trzejelementowej typologii filozofii zrównoważonego rozwoju odpowiadają dwa rodzaje koncepcji aksjologicznych. Na użytek dalszych analiz jedną nazwę holistyczno-altruistyczną, zaś drugą – indywidualistyczno-egoistyczną aksjologią zrównoważonego rozwoju.

Holistyczno-altruistyczna aksjologia zrównoważonego rozwoju jest częścią pragmatycznej i systemowej wersji filozofii zrównoważonego rozwoju. Charakteryzują ją takie cechy, jak: holizm (wspólnotowość), altruizm, uznanie prymatu dobra przed prawem i wizja człowieka jako osoby.

Indywidualistyczno-egoistyczna aksjologia zrównoważonego rozwoju jest częścią konserwatorskiej filozofii zrównoważonego rozwoju. Właściwe jej są następujące cechy: indywidualizm, egoizm, uznanie prymatu uprawnień przed dobrem i wizja człowieka jako jednostki.

Aksjologia zrównoważonego rozwoju w świetle krytyki

Zadaniem etyki było i nadal jest poprowadzenie człowieka do dobrego życia i dbałości o to, co na dobre życie się składa. Niemniej etyka się zmienia. Jak pisała Maria Ossowska, współczesna myśl etyczna dawno odeszła od traktowania moralności jako drogi prowadzącej do szczęścia czy jako sztuki zdobywania doskonałości na rzecz pojmowania moralności jako umiejętności współżycia społecznego (Ossowska, 1963). Dzisiejsze doktryny aksjologiczne oddziałują na rzeczywistość poprzez mobilizację ludzi, czyli skłonienie ich do zajęcia określonej postawy. Na ogół zawierają trzy części składowe: dalekosiężny cel autoteliczny, cel instrumentalny i środki do realizacji tego celu. Ich siła zależy w pierwszym rzędzie od atrakcyjności celów i wiarygodności zalecanych środków. *Żaden argument etyczny nie ma mocy, jeśli nie jest powiązany z powodami skłaniającymi ludzi do działania* – słusznie twierdzi John Gray (Gray, 2001). Dalekosiężny

The axiology of sustainable development in the light of criticism

The task of ethics has been, and continues to be, to lead people to a good life and lead them to care for the things that constitute a good life. Nonetheless, ethics is changing. As Maria Ossowska writes, contemporary ethical thought has long moved away from treating morality as a path leading to happiness or as an art of achieving perfection, towards an understanding of morality as the ability to co-exist in society (Ossowska, 1963). Today's axiological doctrines influence reality through the mobilization of people, that is, by inclining them to adopt a particular attitude. They generally contain three component parts: a far-reaching autotelic goal, an instrumental goal and means for the attainment of that goal. Their power depends primarily on the attractiveness of the goals and the credibility of the proposed means. No ethical argument has power if it is not accompanied by reasons persuading people to act, as John Gray rightly points out (Gray, 2001). The far-reaching goal of the axiology of sustainable development is sufficiently resounding that for almost four decades it has mobilized the chief actors of the international political scene, as well as world public opinion. Sustainable development was the subject of the three largest political conferences of recent years, the so-called *Earth Summits* (1992, 2002, 2012), in which almost all the countries of the world participated. Ultimately, as I have said, the stake is success in the game of overcoming the global dangers brought by our civilization. However in the case of the instrumental goals and the means dedicated to them, things become complicated. As can be seen, the two axiologies of sustainable development are not only different, but mutually exclusive. Thus each of them defines differently – though under the same name of sustainable development – its instrumental goal, understood as the desired state of social relations defined by the dominant attitudes of people towards each other and towards nature. In addition, each of them proposes different means for the achievement of its instrumental goal.

Identification of the existence of two separate axiological projects within the concept of sustainable development creates opportunities to bring order to the ongoing discussion on that subject. It is important to differentiate the currents of that discussion and to identify a type of axiology which is criticized with particular force. Anticipating our further considerations, it can be stated that critical attention has been centred on one of these versions – the individualistic-egoistic axiology of sustainable development. This criticism is based on justified doubts in relation to the described features of that conception.

cel aksjologii zrównoważonego rozwoju jest na tyle nośny, by od bez mała czterech dekad mobilizować głównych aktorów międzynarodowej sceny politycznej oraz światową opinię publiczną. Trzy największe konferencje polityczne ostatnich lat, tzw. *Szczyty Ziemi* (1992, 2002, 2012), w których uczestniczyły prawie wszystkie kraje globu, były wszak poświęcone zrównoważonemu rozwojowi. W końcu – jak o tym pisałem – stawką jest sukces w grze o przewycięzenie globalnych zagrożeń niesionych przez naszą cywilizację. Jednak w przypadku celów instrumentalnych i poświęconych im środków sprawa się komplikuje. Jak można się było przekonać, obie aksjologie zrównoważonego rozwoju są nie tylko różne, ale wręcz nawzajem się wykluczają. Wobec tego każda z nich inaczej – choć pod tą samą nazwą zrównoważonego rozwoju – definiuje swój cel instrumentalny, rozumiany jako pożądany stan stosunków społecznych określony przez dominujące w nim postawy ludzi wobec siebie nawzajem i wobec przyrody. I jednocześnie każda z nich podaje inne środki do realizacji swego instrumentalnego celu.

Wskazanie na istnienie dwóch odrębnych projektów aksjologicznych w łonie koncepcji zrównoważonego rozwoju stwarza szanse na uporządkowanie dyskusji prowadzonych na jego temat. Ważne jest rozróżnienie nurtów tej dyskusji i ustalenie rodzaju aksjologii krytykowanej ze szczególną mocą. Uprzedzając dalsze wywody powiem, że w centrum krytycznej uwagi znalazła się jedna z tych wersji – indywidualistyczno-egoistyczna aksjologia zrównoważonego rozwoju. Składają się na nią uzasadnione wątpliwości w stosunku do opisanych cech tej koncepcji.

Indywidualizm

Perspektywa poznawcza, w której działania społeczne, struktury i warunki tłumaczy się własnościami podejmujących te działania i tworzących owe struktury i warunki jednostki ma wielu krytyków. Zdaniem Henryka Skolimowskiego indywidualistyczna perspektywa poznawcza wywodzi się z doświadczenia bezgranicznego udziału ludzkiej woli w czynie i chorobliwie hołduje przejawom wszelkiej wolności. Jednostka, której cechy odgrywają tak znaczną rolę w procesie wyjaśniania i rozumienia, jest istotą samowolną, niezdolną do kierowania się jakimikolwiek zasadami ogólnymi (Fiut, 2009). W kontekście aksjologii zrównoważonego rozwoju duże wątpliwości budzi możliwość realizacji zasady sprawiedliwości pokoleniowej i międzypokoleniowej w oparciu o wizję własności człowieka jako abstrakcyjnej jednostki ludzkiej. Czy doktryna, która w drugim człowieku nie widzi bliźniego, kogoś z kim jesteśmy połączeni poczuciem wspólnoty i węzłami moralnych więzi oraz trwałymi zobowiązaniami może dopomóc w do-

Individualism

The cognitive perspective in which social actions, structures and conditions are explained by properties of the entities taking those actions and creating those structures and conditions has many critics. In the view of Henryk Skolimowski, the individualistic cognitive perspective originates from experience of the unlimited part played by human will in actions, and pays a pathological homage to all symptoms of any type of freedom. The entity whose features play such an important role in the process of explaining and understanding is a wilful being, incapable of being guided by any general principles (Fiut, 2009). In the context of the axiology of sustainable development, serious doubts arise in connection with the possibility of realizing the principle of generational and intergenerational fairness based on a vision of the properties of a human being as an abstract human individual. If a doctrine does not see in another person a neighbour, someone with whom we are connected by a feeling of community, moral bonds and lasting obligations, can that doctrine help in perceiving humanity in another person? Does the ability of an individual to enter into contracts for the realization of the current project of his good life provide sufficient stimulation to action beyond his *here* and *now*? Can the sum of such individual goods, variable over time, be sensibly acknowledged as a common good of humanity in its broadest sense? If not, we will have a society oriented towards the attainment of short-term benefits at the cost of groups that do not have the chance to play a part in the contract: those too poor to be able to contribute anything to it, and those too unreal as they are not yet born. The first will be more and more marginalized, and the second are denied their rights. Hans Jonas was inspired to make a philosophical interpretation of the principle of responsibility for exactly the reason that in the case of unexisting future generations there can be no possibility of contractual responsibility (Jonas, 1996).

Egoism

Belief in the positive potential of rational egoism takes strength from the successes of the past, primarily from the importance of the idea of egoism in the origins of parliamentary democracy and the free market, which set in motion the mechanisms of the political freedoms of modern society. Can it therefore be hoped that the accumulated potentials of individual egoists, known metaphorically as the *invisible hand of the market*, will stop the trend towards *snowballing growth in inequality* (Pawłowski L., 2012) and bring to a halt the process of unsustainable development in modern civilization? In the light of what we know about the growth of poverty, reinforcement of ecologically irrational and wasteful models of production and consumption, and the development of new civilization-

strzeżeniu ludzkości w drugim człowieku? Czy zdolność jednostki do zawierania kontraktów dla realizacji bieżącego projektu jej dobrego życia wystarczająco stymuluje do działań poza jej *tu* i *teraz*? Czy sumę takich indywidualnych, zmiennych w czasie dóbr możemy sensownie uznać za wspólne dobro jak najszerzej pojętej ludzkości? Jeśli nie, będziemy mieli do czynienia ze społeczeństwem ukierunkowanym na osiąganie doraźnych korzyści kosztem zbiorowości będących bez szans na udział w kontrakcie: zbyt biednych, by mogły do niego coś wnieść i nazbyt nierzeczywistych przed swoimi narodzinami. Pierwsze będą coraz bardziej marginalizowane, drugim odmówi się ich praw. Hans Jonas został zainspirowany do filozoficznego wypracowania zasady odpowiedzialności właśnie z tego względu, że w przypadku nieistniejących przyszłych pokoleń odpowiedzialność kontraktowa nie wchodzi w grę (Jonas, 1996).

Egoizm

Wiara w dodatni potencjał racjonalnego egoizmu czerpie siłę z sukcesów przeszłości. Przede wszystkim ze znaczenia idei egoizmu w genezie demokracji parlamentarnej i wolnego rynku, które uruchomiły mechanizmy wolności politycznych współczesnego społeczeństwa. Czy wobec tego można mieć nadzieję, że skumulowane potencjały pojedynczych egoistów znane pod nazwą przysłowiowej *niewidzialnej ręki rynku* powstrzymają trend do *lawinowego narastania nierówności* (Pawłowski L., 2012) i zahamują proces nierównoważonego rozwoju współczesnej cywilizacji? Czy w świetle naszej wiedzy o wzroście ubóstwa, utrwalaniu ekologicznie nieracjonalnych, rozrzutnych wzorców produkcji i konsumpcji, narastaniu nowych konfliktów cywilizacyjnych, społecznych i politycznych można nadal sądzić, że egoizm jest kluczem do minimalizacji wspólnych strat i maksymalizacji społecznych korzyści, sposobem na generowanie zysków, które obejmą wszystkich, także najsłabszych i następne pokolenia? Pozytywna odpowiedź na te pytania klóci się z ukierunkowaniem egoizmu na cel maksymalizacji własnego dobra w przypadku kolizji z dobrem partnera interakcji. Zdaniem Zdzisławy Piątek taka odpowiedź wynika z błędnego utożsamienia racjonalności politycznej i racjonalności gospodarczej z racjonalnością ekologiczną (Piątek, 2011). Do tego dodam racjonalność społeczną.

Pierwszeństwo uprawnień przed dobrem

Komunitarianie pytają o sens doktryny, która stawia siebie ponad całym spektrum dóbr i wartości podlegających wyborowi, przez lansowanie absolutnego prawa wyboru i decydowania o sobie. I rozważają, czy pod *plaszczem swobodnego wyboru* nie przemycą się jakiegoś partykularnego dobra, którego treścią jest nie napotykanie przeszkód zaspokajanie ludzkich zachcianek. W takim ujęciu mielibyśmy do czynienia – jak pisze Piotr Przybysz

related, social and political conflicts, can egoism continue to be considered the key to the minimization of common losses and maximization of social benefits, a way of generating profits that will accrue to all, including the weakest groups and future generations? An affirmative answer to these questions stands in contradiction to the orientation of egoism towards the goal of maximizing one's own good in case of conflict with the good of one's partner in interaction. According to Zdzisława Piątek, such an answer results from an erroneous identification of political and economic rationality with ecological rationality (Piątek, 2011). To this, the present author would add social rationality.

Primacy of rights over good

Communitarians question the sense of a doctrine that sets itself above the whole spectrum of goods and values subject to choice, by postulating an absolute right to choose and to decide about oneself. They consider whether under the *mantle of free choice* there is being smuggled some particularistic kind of good consisting in the uninhibited satisfaction of human cravings. On such an approach we would have, in the words of Piotr Przybysz, *a particularistic ethical system which places a certain personality type, a certain type of behaviour, above others. It would make the satisfaction of desires into a moral problem, and would justify immoderation in that matter on the ground of human rights* (Przybysz, 1994). This is undoubtedly one of the reasons for the increase in scepticism towards the natural-law doctrine in recent political philosophy, but not the only one. From the perspective of discourse on the philosophy of sustainable development, in the contemporary debate on human rights it is also important to consider the views of those (such as Amitai Etzioni) who point out the abuses connected with the extension of human rights to the natural world, using arguments that call into question the differences between laws of nature and natural human entitlements. The discourse conducted in the language of goods is free of such defects, since it permits the development of arguments referring to views being subject to the evaluation of common sense and based on knowledge, capable of being the subject of discussion and negotiation. Such discourse, according to Alasdair MacIntyre and Michael Oakeshott, leads into the sphere of considerations of virtue, and hence of that which is not given to us, but requires our self-discipline, courage and sacrifice. Ultimately it directs the attention towards institutions capable of standing guard over such goods, initiating and enabling virtuous behaviour (Śpiewak, 1998).

Vision of the human being as individual

The perception of a human as an individual, capable of being a party to contracts, alienates the human being from the culture of symbolic communi-

z – *partykularnym systemem etycznym, wywyższającym pewien konkretny typ osobowościowy, pewien typ zachowania, ponad inne. Z zaspokajania pragnień czyniłaby ona problem moralny, a nieumiarowanie w tym względzie usprawiedliwiała prawami człowieka* (Przybysz, 1994). Jest to zapewne jeden z powodów wzrostu sceptycyzmu wobec doktryny prawnonaturalnej w najnowszej filozofii polityki, ale nie jedyny. Z punktu widzenia dyskursu filozofii zrównoważonego rozwoju w debacie prowadzonej współcześnie na temat praw człowieka ważne są te głosy (np. Amitai Etzioni), które wskazują na nadużycia związane z rozszerzaniem praw człowieka na świat przyrodniczy przez zastosowanie argumentacji kwestionującej różnice między prawami natury i naturalnymi uprawnieniami ludzkimi. Dyskurs prowadzony w języku dóbr jest pozbawiony takich mankamentów, gdyż pozwala na rozwinięcie argumentacji odwołującej się do racji poddawanych ocenie rozsądku i bazujących na wiedzy, mogących być przedmiotem dyskusji i negocjacji. Taki dyskurs – jak twierdzą Alasdair MacIntyre i Michael Oakeshott – wprowadza w sferę rozważań o cnocie, a więc tego co nie jest dane, ale wymaga od nas samodyscypliny, odwagi i poświęceń. W końcu kieruje uwagę na instytucje zdolne na stania na straży takich dóbr, inicjując i umożliwiając cnotliwe postępowanie (Śpiewak, 1998).

Wizja człowieka jako jednostki

Kontraktowa podmiotowość człowieka jako jednostki alienuje człowieka z kultury symbolicznej zbiorowości. Jednostka pozbawiona kontaktu z wartościami i dobrami scalającymi wspólnoty, odseparowana od dóbr i wartości pozwalających jej na identyfikację ze wspólnotą odnajduje się na polu potrzeb materialnych. Zatrącenie starszej tożsamości symbolicznej nadrabia w trakcie budowy nowej tożsamości materialnej *człowieka jednowymiarowego*, jak to określił Herbert Marcuse. Kumulacja nietrwałych dóbr materialnych jest próbą rekompensaty utraty dostępu do trwałych wartości symbolicznych. Odwołując się do książki Daniela Bella *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* Ralph Dahrendorf zauważa, że oparta na takich stabilnych wartościach protestancka etyka oszczędzania, ciężkiej pracy i odkładania zapłaty uległa wobec siły oddziaływania współczesnej kultury *bezwłocznego zużycia*. Produkcja ustąpiła miejsca dystrybucji, wytwarzanie – sprzedaży. Podczas gdy w gospodarce nadal panuje racjonalność wydajności, w kulturze zapanowało dążenie do *folgowania sobie*, stała się hedonistyczna, skoncentrowana na zabawie i uciechach. *Kiedyś ideałem było zapracowywanie sobie dniem dzisiejszym na radość przyszłej zapłaty, obecny styl życia polega na radowaniu się teraz, a odpracowywaniu (ewentualnym) tego w przyszłości. Jest w tym coś więcej niż styl, a na pewno więcej niż moda. Bez coraz bardziej złożonych syste-*

ty. An individual deprived of contact with the values and goods that integrate communities, separated from the goods and values which enable him to identify with the community, rediscovers himself in the field of material needs. He makes up for the loss of the old symbolic identity while building a new material identity of a *one-dimensional man*, as Herbert Marcuse put it. The accumulation of impermanent material goods is an attempt to make up for the loss of access to durable symbolic values. Referring to Daniel Bell's book *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Ralph Dahrendorf notes that the Protestant ethics of thrift, hard work and the postponement of reward, which is based on such stable values, has surrendered to the influential power of the contemporary culture of *immediate consumption*. Production has given way to distribution, and manufacturing to selling. While in economics the rationality of productivity remains dominant, in culture the striving to *indulge oneself* has come to the fore; it has become hedonistic, focused on play and amusements. The well-known sociologist writes: *At one time it was an ideal to work today for the joy of future reward, while the present-day lifestyle is based around experiencing enjoyment now and (possibly) working it off in the future. In this there is something more than style, and certainly more than fashion. Without ever more complex systems of credit, neither individuals nor whole economies would any longer be capable of functioning* (Dahrendorf, 1993). Dahrendorf draws attention to the changes which occur, under the influence of the reduction of the human being to a *one-dimensional* individual, even in the economic system, accelerating the consumption of raw materials and the process of degradation of the biosphere. They support the opinion concerning the nature of contemporary hedonism – that it is insatiable. The fruitless effort of filling the gap left by the values of a symbolic culture of community condemns the individual to the Sisyphean effort of rebuilding an identity in the field of consumption. Having regard to the individualistic-egoistic version of the axiology under consideration, one is compelled to agree with Wiesław Sztumski, who states that *the idea of sustainable development is continuously subordinated to the ideology of consumptionism. In fact sustainable development supports and maintains that ideology, since it does not resist excessive growth in consumption, but merely attempts to impose certain restrictions. These, however, have not been precisely defined. The ideology of sustainable development is just a particular variant of the ideology of consumptionism* (Sztumski, 2009).

As can easily be deduced, the individualistic-egoistic version of the axiology of sustainable development is a legacy of the liberal tradition. Hence it may be considered to be the subject of criticisms which demand that the concept of sustainable de-

mów kredytowych nie byłyby już zdolne do funkcjonowania ani jednostki, ani całe gospodarki (Dahrendorf, 1993), napisał znany socjolog. Wypowiedź Dahrendorfa zwraca uwagę na zmiany, jakie pod wpływem redukcji człowieka do *jednowymiarowej* jednostki zachodzą także w systemie gospodarczym, przyspieszając zużycie surowców i proces degradacji biosfery. Potwierdzają one opinię o charakterze współczesnego hedonizmu – jest nienasycony. Bezowocny trud wypełnienia luki po wartościach symbolicznej kultury wspólnoty skazuje jednostkę na syzyfowy wysiłek odbudowy tożsamości na polu konsumpcji. Mając na uwadze indywidualistyczno-egoistyczną wersję omawianej aksjologii trzeba się zgodzić z Wiesławem Sztumskim, który twierdzi, że *idea rozwoju zrównoważonego ciągle jest jeszcze podporządkowana ideologii konsumpcjonizmu. Właściwie rozwój zrównoważony wspiera i podtrzymuje tę ideologię, gdyż nie przeciwstawia się nadmiernemu wzrostowi spożycia, a tylko próbuje nałożyć pewne ograniczenia. Nie zostały one jednak precyzyjnie określone. Ideologia rozwoju zrównoważonego jest tylko pewnym wariantem ideologii konsumpcjonizmu* (Sztumski, 2009).

Jak nietrudno wywnioskować, indywidualistyczno-egoistyczna wersja aksjologii zrównoważonego rozwoju jest spadkiem po tradycji liberalnej. Dlatego można do niej odnieść krytyki, które domagają się oczyszczenia koncepcji zrównoważonego rozwoju od wpływów neoliberalizmu (Hull, 2007; Hull, 2008; Pawłowski L., 2012; Piątek, 2011). Chodzi w nich o to, że – jak ujął to Redclift – *idea zrównoważonego rozwoju, osiągnąwszy wiek dorosły, jest obecnie pozbawiana pełni praw dorosłego obywatela. W miejsce nowych, radykalnych interpretacji, które zmuszałyby nas do zmiany pojmowania znaczenia zrównoważonego rozwoju, termin jest zwykle jedynie bezkrytycznie dołączany do istniejących praktyk i polityk* (Redclift, 2009).

Zakończenie

Ukierunkowanie filozofii zrównoważonego rozwoju na poszukiwanie wyjścia z pułapki globalnych zagrożeń nadaje jej aksjologii dodatkowy wymiar – wymiar historiozoficzny. W dobie wzrastającego sceptycyzmu wobec filozoficznych wizji historii wydaje się to przedsięwzięciem co najmniej ryzykownym. W jednym z artykułów Piątek podejmuje wątek historiozoficznych aspektów filozofii zrównoważonego rozwoju. Zdecydowanie odcina się od interpretacji zrównoważonego rozwoju w kategoriach obiektywnych praw postępu historycznego, wykazując, że bieg ludzkich dziejów oraz sens zdarzeń historycznych zależą od ludzkiego działania. Odwołując się do koncepcji historii otwartych możliwości Rajmunda Poppera, Piątek twierdzi, że w omawianą koncepcję zostały wpisane takie tendencje rozwojowe, które wyznaczają nowy zakres

velopment be purified of the effects of neoliberalism (Hull, 2007; Hull, 2008; Pawłowski L., 2012; Piątek, 2011). The point of this criticism is that, as Redclift put it, the idea of sustainable development, having reached the age of maturity, is now being deprived of the full rights of an adult citizen. Instead of new radical interpretations which would compel us to change our understanding of the meaning of sustainable development, the term is usually merely appended uncritically to existing practices and policies (Redclift, 2009).

Conclusion

The orientation of the philosophy of sustainable development towards seeking a way out of the trap of global dangers gives its axiology an additional dimension – the historiosophical dimension. In an era of increasing scepticism towards philosophical visions of history, this seems to be at the very least a risky undertaking. In one of her papers, Piątek takes up the thread of the historiosophical aspects of the philosophy of sustainable development. She makes a determined break from the interpretation of sustainable development in categories of objective laws of historical progress, showing that the course of human history and the meaning of historical events depend on human action. Referring to Popper's concept of the history of open possibilities, Piątek states that the conception under consideration has incorporated such developmental tendencies as delineate a new range of possibilities of progress both in the evolution of life and in the history of humankind (Piątek, 2007).

Can this view be applied to both axiological versions of sustainable development? In the light of the analysis carried out, the individualistic-egoistic axiology does not provide stimulation to take account of new possibilities. At most it leads to an adjustment in existing environmental, economic and social policy. In this version of the exteriorization of the concept of sustainable development, the original idea has undergone alienation. The fundamental defects of the individualistic-egoistic axiology result from an attempt to solve contemporary existential problems by making use of the same values that condition them, which – as Einstein wrote with regard to the serious problems faced by humanity – is not in any way possible (Dufas, Hoffman, 1979). Ironically, Einstein's view fits very well into the logic of liberalism. The historical meaning of liberalism is based on a striving to build such a society which is able to call itself into question, in so far as social practices and institutions cease to be, in the opinion of citizens, an embodiment of norms worthy of voluntary acceptance on their part. The experience obtained from unsuccessful attempts to reach the end of history, in the meaning given to those words in the doctrines of Hegel and Marx, leads to the conclusion that every civilization has only a transient status.

możliwości postępu zarówno w ewolucji życia, jak i w dziejach ludzkości (Piątek, 2007).

Czy przytoczoną opinię można odnieść do obu aksjologicznych wersji zrównoważonego rozwoju? W świetle przeprowadzonej analizy, indywidualistyczno-egoistyczna aksjologia nie stymuluje do uwzględniania nowych możliwości. Co najwyżej prowadzi do korekty dotychczasowej polityki ochrony środowiska, gospodarczej i społecznej. W przypadku tej wersji eksterioryzacji koncepcji zrównoważonego rozwoju doszło do alienacji pierwotnej idei. Podstawowe braki aksjologii indywidualistyczno-egoistycznej wynikają z próby rozwiązania współczesnych kwestii egzystencjalnych za pomocą tych samych wartości, które je warunkują, co – jak o tym pisał Einstein mając na uwadze poważne problemy, przed którymi stanęła ludzkość – nie jest w ogóle możliwe (Dufas, Hoffman, 1979). Jak na ironię, opinia Einsteina bardzo dobrze wpisuje się w logikę liberalizmu. Historyczne znaczenie liberalizmu polega przecież na dążeniu do zbudowania takiego społeczeństwa, które jest w stanie samo siebie zakwestionować, o ile tylko społeczne praktyki i instytucje przestaną być w opinii obywateli ucieleśnieniem norm z ich strony godnych dobrowolnej akceptacji. Doświadczenie zdobyte na podstawie nieudanych prób dotarcia do kresu historii, w znaczeniu nadanym tym słowom w doktrynach Hegla i Karola Marksa, prowadzi do wniosku o przemijającym statusie każdej cywilizacji.

References

1. BIRNBACHER D., *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1988 (wyd. pol.: *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, Oficyna Naukowa n, Warszawa 1999).
2. Borys T., Płachciak A., Wartości a rozwój zrównoważony, in: *Die Zukunft Europas und das Problem mit den Werten/Przyszłość Europy a problem z wartościami*, ed. Badura H., Wissenschaftliche Schriftenreihe der Europäischen Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft, Wien 2011, vol. 13, p. 211-221.
3. DAHRENDORF R., *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, Czytelnik, Warszawa 1993.
4. DOŁĘGA J. M., Znaczenie nauk ekologicznych w kształtowaniu zrównoważonego rozwoju, in: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, ed. Papuziński A., Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz 2005, p. 294-306.
5. DOMERACKI P., TYBURSKI W., Podstawy edukacji i kształtowania świadomości społecznej w duchu zrównoważonego rozwoju, in: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających*

- wdrażaniu zrównoważonego rozwoju, ed. Tyburski W., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, p. 233-281.
6. *Einstein The Human Side*, ed. Dufas H., Hoffman B., Princeton University Press, 1979.
 7. FIUT I., 2009, Idea rozwoju zrównoważonego w perspektywie filozofii Henryka Skolimowskiego, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 4, no 2, p. 25-48.
 8. FIUT I., 2011, Obraz zrównoważonego rozwoju na łamach „Problemów Ekorozwoju”, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 6, no 2, p. 93-100.
 9. GAWOR L., Filozofia zrównoważonego rozwoju – preliminaria, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development* 2010, vol. 5, no 2, p. 69-76.
 10. GRAY J., *Dwie twarze liberalizmu*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001.
 11. GRUNWALD A., Forschung für nachhaltige Entwicklung. Herausforderungen an wissenschaftliche Politikberatung, in: *Nachhaltige Entwicklung: Von wissenschaftlichen Forschung zur politischen Umsetzung*, eds. Banse G., Kiepas A., edition sigma, Berlin 2005, p. 43-56.
 12. HULL Z., Problemy filozofii ekologii, in: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, ed. Papuziński A., Bydgoszcz 1999, p. 89-95.
 13. HULL Z., Filozofie zrównoważonego rozwoju, in: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, ed. Papuziński A., Oficyna Wydawnicza BRANTA, Bydgoszcz 2005, p. 52-63.
 14. HULL Z., 2008, Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 3, no 1, p. 27-31.
 15. Hull Z., 2007, Czy idea sustainable development ukazuje nową wizję rozwoju cywilizacyjnego?, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 2, no 1, p. 49-57.
 16. HULL Z., Wprowadzenie do filozofii zrównoważonego rozwoju, in: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, ed. Tyburski W., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, p. 33-83.
 17. JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuche einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984 [wyd. pol.: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996].
 18. KIEŁCZEWSKI D., Etyka zrównoważonego rozwoju, in: *Obszary badań nad trwałym i zrównoważonym rozwojem*, ed. Poskrobko B., Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok 2007, p. 67-84.
 19. KRAS E. M., 2011, Głębokie źródła niezrównoważoności, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 6, no 1, p. 11-30.
 20. KUROWICKI J., *Estetyczność środowiska naturalnego*, Instytut Wydawniczy Książka i Prawa, Warszawa 2010.
 21. NOWAK L., *Chrześcijaństwo versus liberalizm*, <http://humanizm.free.ngo.pl/nowak.htm> (21.08.2012).
 22. OSSOWSKA M., *Podstawy nauki o moralności*. PWN, Warszawa 1963.
 23. PAPUZIŃSKI A., 2006/1, Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 1, no 2, p. 25-32.
 24. PAPUZIŃSKI A., Polityka edukacyjna na rzecz zrównoważonego rozwoju w Polsce w świetle aksjologii zrównoważonego rozwoju, in: *Etyka wobec współczesnych dylematów*, ed. Kalka K., Papuziński A., Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2006/2, p. 331-355.
 25. PAPUZIŃSKI A., Aksjologiczne podstawy międzynarodowej polityki zrównoważonego rozwoju (Metodologiczne aspekty badań), in: *Die Zukunft Europas und das Problem mit den Werten/Przyszłość Europy a problem z wartościami*, ed. Badura H., Wissenschaftliche Schriftenreihe der Europäische Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft, Wien 2011, vol. 13, p. 175-196.
 26. PAPUZIŃSKI A., Zasady ładu społecznego w edukacji dla zrównoważonego rozwoju, in: *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, ed. Borys T., vol. 3: *Edukacja dla ładu społecznego*, ed. Rogala P., Brzozowski T., Wyd. Ekonomia i Środowisko, Warszawa 2010, p. 11-28.
 27. PAPUZIŃSKI A., Bezpieczeństwo globalne a aksjologia zrównoważonego rozwoju, in: *Między metafizyką a ekofilozofią*, ed. Starzyńska-Kościusko E., Liszewski D., Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2012, p. 33-54.
 28. PAWŁOWSKI A., *Rzecz o zrównoważonym – idea, filozofia, praktyka*, Komitet Inżynierii Środowiska PAN, Monografie nr 51, KIS, Lublin 2008.
 29. PAWŁOWSKI L., 2012, Czy liberalny kapitalizm i globalizacja umożliwiają realizację strategii zrównoważonego rozwoju?, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 7, no 2, p. 7-13.
 30. PIĄTEK Z., *Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście ludzkich dziejów*, in: *Obszary badań nad trwałym i zrównoważonym rozwojem*, ed. Poskrobko B., Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko, Białystok 2007, p. 31-48.

31. PIĄTEK Z., 2011, Czy społeczeństwo „opętane ekologią” stanowi zagrożenie ludzkiej wolności i demokracji?, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 6, no 1, p. 83-94.
32. PIONTEK B., *Koncepcja rozwoju zrównoważonego i trwałego Polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
33. PRZYBYSZ P., 1994, Dwa modele człowieka. O sporze liberalizm – komunitaryzm, in: *Arka*, vol. 51 (3), p. 22-39.
34. REDCLIFT M. R., 2009, Rozwój zrównoważony (1987-2005) – oksymoron czasu dorastania, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 4, no 1, p. 33-50.
35. SELZNIK Ph., Osobowość a zobowiązania moralne, in: *Komunitarianie*, ed. Śpiewak P., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2004, p. 263-282.
36. SKOWROŃSKI A., Wartości ekologiczne dla zrównoważonego rozwoju, in: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, ed. Pawłowski A., Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN vol. 16, KIŚ, Lublin 2003, p. 27-40.
37. SZTUMSKI W., 2009, Mitologia zrównoważonego rozwoju, in: *Problemy Ekorozwoju/Problems of Sustainable Development*, vol. 4, no 2, p. 13-23.
38. ŚPIEWAK P., *W stronę wspólnego dobra*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
39. TAYLOR Ch., Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej, in: *Komunitarianie*, ed. Śpiewak P., Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2004, p. 37-69.
40. TYBURSKI W., Etyka środowiskowa i jej wkład w budowę świadomości sprzyjającej wdrażaniu idei zrównoważonego rozwoju, in: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, ed. Tyburski W., Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, p. 85-157.
41. WEIZSÄCKER E. U. von, LOVINS A. B. und LOVINS L. H., *Faktor vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch*, Droemersch Verlagsgesellschaft Th. Knaur Nachf, München 1995 (wyd. pol.: *Mnożnik cztery. Podwojony dobrobyt – dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999).

