

Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście historiozoficznym

Sustainable development in the context of our philosophy of history

Leszek Gawor

*Uniwersytet Rzeszowski, Międzywydziałowy Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Społecznej,
al. Rejtana 16 C (bud. A, pok. 29), 35-959 Rzeszów*

Streszczenie

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza prezentuje oświeceniową historiozofię z ludzkością jako zasadniczym podmiotem dziejów. Druga część opisuje ideę pluralizmu cywilizacyjnego (Toynbee, Huntington) w której ludzkości nie ma, a są jedynie wielkie historycznie, zantagonizowane cywilizacje. Trzecia część omawia koncepcję zrównoważonego rozwoju, która nawiązuje do idei oświeceniowej i z całej ludzkości czyni przedmiot historiozoficznej refleksji.

Słowa kluczowe: Filozofia dziejów, cywilizacja, ludzkość, zrównoważony rozwój.

Abstract

The article consists of three parts. The first presents the Enlightenment's philosophy of history, presenting humanity as the principal subject of history. The next describes the concept of civilization pluralism (Toynbee, Huntington) in which humanity does not appear – only great and antagonistic civilizations. The final part presents the idea of sustainable development, which refers to the Enlightenment's idea and considers humanity.

Key words: philosophy of history, civilisation, humankind, sustainable development

Jedną z bardziej interesujących kwestii historiozoficznych jest wyraźnie uwidoczniająca się zmienność w ujmowaniu podmiotu dziejowego, jaką możemy odnotować od czasów oświecenia do współczesności. Zasadniczym podmiotem dziejów w ujęciach oświeceniowych była jednolita ludzkość poddana historycznym procesom cywilizacyjnego postępu. Początek XX wieku zaowocował koncepcją rozbicia idei jedności rodzaju ludzkiego. Stwierdzono wówczas, że istnieje wielość niesprowadzalnych do siebie odłamów ludzkości zwanych cywilizacjami lub kulturami. W tym ujęciu historiozofia musiała ograniczyć się do badania procesu dziejowego poszczególnych cywilizacji, albo – najczęściej – śledzić międzycywilizacyjne regularności procesu historycznego. U schyłku XX wieku, obok ciągle obecnych koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu (np. S. Huntingtona) pojawił się trend ponownego rozpatrywania procesu dziejowego w odniesieniu do idei ogólnoludzkiej wspólnoty. Głównym orędownikiem

tego nastawienia jest filozofia zrównoważonego rozwoju.

Omówieniu tej przemiany w pojmowaniu podmiotu procesu dziejowego poświęcony jest niniejszy tekst.

W dobie oświecenia pojawiło się i zostało upowszechnione pojęcie cywilizacji.¹ Oznaczało ono stan wyzwolenia ludzi od natury, określało zaawansowany poziom wiedzy o świecie i moralne ułożenie stosunków międzyludzkich, stanowiło kryterium postępu – rozwoju materialnego i duchowego człowieka. Słowem cywilizacja to efekt długoletniej progresywności ludzkiej wobec świata natury i świata społecznego.

Dostrzegając nierównomierność rozwoju różnych odłamów ludzkości, w oświeceniu zakłada-

¹ Termin „cywilizacja” pojawił się we Francji w roku 1758, wprowadzony przez H.G. Mirabeau w: *L'ami des Holmes an traite de la population*, t. 1-4, La Haye, 1758; w Anglii zaistniał w pracy A. Fergussona, *An essey one the Historyk of Civil Sociaty*, Brasil 1783.

no wszak, że istnieje wspólna droga postępu cywilizacyjnego dla całości ludzkości. Podstawą tego przeświadczenia było kartezjańska jeszcze teza o wspólnej racjonalności rodzaju ludzkiego i nadbudowująca się na niej idea ogólnoludzkiej wspólnoty. W tym sensie pojęcie cywilizacji odnosi się do całej *an block* ludzkości.

W tych ramach poczesne miejsce zajmuje rozumienie podmiotu dziejowego sformułowane przez Condorceta. W jego ujęciu najogólniejszym podmiotem procesu historycznego jest ogólnoludzka cywilizacja, która stopniowo w dziejowym pochodzie doskonalą się pod względem technicznego opanowania przyrody, wzrostu instytucji społecznych i rozwoju nauki. Owo doskonalenie rodzaju ludzkiego określone zostało mianem postępu – ukierunkowanego rozwoju, o którego stopniu zaawansowania decyduje kryterium skumulowanej przez ludzkość, znajdującej się na danym etapie rozwojowym, wiedzy o świecie. Postęp tak rozumiany nie jest w zasadzie niczym ograniczony; w *Przedmowie* do słynnego dzieła *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* Condorcet formułuje cel swej rozprawy, która ma wykazać na podstawie rozumowania i faktów, że nie określono żadnej granicy rozwojowi ludzkich uzdolnień, że człowiek posiada nieograniczone możliwości doskonalenia się, że jego postęp niezależny jest od wszelkich potęg, któryby chciały go zahamować, że jedynym jego kresem, jest kres trwania globu, na który rzuciła nas natura (Condorcet, 1957, s. 5). Jednocześnie, francuski filozof zdając sobie sprawę z nierównomierności poszczególnych ludów w procesie realizacji dziejowego postępu, odnosi ów postęp jednoznacznie do całej ludzkości. Píše w tym kontekście Condorcet, iż w perspektywie historycznej *ludy (...) które albo czyniły dalsze postępy, albo pogrążyły się ponownie w ciemności, albo pozostawały między owymi dwiema ostatecznościami lub zatrzymywały się na pewnym stopniu cywilizacji albo też znikaly z powierzchni ziemi obalone mieczem zdobywców czy to łącząc się ze zwycięskim narodem, czy trwając w niewoli, czy też wreszcie przejmując kulturę od ludu bardziej oświeconego, aby następnie przekazywać ją innym narodom – tworzą nieprzerwany łańcuch od początku czasów historycznych aż po naszą epokę, od pierwszych znanych nam ludów aż po dzisiejsze narody Europy* (Condorcet, 1957, s. 10). Zdaniem Condorceta zatem to wyłącznie ludzkość *en block* jest twórcą i konsumentem zarazem wiedzy; to ludzkość jest zasadniczym punktem odniesienia wszelkiej historiozoficznej refleksji.

Paradygmat cywilizacyjnego postępu właściwego całemu rodzajowi ludzkiemu Condorceta (ilustrujący tu właściwości francuskiej myśli oświeceniowej, którą w omawianej perspektywie prezentują także Turgot i Helwecjusz) jest ponadto uzupełniany przez ówczesną niemiecką filozofię, która dodała do idei postępu poznawczego waloryzację

moralną. Proces ten szczególnie widoczny jest w myśli Kanta i Fichtego, akcentujących także tezę o ludzkości jako podmiocie procesu historycznego.

Dla Kantowskiej historiozofii postęp jest centralnym punktem. Dotyczy on historycznego rozwoju kultury tj. sfery przeciwstawnej naturze, w której zachodzą obiektywne procesy udoskonalające stosunki społeczne, opanowanie przyrody i właściwe człowiekowi naturalne sprawności. Miernikiem owego rozwoju jest stopień realizacji „społeczeństwa obywatelskiego”, wyznaczonego równością wobec prawa, sprawiedliwością i wolnością jednostkową. Warunki te zarazem określają trudności lub sprzyjanie stosowalności prawa moralnego, tym samym stanowiąc o moralnym wartościowaniu poszczególnych okresów historycznych.

Dzieje dla Kanta mają charakter celowy. Są one obiektywnym spełnianiem tkwiących w gatunku ludzkim naturalnych predyspozycji. Stąd podmiotem dziejów jest cała ludzkość: *u człowieka (jako jedynego stworzenia rozumnego na Ziemi) te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwać się swoim rozumem, mają rozwinać się całkowicie nie u jednostki, lecz tylko w rodzie ludzkim* (Kant, 1975, s. 560). Człowiek jako jednostka ma za zadanie osiągnięcie „doskonałości własnej i szczęścia innych”, jako gatunek ma stać się członkiem „doskonałego społeczeństwa”, w którym jest traktowany jako „cel sam w sobie” poprzez udział we wspólnocie rodzinnej, narodowej czy wreszcie ogólnoludzkiej, wyznaczonej „wieczystym pokojem”.

W podobnym duchu na temat dziejów wypowiada się Fichte. Dzieje były dla niego domeną rozumu i wolności. Rozumność nakazywała człowiekowi realizować w dziejach ideał moralny sformułowany w kantowskim imperatywie moralnym. Różny stopień wolności człowieka w historii wyznaczał poziom spontaniczności, z jaką respektował on wskazania rozumu (skutkujący 5 epokami dziejów). Wyłania się stąd obraz historii jako finalistycznego procesu zwiększania zakresu ludzkiej rozumności i wolności. W tej perspektywie Fichte twierdzi, iż *cel ludzkiego życia na ziemi polega na tym, by ludzkość w toku swego życia sama ułożyła swobodnie wszystkie swe stosunki zgodnie z rozumem a następnie dopowiada, że mówimy tu tylko o życiu gatunku, w żadnym zaś wypadku o życiu jednostek* (Fichte, 1963, s. 148). Tak więc analogicznie do Kanta, dla Fichtego podmiotem procesu dziejowego była również cała ludzkość.

W myśli oświeceniowej został jednoznacznie określony podmiot procesu dziejowego. Była nim cała ludzkość, niezależnie od stopnia cywilizacyjnego zaawansowania. Jak pisał Herder *jeden jest łańcuch kultury (cywilizacji), choć rozwijający się w niezwykle krzywych, rozbieżnych liniach* (Herder, 1962, s. 274). Stąd też *ludożerca z Nowej Zelandii i Fenelon, najpodlejszy Peszerej i Newton są stworzeniami należącymi do jednego i tego samego rodzaju*

(Herder, 1962, s. 167). Tenże gatunek wytrwale buduje na Ziemi ogólnoludzką cywilizację oznaczającą emancypację ludzkości od natury, wyrazem której jest progres poznawczy i moralny.

Powyższe przekonanie nie zanikło wraz z epoką oświecenia. W całej rozciągłości zostało przejęte ono w XIX stuleciu przez filozofię pozytywistyczną, znalazło oddźwięk także na gruncie ówczesnej antropologii kulturowej.

Jedność rodzaju ludzkiego, tworzącego cywilizację, akcentowane jest zwłaszcza przez pozytywizm Comte'a. Szczególnie widoczne jest to w jego uniwersalnym dziejowym schemacie trzech stadiów rozwoju ludzkości. Ludzkość jako całość w swym rozwoju historycznym samodoskonalą się we wszelkich dziedzinach. Proces ten, o obiektywnym przebiegu, obejmuje trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Epoki te znaczą drogę postępu rodzaju ludzkiego w trzech aspektach: światopoglądowym, typu ustroju politycznego i formy podziału pracy. Faza pozytywna, współczesna Comte'owi, nie kończy procesu historycznego a jedynie otwiera horyzont ostatniej epoki, w której nastąpi ostateczne zrealizowanie jedności rodzaju ludzkiego, sama zaś Ludzkość zostanie zdywinizowana.

Założenie o jedności rodzaju ludzkiego, będącego podmiotem zmienności historycznej leżało również u podstaw XIX wiecznej ewolucjonistycznej antropologii kulturowej L.H. Morgana, E.B. Tylora czy J.G. Frazera. W ich ujęciu cała ludzkość, choć nierównomiernie, przechodzi konieczne szczeble ewolucji. Ich obrazem są z jednej strony preżytkowe społeczności prymitywne, z drugiej europejski poziom cywilizacyjny. Studia ukazują te drogi rozwojową - od fazy dzikości, przez barbarzyństwo do cywilizacji - w której uwidacznia się kierunek ewolucji określany postępowaniem technicznym i duchowym ludzkości.

Wszystkie przywołane tu historiozoficzne schematy z niezachwianą pewnością rekonstruują drogi rozwoju człowieka, niezmiennie w całej ludzkości upatrując zasadniczego podmiotu dziejowego. Wskazują też na jednoznacznie określoną kierunkowość procesu historycznego wyznaczonego optymistycznymi ideami racjonalności człowieka i postępu poznawczo-moralnego. W sumie opisują proces kształtowania się ogólnoludzkiej cywilizacji.

Pod koniec XIX i na początku XX wieku nastąpiło radykalne podważenie oświeceniowego optymizmu historycznego z ideą postępu na czele. Zanegowano więc cały szereg tez progresywnych jak: racjonalistyczną koncepcję człowieka, prawomocności scjentyistycznego poznania, jednokierunkowości i ciągłości procesu historycznego a przede wszystkim ideę ludzkości jako jednego podmiotu rozwoju historycznego (Czarnecki 1992). Pojawiły się w tym czasie koncepcje akcentujące irracjonalność ludzkich działań (Dilthey, Nietzsche, Bergson) a przez to podważające linearność rozwo-

ju, relatywizujące poznanie do determinant kulturowych i historycznych (Weber, Manheim) i wskazujące na wielokierunkowość i kryzysowy charakter przebiegu dziejów (Burkhardt). W sumie koncepcje te godziły bezpośrednio w ideę postępu historycznego, pośrednio zaś w przekonanie o istnieniu ogólnego podmiotu dziejowego utożsamianego z ludzkością. Tym samym zostało zlikwidowane rozumienie cywilizacji, jako ogólnej wspólnoty społecznej rozwijającej się od narodzin człowieka do stanu powszechnej doskonałości według jednolitego mechanizmu dziejowego.

Początków odmiennego sposobu widzenia świata społecznego człowieka, jako zróżnicowanej całości, napotkać można jeszcze w XIX wieku w teorii typów historyczno-kulturowych Danilewskiego. Jako jeden z pierwszych odrzucił on oświeceniową myśl, według której wszystkie ludy i plemienia ludzkie uczestniczą w jednej ogólnoludzkiej cywilizacji. W procesie historycznym, jego zdaniem, partycypuje w sposób samoistny 12 wielkich makrostruktur społecznych, zwanych cywilizacjami² i w związku z tym nie ma mowy o jednej ogólnoludzkiej cywilizacji.

Począwszy od pierwszych dziesięcioleci ostatniego stulecia przekonanie o niesprowadzalności poszczególnych części ludzkości, zwanych u różnych badaczy kulturami lub osobnymi cywilizacjami, do cywilizacji ogólnoludzkiej stało się twierdzeniem powszechnie akceptowanym. Dominujące stało się przeświadczenie o funkcjonowaniu w dziejach wielości cywilizacji. Do najbardziej znanych teorii w tym zakresie należy „morfologię dziejów świata” Oswalda Spenglera, studium historii Arnolda Toynbee'ego oraz koncepcję rozbicia cywilizacyjnego ludzkości Samuela P. Huntingtona.

Dla Spenglera - tworzącego „morfologię dziejów świata” - podstawowym podmiotem historii jest kultura. Rozumie przez nią autonomiczną całość społeczną, stanowiącą wyraz duszy odrębnego odłamu ludzkości. Konsekwencją takiego ujęcia jest pluralistyczny obraz rzeczywistości społecznej: *widzę panoramę wielości kultur (...)* narzucających *ludzkości swój materiał i swą własną formę, kultur, z których każda ma swą własną ideę, własne namiętności, własne życie, wolę, uczucie, własną śmierć* (Spengler, 1981, s. 183). Na tej podstawie autor *Zmierzchu zachodu*, pisząc o „świecie jako dziejachach”, że *nie idzie o to, czym są uchwytnie fakty dziejowe same w sobie, lecz co znaczą, co wskazują one przez swe pojawienie się* (Spengler, 1981, s. 174), wszelkie zjawiska świata społecznego interpretuje jako formy manifestacji dusz ośmiu kultur: babiloń-

² Są to nst. cywilizacje: egipska, chińska, starosemicka, indyjska, irańska, żydowska, grecka, rzymska, arabska, europejska, meksykańska i peruwiańska. Ponadto wg Danilewskiego powstaje w czasach jemu współczesnych nowa cywilizacja słowiańska. Por. Stefaniuk T., *Danilewski. Panslawizm i wielość cywilizacji*, Lublin 2006, s. 75-85.

skiej, egipskiej, chińskiej, hinduskiej, meksykańskiej, antycznej, zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej. Jednak, czym jest w istocie owa dusza poszczególnych kultur, Spengler nie tłumaczy. Koncentruje się on głównie na poszukiwaniu między kulturami homologicznych i analogicznych związków. Naturalistyczne nastawienie Spenglera przesądza, że kultury (cywilizacje) są ujmowane na kształt organizmów rozwijających się analogicznie do świata biologicznego i które ulegają diachronicznej regularności tysiącletniego cyklu. Koniec cyklu oznacza zagładę poszczególnej kultury.

Spengler wprowadza wielkie, autonomiczne względem innych, makrostruktury społeczne – kultury (cywilizacje) które mają pełnić funkcję zasadniczego podmiotu historii. Wynika stąd kilka ogólnych wniosków. Po pierwsze, w rozważaniach tych znika pojęcie „ludzkości”, staje się ono jedynie hipostazą. W tym sensie Spengler pisze, iż *ludzkość nie istnieje ani historycznie, ani socjologicznie* (Spengler, 1981, s. 18), mając tutaj na myśli występowanie w dziejach jednie wyodrębnionych całości ludzkości – kultur, czy też cywilizacji. Po drugie, cywilizacje (kultury) są traktowane jako autonomiczne całości społeczne, niepodatne na przenikanie idei i wytwarzające w świadomości członków poszczególnych cywilizacji zinternalizowany taki system idei i wartości, który dla reprezentantów innych cywilizacji (kultur) jest zupełnie niezrozumiały. Konsekwencją tej ostatniej cechy jest zupełny brak możliwości międzycywilizacyjnego kontaktu poprzez wymianę idei (wbrew dyfuzjonizmowi). Zetknięcie się dwóch lub więcej cywilizacji przeradza się zawsze w ideowe konflikty i militarne starcia. Po trzecie wreszcie, niemieckiemu historykowi właściwe jest przeświadczenie o braku dziejowego sensu istnienia cywilizacji. Istnienie ich nie tłumaczy się żadnymi względami, one po prostu są, wznosząc *we wzniośleję bezcelowości, jak kwiaty na polu* (Spengler, 1981, s. 183). Stąd też nie poszukuje on ponadcywilizacyjnego celu egzystencji cywilizacji (kultur), ani też (zewnątrznych) transcendentnych zasad ich narodzin lub unicestwienia. Pragnie wysledzić jedynie prawidłowości procesu dziejowego, podmiotem którego są cywilizacje, który w istocie zamyka się w formule narodzin, dojrzwania, rozkwitu, zmierzchu i unicestwienia.

W sprawie cywilizacyjnego pluralizmu ludzkości analogiczne stanowisko zajmuje Toynbee. W swoim studium historii twierdzi, że historię powszechną można ująć jedynie przy pomocy kategorii cywilizacji. W tym sensie zauważa: *mówiąc o cywilizacji, mam na myśli najmniejszą jednostkę badań historycznych do jakiej dociera się próbując zrozumieć historię własnego kraju* (Toynbee, 1988, s. 98). Cywilizacja jest więc zasadniczym podmiotem dziejów i wszelkie bez wyjątku badania historyczne muszą się na niej opierać; w przeciwnym wypadku

uprawianie historii powszechnej byłoby niemożliwe, ludzkie zaś dzieje — niezrozumiałymi.

W tym kontekście Toynbee wymienia 21 znaczących historycznie cywilizacji. Są to następujące cywilizacje: egipska, Andów, chińska, minojska, sumeryjska, Majów, Jukatano, Meksyku, hetycka, Bliskiego Wschodu, babilońska, irańska, arabska, nowochińska, koreańsko-japońska, indyjska, hinduska, helleńska, bizantyńsko-prawosławna, rosyjsko-prawosławna i zachodnioeuropejska.

Toynbee prezentuje jednocześnie antynaturalistyczne, antyspenglerowskie nastawienie wobec cywilizacji. Uważa on, że historia poszczególnych cywilizacji jest nieporównywalną do innych, że w każdym z osobna przypadku dzieje cywilizacji są niepowtarzalne. Twierdzenie takie jest wynikiem empirycznego, indukcyjnego podejścia do materiału faktograficznego historyka, na bazie którego nie może on i nie chce formułować określonych faz rozwoju cywilizacji. Dający się wyczytać z jego koncepcji trend rozwojowy wszystkich cywilizacji – szczególnie widoczny w cyklu: „challenge – and – response”, „withdrawal – and – return” i „break-down” – nie jest wszakże obiektywną prawidłowością, lecz jedynie możliwością. *Historia zawiera zawsze pewne kwantum niepewności, niewiedzy (...) istota „wyzwania i odpowiedzi” nigdy nie musi być taka sama, jak to miało miejsce w przeszłości. Jeśli tak, to istnieje możliwość prowadzenia nieograniczonego dialogu challenge – and – response ad infinitum*³. Wyraża się w tym zdecydowane zaprzeczenie oświeceniowego historiozoficznego linearyzmu.

Najgłośniejszym ostatnio zwolennikiem koncepcji wielości cywilizacji jest Huntington. Twierdzi on, że *historia ludzkości to dzieje cywilizacji* (Huntington, 1997, s. 41). Cywilizacja jest w tym ujęciu traktowana jako największa zakresem jednostka taksonomiczna ludzkich dziejów. Jest ona *najwyższym kulturowym stopniem ugrupowania ludzi i najszerzą płaszczyzną kulturowej tożsamości, ponad którą jest już tylko to, co odróżnia człowieka od innych gatunków* (Huntington, 1997, s. 46). Stąd też podejmując badania historyczne, socjologiczne, czy - jak to robi Huntington - politologiczne, należy nieustannie mieć przed oczyma określoną cywilizację, jako punkt odniesienia. *Cywilizacje są śmiertelne, ale i długowieczne. Ewolują, adaptują się i są najdłużej trwającymi zreszceniami ludzi (...). Cywilizacje to najdłuższa ze wszystkich historia* (Huntington, 1997, s. 46).

Następnie Huntington utrzymuje, iż świat społeczny człowieka jest rozparcelowany między niewiele samowystarczalnych, nie prze-

³ Kwestię tę podnosi G. Jastrzębska: Studium historii A. Toynbee'ego, w: *Problemy filozofii historii*, Wrocław 1974, s. 104–105.

nikających się wzajemnie i długowiecznych cywilizacji o historycznym znaczeniu.

Wyróżnia on osiem kręgów cywilizacyjnych: zachodni (Europa zachodnia i środkowa wraz z Ameryką Północną i Australią), chiński, japoński, muzułmański (kraje arabskie z Pakistanem i Turcją), hinduski, słowiańsko prawosławny (Rosja, Serbia, Bułgaria i Grecja) oraz (czego nie uwzględniali inni teoretycy cywilizacyjnego pluralizmu) latynoski (głównie Ameryka Południowa) oraz (potencjalny) afrykański (Huntington., 1997, s. 49-54).

Według Huntingtona cywilizacje są organizmami kulturowymi a nie politycznymi. Cywilizacje więc nie zajmują się utrzymywaniem porządku, międzynarodowymi negocjacjami czy też zbrojnymi konfliktami. Cywilizacje nie mają także nic wspólnego z podziałem ludzkości na rasy, dokonywanym na podstawie cech fizycznych. *Ludzie tej samej rasy mogą należeć do różnych cywilizacji, cywilizacja z kolei może łączyć różne rasy* (Huntington, 1997, s. 45). Cywilizacje są natomiast określane wyłącznie przez język, historię, religię oraz instytucje społeczne (np. prawo), co w sumie umożliwia poszczególnym jednostkom kulturową (cywilizacyjną) samoidentyfikację (Huntington, 1997, s. 46-48). Stąd też podstawą cywilizacyjnego zróżnicowania są głównie filozoficzne założenia, systemy wartości, obyczaje, stosunki społeczne i światopoglądy i w tych to zasadniczych kategoriach przejawiają się odmienności kręgów kulturowych.

Według Huntingtona stosunki między różnymi cywilizacjami nigdy nie będą bliskie. Mogą one - ze względu na odmienną kulturę - być co najmniej chłodne, o ile nie zdecydowanie wrogie. Zróżnicowane wzorce kulturowe i ekonomiczne interesy są wystarczającymi powodami do utrzymywania napiętych relacji między poszczególnymi kręgami cywilizacyjnymi. Z takim nastawieniem Huntington pisze, że *paradygmat cywilizacyjny dostarcza stosunkowo prostej, ale nie nazbyt uproszczonej mapy, która pomaga zrozumieć to, co dzieje się na świecie pod koniec XX wieku* (Huntington, 1997, s. 35). Rozwijając tą myśl dodaje: *w świecie, który tworzy się na naszych oczach, stosunki między państwami i grupami państw należącymi do różnych cywilizacji nie będą zażyłe, a często przybiorą charakter antagonistyczny* (Huntington, 1997, s. 268). Można tu dodać, że ta charakterystyka współczesności ma w opinii Huntingtona wymiar uniwersalny. Według tego schematu należy rozpatrywać całą historię powszechną. Jest to zadanie tym łatwiejsze, że Huntington udziela wskazówek, dzieląc międzycywilizacyjne konflikty na lokalne (tzw. wojny kresowe), w które zaangażowane są sąsiadujące z sobą państwa reprezentujące odmienne cywilizacje, oraz konflikty międzynarodowe o skali globalnej, w które uwi-

klane są całe grupy państw z państwami - ośrodkami poszczególnych cywilizacji na czele (Huntington, 1997, s. 309) - jak na przykład w wojnie nad Zatoką Perską. Rozróżnienie to, akcentujące szczególnie rosnącą dynamikę peryferyjnych konfliktów łatwo przeradzających się w globalne międzycywilizacyjne starcie, dostarcza wygodnego narzędzia do interpretacji wszelkich wielkich skalą spektakularnych wydarzeń (jak na przykład rozpad ZSRR, czy Jugosławii).

W tym znaczeniu Huntington stwierdza, iż: *w skali mikro najbardziej konfliktogenne linie graniczne między cywilizacjami to te, które oddzielają świat islamu od prawosławnych, hinduskich, afrykańskich i chrześcijańskich sąsiadów. W skali makro główny podział przebiega między Zachodem i całą resztą, przy czym najgwałtowniejsze konflikty wybuchają między krajami muzułmańskimi i azjatyckimi z jednej a Zachodem z drugiej strony* (Huntington, 1997, s. 268). Konflikt ten, tworzący wręcz aprioryczny schemat dziejów, zdaniem Huntingtona nabrzmiewa szczególnie współcześnie. Uważa on, że lansowana przez Zachód w przeciągu 500 ostatnich lat strategia uczynienia z westernizacji i modernizacji uniwersalnego modelu ludzkiej społeczności poniosła fiasko. Ostatnimi laty Wschód ponownie zyskuje na znaczeniu w sferze politycznej, gospodarczej, militarnej i kulturowej. Jest to świadectwem przesuwania się równowagi kręgów kulturowych, czego dowodem jest przeświadczenie, że można już śmiało występować przeciwko Zachodowi. Stąd też u Huntingtona pojawia się myśl o aktywnej roli Wschodu w wywołaniu globalnocywilizacyjnego konfliktu. W jego przewidywanym scenariuszu najbliższych lat wielka wojna cywilizacji wybuchnie wskutek konfliktu o złoża ropy naftowej w rejonie morza Południowo-Wschodniego.

Wszystkie powyższe konstrukcje teoretyczne akcentują wielość osobnych i niesprowadzalnych do siebie cywilizacji (kultur). Cywilizacje te nie są wartościowane jako niższe lub wyższe, są one jedynie opisywane i porównywane jako różne makrostruktury społeczne. Każda z tych cywilizacji rozwija się według własnego schematu dziejowego do którego nie ma zastosowania kategoria ogólnoludzkiego, linearnego i jednokierunkowego postępu. W takiej perspektywie ludzkość staje się hipostazą a pojęcie cywilizacji ogólnoludzkiej zostaje jednoznacznie zanegowane.

Ujęcie takie, mimo możliwości pociągających analiz wielu zdarzeń historycznych, nigdy nie było w naukach społecznych wiodące, choć jeszcze u schyłku XX stulecia koncepcja zderzeń cywilizacji Huntingtona święciła znaczne tryumfy. Okazało się, począwszy od ostatnich dziesięcioleci ubiegłego wieku, że paradygmat cywilizacyjnego pluralizmu jest niewystarczający dla zrozumienia społecznego

świata. Ujawniły się wówczas w pełni zjawiska, które postawiły pod znakiem zapytania kwestię współczesnego przetrwania nie tyle poszczególnych cywilizacji, co całego rodzaju ludzkiego. Przeludnienie, kurczenie się zasobów surowców naturalnych, zagrożenia ekologiczne, niebezpieczeństwo konfliktu nuklearnego, przeciwieństwa między Północą a Południem, strukturalne bezrobocie stały się najważniejszymi symptomami nowej, kryzysowej sytuacji społeczno-ekonomiczno-politycznej, wspólnymi całemu światu. Spektakularnym wyrazem tej optyki stały się alarmistyczne raporty Klubu Rzymskiego. Jednocześnie, z drugiej strony, zjawiska te odsoniły nową jakość w świecie społecznym – początki zglobalizowanej cywilizacji postindustrialnej (Piskozub, 1996), której elementami podrzędnymi są narody, państwa czy kultury (cywilizacje jednostkowe). W tej z kolei perspektywie optymistycznie wywodzono, iż ludzkość znajduje się aktualnie w fazie wchodzenia w nowy okres swej historii, że aktualnie - jak piszą Tofflerowie w *Budowie nowej cywilizacji - rozgrywa się rewolucja globalna, wielki przeskok kwantowy, (...) jesteśmy ostatnim pokoleniem starej cywilizacji i pierwszym nowej* (Tofflerowie, 2007).

Reakcją na taką sytuację było pojawienie się w filozoficznej refleksji nad społecznym światem idei zrównoważonego rozwoju.

Początkowo, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych idea zrównoważonego rozwoju wiązała się z powszechnie uświadamianym sobie kryzysem ekologicznym, jako skutkiem nadmierne go zużywania środowiska naturalnego przez gospodarkę industrialną. Propagowany wówczas ekorozwój dotyczył wszechstronnego harmonizowania działań gospodarczych z możliwościami środowiska naturalnego. Począwszy jednak od „Szczytu Ziemi” w Rio de Janeiro (1992) idea zrównoważonego rozwoju poczęła swoim zasięgiem ogarniać całokształt życia społecznego, stając się projektem ogólnoludzkiego programu rozwoju. Dobitnie mówią o tym punkt 1 preambuły *Deklaracji z Rio* wskazujący, że to właśnie *Istoty ludzkie są w centrum zainteresowania w procesie zrównoważonego rozwoju* a także jeden z pierwszych paragrafów ogłoszonej 10 lat później *Deklaracji z Johannesburga: Uznając, że ludzkość stanęła wobec konieczności wyboru drogi, wspólnie decydujemy się podjąć zdecydowane wysiłki, aby pozytywnie zareagować na potrzebę opracowania praktycznego wyraźnego planu (...) rozwoju ludzi*. Plan ów pomyślany został jako zmiana dotychczasowego kierunku rozwoju ludzkości skutkującego zagrożeniem dla przetrwania o ile już nie tego, to następnych pokoleń. Proponowanym rozwiązaniem stała się swoista filozofia zrównoważonego rozwoju tj. program wszechstronnej wizji przyszłości ludzkości, opierający się na rozwoju społeczno-gospodarczym integrującym i harmonizującym globalne i jednostkowe działania w sferach

gospodarczej, polityczno-społecznej i ekologicznej. Projekt ten pomyślany jest dwutorowo: jako doraźne przeciwdziałanie zagrożeniom ludzkiego bytowania na Ziemi oraz jako perspektywa nowej, globalnej strategii rozwoju człowieka.

W obu tych przypadkach podstawowym elementem owych działań nie mają być państwa czy poszczególne cywilizacje a jednolicie ujmowana ludzkość, reprezentowana przez ONZ. *Czerpiąc z naszego dziedzictwa działamy dla przyszłości* - głosi wezwanie pod którym zapisana jest *Deklaracja z Johannesburga - zobowiązujemy się, że będziemy działać razem, gdyż łączy nas wspólna zdecydowana wola ocalenia naszej planety, przyczyniania się do rozwoju ludzkości oraz osiągnięcia pomyślności i pokoju*. Pod innym zaś zapisano, że *my wszyscy, pochodzący ze wszystkich stron świata, ukształtowani przez różne doświadczenia życiowe, łączy się i mamy głębokie poczucie pilnej potrzeby tworzenia nowego i lepszego świata pełnego nadziei*. Następuje w tych fragmentach dobitne odwoływanie się do całej ludzkości, która złączona troską co do jakości aktualnego życia i wspólnie budowaną przyszłością pełni zarazem funkcję zasadniczego podmiotu historycznego rozwoju. Tym samym w koncepcji zrównoważonego rozwoju zostaje zdecydowanie odrzucony metafizyczny paradygmat cywilizacyjnego pluralizmu. Zróżnicowanie cywilizacyjne ludzkości w perspektywie historycznej przestaje mieć znaczenie. Tutaj liczą się jedynie dzieje ludzkości, jako jednolitej całości.

W ujęciu filozofii zrównoważonego rozwoju dzieje, mając charakter kryzysowy (co unaoczniają ostatnie lata) to jednak *an block* są ujmowane w kategoriach ogólnoludzkiego postępu, w czym przejawia się podobieństwo do koncepcji oświeceniowych. Filozofia zrównoważonego rozwoju dotychczasowy kierunek dziejowego pochodzenia ludzkości ocenia negatywnie. Nie tyle ze względu na niewątpliwie odnotowywany postęp poznawczy i technologiczny, co z powodu radykalnego przeciwstawienia świata społecznego światu natury. Na znaczeniu zyskuje dopiero koniec ostatniego stulecia, który staje się cezurą w historii ludzkości. Wtedy, w obliczu zagrożeń dla dalszego trwania ludzkości, poddano refleksji dotychczasowy kierunek rozwoju cywilizacji człowieka i sformułowano środki zapobiegawcze możliwej jej destrukcji. Wyrazem tego jest właśnie program zrównoważonego rozwoju będący zbiorem zasad wytyczających nową proekologiczną „cywilizację zrównoważoną”. Następuje więc tu waloryzowana periodyzacja dziejów ludzkości na etap swoistego „pobłądzenia” i prospektywny okres ekologicznego zrównoważenia socjospory z naturą.⁴

Przyjęcie przez ideę zrównoważonego rozwoju ludzkości za podstawowy podmiot procesu

⁴ Schemat ten szczególnie widoczny jest w koncepcji ekorozwoju Skolimowskiego.

dziejowego nie oznacza prostej adaptacji koncepcji oświeceniowej. Co prawda obie te konstrukcje bazują na założeniach o racjonalności człowieka i jego dziejotwórczej aktywności, ale już różnie postrzegają ich zakres.

W oświeceniowym postępie rozum ludzki znaczył stopień opanowania i eksploatacji przyrody. W tym głównie przejawia się dziejowe sprawstwo człowieka. Możliwości technologiczne, wykorzystujące w jak największej skali zasoby naturalne, stanowiły o poziomie cywilizacyjnego zaawansowania. Wyznaczały one zarazem, szczególnie widoczny u Comte'a i Spencera, cel rozwoju społeczeństwa ludzkiego – osiągnięcie szczybla społeczeństwa zindustrializowanego, maksymalnie czerpiącego z środowiska naturalnego i w pełni zaspokajającego wszelkie potrzeby ludzi.

Na gruncie filozofii zrównoważonego rozwoju racjonalność człowieka przejawia się w ujmowaniu świata społecznego w koegzystencji ze światem natury, w świadomości, że rabunkowa gospodarka dobrami naturalnymi niekorzystnie odbija się na jakości życia człowieka. Rozumność ludzka nakazuje chronić naturę przed degradacją w swoim własnym gatunkowym interesie. W rozwoju cywilizacyjnym należy brać równorzędnie pod uwagę potrzeby i wartości ludzkie oraz możliwości ich zaspakajania i realizowania przy minimalnym obciążeniu środowiska naturalnego. Idea zrównoważonego rozwoju jest w tym sensie wyznaczona postawą proekologiczną, która jest uzupełniana o postulaty społeczne (np. wykorzenienie ubóstwa, równy dostęp do wiedzy, sprawiedliwy podział wypracowanego dochodu, pacyfizm), decydujące o jej aksjologicznej optyce.

Idea zrównoważonego rozwoju w odniesieniu do wartościowania czasu historycznego, jak już wspomniano, orientuje się jednoznacznie na przyszłość. W tym względzie głosi konieczność zmiany dotychczasowego kierunku rozwoju cywilizacji ludzkiej, która wymaga przede wszystkim nowej świadomości ekologicznej. Świadomość ta ma zostać powszechnie wzbudzona edukacyjnym wysiłkiem (temu służy np. ONZ-owska Dekada Edukacji na temat Zrównoważonego Rozwoju 2005-2014) i zrozumieniem, że jedynym ratunkiem człowieka przed unicestwieniem jest jego przemiana w *homo ecologicus*. W tym przemyślanym działaniu wyraża się historiotwórczy i aksjologiczny aktywizm człowieka. To od jego wysiłku bezpośrednio zależy los przyszłych pokoleń i całej ludzkości.

Obecna w idei zrównoważonego rozwoju historiozofia ma charakter optymistyczny. W obecnym tam heroizmie uwidacznia się przekonanie, iż ludzkość jako całość jest w stanie przezwyciężyć zagrożenia przed którymi została postawiona. Wspólnym wysiłkiem możliwe jest osiągnięcie powszechnej świadomości ekologicznej jako drogi ratunku współczesnej ogólnoludzkiej cywilizacji. W

tym sensie filozofia dziejów wynikająca z idei zrównoważonego rozwoju jest w zdecydowanej opozycji do innych współczesnych historiozofii. Szczególnie w stosunku do koncepcji Huntingtona, snującego radykalnie odmienną wizję społecznego świata, składającego się z wielu wrogich sobie cywilizacji. Także i do perspektywy „końca historii” Fukuyamy, według której został już zakończony proces historycznej zmienności ludzkości. Dla historiozofii tkwiącej w idei zrównoważonego rozwoju dopiero w chwili obecnej rozpoczyna się początek nowej tryumfalnej epoki jednolitej ludzkości.

Literatura

1. CONDORCET A. N., *Szkic obrazu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, PWN, Warszawa 1957.
2. CZARNECKI Z. J., Kryzys optymizmu historycznego. Studium przewodnich idei, w: *W kręgu pesymizmu historycznego*, red. Czarnecki Z. J., UMCS, Lublin 1992.
3. *Deklaracja z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju*. <http://www.vilp.de/Plpdf/p061.pdf> [stan z 1 VI 2007 r.].
4. *Deklaracja z Johannesburga w sprawie zrównoważonego rozwoju*. http://biuro-sejm.gov.pl/teksty_pdf/i-942.pdf [stan 1 VI 2007 r.].
5. FICHTE J.G., Proces dziejowy, w: Kuderowicz Z., *Fichte*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963.
6. HERDER J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1962.
7. HUNTINGTON S., *Zderzenie cywilizacji*, Muza, Warszawa 1997.
8. JASTRZĘBSKA G., Studium historii A. Toynbee'ego, w: *Problemy filozofii historii*, Ossolineum, Wrocław 1974.
9. KANT I. *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
10. PISKOZUB A., *Cywilizacje w czasie i przestrzeni*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1996.
11. STEFANIUK T., *Danilewski. Panslawizm i wielość cywilizacji*, UMCS, Lublin 2006, s. 75-85.
12. SPENGLER O.: *Zadania filozofii dziejów*, w: A. Kołakowski: *Spengler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
13. TOFFLEROWIE A., H., *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, <http://www.geocities.com/Athens/Forum/5921/books/toffler/nmain.htm> [stan z 1 VI 2007 r.].
14. TONYNBEE A.: *Cywilizacja w czasie próby*, Przedświt, Warszawa 1988, s. 98.