

## RECENZJE BOOK REVIEW

### Czas ekologiczny a rozwój zrównoważony

Ecological Time and Sustainable Development

W. Sztumski, *Quo ruis, homo? Środowisko życia, czas, ludzie*, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 2008, s. 223.

W świadomości ludzi stały się obecnie oczywistymi i bezdyskusyjnymi takie prawdy, że „kto stoi w miejscu, cofa się do tyłu”, „kto wyprzedza innych, odniesie sukces”. Są one powtarzane aż do znudzenia na każdym kroku, nawet dzieciom w przedszkolu, czemu towarzyszą niekończące się konkursy, festiwale współzawodnictwa, listy najbardziej „biegnących do przodu” właściwie we wszystkich dziedzinach życia, bo liczą się tylko zwycięzcy. Jedną z metod wzmacniania takich postaw jest uczenie agresji i stosowanie jej w życiu codziennym, by towarzyszyła działaniu i wzmacniała współzawodnictwo, a kto jej nie stosuje, skazany jest na porażkę i marginalizację. Sprzeciwem wobec takiej sytuacji jest niewątpliwie książka Wiesława Sztumskiego pt. *Quo ruis, homo? Środowisko życia, czas, ludzie*. Autor stara się krok po kroku kwestionować te obiegowe prawdy, które w jego opinii wręcz zawładnęły dogłębnie umysłami ludzi w wymiarze globalnym. Autor upatruje w tych obiegowych sloganach nowej ideologii neoliberalnej jedno z głównych źródeł obecnego kryzysu świadomości ekologicznej i niemożliwość faktycznej realizacji licznych programów rozwoju zrównoważonego. Uniemożliwiają one bowiem w praktyce życia codziennego zaistnienie takich zmian w umysłach ludzi, aby mogli oni skutecznie realizować w różny sposób treści, które niesie z sobą idea zrównoważonego rozwoju. Sztumski uważa, że przyczyniła się do tego szczególnie lansowana w rozwiniętym społeczeństwie industrialnym idea czasu i tempa życia odgórnie narzuconych na jednostki ludzkie i podporządkowująca je sobie. W swej pracy zatem zmierza on do przewyciężenia tej sytuacji i sugeruje rewaloryzację rozumienia czasu ludzkiego, by człowiek umiał skutecznie odróżnić „czas ekonomiczny” od „czasu ekologicznego”, a nie bezgranicznie ufał zasadzie, że „czas to pieniądz”, gdyż na dobrą sprawę takie podejście do świata okazuje się ogromnie kosztowne i niebezpieczne dla istnienia jego życia gatunkowego, ale zarazem i całej biosfery.

Praca Sztumskiego została podzielona na następujące rozdziały: *Fenomen czasu, Nasze środowisko życia, Struktura i kategorie czasu, Modele czasu, Czas fizyczny i jego wpływ na życie ludzi, Globalizacja, racjonalizacja i akceleracja, Ku kulturze polichronicznej, Od człowieka monochronicznego do polichronicznego* oraz Aneksu 1 – *Rozwój zrównoważony w warunkach akceleracji tempa życia* i Aneksu 2 – *Filozofia środowiska życia jako filozofia przetrwania*. Autor rozpoczyna swą analizę fenomenu czasu od wyjaśniania jego doświadczenia przez człowieka jako zmienności świata i to w sposób nieciągły, by pokazać, że ma ono charakter kwantowy, czyli że niezbędna jest wiedza do wnikania w głąb rzeczywistości danej jako po-fragmentaryzowana, która wymyka się całościowemu doświadczeniu. *Dzięki intelektowi – pisze Sztumski – wnikamy w głąb tego, co może naprawdę być albo co zgadza się z naszymi domysłami, co może się dziać między jednym stanem obiektu a drugim. W związku z tym tworzymy pojęcia, przeważnie abstrakcyjne; za nimi nie kryje się nic, czego istnienie dałoby się stwierdzić za pomocą zmysłów. Przy pomocy tych pojęć staramy się opisać to, czego nie da się postrzegać zmysłami. Jednym z tych abstrakcyjnych pojęć jest właśnie pojęcie czasu.* Już takie wyjaśnienie ludzkiego pojęcia czasu wskazuje na wiele niebezpieczeństw, które jego subiektywizacja może wywoływać, jeśli idzie o relacje człowieka ze światem przez pryzmat tej kategorii oglądu rzeczywistości. Widać bowiem, że dla przeciętnego człowieka czas jawi się z jednej strony jako coś trywialnego i związanego z potoczną zmiennością rzeczy, z drugiej zaś jest czymś tajemniczym, bo wyraża nie tylko zmienność, ale i nieodwracalność oraz cykliczność świata. Jeśli fizyków najbardziej interesują ilościowe aspekty czasu, to filozofów i humanistów głównie zajmują jego jakościowe aspekty. Za sprawą fizyków, ale i myślenia mistyfikującego, kategoria czasu uległa substancjalizacji, choć – co podkreśla autor – proces ten dotyczy jedynie naszej ludzkiej wyobraźni. Wedle niego tak pojmowana istota czasu jest zła, bo jego ujęcie substancjalne nie oddaje jego natury i jak przysłowiowe fatum zniewala człowieka. W związku z tym dla właściwego rozumienia ekologicznego sensu czasu ważna staje się kultura, bo ona ostatecznie determinuje czasowe relacje ludzi ze światem w niej zanurzonych. Obecnie uległo daleko posuniętej destrukcji naturalne i subiektywne pojmowanie czasu, a ludzie kierują się ekonomicznymi i technologicznymi kryteriami jego postrzegania. *Czas – stwierdza Sztumski – uległ komercjalizacji i stał się już towarem, podobnie jak wszystko inne, co tylko może być skomercjalizowa-*

*ne. Nachodzi nas jednak wątpliwość, czy mamy traktować czas jako towar albo jako środek służący do pomnażania bogactwa, czy odnosić się do niego w takiej samej mierze, jak do dobra natury, które należy właściwie docenić, którym powinno się odpowiednio zarządzać, z którego należy rozsądnie korzystać, którym trzeba mądrze się obchodzić i o którego powinno się troszczyć (s. 15-16).* Autorowi idzie o to, by zasygnalizować potrzebę badania nad czasem w ramach nie tylko bioetyki, ale szeroko pojętej ekofilozofii, których celem byłoby właściwe rozumienie jego istoty, szczególnie w relacjach człowieka z naturalnym środowiskiem, by w konsekwencji uwolnić się od aktualnej jego wynaturzonej formy, która bezgranicznie panuje w tych relacjach, a która powoduje, że człowiek staje się „niewolnikiem czasu”, a raczej „braku czasu”. Obecna dominacja „czasu ekonomicznego” zrodziła bowiem monochroniczną formę kultury opartą na „czasie zegarowym”, przeciwną jego naturalnemu rytmowi i właściwemu dla życia ludzkiego. Celem zatem badań i namysłu w tej dziedzinie myślenia powinno stać się wyzwolenie spod tej monochronicznej kultury czasu rządzącej ludźmi wyalienowanymi i budowa kultury polichronicznej, w której ludzie rządzą czasem zgodnie z jego naturalną istotą w określonych kontekstach swego życia.

Środowiska życia w koncepcji Sztumskiego składa się z ekosystemów przyrodniczych, społecznych oraz endosystemu, czyli cielesności specyficznie połączonej w człowieka z jego komponentami świadomościowymi. Wszystkie one tworzą nierozłączną i dynamiczną całość systemową. Cechami tak zaprojektowanego współczesnego środowiska życia są: kondensacja, szybkozmiennność, niepewność, nieprzewidywalność, ryzykowność, usieciowienie, mozaikowość oraz niespotykany dotąd wzrost tempa życia. Autorowi idzie głównie o to, by wyeksponować niespotykaną dotąd gęstość społeczną życia ludzkiego, która ma zasadnicze znaczenie dla odczuwania upływu czasu. Gęstość ta powoduje skrócenie interwałów czasu fizycznego potrzebnych do nawiązywania kontaktów międzyludzkich, co w konsekwencji fundamentalnie zmienia naturę interakcji społecznych oraz sposobów komunikowania się ludzi. Świat staje się coraz bardziej płynny, co wymaga od ludzi nieustannego i złożonego procesu adaptowania się do niego. Odbija się to istotnie na zmianie poczucia czasu psychicznego (subiektywnego) jednostek oraz na upływie czasu społecznego w zbiorowym życiu ludzi. W takiej sytuacji postęp naukowy i technologiczny dokonuje się kosztem możliwości biologicznego upływu czasu. Ogrom wiedzy i możliwości technologicznych prowadzi w praktyce do zaniku myślenia kauzalnego, przewidywania następstw coraz szybszych zmian w środowisku, a w konsekwencji zaniku poczucia bezpieczeństwa, utraty nadziei na istnienie trwałych punktów oparcia w życiu. Równocześnie rozwijające się procesy globa-

lizacji stwarzają dla elit władzy nieograniczone możliwości manipulacji ludźmi i to w skali globalnej, co skutkuje również globalizacją nie tylko racjonalności i myślenia opartego o zasady technologii, ale również globalizacji głupoty. Jej wyrazem jest coraz większy stan chaotyźacji świata, wzrostu zagrożeń wynikających z postępu cywilizacyjnego, a w konsekwencji postępujący rozwój procesów degradacyjnych w świecie i w życiu codziennym. Pojawiają się również niepokojące zjawisko „globalizacji zła”, które nierzadko pokonuje dobro, w konsekwencji świat staje się dla życia wielkim ryzykiem, zwielokrotnianym przez procesy usieciowienia oparte na ekspansji technologii internetowych, powodujących dodatkowo pojawianie się w otoczeniu ludzi mozaikowości, czyli hybrydalnych połączeń świata realnego z wirtualnym. W konsekwencji tych żywiołowych przemian technologicznych i masowych zagęszcza się temporalność życia, powodująca implozję tradycyjnego odczuwania upływu czasu przez ludzi. Następuje rozwój dominacji „czasu kultury” (wirtualnego) nad czasem przyrodniczym (realnym), co z kolei pociąga za sobą zanik różnicy między przyszłością, przeszłością, a terażniejszością, a w doświadczeniach ludzi powoduje to poszerzenie kategorii współczesności w postrzeganiu i partycypacji w świecie. Istotną konsekwencją takich przemian jest zaburzenie ewolucyjnie wykształconych naturalnych rytmów życia, a nawet zastępowanie ich rytmami sztucznymi, wynikającymi z wdrożeń całokształtu postępu technologicznego we wszystkie sfery bytowania człowieka. Tak organizowany odgórnie czas kulturowy w wymiarze ogólnospołecznym i globalnym zniewala jednostki ludzkie, a kultura technologiczna ogranicza naturalne poczucie wolności ludzi.

Analizując czas subiektywny, Sztumski pokazuje, że ulega on obecnie silnemu naciskowi czasu technologicznego, a w konsekwencji ludzie tracą tradycyjnie wypracowane przez społeczeństwa poczucie czasu, szczególnie odczucie czasu wolnego. W ich życiu codziennym zanika różnica między czasem pracy a czasem wolnym oraz czasem prywatnym a czasem publicznym, co w rezultacie prowadzi do owego zanikania poczucia czasu naturalnego i jednoczesne jego zagęszczanie się. W ten sposób powstaje kultura monochroniczna i to w skali globalnej, gdzie następuje nie tylko zanik odczuwania upływu czasu, ale również odległości przestrzennych między jednostkami. W życiu codziennym takie przemiany, związane głównie z usieciowieniem zmieniają, człowieka w „robotę myślącego” (*robo sapiens*), a całe jego życie ulega maszynizacji, gdyż w praktycznych działaniach ludzie stają się „przedłużeniami” maszyn, a w sferze racjonalności - technologii racjonalnych, co oznacza, że ich racjonalność staje się instrumentalna. Tak zdeterminowane życie połączone ze szybkimi zmianami w środowisku skraca czasokres dających się przewidzieć zmian, a taka racjonalność

instrumentalna „nowego typu” – nowa metanoja, która premiuje odwłórczość, a osłabia twórcze postawy ludzi. W codziennym działaniu – podkreśla autor – przeradza się ta „racjonalność instrumentalna” w „nieracjonalność” podobną do tej, którą opisał w dialektycznym modelu rozumu Georga W. F. Hegla, co w konsekwencji musi skutkować erupcją głupoty w życiu indywidualnych i zbiorowym człowieka. Taka właśnie sztuczna kultura monochroniczna opanowuje naturalną kulturę polichroniczną ludzi ze wszystkim patologicznym skutkami takiego stanu rzeczy. Autor uważa, że należy podjąć działania zmierzające do ograniczenia wpływu kultury monochronicznej oraz równoległe działania na rzecz odrodzenia się kultury polichronicznej, u podstawy której należałoby przywrócić naturalne poczucie czasu przez ludzi, a więc wrócić do „czasu ekologicznego”, który został wykształcony w długim procesie ewolucji życia na planecie i dotyczy nie tylko wszystkich innych istot żywych, ale i natury człowieka. Idzie bowiem o to, by odtworzyć tego typu obcowanie z czasem i by funkcjonował on nie w sensie ekonomicznym, ale w sensie etycznym, korespondującym z poprawnymi relacjami ekologicznymi człowieka ze środowiskiem naturalnym jego życia. *Tak więc, ludzkość – konstatuje Sztumski – przeżyła w dziejach trzy wielkie zakręty związane z chęcią dominacji wynikającej z egoizmu gatunkowego – z antropocentryzmu. Na pierwszym zakręcie historii rozczarowała się do skuteczności systemu wartości opartego na sile, na drugim – na wierze, a na trzecim – na rozumie. Trzecia metanoja będzie mieć wyjątkowy charakter. U jej podstawy leżnie prawdopodobnie definitywne odżegnanie się w ogóle od chęci panowania nad światem i urzeczywistnienie zasady harmonijnej koegzystencji gatunku ludzkiego z resztą przyrody. Teraz ideę panowania nad innymi istotami żywymi trzeba będzie zastąpić idea współistnienia z nimi, ideę dominacji – ideę współdziałania, a chęć panowania w świecie i podporządkowywania sobie przyrody – wolą przetrwania i koniecznością poszanowania przyrody* (s. 128). Do tego potrzebna będzie radykalna przebudowa świadomości ludzi w skali globalnej, która położy akcent na kwestię „bycia” a nie „posiadania”, odejście od stylu myślenia ekonomicznego na rzecz ekologicznego, wyzwoli się od kultury monochronicznej na rzecz polichronicznej, a w konsekwencji będzie krzewić kulturę i cywilizację życia w miejsce dominującej obecnie „kultury i cywilizacji śmierci”.

W kolejnych partiach pracy autor stosunkowo dokładnie buduje projekt człowieka i kultury polichronicznej kontradyktorycznie w stosunku do obecnie dominującego człowieka i kultury monochronicznej, nazywanego „człowiekiem symultanicznym”, czyli robiącym naraz wszystko w jednej chwili. Przypomina również etapy rozwoju tej monochronicznej transformacji życia zbiorowego ludzi w kilku ostatnich stuleciach, kiedy „czas zegarowy”

został doceniony przez kupców i bankierów, którzy odkryli jego wymiar ekonomiczny i tzw. „cenę czasu”, stwarzająca podstawę dla akumulacji ich kapitału. Uważa także, że jedynym skutecznym sposobem na zahamowanie dalszej ekspansji tej kultury będzie świadome działanie ludzi w skali globalnej w celu „odśpieszenia” naszej cywilizacji techniczno-technologicznej, a więc odejścia od kategorii „wydajności pracy” w kierunku jej moralno-etycznego wymiaru. Wskazuje nawet na pewne przesłanki wynikające z kosmologicznych interpretacji oraz wizji „Wielkiego Wybuchu”, a właściwie rodziny „Wielkich Wybuchów”, które w ujęciu ewolucyjnym dawałyby podstawę do zmiany naszej obecnej mentalności i naszej optyki myślenia o czasie w duchu na wskroś ewolucyjnym, nie tylko na Ziemi, ale i w wymiarze kosmicznym. W konsekwencji Sztumski sądzi, że w cywilizacji postindustrialnej mogą zaistnieć warunki dla renesansu człowieka polichronicznego, głównie dzięki możliwości pracy przez Internet, powstawania przedsiębiorstw opartych na nowym typie ekonomii, obecnie nazywanej wikinomią, gdzie człowiek sam osobiście organizowałby się w czasie i panowałby nad czasem w zależności od jego aktualnych potrzeb. *Symultaniczność – pisze filozof – zaciera stopniowo, ale coraz bardziej w miarę postępu technicznego i gospodarczego różnice między czasem pracy a czasem wolnym, między czasem prywatnym a publicznym. Różnego rodzaju prace oferowane przez Internet i wykonywane w domu, jak Home Office, Mobil Office, Telejob itp. Powodują coraz większe i na szeroką skalę przenikanie się czasu pracy z czasem życia rodzinnego. Tego rodzaju prace nie wymagają przestrzegania reżimu harmonogramu. Można dowolnie czynności wykonywać wtedy, kiedy ma się na to ochotę w dowolnej kolejności, również kilka na raz. A zatem, w sposób naturalny ludzie powracają do zasad wykorzystywania czasu, charakterystycznego dla kultury polichronicznej* (s. 160). Ten nowy model pracy niekiedy nazywany prosumenckim, wymagający umiejętności perfekcyjnych i zakładający szeroką kooperację między ludźmi będzie sprzyjał realizacji idei rozwoju zrównoważonego, bo minimalizuje marnotrawstwo zasobów naturalnych, zasobów ludzkich i optymalizuje potrzeby zarówno producentów, jak konsumentów. *Bez wątplenia – pisze Sztumski – można stwierdzić, że w miarę globalizacji zadania realizowane przez przedsiębiorstwa i ich pracowników będą musiały być oceniane holistycznie i systemowo, i to bardziej ze względu na cele bądź interesy ogólne niż na cele jednostkowe i lokalne. (...)Ważna będzie też ocena nie tylko ze względu na realizację celów produkcyjnych i ekonomicznych, ale także ze względu na inne cele, na przykład ekologiczne. To związane jest z realizacją rozwoju zrównoważonego. A – jak wiemy – ocena czynności i zadań ze względu na to, jak i w jakim stopniu są one zintegrowane z całokształtem orga-*

nizacji działań w skali światowej oraz jak przyczyniają się one do realizacji celu ogólnego, jest typowa właśnie dla kultury polichronicznej (s. 161). Warunkiem zatem rzeczywistych możliwości realizacji idei rozwoju zrównoważonego jest odejście od ekonomii czasu i pieniądza oraz powrót na drogę czasu ekologicznego, rozumianego jako dobro i wartość, które należy chronić. Zadaniem ekologii czasu będzie więc dochodzenie do właściwego zarządzania czasem i rozsądne oraz optymalne wykorzystywanie go. Ważne w tym procesie będzie korzystanie z pamięci zbiorowej i jednostkowej ludzi, jej odzyskiwanie – podkreśla autor - w celu przywrócenia naturalnego porządku egzystowania w czasie, choć nie ulega wątpliwości, że nie będzie to powrót do wcześniejszych form jego zagospodarowywania, ale doświadczenia zapamiętane z przeszłości powinny służyć jako wiedza dla właściwej antycypacji przyszłości. Sztumskiemu raczej idzie o to, by doświadczenia z przeszłości mogły być twórczo ożywiane i przetworzone przez ludzi dla poprawienia własnej kondycji w teraźniejszości oraz antycypacji przyjaznej przyszłości człowieka na Ziemi. Pamięć jako narzędzie walki o przeżycie – zdaniem myśliciela – powinna podlegać ochronie w ramach tzw. „ekologii pamięci”, bo świadomość człowieka bez pamięci łatwo może być poddawana manipulacji, bezgranicznej eksploatacji, a w konsekwencji prowadzić do alienacji i autoalienacji ludzi w relacjach z ich środowiskiem życia.

Łatwo więc zauważyć, że prezentowana przez autora koncepcja ekologii czasu pod wieloma względami bliska jest wizji człowieka i społeczeństwa, którą stworzyli autorzy krytycznej teorii społeczeństwa szkoły frankfurckiej (m.in. Max Horkheimer, Herbert Marcuse, czy ostatnio Jürgen Habermas). Z drugiej strony analiza ta ma wiele momentów wspólnych z ustaleniami na gruncie teorii determinizmu technologicznego, który stworzyli w latach 60. i 70. XX w. w Kanadzie i USA Harold A. Innis, Marshall McLuhan, Derrick de Kerckhove, czy Neila Postman, według których rozwój społeczny i charakter interakcji międzyludzkich determinuje ściśle postęp technologiczny w komunikowaniu, w wyniku którego media stają się ekstensjami człowieka, a on bez własnej woli zostaje podłączony do globalnego systemu komunikacyjnego jako tzw. *homo praticipans* – człowiek uczestniczący, przejmujący podświadomie od mediów racjonalność technologiczną, a w wyniku przyspieszenia komunikacyjnego między ludźmi w skali globalnej następuje implozja czasu i przestrzeni, a nasz świat staje się „wioską globalną” lub „globalnym technopolem”. Tak pojmowany determinizm może mieć wersję twardą – mechanistyczną, a w odczuciu ludzi pesymistyczną, albo miękką – ewolucyjną, w której człowiek adaptuje się do mediów przez tzw. „media zastępcze” i interaktywne sobie je podporządkowuje oraz wykorzystuje, a nie staje się li tylko ich narzędziowym przedłuże-

niem. Ta wersja jest z ducha optymistyczna i daje szansę na powrotne upodmiotowienie człowieka w jego relacjach ze środowiskiem naturalnym oraz społecznym jego życia i to nie tylko w sensie ogólnym, ale i jednostkowym. Ogólność bowiem, co wiemy dobrze od Hegla, zawsze niesie ze sobą totalizację, a w praktyce życia codziennego replikuje różne formy totalitaryzmu. Nie jest wolna od niej cywilizacja ponowoczesna, ale istnieje szansa na odzyskanie „czasu utraconego” przez ludzi jako zbiorowości, choćby w formie ich jednostkowych istnień. Tego jednak autor do końca nie zauważa, bo przedkłada wartość życia zbiorowego nad jednostkowe i trudno mu się dziwić, gdyż jest to postawa typowo ludzka, która ma swoje głębokie naturalne uwarunkowania. Wizja „ekologii czasu i pamięci” Sztumskiego zastała zbudowana niewątpliwie z wielkim rozmachem i jest bardzo inspirująca pod jednym jednakowoż warunkiem, że czas kultury polichronicznej będzie pozostawał w symbiozie z czasem naturalnym, który obowiązuje w Przyrodzie. W przeciwnym bowiem razie, jak sugeruje myśliciel, może czekać nas w bliżej nieokreślonej przyszłości kosmiczne przesilenie, a więc pojawić się „osobliwość końcowa”, zaś po niej kosmos może odrodzić się na nowo nawet bez człowieka po kolejnej „osobliwości początkowej”, czyli kolejnym „Wielkim Wybuchu”.

Ignacy S. Fiut,  
e-mail: isfiut@uci.agh.edu.pl

## O cywilizacyjnej roli idei zrównoważonego rozwoju

About Civilizational Role of Sustainable Development Idea

L. Gawor, *Szkice o cywilizacji*, Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 185.

W ciągu ostatnich kilku dekad narasta coraz bardziej potrzeba teoretycznego uzasadniania zmian, z jakimi mamy do czynienia w obrębie naszego życia społecznego, gospodarczego, politycznego, *etc.* Jej efektem jest nowy nurt w obrębie nie tylko filozofii społecznej, ale i – wydaje się, że przez moment nieco zapomnianej – historiozofii, wynikły z potrzeby opisu owych zmian mających charakter megatrendów cywilizacyjnych. Jawi się on (w wersji pesymistycznej) jako bądź katastroficzna przestroga przed nastaniem świata zdehumanizowanej cywilizacji informacyjnej wioski globalnej, jako straszak przed ekologiczną zagładą, bądź jako (w wersji optymistycznej) zapowiedź nowej ery w dziejach człowieka, której charakterystyczną cechą – *panaceum* na większość bolączek i prawie wszystkie klęski (w tym sensie często opis taki staje się utopią) – jawi się powszechna, uni-

wersalna ludzkość, nowe człowieczeństwo, zwane najczęściej od metody jej wprowadzania globalizacją. W ten pejzaż piśmienniczy wpisuje się też krótka praca Leszka Gawora *Szkice o cywilizacji*.

Jak wskazuje już tytuł, a o czym pisze autor we wstępie – można owe szkice odczytywać dwojako: po pierwsze jako całość, mająca na celu dowiedzenie pewnej, skądinąd, oryginalnej tezy (a raczej zespołu dwóch przynajmniej tez), bądź też autonomicznie, jako po prostu zespołu artykułów o cywilizacyjnych koncepcjach kilku mniej lub bardziej znanych autorów. W tym drugim znaczeniu zrozumiałe stają się powtórzenia (nawiązywania) w kolejnych rozdziałach do rzeczy opisywanych w rozdziałach wcześniejszych. Jednak mimo tej niedogodności, zdecydowanie ciekawszym jest pierwszy sposób odbioru tekstu.

Na *Szkice o cywilizacji* składa się pięć rozdziałów, z których każdy stanowić może pewną integralną całość. I tak pierwszy (*O cywilizacji i cywilizacjach w perspektywie historiozoficznej*) stanowiąc teoretyczne zaplecze dla następnych jest także swego rodzaju deklaracją zamiarów teoretycznych autora. Rozdział drugi *Z dziejów polskiej refleksji cywilizacyjnej* przedstawia koncepcje cywilizacji Erazma Majewskiego, Floriana Znanieckiego i Feliksa Koniecznego. Poglądy tam zawarte zostają w rozdziale trzecim *Międzycywilizacyjne konfrontacje* zderzone z innymi teoriami tak współczesnymi (Samuela Huntingtona), jak i nieco odleglejszymi (znakomite: *Katolicyzm i prawosławie jako cywilizacyjna granica, Eurazjanizm a cywilizacje Zachodu*). W ostatnich partiach omawianego rozdziału (*Konfrontacje cywilizacji – mit czy rzeczywistość*) Gawor kusi się o wskazanie na ich cechy paralelne. W rozdziale czwartym autor w kompetentny sposób opisuje wyróżnioną przez siebie „filozofię zrównoważonego rozwoju”, stanowiącą zaplecze teoretyczne dla szerszego projektu nowej ogólnoludzkiej cywilizacji opartej o program „sustainable development”. Rozdział ostatni odnosi się do roli Polski wobec opisanych w rozdziale poprzednim nowych megatrendów cywilizacyjnych, i zarazem korzyści/zagrożeń stąd płynących.

Istotą pomysłu Leszka Gawora jest zauważenie pewnej regularności w dziejach stosunku do tego czym jest cywilizacja i jaka jest jej rola. I tak w wersji oświeceniowego paradygmatu mowa jest o jednej ogólnoludzkiej cywilizacji, jednym rozwoju (postępie) kulturowym (cywilizacyjnym) i moralnym, którego nośnikiem jest Rozum ludzki. Wszakże przynajmniej od początku XX w. narasta nowy trend (trwający przez blisko wiek), który podważa opisany powyżej paradygmat. W wyniku badań antropologów kulturowych stawia się teraz tezę przeciwną do oświeceniowej. Jej pokłosiem na gruncie historiozofii jest tzw. pluralizm cywilizacyjny, znajdujący licznych zwolenników, nie tylko w obrębie myśli zachodnioeuropejskiej. Z końcem wieku XX myśl ta wcale nie znajduje się w kryzy-

sie (jej szczytowym, osiągnięciem zdaje się być choćby koncepcja zderzeń cywilizacyjnych S. Huntingtona). W kryzysie znajduje się świat. Stąd powód, by powrócić – poprzez ideę zrównoważonego rozwoju, jak sądzi Gawor – do pojmowania cywilizacji jako wspólnego dorobku ludzkości, by przywrócić człowieczeństwo. Taka recepta ma nie tylko zapobiec kryzysowi cywilizacyjnemu, ale i ekologicznemu (zresztą od lat 70. XX wieku te dwie rzeczy zdają się być ze sobą związane).

W tak przedstawionym modelu istotne są jego dwie składowe. Po pierwsze porównanie humanistycznych zapędów i ideałów oświeceniowych do współczesnych poprzez zestawienie ze sobą koncepcji rozumnej ludzkości (Rozumu ludzkiego) z projektem racjonalnego ekologiczno-politycznego ratowania współczesnego świata. W ten sposób pluralistyczne koncepcje cywilizacyjne zdają się być li tylko – ważnym, ale jednak – epizodem w dziejach dążenia do „cywilizacji jednego wielkiego człowieczeństwa”. Po drugie, co jawi się jako nadzwyczaj oryginalne, autor *Skiców...* widzi ramy programowe owego nowego projektu nie w informatycznym przełomie globalnej wioski, nie w ekonomiczno-społecznym fakcie tworzenia się cywilizacji świata zglobalizowanego rynku, ale w idei zrównoważonego rozwoju, która dotąd mogła być raczej uważana za jedną ze składowych owej większej całości, na która składa się przewrót informatyczny, globalny rynek ekonomiczny, społeczno-polityczne projekty wspólnego świata, czy socjologiczny fakt łamania ograniczeń przestrzennych (efektem: istnienie dwóch przeciwstawnych tendencji do globalizacji i lokalizacji świata ludzkiego), gdzie gdzieś na końcu dopiero dodany do tego zdaje się być wątek ekologiczny. W ten sposób Gawor zamienia porządek rzeczy. To nie globalizacja staje się pożywką dla idei zrównoważonego rozwoju, ale idea zrównoważonego rozwoju intelektualnym motorem napędowym „faktycznej” globalizacji, dziejącej się zresztą na łamach *Skiców o cywilizacji* gdzieś na marginesie dziejów. Boć i rzeczywiście, globalizacja jest po prostu faktem społecznym, ekonomicznym, kulturowym, podczas gdy idea zrównoważonego rozwoju programem, wizją, filozofią, wreszcie – co przyznaje i sam autor – utopią.

Czy tak jest w istocie? Czy tezy takie da się logicznie wywieść z przedstawionego w książce materiału? W ujęciu historiozoficznym – jak słusznie zauważa jej autor – rzecz idzie o to, co jest podmiotem dziejów. W koncepcjach oświeceniowych owym podmiotem byłaby jednolita, dynamicznie rozumiana w swej drodze postępu (ducha poprzez dzieje) ludzkość. Gawor wnosi, że i obecnie mamy do czynienia z sytuacją rozpatrywania procesów dziejowych w odniesieniu do idei ogólnoludzkiej wspólnoty (ludzkości). Jednak za głównego przedstawiciela takiego nastawienia widzi nie apologetów globalizmu, ale orędowników filozofii

(idei) zrównoważonego rozwoju. I w jednym i w drugim przypadku rzecz zasadza się na koncepcji (kartezjańskiej jeszcze) wspólnej racjonalności rodu ludzkiego. W tym też znaczeniu wyłuszcza zasady filozofii zrównoważonego rozwoju, słusznie mniemając, że bez takiego zaplecza teoretycznego byłaby to li tylko idea społeczno-ekonomiczna nie roszcząca sobie pretensji do tego, czym w istocie było oświecenie. Jednak czy od wspólnej cechy rodzaju ludzkiego (racjonalność) można zasadnie przejść do tezy/postulatu ogólnoludzkiej wspólnoty? Niekoniecznie, gdyż związku takiego po prostu nie ma. A kto głosi inaczej, tworzy się zdaje jeszcze jedną optymistyczną utopię rodu ludzkiego. W tym też znaczeniu zwolennicy opisu świata społecznego w kategoriach pluralizmu cywilizacyjnego popełniali by błąd (jeśli to w ogóle błędem może być nazwane) irracjonalności/mistycyzmu w traktowaniu mapy ludzkich cywilizacji? Ależ nie, przecież ani opisywani przez autora Konieczny, ani Znaniecki (vide: współczynnik humanistyczny), ani Majewski, ani Huntington wreszcie takiej tezy nie głoszą. Nie głosili jej też ani Bagby ani Kroeber, ani Ruth Benedict. Istnienie głębokiej natury ludzkiej (porządek opisowy), której jedną z cech jest bez wątpienia racjonalność, nie wiedzie do tezy o „dziejowej konieczności” powstania jednolitego tworu megacywilizacyjnego, obejmującego wszystkich ludzi (porządek normatywny). Zresztą przytaczane, czy to przez Baumana (lokalizacja), czy Barbera (kategoria Dżihadu) fakty temu przeczą. Podobnie też jest z naturalistycznymi koncepcjami silnie zakorzenionymi we współczesnym neodarwinizmie. Człowiek jako istota plemienna nie nadaje się, powiada choćby etolog Desmond Morris w wydanym kilka przecięt dekad temu *Human Zoo*, do życia w megaplemieniu (megaspoleczeństwie). Stąd dewiacje, stąd zanik więzi rodzinnych (dysfunkcjonalności w języku Gore'a), stąd wiele innych patologii – wnosi on jeszcze w latach 70. XX wieku. W tym względzie prognozy i życzenia autora *Szkiców o cywilizacji* wydają się być zbyt optymistyczne. Nie znaczy to jednak, że niepotrzebne. Choć oryginalne w materiale dowodowym i planowo szkicowe w doborze treści, dają poczucie istnienia teoretycznego uzasadnienia dla opisywanej idei. Innymi słowy zasługą Gawora jest bez wątpienia dostrzeżenie takiej potrzeby, i dalej, próba wprowadzenia owych racji niezbędnych dla funkcjonowania idei zrównoważonego rozwoju jako czegoś więcej niż li tylko praktycznego programu z historiozoficznej bazy problemowej; a więc z najwyższej półki. Można się z proponowanymi uzasadnieniami nie zgadzać, nie można ich jednak ignorować.

Współczesnemu światu zachodniej cywilizacji rzeczywiście potrzebny jest bowiem program wszechstronnej wizji przyszłości człowieka (i szerszej: życia na Ziemi), który w swych integralnych zapędach zawierałby w sobie elementy gospodar-

cze, polityczne, społeczne, filozoficzne, moralne, kulturowe, i ekologiczne, by wymienić tylko te najważniejsze z nich. I tutaj rzecz najistotniejsza: antropologiczna (antropologów kulturowych) teza o kulturowym pluralizmie, którą Gawor ujmuje historiozoficznie w postaci modelu cywilizacyjnego, wiedzie do przekonania o silnym wariabilizmie także w sferze moralnej w obrębie wskazanych różnic kulturowych. Innymi słowy i upraszczając, różne środowiska życia ludzkiego generują (wspominany przez autora Toynbee) różne nań reakcje, których pochodną będą odmienne zwyczaje, prawa, zasady moralne poszczególnych społeczeństw/grup ludzkich. Model cywilizacyjny nie jest w stanie tego ująć, jest, jak się wydaje, zbyt szeroki. W perspektywie kulturowej jest to natomiast o wiele lepiej widoczne. Papuas, nawet jeśli będzie oglądał przez satelitę MTV i chodził w koszulce z napisem Chicago Bulls, nie będzie zachowywał się jak Michael Jordan; raper znad Hindusu będzie nieautentyczny śpiewając frazy wyjęte żywcem z ust jego amerykańskiego oryginału. W tym względzie projekt zrównoważonego rozwoju (jako wyrównywania szans) jest o wiele sensowniejszy niż wciskanie w ręce afgańskiego Taliba puszki z Coca-Colą w nadziei, że to wszystko załatwi. Nie wystarczy więc sam fakt „istnienia” procesu globalizacji, potrzeba jeszcze jakiegoś sensownego programu generującego jedność (tolerancję) w obrębie tzw. „człowieczeństwa”. Otwartym pozostawię pytanie, czy jego realizacja jest z uwagi na religijno-cywilizacyjne odmienności światopoglądowe w ogóle na chwilę obecną możliwa.

Podobnie rzecz się ma z kwestiami ekologicznymi, tak kompetentnie i rzeczowo odnośnie idei zrównoważonego rozwoju opisywanymi w rozdziale czwartym przez Gawora. Jednak to nie konflikt na osi Wschód-Zachód, ale raczej Północ-Południe generuje (generował) zastój w tej dziedzinie. Bez względu jednak na powyższe, „ekologia zrównoważonego rozwoju” jest krokiem w dobrym kierunku, tak poprzez zauważenie problemu skutków „kryzysu przyrody” (diagnoza), jak i włączenie go w szerszy społeczno-polityczny kontekst ogólnego programu naprawczego (lekarstwo). Wciąż jednak martwić może jej mocno akcentowany i dobrze zauważony przez Gawora paradygmat antropocentryczny. Różnie go jednak z Gaworem oceniamy. Sądzę, że jeśli rzeczywiście ustanowić istoty ludzkie centrum zainteresowania w procesie zrównoważonego rozwoju jako współczesnej wersji historiozofii (a czy przynajmniej od odrodzenia było kiedykolwiek inaczej?), to nasuwają się dwie wątpliwości. Po pierwsze mamy ewidentny paralelizm z hoministycznym, jakby powiedział w *Europie i Azji* Th. Lessing, a nie antropocentrycznym (wersja łagodniejsza) oświeceniem, co zresztą może jest i li tylko kwestią nazewnictwa, jako że hominizmu etyki ekologicznej zrównoważonego rozwoju nie da się utrzymać. Po drugie zaś – i to rzecz ważniejsza

niejasne jest, jak ma się owo „antropocentryczne/hoministyczne ustanowienie” do postulowanego, zdaniem Gawora, w idei zrównoważonego rozwoju biocentryzmu/ekocentryzmu. Czy nie ma tu sprzeczności? Rzecz wyjaśnię na przykładzie kategorii godności w wersji prezentowanej w omawianej pracy, a będącej, jak można wnosić, wynikiem intelektualnego flirtu owej idei z ekologią głęboką. Nie można bowiem bezkarnie twierdzić (str. 141-142), że ową kategorię można rozszerzyć nie tylko na byty zwierzęce, „jak u Singera”, ale na wszystkie organizmy żywe. Nie ma bowiem – chyba na szczęście – żadnych teoretycznych podstaw w obrębie etyki środowiskowej, jaka wyłania się z filozofii zrównoważonego rozwoju (zasługą Gawora, że świetnie jej istotę opisał), by dbać o godność marchewki, sałaty, czy (bo ktoś mi może zarzucić, że to rośliny uprawiane) dębu, krzewinki czerwonej, czy trawy. Krzewinki, rzodkiewki, sałaty potrzeby godności nie mają (a przynajmniej nie sobie z niej nie robią), bo i nie mają centralnego układu nerwowego. Nie myślą, nie czują (cierpienia/przyjemności jako cierpienia i przyjemności właśnie); one są i żyją (drugi stopień bytu według Bovillusy). Zasada Benthama ich nie obejmuje, o czym wie świetnie Singer, a o czym zapomniał chyba Gawor. Nie bardzo też wiem, w jaki sposób autor pomysłu chciałby bronić ich godności. Poprzez humanitarne zrywanie? Troskliwą pielęgnację (by się nie zapuściły)? Oczywiście w pewnych nurtach spirytualistycznej ekologii (panteizm) taką godność mieć mogą nawet góry i skały, ale na gruncie ekologii zrównoważonego rozwoju wystarcza w zupełności kategoria *biodiversity* (bioróżnorodności). W efekcie bronić różnorodności przyrody należy, trwać na straży godności marchewek już nie.

Niewątpliwą zasługą *Szkiców...* jest przystępne przedstawienie niezwykle interesujących koncepcji cywilizacyjnych pochodzących zarówno z dziejów polskiej, jak i szerszej słowiańskiej lub eurozjańskiej refleksji historiozoficznej. Odkurzenie teorii cywilizacji Erazma Majewskiego, przypomnienie wizji cywilizacji uniwersalnej Floriana Znanieckiego, czy wreszcie porównanie pluralistycznej teorii cywilizacji Feliksa Koniecznego z teorią zderzeń cywilizacyjnych Huntingtona – choć w tym ostatnim przypadku pytać można, czy nie nazbyt bezkrytyczne i trochę momentami czynione „na siłę” (vide: sprzeczność na str. 76-77, gdy język raz określa, a raz nie określa u Huntingtona istoty cywilizacji, czy też przywiązywanie zbyt dużej wagi do konfliktu na osi Wschód-Orient vs Zachód u tegoż, podczas gdy cywilizacja muzułmańska wykracza poza tak wskazaną oś) – to, obok opisu eurazjanizmu, najmocniejsze strony recenzowanej pozycji. Pokazują nie tylko znawstwo w temacie autora, ale też – co ważniejsze – dowodzą, że widzenie świata w jego megatrendach cywilizacyjnych nie jest wymysłem rozwiniętego Zachodu, że

nie ma tu geograficznie (cywilizacyjnie) ustanowionego monopolu, ale wręcz przeciwnie; że warto zwrócić uwagę na ciekawy wkład na tym polu autorów słowiańskich, jako tych żyjących na styku cywilizacyjnym, a zatem może nawet i bardziej kompetentnych w kwestii zderzeń cywilizacyjnych.

Wątpię czy idea zrównoważonego rozwoju jest programem zwiastującym nadejście nowej jakościowo cywilizacji. Po lekturze książki Gawora jestem skłonny raczej przyznać, że uznać ją należy za wskrzeszenie/udoskonalenie idei oświeceniowych poszerzone o komponent ekologiczny, nieobecny z oczywistych zresztą powodów (wyjątek: Rousseau) w myśli oświeceniowej. Wątpię też, czy podzielana przez obie koncepcje i stanowiąca ich fundament teoretyczny „postulatywna racjonalność” rzeczywiście wyznacza zakres ludzkiej natury. Wydaje się, że między oświeceniem a filozofią zrównoważonego rozwoju mieliśmy aż nadto przykładów przeczących tej, jakże optymistycznej, a podzielanej i przez Gawora tezie, tak, że w istocie ten tchnący pozytywistyczno-scjentystycznym przesądem pogląd o rozumem podyktowanym postępie ducha ludzkiego, który jest w stanie przezwyciężyć na swej drodze wszelkie kłopoty, nie da się utrzymać. Czy zatem tak rozumiana, jak mamy to ukazane w recenzowanej książce, świadomość ekologiczna powiedzie nas do lepszego świata? Chciałbym, aby tak się stało, ale mam wątpliwości, czy tak będzie. Od filozoficznej, choć ciekawie uargumentowanej utopii Gawora do w gruncie rzeczy politycznego programu zrównoważonego rozwoju w dalszym ciągu daleka wiedzie droga. I dobrze, że tak jest. Wolę bowiem szlachetny utopizm autora *Szkiców o cywilizacji* od cynicznego pragmatyzmu pseudo-ekologicznych polityków.

Jacek Lejman  
e-mail: lejman@hot.pl