PROBLEMY EKOROZWOJU

Studia filozoficzno - sozologiczne

VOL 2 **Nr 2** **2007**

Czasopismo Komitetu „Człowiek i Środowisko" przy prezydium PAN

Czasopismo dostępne w Internecie: www.ekorozwoj.pol.lublin.pl

Redaktor Naczelny

Artur Pawłowski
Politechnika Lubelska

Zastępca Redaktora Naczelnego

Leszek Gawor
Uniwersytet Rzeszowski

Komitet Redakcyjny

Tadeusz Banek
Politechnika Lubelska

Jerzy Błażejowski
Uniwersytet Gdański

Wojciech Bołoz
Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Tadeusz Borys
Akademia Ekonomiczna im. Oskara Langego we Wrocławiu

Józef M. Dołęga
Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Włodzimierz Galewicz
Uniwersytet Jagielloński

Zbigniew Hull
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Stefan Kozłowski
Komitet Człowiek i Środowisko PAN

Anna Latawiec
Uniwersytet im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Marek Haliniak
Główny Inspektor Ochrony Środowiska

Lesław Michnowski
Komitet Prognoz Polska 2000 Plus przy prezydium PAN

Lucjan Pawłowski
Politechnika Lubelska

Zdzisława Piątek
Uniwersytet Jagielloński

Wiesław Sztumski
Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku Białej

Włodzimierz Tyburski
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Stanisław Zięba
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ADRES REDAKCJI

Politechnika Lubelska
Wydział Inżynierii Środowiska
Ul. Nadbystrzycka 40 B
20-618 Lublin
e-mail: a.pawlowski@pollub.pl

Zdjęcie na okładce:
Artur Pawłowski

ISSN 1895-6912

PROBLEMY EKOROZWOJU

Studia filozoficzno - sozologiczne

VOL 2 **Nr 2** **2007**

Spis treści

Od redakcji
Artur Pawłowski

Przyrodnicze i społeczno-historyczne warunki równoważenia ładu ludzkiego świata
Balancing the order of the human world: natural and socio-historical confitions
Zdzisława Piątek……..*5-18*

Idea zrównoważonego rozwoju w kontekście historiozoficznym
Sustainable development in the context of our philosophy of history
Leszek Gawor……*19-25*

Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych
The philosophy of sustainable development as a subdiscipline of philosophical research
Andrzej Papuziński……..*27-40*

Systemy wartości w zrównoważonym rozwoju
Various Systems of Values in Sustainable Development
Józef M. Dołęga……*41-49*

Światopogląd naukowy czy iluzja poznawcza ?
The Scientific Worldview or A Cognitive Illusion?
Barbara Krygier……*51-58*

Antycypacja idei „rozwoju trwałego i zrównoważonego" w koncepcji „nowego humanizmu" Aurelio Peccei
Anticipation of the idea of "sustainable development" according to Aurelio Peccei's concept of "new humanism"
Helena Ciążela……*59-67*

O gwałtownym „rozwoju równoważnym"
About violent sustainable development
Stefan Symotiuk……*69-74*

Katastrofa, czy życie – o współczesnych zagrożeniach dla człowieka i Ziemi
Catastrophe or life – contemporary threats to Humankind and Earth
Anna Żuk……..*75-84*

Rozwój zrównoważony w aspekcie społeczeństwa medialnego
Sustainable development and medial society
Ignacy S. Fiut……..*85-93*

Internet jako narzędzie budowania świadomości zrównoważonego rozwoju
The Internet as a tool for building awareness for sustainable development
Aleksandra Kuzior……..*95-100*

Idea zrównoważonego rozwoju w holistycznej edukacji przyrodniczej
Concepts of sustainable development in holistic nature studies
Jan Sandner……..*101-105*

Recenzje: W kręgu refleksji ekofilozoficznej
(Marek M. Bonenberg: Tęsknota za Olduvai. Artykuły i eseje ekofilozoficzne)…..*106-108*

Nota do Autorów

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk czytelników kolejny numer *Problemów ekorozwoju*, pisma nakierowanego na aspekty społeczne i filozoficzne. Podjęliśmy próbę poszukiwania argumentów dla odpowiedzi na pytanie skąd wynika powinność ograniczeń narzucanych dzisiaj, aby zapewnić potrzeby przyszłych generacji? Jest to niewątpliwie zawężone podejście do problematyki zrównoważonego rozwoju, aczkolwiek – w mojej ocenie – fundamentalne. Cywilizacje przeszłe i obecne w istotny sposób zdeterminowane są przez wyznawane wartości, najczęściej ukształtowane – przynajmniej w niektórych cywilizacjach – przez wyznawane religie. Dlatego też w szczególny sposób warto polecić artykuł pracy księdza profesora Józefa M. Dołęgi *Systemy wartości w zrównoważonym rozwoju*, poświęcony znaczeniu religii w kształtowaniu koncepcji zrównoważonego rozwoju. Jest to nowe, bardzo ważne spojrzenie na tę problematykę.

Ważnym głosem wokół dyskusji o rozwoju zrównoważonym jest także artykuł prof. Andrzeja Papuzińskiego *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych.* Do tej pory traktowano ją głównie jako kolejną koncepcję ekofilozoficzną, czy nie jest ona jednak czymś więcej?

Wielce istotne są również głosy ukazujące historyczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju: Zdzisławy Piątek i Leszka Gawora.

Prowadzona dyskusja musi także uwzględniać szczególne wyzwania współczesności. Artykuły prof. Ignacego S. Fiuta i dr Aleksandry Kuzior podejmują kwestie rozwoju społeczeństwa medialnego i Internetu. Czy można go wykorzystać do popularyzacji rozwoju zrównoważonego?

Przy okazji pragniemy przypomnieć, że – podobnie, jak to miało miejsce w przypadku poprzednich edycji – zdecydowaliśmy się na umieszczenie kompletnych tekstów prezentowanych artykułów w Internecie, na stronie czasopisma, adres: http://www.ekorozwoj.pol.lublin.pl. Zapraszamy do odwiedzania tej strony, warto dodać, że zamieszczamy tam także informacje odnoszące się do planowanych spotkań, konferencji i workshopów.

I jeszcze ważna informacja. Do komitetu redakcyjnego zaprosiliśmy dr M. Haliniaka – Głównego Inspektora Ochrony Środowiska, który może wnieść do naszych rozważań aspekty sterowania jakością środowiska oraz prof. T. Banka, który z kolei podejmuje próby ilościowej analizy „wymiarów" wchodzących w obręb współczesnego zjawiska, jakim jest zyskująca coraz większą popularność idea zrównoważonego rozwoju.

Artur Pawłowski

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 5-18

Przyrodnicze i społeczno-historyczne warunki równoważenia ładu ludzkiego świata

Balancing the order of the human world: natural and socio-historical confitions

Zdzisława Piątek

Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Nauk Przyrodniczych, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

Streszczenie

Przedmiotem rozważań są różne sposoby rozumienia idei zrównoważonego rozwoju, w odniesieniu do trzech współzależnych dziedzin ludzkiego świata. Nadrzędnym celem wprowadzenia zasady zrównoważonego rozwoju jest osiągnięcie trwałej symbiozy antroposfry z biosferą, polegające na współdziałaniu gatunku *homo sapiens* z przebiegiem procesów ewolucyjnych. Zachowanie tej równowagi jest warunkiem uniknięcia samozagłady.
Tezą mojego artykułu będzie uzasadnienie twierdzenia, że optymalna strategia równoważenia rozwoju antroposfery polega na uruchomieniu takich samych mechanizmów utrzymywania dynamicznej równowagi jakie działają w naturalnych ekosystemach. Postaram się także pokazać, że antropocentryczna interpretacja zasady zrównoważonego rozwoju jest komplementarna z biocentryzmem.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, ekofilozofia, antroposfera

Abstract

This paper considers various approaches to sustainable development and the relationship of the concept to three independent areas of the human world. The primary goal of implementing sustainable development is to achieve a symbiosis between the anthroposphere and the biosphere – a symbiosis characterised by harmony between *Homo sapiens* and evolutionary processes. Maintaining this balance is necessary if we are to avoid self-extermination.
I wish to demonstrate here that the best strategy for the sustainable development of the anthroposphere involves maintaining a dynamic balance using the same mechanisms found to operate in natural ecosystems. I will also try to show that an anthropocentric interpretation of the principle of sustainable development complements biocentrism.

Key words: sustainable development, ecophilosophy, anthroposphere

1. Uwagi wstępne

Przedmiotem moich rozważań będą różne sposoby rozumienia idei zrównoważonego rozwoju w odniesieniu do trzech współzależnych dziedzin ludzkiego świata. Są to: sektor przyrodniczy, który stanowi podłoże życia, sektor gospodarczy określający poziom „metabolizmu" pomiędzy światem człowieka a przyrodą, oraz sektor społeczno-polityczny stanowią cycentrum sterowania zarówno w oddziaływaniach międzyludzkich, jak i w relacjach człowieka z przyrodą.

Idea zrównoważonego rozwoju zaistniała w świadomości społecznej jako problem o zasięgu globalnym w słynnym Raporcie Gro Harlem Brundtland ogłoszonym w roku 1987 pod auspicjami ONZ.

Celem nadrzędnym zrównoważonego rozwoju jest osiągnięcie harmonijnej koegzystencji ludzkiego świata, czyli antroposfery z przyrodą. Należy pamiętać, że wszystkie wartości rozważane w kontekście równoważenia rozwoju są podporządkowane celowi nadrzędnemu, którym jest symbioza ludzkiego świata z przyrodą, a zwłaszcza z najbardziej dynamiczną i wrażliwą warstwą przyrody, jaką niewątpliwie stanowi biosfera. Jak to zwięźle wyraził Tadeusz Borys (Borys, 2003) istotą zrównoważonego rozwoju jest integrowanie ładu środowiskowego, gospodarczego i społecznego. Ponieważ nadrzędnym celem wprowadzania

zrównoważonego rozwoju jest osiągnięcie trwałej równowagi antroposfery z biosferą to, środki prowadzące do realizacji tego celu powinny polegać na uruchomieniu w obrębie biosfery takich mechanizmów utrzymywania dynamicznej równowagi jakie działają w naturalnych ekosystemach. Meadows i Randers (Meadows i inni, 1995) podsumowując swoje rozważania dotyczące różnych scenariuszy osiągania równowagi w obrębie antroposfery podają za Hermanem Daly trzy warunki, które musi spełniać społeczeństwo realizujące trwały zrównoważony rozwój nazywane przez nich społeczeństwem przetrwania. Są to następujące warunki:

- Tempo zużycia zasobów odnawialnych nie może przekraczać tempa ich odtwarzania.
- Tempo zużycia zasobów nieodnawialnych nie może przekraczać tempa w jakim pojawiają się ich ekologicznie bezpieczne, odnawialne substytuty.
- Tempo emisji zanieczyszczeń nie może przekraczać zdolności asymilacyjnej środowiska (Meadows i Randers, 1995, s. 184).

Wyliczone warunki są takie same jak te, które obowiązują w funkcjonowaniu naturalnych ekosystemów pozostających w stanie dynamicznej równowagi. Zdrowe ekosystemy leśne, rafy koralowe, czy ekosystemy mórz i oceanów dzięki naturalnym systemom homeostatycznym regulującym krążenie materii i energii spełniają wyżej wyliczone warunki i pozostają w stanie trwałego, zrównoważonego rozwoju. Jeżeli zostają wytrącone z równowagi potrafią do niej powrócić, o ile posiadają wystarczający stopień bioróżnorodności. Naturalne ekosystemy nie potrzebują świadomości, aby w sposób zrównoważony reagować na zmiany w środowisku. Porządek rodzi się z działań nieświadomych lecz powtarzalnych i określonych przez fundamentalne mechanizmy ziemskiego życia. Natomiast zupełnie inna sytuacja występuje w obrębie antroposfery. Ludzkość dzięki rozwojowi mechanizmów kulturowych poluzowała i zmodyfikowała zależności i mechanizmy biologiczne, dlatego po przekroczeniu poziomu naturalnej samoregulacji sami musimy utrzymywać równowagę dzięki świadomemu sterowaniu rozwojem. Zasada zrównoważonego rozwoju ma być jednym z takich mechanizmów.

Istnieją różne sposoby rozumienia pojęcia zrównoważonego rozwoju w zależności od tego, który z trzech współzależnych sektorów jest punktem odniesienia przeprowadzonych analiz. Jeżeli zrównoważony rozwój jest analizowany z punktu widzenia sektora przyrodniczego, to w polu semantycznym tego pojęcia na plan pierwszy wysuwa się ekorozwój, czyli podporządkowanie działalności społeczno-gospodarczej wymogom ochrony naturalnego środowiska. Ten punkt widzenia jest zbliżony do tradycyjnych idei ochrony środowiska i dominuje w piśmiennictwie dotyczącym zrównoważonego rozwoju. W literaturze polskojęzycznej na szczególną uwagę zasługują opracowania Stefana Kozłowskiego (Kozłowski, 1998,2001, 2005, 2005a), Andrzeja Papuzińskiego (Papuziński 1999, 2004, 2006), Zbigniewa Hulla (Hull, 2003), a także wielu innych.

Jeżeli zrównoważony rozwój jest analizowany z punktu widzenia sektora gospodarczego, to na plan pierwszy wysuwa się zasada substytucji i trwały charakter tego rozwoju oraz sprawiedliwość międzypokoleniowa, czyli postulat, aby rozwój gospodarczy nie tylko zaspokajał potrzeby pokoleń obecnie żyjących ale także nie zmniejszał szans na zaspokojenie potrzeb przyszłych pokoleń. W kontekście gospodarczym sprawiedliwość międzypokoleniowa okazuje się ważnym punktem odniesienia. Ten sposób rozumienia zrównoważonego rozwoju przedstawię na przykładzie poglądów Tomasza Żylicza (Żylicz, 2000) i Zdzisława Sadowskiego (Sadowski, 1995, 2003, 2004).

Natomiast wtedy, gdy zrównoważony rozwój jest analizowany z punktu widzenia sektora społeczno-politycznego, to na plan pierwszy wysuwa się analiza jego aksjologicznego podłoża zakorzenionego w naturze ludzkiej i w konkretnych decyzjach politycznych dotyczących strategii równoważenia rozwoju w działalności społeczno-gospodarczej. Ten aspekt zrównoważonego rozwoju jest analizowany w pracach Włodzimierza Tyburskiego (Tyburski, 1999, 2001) oraz Zbigniewa Hulla (Hull, 1999, 2003), Andrzeja Kiepasa (Kiepas, 2005, 2006), Artura Pawłowskiego (Pawłowski, 1999, 2007), Antoniego Skowrońskiego (Skowroński, 2004, 2006) i wielu innych, a także w znanych raportach dla Klubu Rzymskiego opracowanych przez Meadowsów i Randersa, oraz E.U. von Weizsäckera i Lovinsów.

Sądzę, że różne sposoby rozumienia pojęcia zrównoważonego rozwoju są konsekwencją różnych punktów widzenia, które przyjmują różni badacze w punkcie wyjścia swoich analiz. Dlatego trzy aspekty ujęcia zrównoważonego rozwoju należy traktować jako ujęcia komplementarne a nie konkurencyjne. W przyjętej perspektywie łatwo pokazać, że zakres pojęcia zrównoważonego rozwoju obejmuje pojęcie ekorozwoju, które pojawiło się o wiele wcześniej w kontekście sozologii, czyli rozważań dotyczących ochrony środowiska. Łatwo także dostrzec dlaczego zrównoważony rozwój jest rozumiany jako trwały rozwój. W języku francuskim odpowiednikiem angielskiego wyrażenia sustainable development jest wyrażenie development durable. Trwałość rozwoju jest bowiem istotną cechą równowagi dynamicznej, chociaż - jak zauważa Borys (Borys, 2003), nie każdy trwały rozwój jest rozwojem zrównoważonym.

Słabą i mocną zasadę trwałego rozwoju przedstawię w kontekście rozważań Tomasza Żylicza (Żylicz, 2000) dotyczących sposobów równoważenia rozwoju gospodarczego.

Zanim jednak przystąpię do analizy wspomnianych perspektyw równoważenia rozwoju, wyliczę ogólne założenia ontologiczne i metodologiczne stanowiące podłoże tych rozważań. Są to:

- Założenie o otwartym charakterze przebiegu procesów historycznych, stanowiące konieczny warunek możliwości kształtowania historii przez gatunek homo sapiens.
- Założenie o koewolucji pomiędzy biologicznym i społeczno-kulturowym wymiarem natury ludzkiej stanowiące warunek modyfikacji i być może doskonalenia biologicznie określonych skłonności natury ludzkiej.
- Niezwykle ważne jest zwrócenie uwagi na to, że równoważenie ładu w obrębie antroposfery skierowane na osiągnięcie symbiozy z przyrodą może być realizowane rozmaitymi sposobami, dlatego zrównoważony rozwój nie wyróżnia wprost żadnej konkretnej cywilizacji.
- Teoria równoważenia rozwoju musi mieć podstawy w nowej filozofii człowieka, która poszukuje pojednania z przyrodą odrzucając dążenie do panowania i dominowania wyrażające się w przeciwstawianiu ładu ludzkiego świata ładowi przyrody.
- Uświadomienie sobie, że osiągnięcie harmonijnej koegzystencji antroposfery z biosferą nie da się zrealizować jednorazowo, przez wskazanie jakiegoś konkretnego algorytmu.
- Zrównoważony rozwój ma charakter dynamiczny i wymaga nieustannego dostosowywania natury ludzkiej i mechanizmów kulturowych do rzeczywiści obejmującej trzy dziedziny równoważenia.
- Idea zrównoważonego rozwoju jest źródłem optymistycznej wizji ludzkich dziejów, gdyż wyraża przekonanie, że człowiek może zapanować nad swoim ewolucyjnym losem i uniknąć samozagłady, mimo że takie ryzyko nieprzerwanie istnieje.

Wielu badaczy zwraca uwagę na to, że osiągnięcie powodzenia w równoważeniu funkcjonowania antroposfery, a zwłaszcza jej wymiaru gospodarczego i społeczno-politycznego zależy od tego, czy możliwości adaptacyjne tkwiące w naturze ludzkiej zamortyzują zagrożenia stworzone w wyniku rozwoju cywilizacji technicznej.

2. Po co ludziom jest potrzebny zrównoważony rozwój?

Ludzkość uwolniona dzięki ewolucji kulturowej od dyktatu swej biologicznej natury sama musi określić reguły życia w symbiozie ze środowiskiem, i musi to uczynić dlatego, że tempo ewolucji biologicznej, która mogłaby równoważyć zagrożenia spowodowane rozwojem cywilizacji technicznej jest nieporównywalnie wolniejsze aniżeli tempo powstawania tych zagrożeń. Zasada zrównoważonego rozwoju jest ludziom potrzebna po to, żeby przeciwdziałać albo neutralizować destrukcyjne skutki sukcesów rozwoju cywilizacji. Realizacja nadrzędnego celu zrównoważonego rozwoju, czyli osiągnięcie symbiozy ludzkiego świata z przyrodą polega w rzeczywistości na takim zorganizowaniu antroposfery aby jej funkcjonowanie umożliwiało współdziałanie z przebiegiem procesów ewolucyjnych, czyli wspieranie bogactwa i różnorodności życia na Ziemi. Gdyby ludziom udało się zorganizować harmonijną koegzystencję ludzkiego świata z przyrodą, ochraniać gatunki zagrożone wyginięciem, oszczędzać zasoby energetyczne dzięki zastosowaniu takich technologii wytwarzania energii, które przed pojawieniem się człowieka na Ziemi nie występowały, to wówczas gatunek homo sapiens rzeczywiście zasłużyłby na miano gatunku wyjątkowego, takiego jakiego w dziejach ziemskiej ewolucji nie było.

2.1. Zrównoważony rozwój z perspektywy makroewolucji.

W celu lepszego zrozumienia i właściwej oceny zrównoważonego rozwoju przywołam holistyczne i makroewolucyjne spojrzenie na ewolucję homo sapiens przedstawione przez Lynn Margulis (Margulis, 2000). Zasłynęła ona jako badaczka tak zwanej endosymbiozy. Udowodniła bowiem symbiotyczne pochodzenie podstawowych struktur metabolicznych komórki takich, jak mitochondria, chloroplasty, jądro komórkowe, a także organizmy złożone, o których w świetle tej hipotezy można powiedzieć, że powstały w drodze symbiozy z organizmów jednokomórkowych. Nie ulega wątpliwości, że powstanie organizmów złożonych, było poprzedzone ewolucją życia na poziomie organizmów jednokomórkowych, która przebiegała przeszło półtora miliarda lat w środowisku pierwotnego oceanu. Na tym etapie zostały wyselekcjonowane wszystkie podstawowe mechanizmy stanowiące istotę ziemskiego życia. Wiemy, że organizmy jednokomórkowe, glony, bakterie i grzyby, to są istoty niezwykle odporne na zakłócenia środowiskowe. Posiadają one ogromny potencjał ewolucyjny, którego nie postrzegamy i nie doceniamy.

Margulis twierdzi, że filogenetyczne korzenie homo sapiens sięgające praoceanu powinny budzić respekt a nie odrazę. Tak, ludzie naprawdę mają swych odległych biologicznie przodków. Nie chodzi jednak o pochodzenie od małp, ani nawet od innych ssaków. Łańcuch naszych antenatów zaczyna się od najprymitywniejszych bakterii. Większość ewolucji przebiegała wśród istotek zbywanych wspólnym mianem „mikrobów". Całe życie na Ziemi powstało, jak już dzisiaj wiemy, z najprostszych możliwych stworzeń - bakterii. Moja teza jest taka: człowiek jak wszystkie małpy został stworzony (...) przez miliardy lat wzajemnych oddziaływań pomiędzy wchodzącymi ze sobą w najróżniejsze relacje mikrobami (Margulis, 2000, s.11/12). Margulis dokonuje dowartościowania „mikrobów" dlatego, że stanowiły one i nadal stanowią podłoże fundamentalnych procesów życia, gdyż to glony żyjące w trzech ziemskich oceanach tworzą podstawę wszystkich łańcuchów troficznych w tym środowisku. Podobnie, to chloroplasty roślin zielonych oraz reducenci, czyli bakterie i grzyby żyjące w glebie stanowią podstawę procesów metabolicznych na lądzie. Dlatego też Margulis, mając na względzie procesy metaboliczne w rdzeniu życia twierdzi, że każdy byt jest w równej mierze ewolucyjnie „zaawansowany". Nie ma „wyższych" i „niższych" form życia, wszystkie formy życia są na swój sposób wyjątkowe ze względu na funkcje, jakie pełną w metabolizmie biosfery. Podobieństwa między człowiekiem a innymi organizmami są o wiele większe aniżeli różnice, a tym co nas najbardziej wyróżnia jest fakt, że gatunek homo sapiens wyjątkowo niedawno pojawił się na scenie ewolucji. Chociaż, jak twierdzi Margulis, ustalenie momentu narodzin człowieka jest w pewnym sensie umowne, gdyż na pytanie: Kiedy zaczyna się człowiek? odpowie ona: Ależ człowiek, rzecz jasna „zaczął się" - jak całe życie na Ziemi – co najmniej trzy i pół miliarda lat temu! (Margulis, 2000, s. 131). Co więcej spoglądając na życie holistycznie, Margulis dostrzega, że jest to nieprawdopodobnie złożony system przepływu materii i energii oraz milionów współzależnych gatunków poza nami i wewnątrz nas. My jesteśmy zaledwie jednym z nich i niezależnie od tego jak bardzo jesteśmy zapatrzeni w siebie i przesyceni pychą, to nasza ziemska egzystencja jest całkowicie zależna od funkcjonowania tej biotycznej całości. Dlatego też Margulis stwierdza: Moim zdaniem nasze gesty przyjmowania na siebie odpowiedzialności za losy Ziemi, są po prostu śmieszne: to retoryka wynikająca z bezsilności. To my znajdujemy się pod kontrolą planety, nie odwrotnie. Nasz przerośnięty zmysł moralny, każący nam podejmować próby kierowania niesforną planetą, lub leczyć ją z jej przypadłości, świadczy tylko o fantastycznej zdolności samooszukiwania się. Jeśli już - to powinniśmy chronić się przed samymi sobą (Margulis, 2000, s.162, podkreślenie moje Z.P.). Człowiek, twierdzi Margulis, nie może doprowadzić do zniszczenia całej Przyrody, może jedynie doprowadzić do samozagłady. Sądzę, że z punktu widzenia Lynn Margulis wyraźnie widać, że zasada zrównoważonego rozwoju jest ludziom potrzebna po to, żeby mogli uniknąć samozagłady. Zasada zrównoważonego rozwoju ma bowiem na celu podtrzymywanie takich warunków w środowisku, które umożliwiają rozwój i życie ludzkie. Sądzę jednak, że dopełnieniem tego antropocentrycznego przekonania jest twierdzenie, że podtrzymanie takich warunków w środowisku, które umożliwiają rozwój i życie ludzkie jest ochrona przyrody dla niej samej. W istocie na tym przecież ma polegać symbioza ludzkiego świata z przyrodą i współdziałanie gatunku z przebiegiem procesów ewolucyjnych. Ekspansja terytorialna homo sapiens może wprawdzie doprowadzić do wytępienia wielkich ssaków i innych kręgowców, ale na obecnym etapie ewolucji nie może zniszczyć życia na Ziemi. Grzyby, bakterie i wirusy żyły od przeszło trzech miliardów lat zanim pojawił się człowiek i są niezwykle żywotne. Nawet jeżeli ludzie dokonaliby zagłady nuklearnej, to bakterie żyjące w wodzie chłodzącej reaktory jądrowe przeżyją i ziemska ewolucja potoczy się dalej jakimiś nowymi, trudnymi do przewidzenia ścieżkami. Tak więc, kiedy spoglądamy na historię życia na Ziemi z perspektywy makroewolucji to widać, że planeta Ziemia ani nie istnieje dla człowieka, ani też nie jest jego własnością. Nic nie wskazuje na to, byśmy byli „wybrani" i by inne gatunki miały być podporządkowane naszej wyjątkowości. Nie jesteśmy najważniejszym, najliczniejszym ani nawet najbardziej niebezpiecznym z gatunków. Uporczywie podtrzymywane złudzenie o naszej wyjątkowości przesłania nam tylko prawdę o naszym prawdziwym statusie - wyprostowanego i mnożącego się niczym chwast dwunoga (Margulis, 2000, s. 169). W dziejach biosfery wymieranie gatunków jest zjawiskiem równie naturalnym jak ich powstawanie. Gatunki i rodzaje wymierające są zastępowane przez gatunki nowopowstające, podobnie jak to było w przypadku wymierania gadów, które zastąpiły ssaki. Co więcej, powołując się na hipotezę Gai sformułowaną przez Jamesa Lovelocka (Lovelock, 1989), Margulis twierdzi, że Zanieczyszczenie środowiska jest zgodne z naturalnym biegiem rzeczy (Margulis, 2000, s.171). W dziejach życia odpady stanowiły czynniki testujące wytrzymałość życia i stymulujące zdolności adaptacyjne organizmów. Dlatego biosfera rozpatrywana razem z podłożem geofizycznym jako największa wspólnota naturalnych ekosystemów, jest niezwykle odporna na zakłócenia, gdyż posiada ogromny potencjał możliwości ewolucyjnych oraz odpowiednie mechanizmy homeostatyczne. Przyroda podtrzymuje i reguluje swoje własne środowisko. Jednakże te mechanizmy regulacyjne nie są wycelowane, ani nie gwarantują zachowania

warunków środowiskowych optymalnych dla życia jakiegoś konkretnego gatunku istot żywych. Margulis zwraca uwagę na to, że tlen, który obecnie stanowi niezbędny warunek życia, pojawił się w biosferze jako trucizna i był przyczyną znacznie większego wymierania niż destrukcyjna aktywność gatunku ludzkiego. Jak twierdzi Margulis, często zdarza się tak, że nowopowstające organizmy wykorzystują odpady produkowane przez innych i w tym sensie nie każde zanieczyszczenie środowiska zagraża życiu. Ale eksplozje populacyjne zawsze mają kres, gdyż nikt nie potrafi odżywiać się i oddychać swoimi własnymi odpadami. Dlatego w samym procesie ekspansji zawsze tkwią korzenie późniejszego załamania (Margulis, 2000, s. 171, podkreślenie moje Z.P.). Jak się okazuje, mimo ogromnej żywotności i mimo odporności na zanieczyszczenia wynikającej ze zdolności samoregulacji osiąganych dzięki mechanizmom homeostatycznym, przyroda nie pozwala jednak na nieograniczoną ekspansję. Lawinowy wzrost populacji bakterii, szarańczy, lemingów, myszy czy traw zawsze kończył się załamaniem. Produkowane przez nie odpady zanieczyszczały otoczenie prowadząc do coraz poważniejszych niedoborów pożywienia, szerzenia się chorób i epidemii, a wreszcie do dezintegracji społeczności (Margulis, 2000, s. 181). Właśnie dlatego, mimo że życie na Ziemi trwa przeszło trzy i pół miliarda lat nie pojawił się taki gatunek, który mógłby sam, w pojedynkę kontynuować ziemskie życie. Wiele wskazuje na to, że gatunek ludzki nie jest wyjątkiem. Lawinowy wzrost ludzkiej populacji, podobnie jak lawinowy wzrost populacji lemingów czy królików, doprowadzi do ekspansji przestrzennej i braku pożywienia, a w konsekwencji będą się szerzyły choroby oraz różnego rodzaju epidemie. Nastąpi wtedy degeneracja biologiczna i dezintegracja relacji międzyosobniczych, czyli taki stan, który Konrad Lorenz nazywa nieludzkimi stosunkami ludzkiego świata. Margulis twierdzi, że nawet zwierzęta roślinożerne skrajnie wygłodzone pożerają własne cielęta. Dlatego niemal wszystkie gatunki organizmów żywych mają wbudowane mechanizmy regulujące tempo rozrodu. Jest to jeden z owych biologicznie wyselekcjonowanych procesów samoregulacji, uruchamiany w sytuacjach nadmiernego zagęszczenia lub niedoboru pożywienia. Nic nie wskazuje na to, że gatunek ludzki mógłby na dłuższą metę ominąć to podstawowe zagrożenie wynikające z nieograniczonych procesów ekspansji. Jeśli zatem uznamy imperatyw Hansa Jonasa, że gatunek ludzki musi istnieć oraz, że powinniśmy i chcemy zachować nasze człowieczeństwo, to powinniśmy podjąć działania zmierzające do zachowania symbiotycznej równowagi ludzkiego świata z biosferą. Zachowanie tej równowagi jest koniecznym warunkiem uniknięcia samozagłady.

Tak więc, idea zrównoważonego rozwoju ma na celu umożliwienie trwania gatunku ludzkiego w ewolucyjnej skali czasu, mimo że istnienie ludzkiego świata jest zagrożone ryzykiem samozagłady. Gdyby to się ludziom udało, gdyby gatunek o tak ogromnym zasięgu potrafił wbudować w swój habitat mechanizmy równoważące rozwój i gdyby potrafił współpracować z przebiegiem procesów ewolucyjnych, to rzeczywiście byłoby to zjawisko unikatowe, wtedy gatunek ludzki zasłużyłby na miano gatunku wyjątkowego. Gatunek ludzki stałby się wyjątkowy i wyróżniony dlatego, że żaden gatunek w dziejach życia nie miał możliwości świadomego, pozabiologicznego regulowania równowagi w swoim środowisku i w środowisku biosfery. Sądzę, że szanse powodzenia tego wielkiego programu w skali globalnej zależą od tego na ile natura ludzka okaże się elastyczna i potrafi się dostosować do nowego sposobu życia. Chodzi o realizację takiego sposobu życia i takiego ładu ludzkiego świata, które umożliwią współdziałanie rozwijającej się antroposfery z przebiegiem przyrodniczych procesów ewolucyjnych, czyli wspierania bogactwa i różnorodności życia na Ziemi.

3. Program zrównoważonego rozwoju w odniesieniu do sektora przyrodniczego

Ochrona środowiska przyrodniczego ma swoją historię w przebiegu ludzkich dziejów sięgającą co najmniej czasów Romantyzmu, ale nowa jakość ochrony środowiska w ramach zrównoważonego rozwoju polega na tym, że zostały wyraźnie określone systemowe - w tym instytucjonalne, metody tej ochrony. W raporcie Brundtland Nasza wspólna przyszłość, zawarte jest twierdzenie, że podstawowe wyzwanie ma swe źródło w systemowym charakterze zmian. Wiążą one środowisko z rozwojem - dwa elementy dawniej uważane za rozłączne - łączą działy gospodarki - np. przemysł i rolnictwo (Równy, 2002, s.120). Raport Brundtland, zawierający postulat powiązania systemów społeczno-gospodarczych z systemem przyrodniczym określił zasadniczą ideę zrównoważonego rozwoju, chociaż samo to pojęcie pojawiło się nieco później. Ochrona sektora przyrodniczego w ramach zrównoważonego rozwoju polega na zabieganiu o to, aby baza surowcowa naturalnego środowiska nie była nadmiernie eksploatowana. Dlatego zrównoważony rozwój, to rozwój bezpieczny dla środowiska. W Raporcie jest także obecny postulat sprawiedliwości międzypokoleniowej, gdyż stan środowiska jest oceniany nie tylko ze względu na to, czy umożliwia rozwój społeczno-gospodarczy na obecnym etapie historii ale także ze względu na to, czy będzie on możliwy w przyszłości. Mając na względzie dalekosiężne zasady zrównoważonego działania w środowisku ludzkość może zaniechać działalności

gospodarczej na określonym terenie ze względu na zachowanie równowagi przyrodniczej. Interesującym przykładem tego typu zachowań może być „niekonwencjonalne" zastosowanie zasady zrównoważonego rozwoju w środowisku polarnym. Przedstawienie tego niekonwencjonalnego punktu widzenia umożliwi mi uzasadnienie twierdzenia, że optymalna strategia równoważenia rozwoju ludzkiego świata wymaga rozpoznania, iż to właśnie gatunek ludzki znajduje się pod kontrolą sił przyrody a nie odwrotnie. W tym kontekście szczególnie interesujące okazuje się rozważenie ochrony środowiska przyrodniczego Antarktydy.

3.1. Zrównoważony rozwój w odniesieniu do terenów okołobiegunowych

Antarktyda jest jedynym bezludnym kontynentem, którym nie włada żadne państwo. Jacek Machowski (Machowski, 2002) analizując zasadę zrównoważonego rozwoju w zastosowaniu do środowisk polarnych stwierdza, że w związku ze szczególnym statusem Antarktydy ochrona istniejącej równowagi na tym bezludnym kontynencie jest w interesie całej ludzkości. Ochroną zajmują się członkowie Układu Antarktycznego, którzy w roku 1991 doprowadzili w Madrycie do podpisania traktatu. Machowski podkreśla, że po długotrwałych i trudnych negocjacjach udało się wprowadzić pięćdziesięcioletnie moratorium na pozyskiwanie w Antarktydzie bogactw mineralnych. Traktat podpisano pod naciskiem organizacji proekologicznych, z poparciem ONZ, ale przy sprzeciwie państw rozwijających się dla których bogate złoża surowców skrywające się pod grubą pokrywą lodową, i jeszcze nie do końca rozpoznane, stanowią przedmiot pożądania.

Bogactwa te, ze względu na ekstremalne warunki panujące w strefie okołobiegunowej były dla ludzi niedostępne. Jednakże obecnie postęp techniczny stwarza możliwości ich eksploatacji, a mimo to moratorium z Madrytu blokuje eksploatację na 50 lat. Warto także zwrócić uwagę na to, że ochrona środowiska przyrodniczego Antarktydy to nie tylko ochrona zasobów mineralnych, to także ochrona ogromnego lądolodu stanowiącego około 90% globalnych zasobów wody pitnej. Ponadto, jak twierdzi Machowski, Nagromadzone wokół biegunów lody, spełniają rolę "światowych lodówek" wpływając bezpośrednio na temperaturę, zasolenie, stratyfikację, prądy morskie i świat żywy oceanów, oraz na cyrkulację atmosferyczną i klimat całej kuli ziemskiej (Machowski, 2002, s. 66). Doceniając rolę Antarktydy w funkcjonowaniu przyrodniczego środowiska, Machowski ma jednak wątpliwości czy w odniesieniu do bezludnego kontynentu, pozbawionego jakiejkolwiek struktury gospodarczej można sensownie mówić o zastosowaniu zasady zrównoważonego rozwoju.

Sądzę, że jest to przypadek szczególny, godny dowartościowania z punktu zachowania równowagi przyrodniczej, gdyż zasada nieingerencji gospodarczej na terenach okołobiegunowych jest optymalną strategią zachowania gatunku homo sapiens na tych terenach. Warto sobie zdać sprawę z tego, że przy założeniu, iż w rzeczywistości to my znajdujemy się pod kontrolą planety, nie robienie niczego na terenie Antarktydy jest najlepszym sposobem zachowania równowagi na tym kontynencie. Taka postawa jest wyrazem poskromienia ludzkiej pychy i uświadomienia sobie ludzkiej zależności od potężnych procesów przyrodniczych takich jak: efekt cieplarniany, trzęsienia ziemi, fale tsunami, tajfuny, wybuchy wulkanów i inne klęski żywiołowe. Mimo rozwoju cywilizacji technicznej, wszystko co możemy robić w obliczu tych żywiołów, to monitorować ich przebieg i usuwać skutki. Antarktyda powinna być objęta zakazem eksploatacji nie tylko na 50 lat lecz na czas nieokreślony. Być może należy także ograniczyć inwazję turystyczną na ten bezludny kontynent, o niezwykle wrażliwej równowadze ekologicznej. Natomiast zasady zrównoważonego rozwoju należy stosować do eksploatacji zasobów połowowych w trzech oceanach otaczających Antarktydę. I tak się rzeczywiście dzieje, służą temu limity połowowe i odpowiednie konwencje oraz regulacje prawne o zasięgu międzynarodowym.

Machowski pokazuje, że nieco inaczej wygląda kwestia zrównoważonego rozwoju w Arktyce, która jest obszarem zaludnionym i pozostaje pod władzą ośmiu państw Arktycznych, z których każde realizuje swoją własną politykę ekologiczną. Działalność gospodarcza i regulacje prawne są dostosowane do potrzeb lokalnych, które w różnych częściach Arktyki są różne. Mimo lokalnych różnic występują wspólne problemy wynikające z jedności środowiska Arktycznego. Dlatego osiem państw arktycznych podpisało deklarację ochrony środowiska, która zawiera program zrównoważonego rozwoju ze względu na użytkowanie zasobów odnawialnych przez ludy tubylcze.

Deklaracja w sprawie ochrony środowiska i rozwoju Arktyki, przyjęta na Grenlandii w 1993 roku zawiera zobowiązanie, że dla osiągnięcia zrównoważonego rozwoju wymogi środowiskowe powinny być uwzględniane w planowaniu rozwoju społeczno-gospodarczego tych terenów. Dotyczą one przede wszystkim odłowów ryb i ssaków morskich, oraz hodowli reniferów i karibu, a także skutków industrializacji obszarów polarnych. Machowski zwraca szczególną uwagę na to, że równoważeniu rozwoju w środowisku polarnym sprzyja tradycja kulturowa plemion zamieszkujących te tereny od tysięcy lat. Ludy arktyczne przetrwały - zauważa Machowski - w ciężkich warunkach arktycznych dzięki ochronie i

dobremu wykorzystaniu arktycznych zasobów przyrody. Twierdzi on, że podczas gdy idea zrównoważonego rozwoju z trudem przebija się w świadomości społeczeństw wysoko rozwiniętych to prymitywne arktyczne ludy tubylcze przyjmują ją jako coś oczywistego i bezspornego, co istniało w ich świadomości na długo zanim zachodni uczeni nadali mu naukowe kształty. Człowiek dalekiej Północy od wieków wykorzystywał każde upolowane zwierzę bez reszty; mięso, wnętrzności, skórę, sierść, futro, kości, zęby; wszystko to było bądź pożywieniem, odzieżą lub tworzywem i miało swoje odwieczne przeznaczenie, a resztki konsumowały psy. Nigdy też nie tępili bezgranicznie zwierzyny, ani nie marnowali bezmyślnie zasobów naturalnych, myśląc podświadomie i instynktownie o potrzebach przyszłych pokoleń (Machowski, 2002, s. 73). Łatwo zauważyć, że przy tak oszczędnym gospodarowaniu zasobami naturalnymi ludy zamieszkujące tereny Arktyki pozostawały w równowadze ze środowiskiem. W ich świecie - podobnie jak np. w ekosystemach raf koralowych, nie ma odpadów i zanieczyszczeń ani trwałego naruszania naturalnej równowagi. Plemiona zamieszkujące Arktykę żyły de facto w symbiozie ze środowiskiem, mimo że nie była to realizacja świadomie określonego programu równoważenia rozwoju tworzonego przez nich świata z otaczającym środowiskiem. Wiele wskazuje na to, że równowaga była wymuszona trudnymi warunkami życia w środowisku polarnym. Zapewne dlatego ludy Arktyki są uznawane za prekursorów współczesnej ekologii i zasad zrównoważonego rozwoju. We wszystkich dokumentach obecnie redagowanych, pojawia się pojęcie i program zrównoważonego rozwoju zaaprobowany przez te społeczności. Jeden z takich dokumentów zatytułowany Okołobiegunowy zrównoważony rozwój zawiera sformułowania podobne tym, które były zawarte w słynnej mowie indiańskiego wodza Seattle wygłoszonej w odpowiedzi na propozycję odstąpienia ziemi tego plemienia białym osadnikom. Wspomniany dokument głosi, że ludy Innuit mają szczególny stosunek do ziemi, wody i zwierzyny w swoich ojczystych stronach oparty na zrozumieniu zarówno każdego składnika środowiska z osobna jak i ich wzajemnej współzależności i roli ludzi w świecie przyrody (Machowski, 2002, s. 75). Jak zauważa Machowski tę tradycyjną wiedzę arktyczne ludy tubylcze przekuwają na nowoczesną metodę trwałego zrównoważonego rozwoju, pokonując wielowiekowe zacofanie cywilizacyjne (Tamże, s. 75). Z perspektywy przyrodniczego wymiaru zrównoważonego rozwoju należy im życzyć zachowania ochrony środowiska na dotychczasowym poziomie, mimo wprowadzania zdobyczy cywilizacyjnych.

Na przykładzie analizy zrównoważonego rozwoju w odniesieniu do środowisk okołobiegunowych, łatwo zauważyć, że po to aby zachować subtelny, zrównoważony związek pomiędzy przyrodą a światem kultury, to właśnie ten drugi został dostosowany do równowagi przyrodniczej, a nie na odwrót. I na tym polega sukces zrównoważonych relacji ze środowiskiem, który obserwujemy na przykładzie plemion zamieszkujących tereny Arktyki. Wbrew utartym przekonaniom głoszonym przez zwolenników nieograniczonego postępu technicznego, to właśnie możliwości rozwojowe naturalnych ekosystemów stanowią podstawowe odniesienie dla równoważenia rozwoju w działalności gospodarczej.

4. Równoważenie rozwoju z punktu widzenia sektora gospodarczego

Przedmiotem analizy zasad zrównoważonego rozwoju z punktu widzenia sektora gospodarczego są różne teorie rozwoju gospodarczego, które dopiero na drugim planie stawiają wymagania ochrony środowiska, i opisują przyrodę w kategoriach „kapitału przyrodniczego" podlegającego substytucji. W świetle tego co zostało powiedziane w poprzednim rozdziale łatwo dostrzec, że zasada substytucji ma ograniczony charakter, a jej zastosowanie do rozwoju okolic podbiegunowych miałoby katastrofalne skutki.

Sądzę, że na obecnym etapie rozwoju historycznego istnieje jeszcze możliwość pogodzenia wymogów rozwoju gospodarczego w skali globalnej z zachowaniem równowagi w środowisku przyrodniczym. Jednakże, jak zauważył Włodzimierz Tyburski (Tyburski, 2004) warunkiem podstawowym i niezbędnym urzeczywistnienia owej możliwości jest gruntowne przewartościowanie dotychczasowej hierarchii wartości leżących u podstaw ludzkiej działalności gospodarczej (Tyburski, 2004, s. 47). Wielu wybitnych ekonomistów, takich jak np. E.F. Schumacher (Schumacher, 1981), H. Daly, T. Żylicz, Z. Sadowski, podziela przekonanie wyrażone przez Tyburskiego. Zwracają oni także uwagę na to, że w celu osiągnięcia równowagi w sektorze społeczno-gospodarczym konieczne jest wyhamowanie wykładniczego tempa wzrostu gospodarczego, oraz ograniczanie konsumpcyjnego nastawienia w krajach bogatych, a także ograniczenie wzrostu demograficznego w krajach Trzeciego Świata. Są to transformacje, które mogą być zainicjowane przez zmianę dotychczas akceptowanych hierarchii wartości oraz potrzeb wyznaczonych przez te wartości. Nadmierny poziom konsumpcji prowadzi do marnotrawstwa surowców, dlatego kraje wysoko rozwinięte zużywają wielokrotnie więcej surowców w przeliczeniu na głowę mieszkańca aniżeli kraje zacofane pod względem gospodarczym. Przebudowa światowych systemów gospodarczych może się dokonać poprzez stymulowanie tendencji autoregulacyjnych i promowanie gospodarki opartej na wiedzy, czyli gospodarki wdrażającej i

promującej energooszczędne technologie.

W kontekście analizy równoważenia rozwoju w sektorze gospodarczym pojawia się pojęcie trwałości rozwoju, które Zdzisław Sadowski (Sadowski, 2003) wyjaśnia następująco: Źródła koncepcji trwałego rozwoju tkwią w pragnieniu nadania takiego kształtu procesom światowego rozwoju gospodarczego i społecznego oraz stworzenia takiego układu instytucjonalnego, które byłyby zdolne do eliminacji zagrożeń podważających perspektywy rozwojowe (Sadowski, 2003, s. 13, podkreślenia autora). Poszukiwanie trwałych form gospodarowania pojawiło się w sytuacji zagrożenia rozwoju gospodarczego i zostało sprzężone z obawą o warunki życia przyszłych pokoleń. Poczucie zagrożenia powstało na skutek narastającego tempa wzrostu gospodarczego potęgującego tempo zużywania surowców naturalnych i zatruwanie środowiska produktami odpadowymi. Rozpoznanie i analiza tego zagrożenia zostały przedstawione w raporcie dla Klubu Rzymskiego zatytułowanym Granice wzrostu, skorygowanym po 20 latach w następnym opracowaniu Przekraczanie granic. Poszukiwanie mechanizmów trwałego rozwoju zrównoważonego ma na celu przeciwdziałanie zagrożeniom rozpoznanym jako groźba załamania światowego systemu gospodarczego, które miałoby katastrofalne skutki dla stanu środowiska. Trwały rozwój to taki, który – używając określenia z Raportu Brundtland, zaspokaja potrzeby obecne nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokajania ich potrzeb. Trwały rozwój zrównoważony zostaje w tym raporcie sprzężony z zasadą sprawiedliwości międzypokoleniowej. Jednakże Sadowski twierdzi, że obecna sytuacja społeczno-gospodarcza rozwija się w sposób niekorzystny zarówno ze względu na realizację postulatów trwałego zrównoważonego rozwoju, jak i sprawiedliwości międzypokoleniowej. Dzieje się tak dlatego, że w jego przekonaniu w rozwoju światowym występują obecnie dwie sprzeczne tendencje:

- tendencja do autoregulacji (AR) polegająca na samoczynnym dostosowywaniu się mechanizmów rynkowych do zmieniających się warunków na światowym rynku, sprzyja jej rozwój gospodarki opartej na wiedzy, oraz
- tendencja do autodestrukcji (AD), która wiąże się z narastaniem zagrożeń ekologicznych spowodowanych zarówno przez masową produkcję przemysłową, jak i przez zagrożenia społeczne wynikające z nierównomiernego rozwoju gospodarczego, który pociąga za sobą pogłębiającą się rozpiętość między bogactwem a biedą.

Równoważenie rozwoju ma polegać na dążeniu do zahamowania AD i wspieranie AR. Sadowski twierdzi, że wspieranie AR może być stymulowane przez odpowiednie działania mające na celu hamowanie wzrostu gospodarczego i nadmiernej konsumpcji w krajach bogatych, połączone z pomocą dla krajów biednych, oraz działania sprzyjające ograniczeniu przyrostu demograficznego w krajach biednych. Do tego należy jeszcze dołączyć lepsze wykorzystanie surowców, a także zaniechanie ilościowego wzrostu gospodarczego na rzecz jakościowego rozwoju. Teoretycznie istnieje taka możliwość, że - używając terminologii Sadowskiego, tendencje AR zwyciężą tendencje AD, a wtedy W długim okresie czasu nic nie powinno ograniczać ekspansji rodzaju ludzkiego, a więc nie ma potrzeby troszczyć się o trwały rozwój, gdyż będzie on się realizował w sposób samoczynny (Sadowski, 2004, s. 11).

Jednakże po rozważeniu zaistniałej sytuacji, Sadowski skłania się jednak do uznania, że samoczynne działanie AR nie wystarczy, gdyż przewaga tendencji autodestrukcyjnych stwarza konieczność podjęcia świadomej walki o trwały rozwój. Zdaje się on podtrzymywać przekonanie wyrażone w przedmowie do drugiego raportu Meadowsów i Randersa (Przekraczanie granic), że Wolny rynek nie odwróci tych tendencji, gdyż działa na podstawie odcinkowych interesów. Dlatego nowoczesna gospodarka rynkowa musi łączyć w sobie cechy wolnego rynku, niezbędne dla wyzwolenia ludzkiej inicjatywy, z rozumnym sterowaniem tą inicjatywą w skali międzynarodowej w sposób niezbędny dla zapewnienia właściwych warunków życia przyszłym pokoleniom (Sadowski, 1995, s. XXi). Ponadto niemal wszyscy badacze stanu światowej gospodarki są zgodni co do tego, że po to aby sprostać wyzwaniom trwałego zrównoważonego rozwoju potrzebny jest odpowiedni rozwój sektora społeczno-kulturowego. Jego rozwój w kierunku rozumienia zagrożeń i woli przeciwdziałania im, polegający na wykorzystaniu wiedzy nie tylko w dziedzinie reorganizacji produkcji, ale przede wszystkim w dziedzinie reorganizacji stosunków międzyludzkich i współżycia społecznego. Zmiany w sektorze społecznym muszą prowadzić do zasadniczej zmiany stylu życia - twierdzi Sadowski, zwłaszcza w dziedzinie tolerancji dla różnych poglądów i kultur. Potrzebne są nowe wzory cywilizacyjne promujące umiejętność szukania uzgodnień ponad istniejącymi różnicami. Koniecznych reform nie można już odkładać na później, bo jak to przekonywująco wykazali Meadows i Randers (Meadows i inni, 1995), im później zostaną wprowadzone reformy, tym większe będą deprywacje konieczne do zbudowania społeczeństwa przetrwania, czyli społeczeństwa trwałego rozwoju.

Tomasz Żylicz (Żylicz, 2000) włączając się w dyskusję na temat trwałego rozwoju zwraca uwagę na to, że skoro rozwój zrównoważony jest trwałym rozwojem tylko wtedy, gdy może zaspokajać potrzeby aktualnie żyjących pokoleń nie

zmniejszając szans na zaspokojenie potrzeb przyszłych pokoleń, to w pojęciu trwałego rozwoju zawiera się zarówno jego zrównoważenie jak i sprawiedliwość międzypokoleniowa. Jak już wspominałam na wstępie, pojęcie trwałego rozwoju bywa używane zamiennie z pojęciem zrównoważonego rozwoju, chociaż, jak zauważył Borys nie każdy rozwój trwały jest zrównoważony. Trwały rozwój to rozwój zrównoważony, który zapewnia nie tylko materialne ale także społeczne podstawy dalszego rozwoju.

Żylicz przedstawia dwie interpretacje trwałego rozwoju, „silną" i „słabą". „Silna" wersja trwałego rozwoju domaga się zachowania dla przyszłych pokoleń zarówno zasobów naturalnych jak i wszelkich innych zasobów związanych z działalnością człowieka. Wersja „słaba" poprzestaje na postulacie zachowania zasobów nie wyróżniając zasobów naturalnych i ich substytutów czyli wytworów ludzkiej działalności. Innymi słowy „słaba" wersja trwałego rozwoju dopuszcza intensywną eksploatację kapitału przyrodniczego, tak długo, jak długo jest ona wyrównywana przez akumulację kapitału ludzkiego i wytworów działalności człowieka.

Żylicz słusznie zauważa, że „słaba" wersja trwałego rozwoju napotyka na trudności związane z problemem substytucyjności zasobów. Dobrą ilustracją tego typu trudności są spory o bagna Rospudy. Sądzę, że traktowanie ochrony przyrody w kategoriach kapitału przyrodniczego nie zmienia eksploatatorskiej postawy człowieka w stosunku do zasobów naturalnych i nie oznacza rzeczywistej ochrony środowiska. Argumenty, które zostały przytoczone w kontekście równoważenia rozwoju na Antarktydzie uzasadniają to twierdzenie.

Na pytanie czy zasady trwałego rozwoju są rzeczywiście stosowane w gospodarce światowej, Żylicz udziela odpowiedzi negatywnej. Jest bowiem przekonany, że kraje o rozwiniętej gospodarce rynkowej są nastawione na podnoszenie materialnego standardu życia drogą zwiększania konsumpcji dóbr. Jeżeli do tego dołączymy obserwowany wzrost demograficzny w krajach Trzeciego Świata, to nadmierne zużycie surowców okazuje się koniecznością.

Podobne trudności wskazuje Żylicz w przypadku próby operacjonalizacji pojęcia sprawiedliwości międzypokoleniowej. Twierdzi on, że nie ma szans urzeczywistnienia tej sprawiedliwości, bo nie wiadomo kto miałby ograniczyć zużycie surowców ze względu na interes przyszłych pokoleń. Kto miałby określić zasady wykorzystywania bogactw naturalnych w czasie? pyta Żylicz.

Sądzę, że sprawiedliwość miedzypokoleniowa a nawet międzygatunkowa jest konsekwencją trwałego zrównoważonego rozwoju. Jeżeli celem nadrzędnym tego rozwoju jest symbioza z przyrodą, to zasady wykorzystywania zasobów surowcowych powinny spełniać kryteria przytoczone na wstępie niniejszych rozważań za Hermanem Daly. Jak już wcześniej zostało wykazane są to te same zasady, które określają zachowanie dynamicznej równowagi w naturalnych ekosystemach, a także te same, o których była mowa w kontekście sformułowanej przez Lovelocka hipotezy Gai. Są to mechanizmy regulacji homeostatycznej o globalnych konsekwencjach, utrzymujące optymalne warunki w środowisku, niezbędne do trwania życia.

Podsumowując swoje rozważania dotyczące trwałego rozwoju Żylicz stwierdza, że istnieje wiele przykładów destrukcji środowiska przez gatunek ludzki, ale istnieją także liczne przykłady świadomego ograniczania zanieczyszczeń i działania na rzecz ochrony środowiska. Uzasadniając swoje twierdzenie, Żylicz wylicza liczne konwencje takie jak: Konwencja wiedeńska o wycofaniu z użycia substancji niszczących warstwę ozonową, Konwencja helsińska o ograniczaniu zanieczyszczania Bałtyku związkami fosforu i azotu, Konwencja waszyngtońska ograniczająca handel gatunkami zagrożonymi wyginięciem, Konwencja o ochronie bioróżnorodności i wiele innych. Tak więc w kontekście działań i dyskusji dotyczących rozwoju antroposfery istnieją tendencje autoregulacyjne, sprzyjające osiąganie równowagi i tendencje destrukcyjne utrudniające realizację tego celu. Nie ma jednego centrum sterowania rozwojem antroposfery, dlatego kierunek tego rozwoju będzie wypadkową różnych kierunków ludzkiego działania. Rozproszone centra sterowania rozwojem ludzkiego świata znajdują się w trzecim sektorze określającym równoważenie rozwoju, czyli w sektorze społeczno-politycznym, a jego najistotniejsze czynniki, to skłonności natury ludzkiej, etyka i polityka.

Podobny pogląd wyraża Żylicz stwierdzając: Pojęcie trwałości gospodarowania nie może być gruntownie i zadowalająco analizowane w oderwaniu od zagadnień etycznych, od których współczesna nauka stara się być wolna (Żylicz, 2000, s. 233). Jednakże wbrew temu co sugeruje Autor przytoczonej wypowiedzi, współczesne nauki o ochronie środowiska poszerzając zakres uniwersum moralnego człowieka o pozaludzkie istoty żywe, rozwijają odpowiednie teorie moralności, które nie tylko nakazują ochronę środowiska, ale także uzasadniają dlaczego powinniśmy to czynić. Scjentystyczny ideał nauki neutralnej aksjologicznie przyczynił się do powstania nauki odwołującej się do szeroko rozumianego świata wartości, podobnie jak mechanicystycznie zorientowana biologia molekularna umożliwiła wyjaśnienie niemal metafizycznej jedności życia. Nauka rzetelnie uprawiana ma wbudowane mechanizmy samokorygujące, dlatego scjentystyczny ideał nauki został przezwyciężony, ale wartościowy dorobek scjentyzmu zachowany.

5. Zrównoważony rozwój z punktu widzenia sektora społeczno-politycznego

Po latach przeciwstawiania ładu ludzkiego świata ładowi przyrody, pojawiła się w ludzkich dziejach idea zrównoważonego rozwoju, która jest wyrazem poszukiwania symbiozy tych dwóch porządków. Poszukiwanie symbiozy porządku społeczno-politycznego, w którym realizuje się nasze człowieczeństwo z porządkiem przyrodniczym, który jest podłożem życia i ludzkiej biologicznej egzystencji uznawane jest za początek nowej ery ekologicznej. Nowej dlatego, że mniej więcej od połowy XX wieku dokonuje się zasadniczy przełom w relacjach gatunku ludzkiego z przyrodą polegający na tym, że: (1) człowieczeństwo przestaje być rozumiane jako powinność dystansowania się od wszystkiego co naturalne, (2) biologiczne procesy życia zostają dowartościowane i stają się dobrem najwyższym, (3) ochrona przyrody, życie i przetrwanie gatunku ludzkiego stają się dominującym problemem w sferze publicznej i naczelną troską organizacji międzynarodowych. Te trzy przełomowe zjawiska sprawiają, że rozprawianie o narodzinach nowej ery ekologicznej nie jest sloganem ideologicznym, lecz początkiem nowej epoki w ludzkich dziejach, której doniosłość, podobnie jak wszystkie wielkie wydarzenia, zostanie doceniona dopiero z perspektywy historycznej, przez potomnych. Działania na rzecz zrównoważonego rozwoju wymagają umiejętnego kształtowania przyszłości, a to z kolei wymaga zrozumienia otwartego charakteru dziejów i umiejętnego oszacowania tego co możliwe na danym etapie rozwoju. Ujmując procesy historyczne, jako procesy otwartych możliwości sami musimy nadawać sens historii i - jak twierdzi Popper (1997), nie mamy żadnych powodów aby rezygnować z działania na rzecz budowy lepszego świata, chociaż nie ma i nie może być pewności, że wysiłki te zakończą się powodzeniem. Wielu badaczy stwierdza, że łatwiej osiągnąć konsens w kwestii zapobiegania niezrównoważonemu rozwojowi niż w kwestii precyzyjnego wytyczenia drogi zrównoważonego rozwoju (Michelsen, 2005, s.141). Podobne stanowisko zajmuje Stefan Kozłowski (Kozłowski, 2005a) twierdząc, że tworzenie strategii zrównoważonego rozwoju jest problemem znacznie trudniejszym niż przyjmowanie deklaracji politycznych, jak np. polityka ekologiczna państwa. Strategie wymagają już jasno określonych celów, środków oraz horyzontów czasowych. W odniesieniu do zrównoważonego rozwoju sytuacja jest szczególnie trudna wobec wyjątkowo interdyscyplinarnego charakteru tego pojęcia (Kozłowski, 2005a, s. 67, podkreślenie moje Z.P.). Są to stwierdzenia oczywiste jeżeli zauważymy, że w ludzkim świecie te same cele/wartości mogą być osiągane na rozmaite sposoby. Fiasko budowy lepszego świata może wynikać zarówno z pomyłek w wytyczaniu celu, jak i z pomyłek w wyborze środków niezbędnych do ich realizacji. Globalne zmiany środowiska wynikające z interakcji człowiek - przyroda mogą być równoważone przez świadome ludzkie działania skierowane na kształtowanie przyszłości pod warunkiem, że ludziom uda się odpowiednio zorganizować i uruchomić skuteczne procesy decyzyjne. Wielu badaczy twierdzi, że nie docenia się ludzkich zdolności do samoorganizacji i do zarządzania systemami, które sami tworzą, a przecenia się zdolności biurokratycznej władzy. Matt Ridley (Ridley, 2000) wyraża przekonanie, że wszędzie tam, gdzie odgórne rozporządzenia zastępują skłonność do wzajemnego świadczenia usług zanika poczucie społecznej solidarności. Autorytarny rząd i rozbudowany system biurokracji wzmacniają ludzki egoizm i postawy roszczeniowe. Edukacja dla zrównoważonego rozwoju jest jednym z istotnych mechanizmów zmierzających do przywrócenia tkwiących w naturze ludzkiej skłonności do samoorganizacji i do solidarnego działania na rzecz wspólnego dobra.

Analizując idee zrównoważonego rozwoju, w kontekście poszukiwania lepszego świata należy brać pod uwagę, nie tylko opór stawiany przez materię, czyli wyzwania wynikające z ograniczonych zasobów surowcowych, z ograniczonej przestrzeni życiowej i z warunków określonych zachowaniem równowagi w biosferze, ale także opór i wyzwania wynikające ze skłonności natury ludzkiej oraz z poglądów na naturę świata i miejsce człowieka w nim. Ze względu na ograniczony zakres mojego artykułu rozważę skrótowo tylko dwa problemy z tej rozległej dziedziny. Będzie to: po pierwsze, sporny problem dotyczący skłonności tkwiących w naturze ludzkiej, a po drugie, spór o to, czy zrównoważony rozwój ma charakter antropocentryczny, a ekorozwój jest zorientowany biocentrycznie i czy odpowiadające im idee nie dają się pogodzić. Tę pozorną sprzeczność przedstawię na przykładzie poglądów Andrzeja Papuzińskiego (Papuziński, 1999, 2004) i Artura Pawłowskiego (Pawłowski, 1999, 2001).

5.1. Czy w naturze ludzkiej jest zawarta ekologiczna cnota?

Rozwój nauk badających biologiczne uwarunkowania skłonności natury ludzkiej przyczynił się do podważenia mitu „dobrego dzikusa" wyposażonego w ekologiczne cnoty i żyjącego w harmonii z Naturą. Matt Ridley (Ridley, 2000) twierdzi, że mitem są także opowieści o tym, że dopiero niedawno i tylko na Zachodzie ludzie odeszli od tradycji życia w duchowej harmonii z przyrodą (Ridley, 2000, s. 248). Wbrew obiegowym opiniom twierdzi on, iż historia pełna jest dowodów na to, że powstrzymywanie się przed nadmierną eksploatacją środowiska przez plemiona pierwotne było wymuszone przez ograniczenia technologiczne

a nie przez naturalną powściągliwość i skłonność do samoograniczania się. Ridley twierdzi także, że nic nie uzasadnia przekonania o tym, że chciwość została wynaleziona przez kapitalizm i jako przejściowa zostanie odrzucona w nowej fazie rozwoju ludzkości.

Ludzie nigdy nie posiadali naturalnej skłonności do ochrony środowiska, a obserwowane przypadki harmonijnej koegzystencji z przyrodą były raczej wynikiem ich ograniczonych możliwości technicznych, połączonych z małą liczebnością populacji i z bogactwem naturalnych zasobów. Ridley przytacza dane dotyczące destrukcji przyrody przez plemiona zamieszkujące różne zakątki Ziemi. Nie mogę ich tutaj omawiać w całej rozciągłości, przytoczę jedynie jeden spektakularny przykład dotyczący wytępienia ptaków moa na Nowej Zelandii. Maorysi, którzy skolonizowali Nową Zelandię około 600 lat temu rozgościli się i zjedli wszystkie dwanaście gatunków olbrzymich ptaków moa (największy ważył ćwierć tony) zanim w rozpaczy zeszli na drogę kanibalizmu. W jednym tylko miejscu tych jatek około Otage, w krótkim czasie zabito co najmniej 30 tysięcy ptaków moa, przeważnie jedną trzecią mięsa zostawiono, zabierając tylko najlepsze kawałki. Pozostawiono nie otwarte piece z tuszami w środku, tak obfita była podaż mięsa. A nie dotyczyło to tylko ptaków moa. Wyginęła połowa lokalnych ptaków lądowych Nowej Zelandii (Ridley, 2000, s. 245).

Przybycie nieco później drugiej fali europejskich kolonizatorów spotęgowało procesy destrukcji środowiska i dokonało się to zarówno dzięki doskonalszym technikom niszczenia, jak i przez wprowadzenie nowych gatunków zwierząt przywiezionych przez kolonizatorów. Mam tu na myśli np. lisy, przywiezione przez Anglików na Tasmanię, które bardzo szybko wyparły endemiczne, tasmańskie torbacze. Ridley podkreśla więc, że w ludzkiej naturze nie ma instynktownej etyki środowiskowej, czyli wrodzonej cnoty ekologicznej skłaniającej ludzi do ochrony przyrody. Środowiskowej etyki trzeba się nauczyć wbrew ludzkiej naturze a nie w harmonii z nią (Ridley, 2000, s.252). To prawda, że w kulturach, a szczególnie w religiach plemiennych często znajdujemy zasady sprzyjające ochronie przyrody, ale - zauważa Ridley, ludzie nie zawsze dorastają do swoich ideałów. Nawoływanie do bycia dobrym jest potężnym ludzkim instynktem, nie jest nim natomiast posłuszeństwo tym wezwaniom (Ridley, 2000, s. 252). Analizując pochodzenie cnoty Ridley zwraca uwagę na to, że wprawdzie człowiek jest z natury egoistą, ale ewolucyjny sukces naszego gatunku zawdzięczamy instynktom społecznym takim jak skłonność do współpracy i zasada wzajemności oparta na zaufaniu. To one ujarzmiły nasz instynktowny egoizm i skłoniły ludzi do działania dla wspólnego dobra. W ten sposób altruistyczne zachowania służą osiąganiu egoistycznych celów o ile są spełnione określone warunki, chodzi tu o zasadę odwzajemniania, dotrzymywanie umów i zaufanie.

Podsumowując swoje rozważania Ridley stwierdza, że istoty ludzkie mają pewne instynkty, które sprzyjają wspólnemu dobru i inne, które sprzyjają interesowności i zachowaniom antyspołecznym. Musimy budować społeczeństwo, które zachęca te pierwsze a zniechęca te ostatnie (Ridley, 2000, s. 291). Tak więc ludzkość nie jest nieskończenie podatna na wpływy kulturowe, bo natura ludzka nie jest niezapisaną kartą, którą można kształtować dowolnie, ani też nie jest zdeterminowana w sposób nieuchronny skazując przez to ludzi na pozostawanie twardymi egoistami. Samopoznanie skłania nas do uznania, że zarówno poglądy J.J. Rousseau na naturę ludzką, jak i poglądy T. Hobbesa były błędne. Były błędne z powodu ich jednostronności. Wiele wskazuje na to, że twierdzenie Rousseau, iż człowiek jest z natury dobry o ile nie zostanie zdeprawowany przez cywilizację, nie wytrzymuje krytyki. Nie da się także utrzymać twierdzenie Hobbesa, że człowiek jest z natury zły, skłonny do wojny ze wszystkimi o ile nie zostanie ujarzmiony przez Lewiatana. Prawda o naturze ludzkiej jest najbliższa twierdzeniu, że jest w niej zarówno instynkt współpracy i skłonność do altruizmu, jak i instynkt egoizmu i ludobójczej plemienności (trybalizmu). Ambiwalentny charakter natury ludzkiej sprawia, że możemy ludzi doskonalić rozwijając to, co w nich dobre a tłumiąc to, co złe. Temu celowi ma służyć etyka, którą jednak - w przekonaniu Ridley'a - należy budować od fundamentów a nie od dachu.

Nasuwa się pytanie: Czy zakwestionowanie przez Ridley'a ekologicznej cnoty plemion pierwotnych podważa opisaną wcześniej środowiskową mądrość Eskimosów? Sądzę, że negatywna odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest uzasadniona, gdy zgodnie z jego sugestią stwierdzimy, że została ona wymuszona trudnymi warunkami życia tych plemion i zacofaniem cywilizacyjnym, o którym także wspominają badacze ich środowiskowej mądrości. Trud związany z upolowaniem zwierzyny w warunkach arktycznych skłania ludzi do racjonalnego wykorzystywania zdobyczy, bez marnotrawstwa. Natomiast Maorysi z ogromną łatwością łapali ptaki moa, które nie żyjąc w warunkach ostrej konkurencji nie bały się ludzi. Surowe warunki klimatyczne Arktyki stanowią także barierę przed intensywną kolonizacją tych terenów i tym samym ograniczają tempo ich ucywilizowania.

5.2. Kiedy antropocentryzm wyklucza biocentryzm w kontekście zrównoważonego rozwoju

Andrzej Papuziński (Papuziński, 1999, 2004), podobnie jak wielu innych przedstawicieli

antropologii filozoficznej, uważa, że istnieje sprzeczność między klasycznymi kierunkami myśli ekofilozoficznej zorientowanej biocentrycznie a zasadą zrównoważonego rozwoju, która ma charakter antropocentryczny. Antropocentryzm tej zasady polega na tym, że została ona wypracowana przy aktywnym udziale kół gospodarczych i przez nie została zaaprobowana jako podstawa organizacji i postępowania firm w procesie produkcji, obligująca do uznania środowiska przyrodniczego za wartość analogiczną do kapitału i pracy (Papuziński, 2004, s. 54). Zasada ZR stawia człowieka i jego dobrostan w centrum zainteresowania, to znaczy traktuje go jako centralny punkt odniesienia ZR. Pierwszy punkt deklaracji z Rio głosi, że człowiek ma prawo do zdrowego i twórczego życia w harmonii z przyrodą. Mimo że w zasadę ZR jest wpisana idea ochrony środowiska to jednak - twierdzi Papuziński - ma ona skrajnie antropocentryczny charakter. Jakże zatem skrajnie antropocentryczna zasada ZR może uwzględniać wymagania środowiska przyrodniczego? Konflikt między ekonomią a ekologią wydaje się nieuchronny, podobnie jak konflikt między Naturą a kulturą. Papuziński twierdzi, że nie da się ufundować ochrony środowiska na założeniach o wyjątkowym statusie człowieka w świecie, dominacji świata ludzkiego nad światem przyrody i przekonaniu, że dobro i pomyślność człowieka są najważniejsze (Papuziński, 2004, s. 54). Wyliczone założenia, typowe dla postawy antropocentrycznej są uznawane za główne przyczyny kryzysu środowiskowego. Jest zatem oczywiste, że ekofilozofia wyrastająca z chęci zahamowania kryzysu środowiskowego zajmuje postawę antyantropocentryczną i przyznaje naturalnym ekosystemom wartość nieinstrumentalną, czyli wartość per se. Jak zatem pogodzić biocentryzm z antropocentryzmem na gruncie ekofilozofii?

Podobne wątpliwości wyraża Artur Pawłowski (2001) stwierdzając, że rozwój zrównoważony ma charakter antropocentryczny, wychodzi się tu od człowieka, a nie od przyrody, a więc inaczej niż w wielu koncepcjach ekofilozofii (Pawłowski, 2001, s. 136). Pojawiają się wątpliwości czy antropocentrycznie zorientowany ZR może być teorią gospodarowania uwzględniającą ochronę środowiska przyrodniczego. Aby wyjaśnić ten antagonizm Papuziński (Papuziński, 1999) sugeruje, że źródło nieporozumienia tkwi w wieloznaczności pojęcia „antropocentryzm" i proponuje odróżnić antropocentryzm genetyczny, związany z narodzinami ekofilozofii i antropocentryzm aksjologiczny uznający interesy gatunku ludzkiego jako punkt odniesienia wartości. Nie rozumiem pojęcia antropocentryzmu genetycznego więc pozostawiam jego analizę na boku. Papuziński odróżnia dwa sensy antropocentryzmu aksjologicznego; skrajny i umiarkowany.

Skrajny antropocentryzm aksjologiczny polega na przedkładaniu potrzeb i interesów człowieka ponad dobro i interesy biosfery. Natomiast umiarkowany antropocentryzm aksjologiczny ma polegać na uznaniu zachowania dynamicznej równowagi ziemskiego ekosystemu za konieczny warunek realizacji jednostkowych i społecznych potrzeb i interesów człowieka (Papuziński, 1999, s. 7). Antropocentryzm aksjologiczny, jako pojęcie rodzajowe w stosunku do dwóch wyżej wyróżnionych znaczeń, ma być wyrazem renesansowej interpretacji hasła Protagorasa o człowieku, który jest miarą wszechrzeczy, a jego skrajna wersja usprawiedliwia czysto instrumentalne traktowanie przyrody czyniąc z niej zasób środków do zaspokajania ludzkich potrzeb i tworzywo dla jego inicjatyw podboju i przekształcania świata. Ten rodzaj antropocentryzmu jest sprzeczny z ochroną środowiska, a zwłaszcza z zasadą biocentryzmu akceptowaną przez ekologię głęboką i wiele innych koncepcji ekofilozoficznych. Ale jest on także sprzeczny z antyczną wersją tego postulatu, która brzmi Człowiek jest miarą rzeczy użytkowych, istniejących, że są, a nieistniejących, że nie są. Takie tłumaczenie podaje Hannah Arendt (Arendt, 2000).

Jeżeli człowiek jest miarą rzeczy użytkowych, które jemu właśnie zawdzięczają swoje istnienie to antropocentryczne hasło Protagorasa odnosiło się do świata ludzkiego, czyli do antroposfery. Istnienie przyrody nie zależy od człowieka, to nie człowiek powołał do istnienia pozaludzkie istoty żywe i nie człowiek ustanawia naturalny ład przyrody. Człowiek ustanawia sens i porządek antroposfery i dlatego antropocentryzm aksjologiczny jest podstawą tego ładu. Co więcej, jak wykazałam wcześniej, analizując ZR z punktu widzenia makroewolucji, to właśnie gatunek ludzki znajduje się pod kontrolą sił przyrody. Skrajny antropocentryzm w wersji renesansowej jest iluzją.

Przyjrzyjmy się zatem umiarkowanej wersji antropocentryzmu aksjologicznego za którym opowiada się Papuziński. Polega on na uznaniu zachowania dynamicznej równowagi ziemskiego ekosystemu za konieczny warunek realizacji ludzkich interesów. Ten rodzaj antropocentryzmu spójny z zasadą ZR uznaje, że do zaspokojenia ludzkich interesów konieczne jest zachowanie dynamicznej równowagi w środowisku. Z kolei dynamiczna równowaga w środowisku może być zachowana dzięki harmonijnemu współdziałaniu gatunku homo sapiens z przebiegiem procesów ziemskiej ewolucji, polegającej na wspieraniu bogactwa i różnorodności życia na Ziemi. Nie ma więc rzeczywistego konfliktu między antropocentrycznie zorientowaną zasadą trwałego, zrównoważonego rozwoju a biocentrycznie zorientowaną ekofilozofią. Podobnie jak egoistyczne cele można osiągać za pośrednictwem zachowań altruistycznych, tak też antropocentryzm uznający

nadrzędną wartość życia jako zjawiska biologicznego jest spójny z biocentryzmem.

Jeżeli podstawowy antropocentryczny interes jakim jest uniknięcie samozagłady można osiągnąć przez współdziałanie z przebiegiem procesów ewolucyjnych, to odwrotną stroną antropocentryzmu okazuje się biocentryzm. Przeciwstawianie aroganckiego antropocentryzmu biocentryzmowi dokonuje się wówczas, kiedy człowiek umieszcza się ponad przyrodą albo wobec niej i uznaje, że w istocie swojej jest bytem całkowicie antynaturalnym. Tak więc antropocentryzm zawarty w strategii ZR i w Agendzie 21 to antropocentryzm neutralny, spójny z biocentryzmem. Gatunek ludzki, jako jeden z milionów gatunków ziemskiej biosfery ma takie same prawa do instrumentalnego wykorzystania środowiska w celu zaspokajania swoich potrzeb jak każdy inny gatunek istot żywych. Podobnie jak inne gatunki jest także zagrożony samozagładą. Jednakże określając świadomie swoje stosunki ze środowiskiem może podjąć próbę uniknięcia samozagłady. Idea zrównoważonego rozwoju ma na celu realizację tego niezwykłego zadania. Wszystkie ludzkie aktywności, nauka, technika, moralność, religie i filozofia są na usługach tego nadrzędnego zadania. Świat nie zaistniał, ani nie został urządzony dla człowieka. To istoty ludzkie jako podmioty rozwoju historycznego mają tworzyć i utrzymywać warunki odpowiednie dla ludzkiego życia na Ziemi. To z punktu widzenia człowieka i jego chęci uniknięcia samozagłady, konieczne jest poszanowanie przyrody ze względu na to, czym ona jest sama w sobie. Kontynuacja aroganckiego antropocentryzmu, to droga do zagłady homo sapiens.

Literatura

1. BORYS T., Regionalne wskaźniki zrównoważonego rozwoju, w: Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2003.
2. HULL Z. , Problemy filozofii ekologii, w: Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii, red. Papuziński A., WSP, Bydgoszcz 1999.
3. HULL Z., Filozofia zrównoważonego rozwoju, w: Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2003.
4. KIEPAS A., BANSE G., Zrównoważony rozwój, Od naukowego badania do politycznej strategii, Edition Sigma, Berlin 2005.
5. KIEPAS A., 2006, Etyka jako czynnik ekorozwoju w nauce i technice, w: Problemy Ekorozwoju, Studia filozoficzno-sozologiczne, Vol 1, No 2.
6. KOZŁOWSKI S., 1998, Zrównoważony rozwój w pięć lat po Rio, w: Człowiek i Przyroda, Nr 8-9.
7. KOZŁOWSKI S., Rozwój zrównoważony w XXI wieku, w: Zrównoważony rozwój w polityce i badaniach naukowych, red. Pawłowski A., Dudzińska M., Zeszyty Naukowe PAN, Nr 29, Politechnika Lubelska, Lublin 2001.
8. KOZŁOWSKI S., Przyszłość ekorozwoju, Eko-Kul, Lublin 2005.
9. KOZŁOWSKI S.,, Podstawowe problemy zrównoważonego rozwoju w aspekcie politycznym, w: Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii, red. Banse G., Kiepas A., Edition Sigma, Berlin 2005a.
10. LOVELOCK J., Gaia: A New Look at Life on Earth, Oxford University Press, Oxford 1989.
11. MACHOWSKI J., Zastosowanie metody zrównoważonego rozwoju w środowisku polarnym, w: Zasada zrównoważonego rozwoju w prawie i praktyce ochrony środowiska, red. Równy K., Jabłoński J., Warszawa 2002.
12. MARGULIS L., Symbiotyczna Planeta, CIS, Warszawa 2000.
13. MEADOWS D.H. MEADOWS D.L. RANDERS J., Przekraczanie granic Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?, CUUW i PTWKR, Warszawa 1995.
14. MICHELSEN G., Kształcenie dla zrównoważonego rozwoju: polityka-teoria-praktyka, w: Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii, red. Banse G., Kiepas A., Edition Sigma, Berlin 2005.
15. PAPUZIŃSKI A., Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii, WSP, Bydgoszcz 1999.
16. PAPUZIŃSKI A., Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju, zrównoważony rozwój a iustica socialis, w: Filozoficzne, Społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
17. PAPUZIŃSKI A., 2006, Świadomość ekologiczna w świetle teorii i praktyki, Zarys politologicznego modelu świadomości ekologicznej, w: Problemy Ekorozwoju, Studia filozoficzno-sozologiczne, Vol 1, No 1.
18. PAWŁOWSKI A., Odpowiedzialność człowieka za przyrodę, Humanizm Ekologiczny, vol. 5, Lublin 1999.
19. PAWŁOWSKI A., Dylematy zrównoważonego rozwoju, w: Zrównoważony rozwój w polityce i badaniach naukowych, red. Pawłowski A., Dudzińska M., Zeszyty Naukowe PAN, Nr 29, Politechnika Lubelska, Lublin 2001.

20. PAWŁOWSKI A., 2007, Bariery we wdrażaniu rozwoju zrównoważonego, w: Problemy Ekorozwoju, Studia filozoficzno-sozologiczne, Vol.2, No 1.
21. POPPER K., W poszukiwaniu lepszego świata, KIW, Warszawa 1997.
22. RIDLEY M., O pochodzeniu cnoty, Rebis, Poznań 2000.
23. RÓWNY K., Problem państwowego sterowania wdrażaniem zasady „zrównoważonego rozwoju" w Polsce, w: Zasada zrównoważonego rozwoju w prawie i praktyce ochrony środowiska, red. Równy K., Jabłoński J., Warszawa 2002.
24. SADOWSKI Z., Przedmowa do wydania polskiego, Przekraczanie granic, D.H.Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, op.cit., Warszawa 1995.
25. SADOWSKI Z., Dezyderat trwałego rozwoju, w: Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2003.
26. SADOWSKI Z., Ekonomiczne i społeczne warunki trwałego rozwoju, w: Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
27. SCHUMACHER E. F., Małe jest piękne, PIW, Warszawa 1981.
28. SKOWROŃSKI A., Ekofilozoficzny wymiar koncepcji zrównoważonego rozwoju, w: Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne
29. uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
30. SKOWROŃSKI A., 2006, Zrównoważony rozwój perspektywą dalszego postępu cywilizacyjnego, w: Problemy Ekorozwoju, Studia filozoficzno-sozologiczne, Vol.1, No 2.
31. TYBURSKI W., Główne kierunki i zasady etyki środowiskowej, w: Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii, red. Papuziński A., WSP, Bydgoszcz 1999.
32. TYBURSKI W., O niektórych aksjologicznych przesłankach zrównoważonego rozwoju, w: Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
33. TYBURSKI W., 2007, Etyczne założenia edukacji dla zrównoważonego rozwoju, w: Problemy Ekorozwoju, Studia filozoficzno-sozologiczne, Vol. 2, No 1.
34. WEIZSäCKER E.U.von, LOVINS A.B. LOVINS L.H., Mnożnik cztery, Podwojony dobrobyt - dwukrotnie mniejsze zużycie zasobów naturalnych, Wyd. Rolewski, Toruń 1999.
35. ŻYLICZ T., Sprawiedliwość międzypokoleniowa jako podstawa trwałego rozwoju, w: Ekologia a transformacje cywilizacyjne na przełomie wieków, red. Zięba S., Wróblewski Z., KUL, Lublin 2000.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 19-25

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 Enlightment'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 Enlightment'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 takiego 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 progresywistycznej aktywności 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 odnosiło 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 doskonali 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 zakreślono 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. Pisze w tym kontekście Condorcet, iż w perspektywie historycznej *ludy (…) które albo czyniły dalsze postępy, albo pogrążały się ponownie w ciemnocie, albo pozostawały miedzy owymi dwiema ostatecznościami lub zatrzymywały się na pewnym stopniu cywilizacji albo też znikały 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 całą ludzkość: *u człowieka (jako jedynego stworzenia rozumnego na Ziemi) te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwać się swoim rozumem, mają rozwinąć 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 samodoskonali 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 przeżytkowe społeczności prymitywne, z drugiej europejski poziom cywilizacyjny. Studia ukazują te drogę rozwojową - od fazy dzikości, przez barbarzyństwo do cywilizacji - w której uwidacznia się kierunek ewolucji określany postępem 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 progresywistycznych jak: racjonalistyczną koncepcję człowieka, prawomocności scjentystycznego 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 rozwoju, relatywizujące poznanie do determinant kulturowych i historycznych (Weber, Mancheim) i wskazujące na wielokierunkowość i kryzysowy charakter przebiegu dziejów (Burkchardt). 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 cywilizacjami[2] 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 zaliczyć „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 dziejach", że *nie idzie o to, czym są uchwytne 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, meksykańka 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 wymianą 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, wzrastają *we wzniosłej bezcelowości, jak kwiaty na polu* (Spengler, 1981, s. 183). Stąd też nie poszukuje on ponadcywilizacyjnego celu egzystencji cywilizacji (kultur), ani też (zewnętrznych) transcendentnych zasad ich narodzin lub unicestwienia. Pragnie wyśledzić jedynie prawidłowości procesu dziejowego, podmiotem którego są cywilizacje, który w istocie zamyka się w formule narodzin, dojrzewania, 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 musza 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, Jukatanu, 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 „breakdown" – 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 najszerszą 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. Ewoluują, adaptują się i są najdłużej trwającymi zrzeszeniami 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 odmienność kulturową - 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 uwikłane 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 prewidystycznym 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 odsłoniły 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 nadmiernego zużywania środowiska naturalnego przez gospodarkę industrialną. Propagowany wówczas ekorozwój dotyczył wszechstronnego harmonizowania działań gospodarczych z możliwościami środowiska naturalnego. Począwszy wszak 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-gospo-4darczym 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, łączymy 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 pochodu 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 socjosfery 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 szczebla 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 obciążaniu 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-se.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.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 27-40

Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych

The philosophy of sustainable development as a subdiscipline of philosophical research

Andrzej Papuziński

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Instytut Nauk Politycznych, Zakład Filozofii Ekorozwoju i Polityki Ekologicznej, ul. Przemysłowa 34, 85-758 Bydgoszcz

Streszczenie

Artykuł jest podsumowaniem badań prowadzonych nad filozofią zrównoważonego rozwoju przez autora tego opracowania w latach 2004-2007. Dotyczyły one genezy, przedmiotu, celu, systemu aksjologicznego, koncepcji edukacji i głównych problemów filozofii zrównoważonego rozwoju oraz zasady zrównoważonego rozwoju jako ontologicznej podstawy (w sensie ontologii bytu społecznego) współczesnej polityki ochrony środowiska. Szczegółowe wyniki były sukcesywnie przedstawiane w formie referatów i publikacji. Każde kolejne opracowanie prowadziło do wniosku o bezzasadności stanowiska przyjętego przez polskie środowisko filozoficzne, traktujące filozofię zrównoważonego rozwoju w kategoriach jeszcze jednej koncepcji ekofilozoficznej. Każdy następny rezultat badawczy coraz bardziej uzasadniał tezę o autonomicznym charakterze filozofii zrównoważonego rozwoju, ujawniając odmienny w stosunku do ekofilozofii charakter badań skoncentrowanych na zrównoważonym rozwoju jako współczesnej idei politycznej – idei jak najbardziej konkretnej, mającej swoją określoną genezę, wiadomych twórców i takie a nie inne zastosowanie w zakresie międzynarodowych i krajowych stosunków politycznych. Jako samodzielna subdyscyplina filozoficzna filozofia zrównoważonego rozwoju nie była jeszcze prezentowana w polskiej literaturze przedmiotu. Dlatego w tym opracowaniu nacisk został położony na charakterystyce tak rozumianej filozofii zrównoważonego rozwoju. Natomiast aspekty polemiczne, a zwłaszcza analityczno-porównawcze odnoszące się do ekofilozofii, nie są przedmiotem uwagi. Zostały poruszone we wspomnianych studiach cząstkowych i tam je odnajdzie zainteresowany czytelnik[1].

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, aksjologia zrównoważonego rozwoju, edukacja ekologiczna, sprawiedliwość międzypokoleniowa, ekofilozofia.

Abstract

The article is the result of scientific research carried out by the author during the period 2004-2007. These studies touched on genesis, subject, aim, axiological system, the concept of education and the main problems of the philosophy of sustainable development and the sustainable development principle as an ontological base (in the

[1] Papuziński A., Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a *iustitia socialis*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*; red. Pawłowski A., Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 26, Politechnika Lubelska, Lublin 2004, s. 51-71; Papuziński A., Zrównoważony rozwój – współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. Papuziński A., Wyd. Branta, Bydgoszcz 2005, s. 20-51; Papuziński A., Interpretacje zasady zrównoważonego rozwoju w polskiej literaturze naukowej, w: *Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii*, red. Banse G., Kiepas A., Edition Sigma, Berlin 2005, s. 105-120; Papuziński A., Polityka edukacyjna na rzecz zrównoważonego rozwoju w Polsce w świetle aksjologii zrównoważonego rozwoju, w: *Etyka wobec współczesnych dylematów*, red. K. Kalka, A. Papuziński, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2006, s. 331-355; Papuziński A., 2006, Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia Filozoficzno-Sozologiczne*, vol. 1, no 2, s. 25-32; Papuziński A., Polska strategia edukacji ekologicznej w świetle doświadczeń edukacyjnych na rzecz zrównoważonego rozwoju w Niemczech, w: *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, red. T. Borys, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Jelenia Góra – Białystok 2006, s. 100-124; Papuziński A., Ekofilozofia a filozofia zrównoważonego rozwoju, artykuł zakwalifikowany do druku w: *Obszary badań nad zrównoważonym rozwojem*, red. Poskrobko B., seria KCiŚ PAN Studia nad zrównoważonym rozwojem, t. 3, Warszawa 2007.

sense of ontology of social being) for contemporary politics of protection of the environment. This research led the author to conclude that the standpoint generally accepted by Polish environmental philosophers (which views the philosophy of sustainable development as just another ecophilosophical concept) is unjustified. The philosophy of sustainable development is autonomous. This research concentrated on sustainable development as a contemporary political idea. This idea is concrete, with its own origin, and is known to be applied in international and national political relations. The philosophy of sustainable development is presented here for the first time in Polish literature as an independent philosophical subdiscipline.

Key words: sustainable development, axiology of sustainable development, environmental education, intergenerational justice, ecophilosophy

Wstęp

Idea zrównoważonego rozwoju jest ideą społeczną i polityczną. Za Stefanem Czarnowskim, pionierem badań zaliczanych dziś do historii idei, przez ideę społeczną będzie tu rozumiany *wzór życia dla jednostek jako członków związku ludzkiego i wzór dla społeczeństwa jako związku jednostek. Wzór, którego urzeczywistnienie uważane jest za konieczność, wzór będący przeto nakazem działania* (Czarnowski, 1982, s. 79). Dodatkowa klasyfikacja idei zrównoważonego rozwoju w kategoriach idei politycznej ma natomiast na celu podkreślenie związków tej idei z polityką jako społecznym żywiołem, który przesądził o jej narodzinach i rozwoju, oraz jako sferą życia społecznego, w której od lat dziewięćdziesiątych XX wieku znajduje szerokie zastosowanie.

Analiza literatury filozoficznej poświęconej idei zrównoważonego rozwoju ukazuje bogate spectrum stanowisk. Za sprawą uzasadnień dostarczanych tej idei, filozofowie interpretują ją na wiele różnych sposobów. Każde kolejne uprawomocnienie jest przekształceniem pierwotnej postaci idei, zarówno uzupełnieniem znaczenia i dodaniem sensu, jak i wymazaniem pewnych potencji rozwojowych logicznie w niej wcześniej zawartych. Mimo upływu niewielu lat od jej narodzin, idea zrównoważonego rozwoju została zinterpretowana na tyle sposobów, że można – za Zbigniewem Hullem – wskazać na istnienie trzech różniących się istotnie filozoficznych dyskursów pisania o zrównoważonym rozwoju (Hull, 2005, s. 57-60). I tak musi być. Z chwilą gdy zostanie sformułowana, każda idea zaczyna żyć własnym życiem. Skupiając na sobie siły społeczne, nawiązuje relacje zwrotne z tym dla siebie najbliższym otoczeniem. Jednocześnie i wyznacza kierunek działania swoich zwolenników, i ulega ich oczekiwaniom oraz potrzebom. W ten sposób zmienia swą postać.

Jak dowodzi historia idei nikt i nic nie jest w stanie powstrzymać tego procesu ewolucji. Co do tego nie ma wątpliwości. Natomiast wywołuje je odnoszenie nazwy „filozofia zrównoważonego rozwoju" do wszelkich form filozoficznej refleksji, w której centrum stoi to zagadnienie. Czasem bowiem okazuje się, że słowo „filozofia" jest złączone ze słowami „zrównoważony rozwój" nieco sztucznie, jak we wszystkich tych przypadkach, w których „filozofia" jest tylko zbiorem założeń filozoficznych, jakie dają się wydedukować na podstawie znajomości sposobu posiłkowania się pojęciem „zrównoważony rozwój" w dyskursie publicznym. Bo chociaż na takie ujęcie pozwala rozumienie filozofii jako namysłu, *który pojawia się wtedy, gdy praktyka staje się samoświadoma* (Blackburn, 1997, s. 123-124), to z kolei przeciwstawia się mu pojmowanie filozofii jako zespołu sądów i wartości tworzących koherentny system – filozofii jako koncepcji filozoficznej. Ale i w takich przypadkach, w których filozofia ma postać systemu, stosowanie nazwy „filozofia zrównoważonego rozwoju" bywa nadużyciem. Bo jeśli konstytutywne dla idei zrównoważonego rozwoju tezy i wartości nie ogniskują na sobie uwagi filozofa, lecz są przez niego odnoszone do innych zagadnień i odmiennych problemów, to prowadzona przez niego refleksja przynależy do subdyscypliny filozoficznej ukonstytuowanej przez te oddalone od zrównoważonego rozwoju kwestie. Aby filozofia zrównoważonego rozwoju zasługiwała na swoją nazwę musi – jeśli tak można powiedzieć – świecić światłem własnym, a nie odbitym.

Na stronach tego artykułu zostanie przedstawiona próba rekonstrukcji, po części projektu, filozofii zrównoważonego rozwoju, która jest wolna od przedstawionych mankamentów. Istotną rolę w opracowaniu jej zarysu odegrają badania dotyczące warunków, w jakich doszło do sformułowania analizowanej idei, oraz celów, jakie za jej sprawą mają być zrealizowane. Uzyskane na tej drodze wyniki będą miały kluczowe znaczenie dla dalszych badań, poświęconych przedmiotowi i systemowi aksjologicznemu filozofii zrównoważonego rozwoju, a także odpowiadającego im systemowi edukacji dla zrównoważonego rozwoju oraz takim problemom filozofii zrównoważonego rozwoju, dla których w innych subdyscyplinach filozoficznych można znaleźć propozycje gotowych rozwiązań.

1. Geneza idei zrównoważonego rozwoju a paradygmat filozofii zrównoważonego rozwoju

Powyżej zostało stwierdzone, że zasada zrównoważonego rozwoju jest ideą społeczną i polityczną. Jak każda tego typu idea powstała w określonej atmosfe-

rze społecznej, politycznej, gospodarczej i intelektualnej. Zrozumienie treści takiej idei i roli odgrywanej przez nią w życiu społeczeństwa wymaga rekonstrukcji tych uwarunkowań. Temu zadaniu jest podporządkowana zasadnicza, pierwsza część niniejszego paragrafu, poświęcona genezie tytułowej idei.

Jako idea społeczna i polityczna zrównoważony rozwój jest propozycją opisu, wyjaśnienia i rozwiązania problemu(ów) społecznego(ych). O tym w kolejnej części paragrafu, w którym zostanie zastosowana aparatura badawcza socjologii. Ustalenia pozwolą na wyznaczenie wzorca refleksji filozoficznej poświęconej zrównoważonemu rozwojowi – paradygmatu filozofii zrównoważonego rozwoju w sensie określonym we ***Wstępie***.

Od samego początku zasada zrównoważonego rozwoju pozostaje pod presją niepokojów, wywołanych przez pogarszający się stan środowiska przyrodniczego i negatywny wpływ tego procesu na jakość ludzkiego życia. Jej narodziny i rozwój należy wiązać z przemianami zachodzącymi w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia w społeczeństwach Zachodu. Bombardowane przez informacje o kumulacji antropogenicznych zagrożeń w przyrodniczych podstawach bytu ludzkiego[2], paraliżowane strachem przed wybuchem wojny nuklearnej[3] zaczęły stawiać w wątpliwość osiągnięcia lat powojennych. Świadomość społeczna tej części ludzkości uległa znacznym przeobrażeniom. Swój punkt kulminacyjny osiągnęły w 1968 r. Eksplozja kontrkulturowych ruchów młodzieżowych, kontestacyjne ideologie i działania intelektualistów[4] spadły na powojenny porządek z siłą, której moc zaskoczyła przywódców Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, Francji, Republiki Federalnej Niemiec i Włoch. Spiętrzone przez nie fale społecznego niezadowolenia rozlały się szeroko na obszarze świata, od którego zależała sytuacja w innych częściach globu – najbardziej stabilnym pod względem politycznym i ekonomicznym. Zachowanie powojennego ***status quo*** wymagało zorganizowanego działania ze strony różnych podmiotów politycznych. Pośród nich nie mogło zabraknąć Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Rola ONZ w procesie genezy i rozwoju idei zrównoważonego rozwoju jest nie do przecenienia. Nie chodzi tu tylko o odnotowanie faktu, że omawiana idea od grudnia 1968 r. do dziś ewoluuje po szczeblach drabiny zbudowanej z inicjatyw, raportów, agend, komisji i konferencji ONZ, jak: XXIII Sesja Zgromadzenia Ogólnego (3 grudnia 1968 r.), raport Sekretarza Generalnego U'Thanta pt. ***Człowiek i jego środowisko*** (26 czerwca 1969), pierwsza światowa konferencja poświęcona ochronie środowiska globu w Sztokholmie (5-16 czerwca 1972 r.), III Sesja Rady Zarządzającej UNEP (1975), raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju ***Nasza wspólna przyszłość*** (1987), Szczyty Ziemi w Rio de Janeiro (3-14 czerwca 1992 r.) i w Johannesburgu (26 sierpnia - 4 września 2002 r.). Ważniejsze jest tu coś innego – mianowicie, wpisany w ideę zrównoważonego rozwoju algorytm modelowania rzeczywistości. Na zasadach modelowania obrazu świata – zarówno w wymiarze opisu i wyjaśniania rzeczywistości, jak też prognozowania i projektowania przyszłości – odcisnęły swoje piętno cele i zadania przyświecające powołaniu ONZ. Najważniejsze z nich muszą być uwzględnione w trakcie rekonstrukcji uwarunkowań genezy i rozwoju omawianej idei politycznej. Zgodnie z artykułem 1. Karty ONZ, ma ona służyć realizacji trzech celów: po pierwsze, utrzymaniu międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa; po drugie, rozwijaniu przyjaznych stosunków między narodami w oparciu o zasady równouprawnienia i samostanowienia; po trzecie, rozwiązywaniu na drodze współpracy międzynarodowej zagadnień o charakterze gospodarczym, społecznym, kulturalnym lub humanitarnym.

Konstatacja na temat wiodącej roli ONZ w procesie narodzin i upowszechnienia idei zrównoważonego rozwoju w polityce międzynarodowej nie tylko nakłada obowiązek interpretacji tej idei w kontekście wymienionych celów, ale także obliguje do zawężenia obszaru analizy zawartości treści tej idei przez rezygnację z wątków, które stoją w jaskrawej sprzeczności z wymienionymi celami. Należą do nich szczególnie takie pomysły przebudowy świata, które sprowokowały rozwinięcie tego kierunku myślenia o problemach globu, który doprowadził do konkretyzacji omawianej idei. Należy bowiem pamiętać, że idea zrównoważonego rozwoju jest konsekwencją sprzeciwu świata polityki i gospodarki wobec nowych i radykalnych koncepcji, uznanych za zagrożenie dla podstaw politycznego ładu międzynarodowego, gospodarczego i społecznego, wypracowanych po II wojnie światowej. Idea zrównoważonego rozwoju to kompromis między nową wrażliwością społeczną na relacje człowiek-środowisko z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. a wówczas obowiązującymi już od ponad dwudziestu lat zasadami gospodarczymi i celami politycznymi. To kompromis polega-

[2] Rok 1952: mieszanka pary wodnej i dymu (smog) utrzymująca się przez cztery dni nad miastem powoduje śmierć czterech tysięcy londyńczyków. Rok 1953: około 1000 ofiar zatrucia rtęcią wśród konsumentów ryb z zatoki Minamata, do której przez lata odprowadzały toksyczne ścieki zakłady Chiosso. Rok 1967: pierwsza z serii wielkich katastrof tankowców – w pobliżu wysp brytyjskich tonie tankowiec Torrey Canyon przewożący 120 tysięcy ton ropy, zanieczyszczając ok. 240 mil kwadratowych wybrzeża Kornwalii i Bretanii.

[3] Rok 1962: groźba wybuchu wojny między dwoma supermocarstwami (USA, ZSRR) dysponującymi bronią atomową (tzw. kryzys kubański).

[4] Rok 1968: powstanie Klubu Rzymskiego, ekskluzywnej międzynarodowej organizacji, złożonej z wybitnych przedstawicieli świata polityki, gospodarki, nauki i kultury, ukierunkowanej na badanie problemów o charakterze globalnym.

jący na włączeniu zagadnienia ochrony środowiska do systemu międzynarodowego bezpieczeństwa, wynegocjowanego w obliczu tragicznych doświadczeń najkrwawszych zmagań wojennych w historii ludzkości. To w końcu kompromis wypracowany przez organizację powołaną do stworzenia i wdrożenia stałego i powszechnego systemu bezpieczeństwa w powojennym świecie i do rozwiązywaniu na drodze współpracy międzynarodowej kwestii o charakterze gospodarczym, społecznym, kulturalnym lub humanitarnym – ONZ. Kompromis ten wyklucza wszelkie radykalne rozwiązania, oparte na: założeniu o przeciwieństwie między naturą i kulturą, filozoficzno-ideologicznej krytyce antropocentryzmu oraz negacji zasady permanentnego wzrostu ekonomicznego.

Idea zrównoważonego rozwoju jest reakcją przedstawicieli polityki i gospodarki na interpretację kryzysu ekologicznego w kategoriach sprzeczności między naturą i kulturą (jak również – o czym warto w tym miejscu wspomnieć – w kategoriach tradycyjnej ochrony przyrody). W przeciwieństwie do radykalnych koncepcji ekologistycznych utrzymanych w duchu negacji tak charakterystycznej dla ruchów sprzeciwu z roku 1968, właściwe ONZ ujęcie problemów wyrastających na linii natura – kultura (przyroda – gospodarka) cechuje realizm i ukierunkowanie na całościowe, wieloaspektowe ujęcie problemu kryzysu środowiskowego. Już w pierwszym dokumencie z tego cyklu, prekursorskim raporcie U Thanta, ogólnoświatowy kryzys dotyczący stosunku człowieka do środowiska został przedstawiony w ścisłym powiązaniu z takimi kwestiami, jak: eksplozja demograficzna, bezplanowy rozwój stref miejskich, zmniejszanie się wolnych terenów, wyniszczenie ziem uprawnych, niebezpieczeństwo wyginięcia wielu form życia roślinnego i zwierzęcego, słaba integracja rozwoju techniki z wymogami środowiska.

Idea zrównoważonego rozwoju jest także reakcją na romantyczne, naiwne i zarazem radykalne „zielone ideologie" i nonsensowne „zielone style życia", rozwijające się żywiołowo w łonie kontestacyjnych ruchów młodzieżowych w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Antyantropocentryzm (w formie biocentrycznej lub holistycznej) leżący u źródeł wszystkich tych koncepcji był bowiem nazbyt rewolucyjny i nie do przyjęcia przez strażników politycznego, gospodarczego i społecznego *status quo*. Dokonane w nim zrównanie wartości bytu ludzkiego i bytów pozaludzkich groziło poważnymi konsekwencjami dla najważniejszych idei porządku politycznego i społecznego, od zakończenia II wojny światowej rozwijanego przez ONZ konsekwentnie na płaszczyźnie idei praw człowieka.

Idea zrównoważonego rozwoju jest również reakcją na nową ekologiczną ekonomię, która negowała zasadnicze pryncypia powojennej gospodarki dobrobytu. W szczególności na opublikowany w 1972 r. raport Klubu Rzymskiego *Granice wzrostu* (Meadows i inni, 1972), którego autorzy głosili ideę tzw. wzrostu zerowego. Idea ta przekreśla obrany po wojnie kierunek na dalszy wzrost ekonomiczny, wysuwając imperatyw zahamowania gospodarki na osiągniętym poziomie. Tym samym podważała gospodarczy wspornik porządku społecznego w granicach poszczególnych państw, osłabiała ekonomiczny fundament postkolonialnego ładu światowego i godziła w bezpieczeństwo międzynarodowe jako czynnik destabilizacji quasi-pokojowej rywalizacji kapitalizmu i socjalizmu.

Z punktu widzenia metodologii, wysunięta przez ONZ idea zrównoważonego rozwoju jest propozycją systemowego (holistycznego) podejścia do zasadniczych problemów społecznych o globalnym charakterze, opartą na założeniu o istnieniu między nimi ścisłych zależności, na podobieństwo układu naczyń połączonych. Przyjmuje się tu, że ingerencja w którykolwiek z problemów społecznych o charakterze przyrodniczym, socjalnym lub gospodarczym pociąga za sobą następstwa w obrębie wszystkich pozostałych.

Metodologiczny aspekt idei zrównoważonego rozwoju eksponuje znaczenie problemów społecznych wpisanych w tę ideę. Czym się charakteryzuje problem społeczny? W ujęciu socjologicznym tym, że nie jest problemem indywidualnym. Można o nim mówić dopiero wtedy, gdy znacząca liczba ludzi postrzega dany problem i jest zgodna co do tego, że potrzebne są działania zdolne doprowadzić do zmiany niepożądanego stanu rzeczy (Frysztacki, 2000, s. 206).

W socjologii problem społeczny jest na ogół definiowany *jako zagrożenie dla wartości, norm społecznych, reguł instytucjonalnych, ogólnego porządku społecznego, czy szczególnych interesów, wreszcie w skrajnych przypadkach dla trwania społeczeństwa jako takiego* (Frysztacki, 2000, s. 206). Problem społeczny jest sytuacją społeczną o określonej strukturze. W literaturze socjologicznej (Dentler, 1967, s. 3-5; Maris, 1988, s. 7; Matczak, 2000, s. 41-43, 47-48; Nisbet, 1966, s. 5) opisuje się problem społeczny jako sytuację społeczną o strukturze złożonej z trzech elementów. Problem społeczny to sytuacja społeczna:

1. Zdefiniowana przez wpływową grupę społeczną, instytucję lub charyzmatyczne jednostki jako zagrażająca jej wartościom bądź jako odstępstwo od standardów społecznych, których w ich przeświadczeniu należy przestrzegać w celu zachowania życia ludzkiego lub ładu społecznego stojącego na straży tego życia i nadającego mu kształt – ta cecha decyduje o genezie problemu społecznego;
2. Oddziaływująca na duże grupy ludzi – ta cecha nadaje mu charakter społeczny;
3. Podatna na zmiany w wyniku działań podejmowanych w celu zapobieżenia jej odtwarzaniu się (chodzi tu o to, że nie jest to proces „naturalny", nieuchronny, że w danej

sprawie da się coś zrobić) – ta cecha decyduje o jego sensowności problemu społecznego jako problemu dającego się rozwiązać.

Każdy nowy problem społeczny jest potencjalnym problemem filozoficznym. Dwaj znakomici niemieccy filozofowie Ekkehard Martrens i Herbert Schnädelbach wprowadzając czytelnika w zbiór tekstów na temat podstawowych problemów filozofii, stwierdzają: *Problemy filozoficzne sygnalizują, że rzeczy oczywiste stały się problemami; taki jest właśnie historyczny początek filozofii (...). Ważne jest to, że te problemy nie są wynalazkami filozofów – w każdym razie nie z reguły – i że w odróżnieniu od wielu dyscyplin naukowych, które same narzucają sobie problemy i w których samo postawienie problemu jest już niekiedy najważniejszym osiągnięciem naukowym, filozofia otrzymuje swoje pytania z »zewnątrz«* (Martens, Schnädelbach, 1955, s. 43). Innymi słowy, najbogatszym źródłem filozofii są problemy powstające wówczas, gdy podejrzane okazuje się coś, co wcześniej wcale nie nasuwało wątpliwości w codziennym myśleniu i działaniu: w tym problemy społeczne w ustalonym powyżej, socjologicznym sensie tej kategorii. Wchodzą one w zakres horyzontu problemowego filozofii.

I tu istotna dla przedstawianego stanowiska uwaga. Zgodnie z długą linią rozwojową refleksji filozoficznej na temat „kategorii jako określeń bytu" – rozciągającą się od Arystotelesa przez Hegla po „późnego" Lukácsa – do określenia relacji zachodzących między różnymi elementami struktury ontologicznej bytu społecznego można wykorzystywać tylko takie pojęcia, którym w świadomości społecznej przysługuje konkretna treść: konkretno-historyczne kategorie, traktowane jako określenia społecznej gradacji bytu. W myśl tej zasady ontologii bytu społecznego problemy społeczne nie stają się problemami filozoficznymi w sposób dowolny, zależny od filozoficznych barw czy prywatnego „widzimisię" danego filozofa. A jeśli już tak się zdarzy, pozostają w niej pseudoproblemami, obiektami rozważań niekiedy subtelnych, lecz zawsze jałowych, pomysłami uganiającymi się za mirażami idei nie mających żadnego wypełnienia w rzeczywistości. Problemy społeczne wchodzą w zakres horyzontu problemowego filozofii za pośrednictwem świadomości zbiorowej dużych, względnie wpływowych, grup społecznych lub instytucji – takich instytucji, jak np. ONZ. W takim przypadku pełnią istotną funkcję, polegającą na tworzeniu tradycji filozoficznej: w trakcie metamorfozy w problemy filozoficzne, problemy społeczne przesądzają sprawę ekspozycji tych treści dziedzictwa filozofii, które w danych okolicznościach miejsca i czasu uzyskują szeroką akceptację (Głombik, 1982, s. 16). Razem przesądzają kwestię kształtu paradygmatu filozofii zrównoważonego rozwoju.

Paradygmat filozoficzny to pewien wzorzec prowadzenia badań filozoficznych, złożony ze schematu pojęć, wyników i procedur, które organizują późniejszą refleksję. Mając na względzie przedstawione ustalenia na temat idei zrównoważonego rozwoju i metamorfozy problemów społecznych w filozoficzne można wskazać główne determinanty paradygmatu filozofii zrównoważonego rozwoju. To:

1. Horyzont problemowy, czyli zbiór problemów społecznych powiązanych na zasadzie „naczyń połączonych" z tzw. problem ekologicznym,
2. Tradycja filozoficzna, tzn. elementy dziedzictwa filozoficznego – rozumianego jako całość refleksji filozoficznej rozwijanej na przestrzeni dziejów – istotne tu i teraz z uwagi na owe problemy społeczne.

Wymienione determinanty obligują do określenia paradygmatu filozofii zrównoważonego w kategoriach takich założeń, jak:

1. Ontologiczne – człowiek zajmuje na tyle wyjątkowe miejsce we wszechświecie, aby było uprawnione traktowanie przyrody jako jego środowiska, czyli ujmowanie przyrody ze względu na człowieka, np. jego egzystencję, dobro, interes, potrzebę, pragnienie;
2. Antropologiczne – człowiek jest istotą społeczną, mogącą siebie spełnić wyłącznie w grupie, za sprawą relacji nawiązywanych z innymi ludźmi;
3. Aksjologiczne – najważniejszą wartością jest solidarność z innymi ludźmi, jak np. rodzina, przyjaciele, współpracownicy, sąsiedzi itd., obecnymi oraz przyszłymi pokoleniami;
4. Historiozoficzne – ludzkość jest predestynowana do rozwoju i postępu w trakcie historycznego procesu samodoskonalenia się człowieka.

2. Cele zrównoważonego rozwoju a przedmiot filozofii zrównoważonego rozwoju

Obok wzajemnych odniesień kategorialnych, traktowanych jako określenia społecznej gradacji bytu, ontologia bytu społecznego bierze pod uwagę teleologiczną funkcję momentu świadomościowego bytu. Przyjęcie zasady uwzględniania zapośredniczającej roli świadomości w stosunkach bytowych na potrzeby refleksji dotyczącej przedmiotu filozofii zrównoważonego rozwoju wyznacza konieczność skierowania uwagi na cel(e), który(e) przyświeca(ją) zrównoważonemu rozwojowi. Z uwagi na podstawowe funkcje wiedzy, jak opisowa, wyjaśniająca i prognostyczna, przedmiot filozofii zrównoważonego rozwoju zostanie przedstawiony w kontekście specyficznych dla niego pytań, obszarów problemowych i zasad konstrukcji modelu rzeczywistości.

Jak twierdzi niemiecki teolog i etyk Dietmar Mieth celem zrównoważonego rozwoju jest praktyka społeczna podporządkowana następującemu imperatywowi kategorycznemu: *Postępuj w taki sposób, żeby problemy wywołane przez sposób rozwiązywania problemów wyjściowych nie okazały się*

większe, niż problemy, którym chciałeś zaradzić[5]. Nie mniej abstrakcyjnie brzmią sformułowania wskazujące na dbałość o zapewnienie ludziom, dzisiejszym i przyszłym pokoleniom, wysokiej jakości życia. A także te, które akcentują kwestię włączenia bezpieczeństwa ekologicznego do ogólnoświatowego systemu bezpieczeństwa[6].

Te bardzo ogólnikowe sformułowania można dookreślić na drodze analizy treści dokumentów, w których została zdefiniowana i rozwinięta zasada zrównoważonego rozwoju. W raporcie Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju *Nasza wspólna przyszłość*, zrównoważony – czy też „stabilny" (zgodnie z tłumaczeniem *sustainable development* w cytowanym tekście) – rozwój został zdefiniowany jako *rozwój, który zaspakaja potrzeby obecne, nie pozbawiając przyszłych pokoleń możliwości zaspokojenia ich potrzeb* (*Nasza Wspólna Przyszłość*, 1991, s. 67). W odautorskim komentarzu do tej bardzo często przytaczanej definicji zostały wskazane kategorie istotne z punktu widzenia doprecyzowania celów takiego rozwoju. Jedną z nich jest pojęcie potrzeb, z naciskiem na podstawowe potrzeby ludzi biednych. Drugą – ograniczenia narzucane na zdolność środowiska do zaspokajania potrzeb obecnych i przyszłych pokoleń (*Nasza Wspólna Przyszłość*, 1991). O tym samym traktuje część dokumentu poświęcona nadrzędnemu celowi zrównoważonego rozwoju: *Zaspokojenie potrzeb i aspiracji ludności jest głównym celem rozwoju. (...) Stabilny rozwój wymaga zaspokojenia podstawowych potrzeb wszystkich ludzi i dania wszystkim możliwości spełnienia ich aspiracji do lepszego życia (Nasza Wspólna Przyszłość*, 1991, s. 68). Oba fragmenty jednego z podstawowych dokumentów ONZ na temat zrównoważonego rozwoju nie pozostawiają wątpliwości, że celem tym jest realizacja ludzkich potrzeb i aspiracji. I oba zgodnie mówią o tym, że dojście do tego głównego celu jest uzależnione od stworzenia warunków dających gwarancję realizacji celów minimalnych w postaci zaspokojenia podstawowych potrzeb w skali całej ludzkości. Po II Szczycie Ziemi w Johannesburgu jest oczywiste, że przez wiele kolejnych lat osią idei zrównoważonego rozwoju będą sprawy związane z zaspokojeniem elementarnych potrzeb człowieka. Świadczą o tym zobowiązania zapisane w końcowych dokumentach Szczytu, jak Deklaracja Polityczna i Plan Działania, w których przyjęto:

1. Zobowiązania ze sfery socjalnej (zmniejszenie do 2015 r. o połowę liczby ludzi żyjących poniżej granicy ubóstwa, zmniejszenie do 2015 r. o połowę liczby osób bez dostępu do wody pitnej o odpowiedniej jakości i urządzeń sanitarnych, znaczącą poprawę do 2020 r. standardu życia co najmniej 100 milionów mieszkańców obecnie istniejących slumsów; ułatwienie dostępu do tanich odnawialnych źródeł energii, stworzenie dobrowolnego funduszu solidarności na walkę z ubóstwem, ponowienie apelu do krajów bogatych o przeznaczenie min. 0,7 proc. PKB na pomoc dla krajów rozwijających się);
2. Zobowiązania ze sfery zdrowotnej (zmniejszenie o dwie trzecie do 2015 r. wskaźnika śmiertelności wśród niemowląt i dzieci oraz o trzy czwarte wskaźnika śmiertelności matek przy porodzie, zapewnienie dostępu do opieki zdrowotnej, zapewnienie dostępności lekarstw dla wszystkich potrzebujących, dostępności zasobów wody słodkiej);
3. Zobowiązania ze sfery zasobów naturalnych, ochrony przyrody i różnorodności biologicznej (opracowanie do 2005 r. zintegrowanych planów gospodarki wodnej w układzie zlewniowym, doprowadzenie do 2010 r. do znacznego osłabienia tempa wymierania rzadkich odmian fauny i flory; odnowienie do 2015 r. w morzach i oceanach zasobów ryb przetrzebionych przez nadmierne połowy, zaprzestanie do 2020 r. wytwarzania i stosowania środków chemicznych w sposób szkodliwy dla ludzi i środowiska).

Do kwestii poruszonych w związku ze zobowiązaniami przyjętymi na konferencji w Johannesburgu należy jeszcze dołączyć żywo dyskutowany w literaturze przedmiotu zbiór koniecznych zobowiązań ze sfery politycznej.

Jak słusznie podkreślają sygnatariusze *Tez Berlińskich na rzecz Zrównoważonego Rozwoju* (Berlin, 8 października 2005)[7], rozwój zrównoważony *to rozwój zapewniający rzeczywistą realizację społeczeństwa obywatelskiego poprzez rozwój demokracji i integrację polityk: gospodarczej, zatrudnienia, mieszkaniowej i budownictwa, edukacyjnej i naukowej, zdrowotnej i socjalnej;* to rozwój zmierzający *do takiego społeczeństwa, w którym są zapewnione wolność i jakość życia dla dzisiejszych i przyszłych pokoleń w ramach polityczno-prawnych uwarunkowań*.

[5] D. Mieth, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, s. 275. Cyt. za: Chyrowicz B., Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, w: *Świadomość środowiska*, red. Galewicz W., Universitas, Kraków 2006, s. 31.

[6] Za Markiem Pietrasiem przez bezpieczeństwo ekologiczne rozumiem taki stan stosunków społecznych, który ogranicza i eliminuje zagrożenia ekologiczne oraz promuje pozytywne działania, służące realizacji wartości istotnych dla istnienia i rozwoju narodów i państw – obecnych i przyszłych pokoleń (por. Pietraś M., *Bezpieczeństwo ekologiczne w Europie. Studium politologiczne*, UMCS, Lublin 2000, s. 86.

[7] Tezy Berlińskie na rzecz Zrównoważonego Rozwoju. Deklaracja przyjęta przez uczestników warsztatów badawczych *Perspektywy polsko-niemieckiego partnerstwa na rzecz rozwoju zrównoważonego w Domu Europejskim*. Pełny tekst Tez Berlińskich przytacza Tadeusz Borys. Patrz Borys T., Edukacja dla zrównoważonego rozwoju jako wyzwanie globalne, w: *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, red. Borys T., Wyd. Ekonomia i Środowisko, Jelenia Góra – Białystok 2006, s. 20-22.

Z perspektywy wielu obiegowych interpretacji i komentarzy do zasady zrównoważonego rozwoju zaskakujące jest być może to, że w przytaczanych dokumentach prawie się nie wspomina się o ochronie przyrody czy środowiska w tych partiach tekstu, które dotykają kwestii celów zrównoważonego rozwoju. To nie znaczy, że problem nie pojawia się w innych miejscach. Rzecz w tym, że w analizowanych dokumentach mówi się o ochronie przyrody w kategoriach funkcji służebnej względem celów zrównoważonego rozwoju. W raporcie Komisji Brundtland przyroda jest tylko elementem strategii osiągnięcia tych celów: ***Strategia stabilnego rozwoju w najszerszym rozumieniu ma na celu osiąganie harmonii między ludźmi i między ludzkością a przyrodą (Nasza Wspólna Przyszłość***, 1991, s. 94). A do tego wszystkiego jest zaledwie pojedynczym elementem jednego z siedmiu systemów składowych strategii. Pośrednio przywołuje się ją na myśl w kontekście systemu produkcyjnego (nawet nie gospodarczego, który jest potraktowany oddzielnie), przestrzegającego obowiązek zachowania ekologicznych podstaw rozwoju ***(Nasza Wspólna Przyszłość***, 1991, s. 94-95). Podobnie w przypadku przedstawionej listy zobowiązań Światowego Szczytu w sprawie zrównoważonego rozwoju. Tylko w niewielkim stopniu zobowiązania te dotykają kwestii odnoszących się bezpośrednio do ochrony przyrody, a i tak większość z nich jest podporządkowana trosce o stworzenie warunków do skutecznej walki z ubóstwem. Bardzo dobrze ujęli ten wątek sygnatariusze *Tez Berlińskich*. W tej zwięzłej deklaracji stwierdza się krótko: ***uwzględnienie ekologicznych uwarunkowań ścieżki rozwoju opartej na ograniczeniach przyrodniczych*** to tylko konieczny warunek realizacji celów ekonomicznych i społecznych zrównoważonego rozwoju[8].

Przechodząc do zagadnienia przedmiotu filozofii zrównoważonego rozwoju. Zgodnie z przyjętą na wstępie tego paragrafu zasadą postępowania, ustalenia dotyczące celów zrównoważonego miały wprowadzić w kwestię przedmiotu filozofii zrównoważonego rozwoju jako zbioru specyficznych dla niego pytań, pól problemowych i zasad konstrukcji modelu rzeczywistości.

Pytania. Na podstawie ustaleń dotyczących celów zrównoważonego rozwoju można stwierdzić, że przedmiotem filozofii zrównoważonego rozwoju są „aspiracje ludzkości" rozpatrywane z punktów widzenia ich istoty, jakości życia, sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej i postępu społecznego – rozmieszczonych w obrębie perspektywy poznawczej określonej przez zasadę sprawiedliwości międzypokoleniowej. Podstawowe pytania filozofii zrównoważonego rozwoju można zatem sformułować następująco: czy nieistniejące – przyszłe – pokolenia mają jakiekolwiek prawa? czy współcześnie można zasadnie określić potrzeby przyszłych pokoleń? czym jest sprawiedliwość i czy sprawiedliwość dystrybutywna i retrybutywna rozciąga się na przyszłe pokolenia? czy w obecnych warunkach sprawiedliwość wewnątrzpokoleniowa jest do pogodzenia ze sprawiedliwością międzypokoleniową? czym są tzw. „słuszne aspiracje ludzkości" i co je wiąże z „jakością życia"? jakie kryteria należy przyjąć w celu odróżnienia słusznych aspiracji ludzkości od „niesłusznych"? jakie kryteria oddają prawdę o jakości życia? czy „jakość życia" to kategoria obiektywna czy subiektywna? co należy rozumieć przez rozwój społeczno-gospodarczy? jakie warunki polityczne i prawne sprzyjają realizacji zrównoważonego rozwoju? no i oczywiście, jakie znaczenie dla wyjaśnienia tych kwestii mają dawniejsze i współczesne teorie filozoficzne?

Obszary problemowe. Wymienione powyżej pytania zakreślają granice rozważań specyficznych dla filozofii zrównoważonego rozwoju nadając i zapewniając jej status względnie niezależnej dyscypliny filozoficznej. Stąd też w centrum przedmiotu filozofii zrównoważonego rozwoju znajdują się następujące obszary: przemyślenia o charakterze aksjologicznym i etycznym dotyczące jakości życia; analizy z zakresu etyki i filozofii prawa na temat praw przyszłych pokoleń; sprawiedliwości międzypokoleniowej; sprawiedliwości dystrybutywnej i retrybutywnej; historiozoficzne rozważania z zakresu problematyki postępu, rozwoju i wzrostu; refleksja na temat współczesnego kryzysu społeczno-gospodarczego w warunkach globalizacji gospodarki; roli społeczeństwa obywatelskiego w realizacji zrównoważonego rozwoju; filozoficznej tradycji filozofii zrównoważonego rozwoju.

Zasady konstrukcji modelu rzeczywistości. Model rzeczywistości filozofii zrównoważonego rozwoju eksponuje wartości i normy zdolne do ochrony jakości życia obecnych i przyszłych pokoleń – na miarę słusznych aspiracji ludzkości i technologicznych możliwości wprzęgnięcia przyrody w kierat tych aspiracji. Bo też – jak trafnie ujmuje problem Włodzimierz Tyburski – ***projekty i koncepcje zrównoważonego rozwoju skoncentrowane są głównie na poszukiwaniu możliwości przezwyciężenia pojawiających się współcześnie zagrożeń dobrostanu człowieka i powstrzymania tych procesów, które godzą w egzystencjalne podstawy bytu ludzkości*** (Tyburski, 2005, s. 45). Reguły interpretacyjne odpowiedzi na pytania z zakresu wskazanych powyżej obszarów problemowych przedmiotu filozofii zrównoważonego rozwoju mają na celu opracowanie takiego modelu rzeczywistości, w którym szczególne miejsce zajmie zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej, a zwłaszcza wartości i normy, jakie ta zasada nakłada w zakresie zaspakajania potrzeb współczesnych pokoleń – na realizację faktycznych, możliwych i pożądanych aspiracji żyjących ludzi. To z kolei determinuje rodzaj rozważanych kwestii. Najważniejsza z nich dotyczy aksjologicznych

[8] Por. *Tezy Berlińskie*, op. cit. s. 21,

i deontologicznych gwarancji sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej.

Natomiast co do przyszłych pokoleń. Temat wywołuje szereg dyskusji i kontrowersji, których można uniknąć, jeśli się przyjmie, że to nowa idea kierunkowa o charakterze metodologicznym[9]. Wiąże się z nią taki nakaz zmiany dotychczasowej teorii i praktyki aksjologicznego i normatywnego modelowania rzeczywistości społeczno-gospodarczej, którego nie można logicznie uzasadnić w oparciu o wcześniejsze reguły. Imperatyw dbałości o dobro przyszłych pokoleń jest podstawową dyrektywą metodologii konstrukcji modelu rzeczywistości na miarę postulatów zrównoważonego rozwoju.

3. System aksjologiczny zrównoważonego rozwoj

Na początek kilka uwag terminologicznych na temat aksjologii i wartości. Przechodząc do porządku dziennego nad specjalistycznymi definicjami słownikowymi[10] przyjmuje się tu normatywne, potoczne rozumienie pojęcia „aksjologia". Aksjologia to system wartości ważnych w danej sferze życia społecznego. Ale, co to takiego „wartość"? Zgodnie ze słownikową definicją, wartością jest ***wszystko to, co cenne, godne pożądania lub wyboru, co stanowi ostateczny cel ludzkich dążeń*** (Jedynak, 1990, s. 258). Wartością jest zatem rzecz, cecha lub stan rzeczy, zjawisko, które ludzie uznają za cenne. U źródeł przekonania o ich „cenności" leży stopień ich przydatności dla zaspokojenia określonej ludzkiej potrzeby (Tulibacki, 1994, s. 10). W przypadku zaspokajania przez daną rzecz itd. potrzeby podzielanej przez wielka grupę społeczną należy mówić o tzw. wartościach uznawanych. Wartości uznawane to wartości obowiązujące w danym społeczeństwie i podlegające systemowi kontroli społecznej, bronione za pomocą nagród i sankcji, na ogół obecne w autodeklaracjach jednostek, w tym także tych, które dotyczą celów działań przez nie podejmowanych lub chociażby tylko pożądanych. Wysunięta przez ONZ idea zrównoważonego rozwoju jest nową propozycją osiągania starych celów. Jak można wywnioskować z części artykułu poświęconej genezie idei zrównoważonego rozwoju, cechuje ją zachowawczość: nie dopuszcza do głosu ani kontestatorów panującego ładu, ani apostołów nowych wartości społecznych i politycznych. Broni powojennego porządku świata. Co najwyżej, ze względu na globalny kryzys ekologiczny, dopuszcza w nim drobną korektę, przesiewając wpisane weń cele przez sito „słusznych aspiracji ludzkości". Zatem system aksjologiczny zrównoważonego rozwoju to system wartości uznawanych, ważnych w perspektywie realizacji celów zrównoważonego rozwoju. Cele te zostały określone w poprzednim paragrafie.

Kierując się kryterium sfery rzeczywistości, do której należą wartości zrównoważonego rozwoju, należy wyodrębnić cztery grupy wartości. Zgodnie z trzema filarami zrównoważonego rozwoju są to grupy wartości przypisane do ładów ekologicznego, społecznego i ekonomicznego (wyodrębnione spośród tych sfer rzeczywistości na zasadzie wzajemnych zależności rozumianych jako gwarancje trwałość rozwoju w długim okresie, na ciągnącej się w niewiadome linii następujących po sobie licznych pokoleń) oraz czwarta grupa wartości przenikających wymienione łady (zgodnie z zasadą integracji wymienionych ładów zrównoważonego rozwoju).

Omawiany poniżej system wartości został opracowany na podstawie jednego z kryteriów przyjętych przez Tadeusza Borysa w celu sporządzenia listy wskaźników zrównoważonego rozwoju dla potrzeb monitorowania polityki zrównoważonego rozwoju na poziomie regionów. Dla kwestii poruszanych w tym artykule istotne jest to, że Borys dokonał przy tej okazji wszechstronnej analizy porównawczej swoistych kodeksów zrównoważonego rozwoju, jakimi są: Światowa Karta Przyrody (5 zasad), Karta Ziemi (Deklaracja z Rio de Janeiro – 27 zasad), zasady przyjęte w Unii Europejskiej (7 zasad), Druga Polityka Ekologiczna Państwa (12 zasad), Europejska Sieć Miast Zrównoważonego Rozwoju (6 zasad) oraz Deklaracja Johannesburska i Cele Milenijne (Borys, 2003, s. 75-79). Dla omawianego w tym artykule zagadnienia istotne jest to, że wymienione dokumenty powstały z inicjatywy ONZ lub pozostają w ścisłym związku z ideą zrównoważonego rozwoju rozwijana przez tę organizację.

Zgodnie z dokonanymi powyżej ustaleniami, system wartości zrównoważonego rozwoju obejmuje cztery grupy wartości: grupę wspólną dla wszystkich ładów oraz grupy odpowiednie dla ładu ekologicznego, ładu społecznego i ładu ekonomicznego. Jak w każdym systemie również w systemie wartości zrównoważonego rozwoju poszczególne wartości mają różne znaczenie i spełniają odmienne funkcje. Dlatego także w nim należy odróżnić wartości spełniające rolę konstytutywną dla tego systemu (tj. wartości-cele) i wartości odgrywające w nim rolę podrzędną, instrumentalną, podporządkowaną zadaniu urzeczywistnia wartości-celów (tj. wartości-środki).

1. W pierwszej grupie mieszczą się wartości wspólne dla wszystkich ładów. Z tego względu – zgodnie z podstawowym założeniem zasady

[9] Jak za Dieterem Birnbacherem stwierdza Barbara Chyrowicz: „Jeśli dzisiaj postulat dbałości o przyszłe pokolenia głosimy ze szczególną mocą, to dlatego, że po raz pierwszy w historii problematyczna staje się sama przyszła egzystencja gatunkowa ludzkości [...]". (Chyrowicz B., Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, w: *Świadomość środowiska*, red. Galewicz W., TAiWPN Universitas, Kraków 2006, s.19.)

[10] Zgodnie z ujęciami słownikowymi aksjologia to: ogólna teoria wartości (filozofia wartości) lub teoria wartości określonego rodzaju (religijnych, etycznych, estetycznych).

zrównoważonego rozwoju w kwestii nadrzędnego charakteru zadania integracji ładów w stosunku do samych tych ładów – do tej grupy należą wartości-cele. Oprócz nich w jej skład wchodzą także wartości-środki.

- Wartości-cele są związane z zasadami sprawiedliwości wewnątrz- i międzypokoleniowej, występującymi w znanym, powyżej cytowanym sformułowaniu zrównoważonego rozwoju z Raportu Komisji Brundtland, oraz z granicznymi warunkami możliwości realizacji tych zasad. Należą do nich równy dostęp ludzkości do środowiska i wydolność środowiska, rozumiana jako warunek realizacji ludzkich potrzeb i miejsce spływu ubocznych efektów procesu gospodarowania.
- Wartości-środki są tu wartościami bezpośrednio związanymi z urzeczywistnianiem wartości-celów. Można w tym miejscu wymienić integrację ładów, prewencję i przezorność a także skuteczność prawną, techniczną, ekologiczną i efektywność ekonomiczną oraz wysoki poziom ochrony dziedzictwa kulturowego[11].

2. Druga grupa obejmuje te wszystkie wartości-środki, które należą do ładu ekologicznego. Wartości tego rodzaju służą podtrzymaniu życia tak ze względu na zdrowie człowieka, jak i jego dobrostan wyrażany przez poziom zaspokojenia potrzeb konsumpcyjnych. Taką wartością jest wysoki poziom ochrony środowiska przyrodniczego człowieka.
3. Do trzeciej grupy należą wszystkie wartości-środki związane z ładem społecznym. Można tu wymienić takie wartości, które są pokłosiem pakietu podstawowych praw politycznych oraz praw kulturalnych i socjalnych, w tym związanych z krzewieniem i umacnianiem struktur społeczeństwa obywatelskiego (a zatem i z uspołecznieniem ochrony środowiska), sprawami wyraźnie zasygnalizowanymi w podanej na początku artykułu definicji zrównoważonego rozwoju. Są to takie wartości, jak: wysoki poziom ochrony środowiska społecznego, budowa stabilnego i sprawnie funkcjonującego systemu demokratycznego popieranego przez większość społeczeństwa, ograniczenie ubóstwa, równouprawnienie płci, poprawa zdrowia ludności, zmniejszenie śmiertelności dzieci i poprawa zdrowia rodzących, regionalizacja i subsydiarność w zakresie podejmowania decyzji, partnerstwo i partycypacja społeczna w ochronie środowiska.
4. Natomiast czwarta grupa wartości zawiera wartości-środki należące do ładu ekonomicznego. W tym przypadku wyraźnie zostaje odzwierciedlony integralny charakter zrównoważonego rozwoju, jako że brak tu wartości odrębnych w stosunku do społecznych i ekologicznych. I nic w tym dziwnego, skoro w wersji zrównoważonego rozwoju przyjętej na potrzeby konstruowanego w tym miejscu systemu wartości gospodarka jest medium między społeczeństwem i przyrodniczymi warunkami jego egzystencji. Komplementarność wartość społecznych i ekonomicznych jest wynikiem założenia o pierwszeństwie celów społecznych przed ekonomicznymi, obowiązującego w ramach zrównoważonego rozwoju. Z kolei komplementarność wartości ekologicznych i ekonomicznych jest efektem ograniczeń nałożonych na gospodarkę przez warunki środowiskowe. Dlatego trzeba tutaj powtórnie wskazać wysoki poziom ochrony środowiska społecznego i ograniczenie ubóstwa oraz wysoki poziom ochrony środowiska przyrodniczego.

[11] Ta ostatnia wartość wynika z roli zrównoważonego rozwoju jako antidotum na eko-dyktatury wymuszone przez konieczność wprowadzenia prewencji ekologicznej lub sytuację głębokiego kryzysu ekologicznego.

4. Edukacja dla zrównoważonego rozwoju

Cele i wartości zrównoważonego rozwoju są realizowane na czterech płaszczyznach: politycznej, prawnej, ekonomicznej i edukacyjnej. Każda z nich rzuca wyzwania filozofii zrównoważonego rozwoju. Polityka, prawo i ekonomia potrzebują filozoficznej legitymizacji dla programów odwołujących się do praw przyszłych pokoleń, zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej, poruszających kwestie sprawiedliwości dystrybutywnej i retrybutywnej, posługujących się kategorią jakości życia; odwołujących do problematyki postępu, rozwoju i wzrostu. Tyle że politycy, prawnicy i ekonomiści rzadko kiedy są zainteresowani zdaniem filozofów w tych kwestiach, rozstrzygając najważniejsze kwestie we własnym gronie. Potrzeby w zakresie filozoficznego doradztwa są znacznie większe w porównaniu z wykorzystaniem potencjału filozofii. Inaczej w przypadku edukacji. Działania edukacyjne są względnie niezależne od tamtych trzech ściśle ze sobą powiązanych obszarów i tradycyjnie otwarte na wpływy ze strony filozofii. Konieczność wypełnienia strategii i programów edukacyjnych subtelną „materią" filozoficzną w postaci wartości i powiązanych z nimi norm zachowania otwiera tu przed filozofami i filozofią stosunkowo rozległą przestrzeń do działania. Związek edukacji dla zrównoważonego rozwoju z działalnością ukierunkowaną na wzmacnianie struktur społeczeństwa obywatelskiego dodatkowo wzmaga zainteresowanie filozoficznym dyskursem wielu społecznych podmiotów. W tym kontekście zostaną poniżej omówione podstawowe cele i zasadnicze treści edukacji dla zrównoważonego rozwoju.

Podstawowe cele edukacji dla zrównoważonego rozwoju. Za Zbigniewem Kwiecińskim edukacja będzie rozumiana jako *ogół wpływów na*

jednostki i grupy ludzkie, wpływów sprzyjających takiemu ich rozwojowi i wykorzystywaniu posiadanych możliwości, aby w maksymalnym stopniu stały się świadomymi i twórczymi członkami wspólnoty społecznej, narodowej, kulturowej i globalnej oraz by stały się zdolne do aktywnej samorealizacji własnej, niepowtarzalnej i trwałej tożsamości i odrębności, były zdolne do rozwijania własnego JA poprzez podejmowanie »zadań ponadosobistych«, poprzez utrzymywanie ciągłości własnego JA w toku spełniania zadań dalekich (Kwieciński, 1989). Zgodnie z przytoczoną definicją należy przyjąć, że wstępny etap procesu edukacji polega na określeniu pożądanych cech podmiotu działalności wychowawczej i kształceniowej – tego, co na obszarze edukacji formalnej nazywane jest „sylwetką absolwenta". Oto ona: Absolwent dysponuje wiedzą o stanie ziemskiego ekosystemu, globalnych skutkach lokalnych decyzji, krzywdzie wyrządzanej społecznościom i pokoleniom, które mają bardzo mały udział lub w ogóle nie uczestniczą w konsumowaniu przyrodniczego kapitału. To także ktoś kto zna podstawowe zależności między przyrodą, społeczeństwem i gospodarką i jest przekonany, że można nimi sterować w stronę osiągnięcia optimum w relacjach między tymi sferami życia. Wie także, że takie optimum przekłada się na zwiększenie konkurencyjności gospodarki i zwiększenie liczby miejsc pracy, że służy rozwojowi małych i średnich przedsiębiorstw. Poza tym posiada kompetencje do podejmowania decyzji i udziału w procesie sterowania zrównoważonym rozwojem z perspektywy pożądanej zrównoważonej przyszłości. Jest kreatywny, potrafi przekraczać utarte schematy i wprowadzać istotne innowacje. Zna swoje prawa i instytucje, za pośrednictwem których można je realizować. Komunikuje się i współdziała z innymi podmiotami społecznymi dla osiągnięcia swoich celów. Wie, co to jest kompromis i zna jego granice. Cechuje go aktywna postawa i gotowość do współdziałania z innymi.

Przedstawiona sylwetka absolwenta jest wynikiem analizy działalności edukacyjnej dla zrównoważonego rozwoju prowadzonej w Niemczech od połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Także poniższe uwagi opierają się na niemieckich doświadczeniach w tym zakresie. Za nimi za podstawę edukacji dla zrównoważonego rozwoju została tu przyjęta koncepcja „kompetencji w zakresie kształtowania otoczenia". Jest ona zorientowana na rozwój zdolności samodzielnego wydawania sądów w sytuacji ryzyka – a co za tym idzie – predyspozycji do podejmowania innowacyjnych działań.

Zgodnie z tą koncepcją przed edukacją dla zrównoważonego rozwoju stoi zadanie upowszechniania wiedzy i umiejętności koniecznych do działalności na rzecz zrównoważonego stylu życia i gospodarowania. I co w tym przypadku bardzo ważne – edukacja dla zrównoważonego rozwoju jest traktowana jako integralny element edukacji obywatelskiej, przygotowującej do aktywnego udziału w życiu społecznym, w tym do uczestnictwa w społecznym procesie decyzyjnym. Celem nie jest przyswajanie form zachowaniach, ale rozwój samodzielności i zdolności niezależnego działania. Kształcenie dla zrównoważonego rozwoju ma pomnażać potencjał twórczy jednostki, jej kompetencje komunikacyjne, zdolność do współdziałania oraz biegłość w rozwiązywania dylematów (Michelsen, 2005, s.133-134; Banse, 2005, s. 32-33).

Podsumowując tę część uwag należy stwierdzić, że w edukacji dla zrównoważonego rozwoju na czoło wysuwają się trzy ściśle ze sobą powiązane cele: umiejętność kształtowania przyszłości, społeczna partycypacja i globalna solidarność (Michalsen, 2005, s. 135-140).

Umiejętność kształtowania przyszłości łączy w jeden proces: sterowane przez wyobrażenie przyszłości prospektywne myślenie; wiedzę, fantazję i kreatywność ukierunkowane na znajdowanie niestereotypowych rozwiązań problemów; zdolność do autoprojekcji i samodzielnego działania oraz potencjał kompetentnego udziału w społecznych procesach decyzyjnych.

Społeczna partycypacja jest rozumiana jako zdolność i gotowość do udziału w społecznych procesach podejmowania decyzji i definiowania sytuacji jako problemu społecznego.

Globalna solidarność jest celem wyraźnie związanym z podstawową ideą zrównoważonego rozwoju, jaką jest sprawiedliwość wewnątrz- i międzygeneracyjna. Wyraża się za pośrednictwem wrażliwości i refleksyjności, właściwości charakteru dających o sobie znać w kontekście problematyki konsumpcji zasobów, emisji zanieczyszczeń, konsumpcjonizmu itd. Wiąże się także z szacunkiem do innych kultur, stylów życia, poglądów na świat oraz ze zdolnością do odkrywania i wyjaśniania sobie zasadności ukrytych przesłanek osobistych poglądów i własnych aktów ewaluacyjnych.

Zasadnicze treści edukacji dla zrównoważonego rozwoju. Treści edukacji dla zrównoważonego rozwoju muszą służyć realizacji wskazanych powyżej celów. Dobór konkretnych tematów powinien być oparty na założeniu, że mają umożliwić uczącym się nabycie kompetencji pozwalających im na aktywne i odpowiedzialne uczestnictwo w perspektywicznym kształtowaniu rzeczywistości społecznej, gospodarczej i ekologicznej za sprawą takiego kształtowania najbliższego otoczenia, aby przyjęte w nim rozwiązania przyczyniały się do rozwoju świata sprawiedliwszego i mniej uciążliwego dla środowiska.

Przyjęcie takiego punktu wyjścia prowadzi do wniosku o istotnej roli edukacji dla zrównoważonego rozwoju w procesie upowszechnienia świadomości wzajemnych zależności między wpływem antropopresji na system ziemski a zwrotnym oddziaływaniem przekształconego globalnego ekosystemu na świat społeczny i rzeczywistość gospodarczą oraz

o możliwościach sterowania tymi zależnościami przez człowieka w granicach jego kompetencji kształtowania sytuacji na poziomie lokalnym.

Realizacji tak pojmowanej edukacji dla zrównoważonego rozwoju służy koncepcja syndromów. Jej przesłanką jest przekonanie, że łatwiej o konsensus w kwestii zapobiegania niezrównoważonemu rozwojowi niż w sprawie konkretnych działań na rzecz zrównoważonego rozwoju. Głęboka wiedza o tym, co było w przeszłości niezgodne z ideą zrównoważonego rozwoju, jest zapleczem trafnych decyzji na przyszłość i rezerwuarem skutecznych działań na rzecz dalszego wzrostu gospodarczego i rozwoju społecznego. Składają się na nią informacje na temat tzw. obszarów patologii. Są to takie miejsca na styku gospodarka-społeczeństwo-przyroda, w których dają o sobie wyraźnie znać zagrożenia. Zadaniem omawianej koncepcji jest modelowanie interakcji człowiek-przyroda w oparciu o ustalone wzory antropogenicznych uwarunkowań globalnych zmian środowiska życia człowieka, typowych dla poszczególnych regionów świata.

Fundamentem tego programu są trzy zasady dydaktyczne i organizacyjne:

1. wiedza interdyscyplinarna – rozumie się przez nią zdolność myślenia sieciowego, łączącego rzeczywistość przyrodniczą i kulturową, warunkującego kompetencje niezbędne do rozwiązywania problemów;
2. Struktury innowacyjne na poziomie edukacji formalnej – traktuje się je jako wzajemne powiązanie perspektyw innowacyjnego rozwoju szkoły i programów nauczania z perspektywami zrównoważonego rozwoju; opierają się na założeniu, że szkoła oddziałuje edukacyjnie jako całość i dlatego stosuje się tu takie instrumenty, jak firmy uczniowskie i ekoaudyt; uważa się je za wydajniejsze niż tradycyjne jednokierunkowe „strategie realizacji" odosobnionych celów;
3. Partycypacyjne (uczestniczące) uczenie się na poziomie edukacji nieformalnej – w myśl zaleceń *Agendy 21* pojmuje się je jako proces ustawicznego wdrażania całych grup społecznych do udziału w dziele zrównoważonego rozwoju Michalsen, 2005, s. 143-146).

5. Główne problemy i tradycja teoretyczna filozofii zrównoważonego rozwoju

W drugim paragrafie tego artykułu zostały wskazane granice zakreślające obszar przedmiotu filozofii zrównoważonego rozwoju. W tym będą zaprezentowane współkształtujące ów przedmiot problemy filozoficzne. Z uwagi na to, że w ideę zrównoważonego rozwoju jest wpisanych wiele zagadnień filozoficznych, można już na tym wstępnym etapie wyodrębniania się filozofii zrównoważonego rozwoju jako samodzielnej subdyscypliny filozoficznej wskazać zbiór lub nawet system takich zagadnień. Koncepcje teoretyczno-metodologiczne, do których się odwołują filozofowie w trakcie opracowywania tej problematyki, kształtują tradycję filozofii zrównoważonego rozwoju. Do najczęściej rozpatrywanych kwestii należą tu: sprawiedliwość, racjonalność, postęp i utopia.

Sprawiedliwość jest jednym z wiodących tematów filozofii zrównoważonego rozwoju. Co do wagi filozoficznego ujęcia tej kwestii nie pozostawia żadnej wątpliwości przytaczana powyżej (w paragrafie 2) definicja zasady zrównoważonego rozwoju, zawarta w Raporcie Komisji Brundtland pt. *Nasza Wspólna Przyszłość* z 1987 r. Do pojęcia sprawiedliwości odwołuje się wprost sformułowana w 1992 r. 3 zasada Deklaracji z Rio de Janeiro w sprawie środowiska i rozwoju: ***Prawo do rozwoju musi być realizowane tak, ażeby sprawiedliwie połączyć rozwojowe i środowiskowe potrzeby obecnych i przyszłych generacji.*** W obu dokumentach na temat zrównoważonego rozwoju mowa o sprawiedliwości w dwóch wymiarach: między- i wewnątrzpokoleniowym.

Jak już wspomniano, szczególnie wiele wątpliwości wzbudza zasada sprawiedliwości międzypokoleniowej. Z punktu widzenia fundamentalnych zasad jurysprudencji jest co najmniej kontrowersyjne odwoływanie się do praw i interesów nieistniejących podmiotów. Filozofowie różnią się między sobą w podejściu do zasady sprawiedliwości międzypokoleniowej. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, John Passmore należą do krytyków tej zasady. W jej obronie występują Hans Jonas, Dieter Birnbacher, John Rawls, Joel Feinberg, E. Marietta, Robert Speamann, Karl Ott, Barbara Chyrowicz, Tomasz Gałkowski, Remigiusz Sobański. Wymienieni autorzy zajmują bardzo różne stanowiska. Dyskutanci odwołują się do tak odmiennych nurtów filozoficznych i argumentów, jak: utylitaryzm, teoria umowy społecznej, etyczna zasada odpowiedzialności, uniwersalna i ponadczasową idea Człowieka, historyczna ewolucja praw człowieka i obywatela jako stopniowe wydobywanie na jaw możliwości ukrytych w dotychczasowym systemie, prawo do życia, prawo do samorealizacji, godność ludzka, zasada solidarności, hipotetyczny charakter systemu norm prawnych.

Filozofia może odegrać znaczącą rolę w trakcie rozwiązywania zagadnień dotyczących teoretycznego opracowania i praktycznej operacjonalizacji zasady zrównoważonego rozwoju jako prawa sprawiedliwości wewnątrzpokoleniowej. W Raporcie Komisji Brundtland dominuje instytucjonalne i społeczno-polityczne rozumienie sprawiedliwości (Kopfmüller i inni, 2001, s. 135-139). Sprawiedliwość jest tu sprawiedliwością społeczną ***(iustitia socialis)***, pojmowaną w kategoriach sprawiedliwości dystrybutywnej. Twórcy raportu nie godzą się na wąskie, ekonomiczne ujęcie sprawiedliwości. Eksponują problem kryteriów podziału praw i obowiązków, surowców naturalnych, dóbr ekonomicznych i pozycji społecznej, co sprawia, że

omawiany raport jest zdominowany przez sprawiedliwość dystrybutywną. Na użytek dyskusji i decyzji politycznych Komisja Brundtland opracowała trzy kryteria sprawiedliwości dystrybutywnej: własności („Każdemu według jego stanu posiadania"), potrzeb („Każdemu według potrzeb") i zasług („Każdemu według jego zasług") oraz reguły ich stosowania. Poniżej pewnego poziomu życia określonego przez podstawowe potrzeby ma obowiązywać kryterium potrzeb, powyżej – nade wszystko kryterium osiągnięć. Jak z tego wynika, w Raporcie Komisji Brundtland sprawiedliwość jest pojmowana zarówno jako cel współczesnego i przyszłego narodowego oraz międzynarodowego rozwoju, jak też – ze względu na swe niedostatki, na niesprawiedliwość – jako zasadnicza przyczyna problemów globalnych oraz konfliktów.

W związku z tym szczególnie duże znaczenie mają filozoficzne dyskusje dotyczące konkretnych zagadnień teorii sprawiedliwości, jak np. sprawiedliwość dystrybutywna lub przedstawione powyżej kryteria sprawiedliwości dystrybutywnej (własności, potrzeb i zasług). Ale nie tylko. Filozoficzne analizy zagadnień łączonych z problemem sprawiedliwości retrybutywnej oraz tym, co za Jean-Paul Sartre'em nazywane jest problemem „brudnych rąk", także mają istotne znaczenie dla zrozumienia i rozwinięcia teoretycznych oraz praktycznych aspektów zasady zrównoważonego rozwoju. W pierwszym przypadku rzecz dotyczy stosunku sprawiedliwości dystrybutywnej i retrybutywnej. W drugim – skomplikowanych relacji między ideałami i moralnymi obowiązkami a chaosem typowym dla różnych sfer życia społecznego, przede wszystkim polityki.

Z punktu widzenia wdrażania zrównoważonego rozwoju coraz większej wagi nabiera wspomniane zagadnienie kryteriów sprawiedliwości dystrybutywnej. Jest ono również szeroko omawiane przez filozofów. Chociaż sprawa kryteriów sprawiedliwości dystrybutywnej nie jest zamknięta przez filozofów, prowadzone przez nich dyskusje i spory ukazują rolę, jaką mają do odegrania. Za przyznaniem dominującej pozycji kryterium własności opowiada się np. przedstawiciel radykalnego liberalizmu Robert Nozick (Nozick, 1999). Takie stanowisko prowadzi do przyjęcia założenia o pełnej wolności celów gospodarczych. W tym ujęciu sprawiedliwość dystrybutywna redukuje się do pewnej formy sprawiedliwości kompensacyjnej, w której człowiek może co najwyżej liczyć na dystrybucję dóbr w formie odszkodowań i restytucji mienia. I na nic więcej. Dopiero kryterium potrzeb zmienia ten stan rzeczy. Skłania do przyjęcia założenia o niepełnej wolności celów gospodarczych. Ogranicza własność przez przyjęcie tezy o powszechnym przeznaczeniu dóbr i w jakiejś mierze przyznaje do niej prawo wszystkim nie posiadającym własności. I tu wyłania się problem – według jakiej miary, tzn. według jakich potrzeb i czyich potrzeb? Niskie dochody nie są uniwersalną miarą potrzeb nie zaspokojonych, jak trafnie wywodzi Serge-Christophe Kolm (Kolm, 1998, s. 588). Świadomość takiego stanu rzeczy od wielu lat prowadzi badaczy do analiz potrzeb w kategoriach „względnego ubóstwa" – np. W. Garry Runcinman, Peter Townsend. Jeszcze inaczej sprawa wygląda w przypadku odwołania się do kryterium osiągnięć. We współczesnej literaturze filozoficznej to kryterium jest mocno eksponowane. Według wielu autorów patrzących na sprawę przez pryzmat poziomu akceptacji nierówności, zasługuje na uznanie za najlepsze kryterium sprawiedliwości społecznej. Inni jednak zwracają uwagę na to, że kryterium zasług ma szereg mankamentów. Jako słuszny warunek różnicowania statusów i dochodów jednostek, jest niewłaściwe jako kryterium stratyfikacji narodów i państw. A przecież w tę stronę idą praktyczne próby zastosowania zasady zrównoważonego rozwoju w polityce międzynarodowej, w której jest ona zasadą ładu globalnego.

Racjonalność to kolejne zagadnienie ważne z punktu widzenia idei zrównoważonego rozwoju. Samo istnienie idei zrównoważonego rozwoju świadczy o tym, że dotychczasowa idea rozwoju, oparta na fundamencie permanentnego wzrostu gospodarczego, stała się wątpliwa, zaś wpisana w nią racjonalność jest co najmniej nieoczywista. Racjonalność jest podstawowym problemem filozofii. Liczne filozoficzne propozycje rozwiązania tego problemu różnią się między sobą. Jednak przyjęcie założenia o niesprzeczności między zrównoważonym rozwojem i nowoczesnym społeczeństwem pluralistycznym – co wydaje się uzasadnione w świetle genezy i dotychczasowej praktyki zrównoważonego rozwoju – poważnie ogranicza pulę potencjalnych koncepcji racjonalności i prowadzi do skoncentrowania uwagi na tzw. racjonalności kulturowej, za którą opowiadają się krytycy tradycyjnej metafizyki. Jak twierdzi Armin Grunwald, tak pojmowana racjonalność jest wytworem społecznym, mającym określony cel do realizacji (Grunwald, 2004, s. 58). Przedstawione pojmowanie racjonalności przez filozofów otwiera przed społeczeństwem perspektywy poznawcze, instrumentalne i ewaluacyjne określenia możliwości i granic społecznego tworzenia rzeczywistości.

Idea zrównoważonego rozwoju jest także nową wersją ideału postępu. Zgodnie z nim przyjmuje, że jest możliwa zdecydowana poprawa ogólnego bilansu szczęścia – zarówno w wymiarze życia jednostkowego, jak i społecznego – na skutek stopniowej, ale radykalnej zmiany sytuacji człowieka w świecie na lepsze: w związku ze stymulowaniem przez rozwój wiedzy procesów wiodących do ograniczania żywiołowości na rzecz wolności i autonomii oraz rozwoju etycznego człowieka. Ponieważ idea postępu jest wytworem filozofii oświecenia trzeba przyjąć – jak trafnie zauważa Lech Gawor – że zrównoważony rozwój jest współczesną wersją oświeceniowej myśli społecznej (Gawor, 2004, s.

91). Tym samym również filozofia zrównoważonego rozwoju pozostaje na gruncie oświeceniowej tradycji filozoficznej. Przedstawione tezy mają bardzo istotne konsekwencje, ponieważ dotyczą one zasadności tego konceptu. Zasadność idei zrównoważonego rozwoju może być podważona, gdyż we współczesnej literaturze filozoficznej nie brakuje wywodów negujących ideał postępu, mówiących wręcz o upadku idei postępu (Krasnodębski, 1991, s. 265-276), a także o schyłku modernizmu, któremu dało początek oświecenie. A przecież od rozstrzygnięcia tej kwestii zależy racjonalność całego projektu zrównoważonego rozwoju jako zespołu przedsięwzięć stymulowanych przez ideę poddającą rewizji dotychczasowe *ratio* kultury Zachodu.

Czy zatem zrównoważony rozwój jest utopią? Czy twierdząca odpowiedź to wyrok na sama ideę zrównoważonego rozwoju? To ważkie filozoficzne pytania. Choć nie bez zastrzeżeń, na pierwsze z nich odpowiadają twierdząco Zbigniew Hull, Leszek Gawor i Zdzisława Piątek (Hull, 2003, s. 24; Gawor, 2004, s. 94-95; Piątek, 2004, s. 77). Jednak na drugie odpowiadają negatywnie. Ich zdaniem to, że zrównoważony rozwój jest utopią, nie znaczy, że jest także mrzonką, kolejnym programem szczęśliwego społeczeństwa przechodzącym ze stoickim spokojem obok kwestii możliwości wprowadzenia go w życie. Filozofowie podkreślają, że bycie taką utopią nie przekreśla jego racjonalnego charakteru. Przede wszystkim dlatego, że jest utopią, której nie dotyczą oskarżenia poddające w wątpliwość klasyczną postać oświeceniowej idei postępu. Najcięższy zarzut pod adresem tej wersji idei postępu dotyka bowiem kwestii racjonalności w wersji, która na powyższych stronach – mimo że oczywiście nie brak filozofów, którzy skorzy są wciąż do jej akceptacji – została zanegowana. To metafizyczna wersja rozumu obiektywnego, zgodnie z którą racjonalne uzasadnienie opiera się na zasadach niezależnych od swego społecznego i kulturowego kontekstu.

Zakończenie

Żadna idea nie jest niezmienna w czasie i przestrzeni. Każda ma swoją historię. Na każdej odciskają swoje piętno ludzie i instytucje. Tak jak każda wielka idea społeczna czy polityczna idea zrównoważonego rozwoju jest poddana presji czasów. Oddziałują na nią teoretycy-interpretatorzy. Mniej czy bardziej celowo przekształcają ją w duchu bliskich im stanowisk filozoficznych, przyjętych przez nich tradycji teoretyczno-metodologicznych nauki czy podzielanych przekonań ideologicznych i światopoglądowych. Jej kształt ewoluuje pod wpływem kontaktu z praktykami. Świadomie lub nie spychają ją w utarte koleiny własnej sfery działalności, obowiązujących w niej stereotypów postrzegania świata i standardów działania. Jak szewc skórę – jak o losie innej idei przed wiekami pisał Erazm z Rotterdamu – rozciągają ją politycy na użytek doraźnych korzyści i interesów partii, grup społecznych czy narodów. Przywódcy biednego Południa na ogół widzą w niej coś innego niż przywódcy bogatej Północy. W końcu jej postać zależy od świadomości zwykłych ludzi, którzy w naturalny dla siebie sposób odczytują jej kody przez okulary posiadanej wiedzy, żywionych przekonań, osobistej wrażliwości i codziennej praktyki życiowej.

Dokonujące się zmiany muszą znaleźć odzwierciedlenie w filozoficznej refleksji poświęconej zrównoważonemu rozwojowi. Przedstawiony zarys filozofii zrównoważonego rozwoju musi wraz z nimi ulegać przeobrażeniom. Rzecz w tym, aby nie prowadziły one do utraty specyfiki tej nowej subdyscypliny filozoficznej, specyfiki mającej swoje źródła w początkach omawianej idei społecznej i politycznej.

Literatura

1. BANSE G., Znaczenie nauki, badań i kształcenia dla zrównoważonego rozwoju. Uwagi wprowadzające, w: *Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii*, red. Banse G., Kiepas A., Edition Sigma, Berlin 2005.
2. BLACKBURN S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, KiW, Warszawa 1997.
3. BORYS T., Regionalne wskaźniki zrównoważonego rozwoju, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*; red. Pawłowski A., Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 16, Politechnika Lubelska, Lublin 2003.
4. BORYS T., Edukacja dla zrównoważonego rozwoju jako wyzwanie globalne, w: *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, red. Borys T., Wyd. Ekonomia i Środowisko, Jelenia Góra – Białystok 2006.
5. CHYROWICZ B., Problem argumentacji z odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, w: *Świadomość środowiska*, red. Galewicz W., TAiWPN Universitas, Kraków 2006.
6. CZARNOWSKI S., Idee kierownicze ludzkości, w: *Wybór pism socjologicznych*, KiW, Warszawa 1982.
7. DENTLER N. A., *Major American Social Problems*, Rand McNally, Chicago 1967.
8. DOMKA L., *Kryzys środowiska a edukacja dla ekorozwoju*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1998.
9. FRYSZTACKI K., Problemy społeczne, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.
10. GŁOMBIK C., *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, KiW, Warszawa 1982.
11. GRUNWALD A., Pragmatische Rationalität als Reflexionsbegriff in der Angewandten Ethik; w:

Fobel P., Banse G., Kiepas A., Zecha G. (Hrsg.), *Rationalität in der Angewandten Ethik*, Banska Bystrica 2004.
12. GAWOR L., Sustainable development jako współczesna wersja oświeceniowej filozofii społecznej w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 26, Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
13. HULL Z., Filozofia zrównoważonego rozwoju, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., Monografie Komitetu Inżynierii Środowiska PAN, vol. 16, Politechnika Lubelska, Lublin 2003.
14. HULL Z., Filozofie zrównoważonego rozwoju, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. Papuziński A. Wyd. Branta, Bydgoszcz 2005.
15. JEDYNAK S. (red.), *Słownik etyczny*, Wyd. UMCS, Lublin 1990.
16. KOLM S-CH., Dystrybutywna sprawiedliwość, w:. *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. Goodin R. E., Petitt Ph , KiW, Warszawa 1998.
17. KOPFMÜLLER J., BRANDL V., JÖRISSEN J., PAETAU M., BANSE G., COENEN R., GRUNWALD A., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Edition Sigma, Berlin 2001.
18. KRASNODĘBSKI Z., *Upadek idei postępu*, PiW, Warszawa 1991.
19. KWIECIŃSKI Z., Składniki i aspekty edukacji. Potrzeba całościowego ujęcia, w: *Socjalizacja – osobowość – wychowanie*, red. Muszyński H., Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1989.
20. MARIS R. W., *Social Problems*, Dorsey Press, Chicago 1988.
21. MARTENS E., SCHNÄDELBACH H., O aktualnej sytuacji filozofii w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. Martens E., Schnädelbach H., Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
22. MATCZAK P., *Problemy ekologiczne jako problemy społeczne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2000.
23. MEADOWS D. L. i in., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972; wyd. pol., *Granice wzrostu*, PWE, Warszawa 1973.
24. MICHELSEN G., Kształcenie dla zrównoważonego rozwoju: polityka – teoria – praktyka, w: *Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii*, red. Banse G., Kiepas A., Edition Sigma, Berlin 2005.
25. *Nasza wspólna przyszłość*, *Raport Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1991.
26. NISBET R. A., Introduction: The Study of social problems, w: *Contemporary social problems*, red. Merton K., Nisbet R. A., Harcourt, New York 1966.
27. NOZICK R., *Anarchia, państwo, utopia*, Aletheia, Warszawa 1999.
28. PAPUZIŃSKI A., Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju. Zrównoważony rozwój a *iustitia socialis*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., vol. 26, Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
29. PAPUZIŃSKI A., Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. Papuziński A. Wyd. Branta, Bydgoszcz 2005.
30. PAPUZIŃSKI A., Interpretacje zasady zrównoważonego rozwoju w polskiej literaturze naukowej, w: *Zrównoważony rozwój: Od naukowego badania do politycznej strategii*, red. Banse G., Kiepas A., Edition Sigma, Berlin 2005.
31. PAPUZIŃSKI A., Polityka edukacyjna na rzecz zrównoważonego rozwoju w Polsce w świetle aksjologii zrównoważonego rozwoju w: *Etyka wobec współczesnych dylematów*, red. Kalka K., Papuziński A., Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2006.
32. PAPUZIŃSKI A., 2006, Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia Filozoficzno-Sozologiczne*, vol. 1, no 2.
33. PAPUZIŃSKI A., Polska strategia edukacji ekologicznej w świetle doświadczeń edukacyjnych na rzecz zrównoważonego rozwoju w Niemczech, w: red. Borys T., *Edukacja dla zrównoważonego rozwoju*, Wyd. Ekonomia i Środowisko, Jelenia Góra – Białystok 2006.
34. PAPUZIŃSKI A., Ekofilozofia a filozofia zrównoważonego rozwoju, artykuł zakwalifikowany do druku w: *Obszary badań nad zrównoważonym rozwojem*, red. Poskrobko B., seria KCiŚ PAN Studia nad zrównoważonym rozwojem, t. 3, Warszawa 2007.
35. PIĄTEK Z., Czy koncepcja zrównoważonego rozwoju jest utopijna, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., vol. 26, Politechnika Lubelska, Lublin 2004.
36. PIETRAŚ M., *Bezpieczeństwo ekologiczne w Europie. Studium politologiczne*, UMCS, Lublin 2000.
37. TULIBACKI W., *Etyka i nauki biologiczne*, Wyd. ART, Olsztyn 1994.
38. TYBURSKI W., O niektórych aksjologicznych przesłankach zrównoważonego rozwoju, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2004.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 41-49

Systemy wartości w zrównoważonym rozwoju

Various Systems of Values in Sustainable Development

Józef M. Dołęga

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Ekologii i Bioetyki, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

Streszczenie

Przedstawione w pracy istotne elementy kultury mają podstawowe znaczenie w zrozumieniu kultury i cywilizacji. Wypracowanie postaw wobec tak ujętej kultury i cywilizacji zależy od edukacji, jej zadań, celów i priorytetów. Nauka, technika i technologia oraz sztuka przeniknięte wartościami wynikającymi z wartości absolutnych, uniwersalnych lub z systemów wartości opartych o religię tworzą kulturę lub cywilizację przyjazną człowiekowi i naturze. Idea zrównoważonego rozwoju oraz cywilizacja miłości, zaproponowana w ostatecznym kształcie przez Jana Pawła II, jako **cywilizacja pokoju i życia** powinny być budowana z zachowaniem następujących zasad: pokoju, solidarności, sprawiedliwości, wolności, prawdy i miłości. Wymaga to zmiany paradygmatu rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego ludzkości: z paradygmatu wojny i śmierci na paradygmat pokoju i życia.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, kultura, wartości uniwersalne, cywilizacja miłości

Abstract

The elements of culture considered in this work are fundamental to our understanding of culture and civilization. The foundations of culture and civilization are education, tasks, aims and priorities. Science, technology and the arts (which are occupied with values that are the results of absolute or universal values) and religious systems create culture or civilizations which favour both humans and nature. Sustainable development and a civilization of love (proposed in its final form by Pope John Paul II as the civilization of peace and life) should be built by considering the following concepts: peace, solidarity, justice, freedom, truth and love. These demand a change in the paradigm of human development as it relates to civilization and culture: away from the paradigms of war and death and towards those of peace and life.

Key words: sustainable development, culture, universal values, civilization of love

Wprowadzenie

Praca ta zawiera analizę podstawowych terminów, takich jak: religia, kultura, cywilizacja, pedagogika oraz ukazuje znaczenie religii w głównych filarach kultury, a mianowicie: w nauce, technice i technologii, sztuce i w systemach wartości. Nadto zasygnalizuje problem głównych zasad w ujęciu Jana Pawła II, które w jakiejś mierze występują w kulturze, cywilizacji i w zrównoważonym rozwoju. Pragnę nadmienić, że niektóre fragmenty tego tekstu były drukowane wcześniej, natomiast tutaj tworzą one nową całość uzupełnioną i poprawioną.

1. Analiza semantyczna podstawowych terminów

1.1. Religia

Termin religia (Herbut, 1997) pochodzi od łacińskiego słowa *religio* prawdopodobnie od *relegere* – i oznacza znowu zbierać razem, rozważać. Religia towarzyszy człowiekowi od zarania jego istnienia na Ziemi. Historia religii wskazuje na różne formy religijności, a filozofia religii ukazuje istotną strukturę tego zjawiska w różnej formie przejawu wśród ludzi. Dlatego w strukturze religii wyróżniamy element podstawowych prawd religijnych, element kultu

religijnego oraz element instytucji religijnych. W praktyce religia przejawia się w wierze w prawdy religijne, w udziale wiernych w kulcie i praktykach oraz w przynależności do odpowiednich struktur instytucji religijnych.

Doskonałe materiały i studia kardynała Mariana Jaworskiego (Jaworski, 2003) z zakresu filozofii religii ukazały się w Wydawnictwie Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Wszechnicy Mazurskiej w Olecku. Wskazują one jednoznacznie na istotne elementy religii i jej znaczenia w życiu każdego człowieka, rodziny, społeczności oraz narodu.

We wszystkich kulturach świata religia stanowi istotny element strukturalny. Występuje ona i przenika inne elementy kultury jako system wartości sprzyjający rozwojowi człowieka. W tej warstwie kultury obserwujemy również wiele zmian zachodzących pod wpływem zdarzeń powstających w środowisku społeczno-przyrodniczym, które prowadzą do zagrożeń społecznych i katastrof środowiskowych nie tylko ekologicznych, ale również społecznych i edukacyjnych. Systemy wartości, które poznajemy w poszczególnych kulturach, narodach, kontynentach są oparte na pojęciach i wartościach religijnych. Z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że bez tego elementu religii w kulturze, pozostałe struktury kultury mogą wystąpić i być zastosowane przeciwko człowiekowi, przeciwko jego rozwojowi. Skrótowo nieraz mówimy, że kultura występuje przeciwko naturze. Zatem należałoby w edukacji wskazywać na to, że religia lub systemy wartości oparte na niej, powinny przenikać naukę, technikę i technologię oraz sztukę.

1.2. Kultura

Wnikliwą analizę rozumienia pojęcia kultury znajdujemy w pracach wielu autorów. Tutaj odwołuję się do prof. dr hab. Mieczysława Krąpca (Krąpiec, 1991) i prof. dr hab. Czesława Bartnika (Bartnik, 1999). Lubelski Profesor teologii dokonał szczegółowej analizy semantycznej pojęcia kultury, którą poniżej przytaczamy.

Termin kultura, jak wiemy, pochodzi od sława łacińskiego ***Colo (colere, colui, cultum)*** i oznacza wiele aspektów działalności ludzkiej, a mianowicie:

- zamieszkiwać jakieś pole, teren, kraj;
- uprawiać ziemię, pole, ogród;
- uprawiać rośliny i hodować zwierzęta;
- czuwać nad czymś czy nad kimś, pielęgnować, troszczyć się;
- zajmować się czymś lub kimś;
- oddawać się czemuś z pasją, hołdować czemuś czy komuś, angażować się w coś;
- kierować czymś, obsługiwać coś, doglądać czegoś;
- wyposażać coś, zaopatrywać, dostarczać;
- wychowywać, kształcić, doskonalić duchowo;
- cenić kogoś lub coś, czcić, uwielbiać;
- wielbić, obchodzić uroczyście, spełniać święte obrzędy.

Wymienione przez C. Bartnika aspekty i odcienie znaczenia słowa kultura wskazują na szeroki zakres tego terminu w teoriach i praktyce społeczeństw zachodnich.

Oto określenie kultury z dokumentów Soboru Watykańskiego II: ***Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać ten świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia w tym celu, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości*** *(Gaudium et spes*, nr 53).

1.3. Cywilizacja

Termin ***cywilizacja*** wprowadzany czasem dla charakterystyki zdobyczy technicznych człowieka i ich zastosowań w życiu i działaniu praktycznym ludzkości, ma następujące encyklopedyczne znaczenia:

- jako kierunek postępu ludzkości;
- jako synonim kultury;
- jako szczególna kategoria zjawisk kulturowych (technicznych i technologicznych),
- jako przeciwieństwo kultury;
- jako wyodrębniona część ludzkości;
- jako kategoria analizy historycznej.

W końcu XX wieku i na początku XXI wieku pojawiły się takie wyrażenia jak: cywilizacja życia i pokoju, o której będziemy mówili w następnych fragmentach tego opracowania.

1.4. Pedagogika

W języku greckim na oznaczenie wychowawczej działalności człowieka używano słowa *paidagogia (pais – dziecko, ago – prowadzenie*) zatem paidagogia ma następujące odcienia znaczeń:

- wychowanie, formowanie (Misiaszek, 2006);
- uczenie, kształcenie;
- uprawa, hodowla;
- opiekowanie się czymś lub kimś, troska, pielęgnowanie;
- kierowanie, sterowanie, przewodzenie;
- leczenie, ratowanie przed chorobą, strzeżenie przed zagrożeniami;
- usługiwanie, pomaganie, towarzyszenie komuś;
- odznaczanie, schlebianie, wysokie wartościowanie.

Przytoczone znaczenia terminu kultura z języka łacińskiego i greckiego wskazują na wtopienie tej treści w języki europejskie, a przez nie również, w pewnym stopniu w języki światowe.

2. Istotne elementy kultury

Do zasadniczych struktur kultury należy zaliczyć następujące elementy, a mianowicie: naukę, technikę-technologię, sztukę i religię (Krakowiak, Dołęga, 1999; Krakowiak, 1999; Skolimowski, 1999; Papuziński, 1999; Kuczyński, 1998).

2.1. Nauka

W sensie historycznym i współczesnym nauka jest zasadniczym źródłem informacji o świecie nas otaczającym i o nas samych oraz o wszelkich wytworach ludzkich. Powstają nowe nauki w różnych dziedzinach. Przykładowo wymieniam tutaj kierunki badań naukowych związane z zagrożeniami środowiskowymi, a powstałe w drugiej połowie XX wieku. Należą do nich tak zwane nauki środowiskowe, a mianowicie: sozologia, sozotechnika, ekoinżynieria, sozoekonomia, etyka środowiskowa, bioetyka, ekofilozofia oraz powstające: ekoteologia (nowe pojęcia np. ekologia wiary), ekologia człowieka, ekologia społeczna, ekologia rodziny, polityka ekologiczna, ekomedycyna, psychologia ekologiczna, prawo ekologiczne, filozofia zrównoważonego rozwoju (Papuziński, 2006).

Problematyka metodologiczna, epistemologiczna oraz dominujące formy rozumowania to istotne elementy strukturalne nauki - w powstających naukach związanych ze środowiskiem chodzi przede wszystkim o wypracowanie metod badawczych i całej metodologii badań nauk środowiskowych. Na przykład w problematyce związanej ze środowiskiem dostrzegamy powstawanie nowych technik ochrony środowiska, wypracowywanie nowych technologii nieszkodliwych dla środowiska lub przynajmniej nieuciążliwych dla niego oraz rozpoznanie jak działają urządzenia techniczne w ekosystemie – co jest przedmiotem badań np. ekoinżynierii. Wiele problemów w tym obszarze napawa lękiem i zadumą, ponieważ ciągle ma wielkie znaczenie w rozwoju świata cywilizacja śmierci, wojny i terroru. Uświadamia nam to fakt z 11 września 2001 roku z Nowego Jorku i inne wydarzenia, już z XXI wieku.

2.2. Technika i technologia

Ten element naszej kultury wpływa na naszą świadomość w bardzo szerokim i wieloaspektowym wymiarze rozumienia, działania i tworzenia kultury i cywilizacji.

Termin *cywilizacja* wprowadzany czasem dla charakterystyki zdobyczy technicznych człowieka i ich zastosowań w życiu i działaniu ludzkości, poza wspomnianymi wyżej znaczeniami ma następujące wyróżniane epoki (Adamski, 1979):

- okres początkowy zwany okresem dzikości i pierwotnego barbarzyństwa, obejmuje czas od pojawienia się człowieka do 3000 lat przed narodzeniem Chrystusa;
- okres wczesny ukształtowania się cywilizacji sumeryjskiej, egipskiej, hinduskiej i chińskiej – od 3000-1000 lat przed Chrystusem;
- okres klasyczny, w którym dopracowano się wzorów i zasad w polityce, sztuce, filozofii i religii – 500 lat przed Chrystusem do 500 po Chrystusie;
- okres odkryć i wynalazków, rozwój cywilizacji chrześcijańskiej opartej na religijnej hierarchii wartości – wędrówki ludów, podboje polityczne, odkrycia geograficzne – od 500 do 1500 roku;
- okres rozkwitu – postęp wiedzy, wynalazków, reform społecznych i politycznych – od 1500 do 1900 roku;
- okres kryzysu – niezgoda, przeciwności, bogate wzorce życia, brak kontroli nad siłami przyrody – XX wiek;
- okres wyłaniania się cywilizacji życia i pokoju – nauki środowiskowe, idea zrównoważonego rozwoju, nauka Jana Pawła II – przełom XX i XXI wieku.

W końcu XX wieku i na początku XXI wieku pojawiły się takie wyrażenia jak: cywilizacja miłości, cywilizacja życia i pokoju, proponowana przez Jana Pawła II, który opierał ją na następujących zasadach: pokoju, solidarności, sprawiedliwości, wolności, prawdy i miłości.

2.3. Sztuka

W tym filarze kultury obserwujemy działalność twórczą człowieka w różnych działach sztuki, a mianowicie: w poezji, literaturze, malarstwie, piosenkarstwie, rzeźbiarstwie, muzyce, fotografice, filmie, teatrze i innych. U wielu autorów pojawia się problematyka na przykład związana z zagrożeniami różnego typu oraz z zagadnieniami religijnymi i problemami wiary. Można tutaj wymienić przykładowo zdarzenia związane z katastrofami ekologicznymi, do których zaliczamy nie tylko zagrożenia ekologiczne typu przyrodniczego, ale również zagrożenia i katastrofy w antroposferze, na przykład: wojny, epidemie, uzależnienia różnego typu, katastrofy urządzeń technicznych. Sztuka poprzez swoje dzieła kształtuje naszą świadomość i wrażliwość na aktualne, ważne problemy egzystencjalne człowieka w każdej epoce. Umieranie Jana Pawła II i rocznica Jego śmierci były zdarzeniami twórczymi dla wielu artystów z różnych dziedzin sztuki.

2.4. Religia

Z dużym prawdopodobieństwem można twierdzić, że we wszystkich kulturach świata religia stanowi jej istotny element strukturalny. Występuje ona i przenika inne elementy kultury jako system wartości sprzyjający rozwojowi człowieka. W tej warstwie kultury obserwujemy również wiele zmian zachodzących pod wpływem zdarzeń powstających w środowisku społeczno-przyrodniczym, które prowadzą do zagrożeń społecznych i katastrof ekologicznych. Systemy wartości, które poznajemy w poszczególnych kulturach, narodach, kontynentach są oparte na pojęciach i wartościach religijnych. Z dużym prawdopodobieństwem możemy stwierdzić, że bez tego elementu religii w kulturze, pozostałe struktury kultury mogą wystąpić i być zastosowane przeciwko człowiekowi, przeciwko jego rozwojowi. Skrótowo nieraz mówimy, że kultura występuje przeciwko naturze. Zatem należałoby w edukacji wskazywać na to, że religia lub systemy wartości oparte na niej, powinny przenikać naukę, technikę i technologię oraz sztukę.

Przedstawione ujęcie religii jako istotnego elementu kultury ukazuje nam jej znaczenie w całej strukturze kultury. W sferze nauki prowadzone są obszerne badania z zakresu religii, wiary, wychowania religijnego – tworzące dziedzinę nauk teologicznych i dyscyplinę teologii. W technice i technologii religia wchodzi nie tylko jako podstawa systemu wartości, które są u podstaw zasad postępowania twórców techniki i technologii, ale nowe osiągnięcia techniczne stosowane są także w sferze teologicznej, religijnej, duchowej, architekturze i sztuce sakralnej. Sztuka natomiast przeniknięta wartościami wynikającymi z religii w sposób szczególny wpływa na naszą wrażliwość, postawy, emocje – które mają duże znaczenie w rozwoju naszej osobowości. To wszystko prowadzi do troski o miejsce religii w kulturze i to w każdej kulturze.

3. Zasady Jana Pawła II w kulturze i cywilizacji XXI wieku

W erze ekologicznej, w epoce dialogu, ekumenizmu, negocjacji, idei zrównoważonego rozwoju, porozumień i kompromisów zastanawiamy się nad istotnymi podstawami tych zjawisk społecznych. W kontekście nauki Soboru Watykańskiego Drugiego, nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, encyklik papieży: Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI (Benedykt XVI; 2006, 2007) rysuje się podstawowy zbiór zasad uniwersalnych. Do takiego zbioru zaliczmy następujące zasady: pokoju, solidarności, sprawiedliwości, wolności, prawdy i miłości.

3.1. Zasada pokoju

Idea pokoju w chrześcijaństwie jest podstawą rozwoju każdej osoby ludzkiej, rodziny, narodu oraz nie tylko współistnienia ale i współpracy między narodami. Świadomość tej idei w sposób szczególny widzimy w nauce Kościoła Katolickiego w drugiej połowie XX wieku.

W tym czasie pierwszym ujęciem tego problemu jest encyklika Jana XXIII, *Pacem in terris* (Jan XXIII, 1981), w której troska o trwały pokój jest oparta o sprawiedliwość, wolność i miłość. Kontynuatorem tego ujęcia był papież Paweł VI, który w encyklice *Populorum progressio* (Paweł VI; 1967) rozwinął ideę pokoju w kontekście rozwoju ludzkości.

Pełniejsze ujęcie zasady pokoju znajdujemy w dokumentach Soboru Watykańskiego Drugiego[1], w których podkreślono:

- konieczność budowania pokoju na uporządkowanym współżyciu w atmosferze sprawiedliwości i moralności publicznej w każdym narodzie i między narodami;
- znaczenie wysiłków zmierzających do zakazu zbrojeń;
- dążenie do zawierania umów o rozbrojeniu i umów w sprawie powszechnego pokoju;
- zagrożenia pokoju, takie jak: wrogość uczuć, pogardę, nieufność, nienawiść rasową;
- troskę wychowawców i pedagogów w edukacji do pokoju.

Najnowsze ujęcie tej zasady znajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zawarte w punktach 2302 do 2306. Główną podstawą obrony pokoju jest powszechne przestrzeganie prawa dekalogu „Nie zabijaj".

Poszanowanie i rozwój życia ludzkiego domagają się pokoju. Pokój nie polega jedynie na braku wojny i nie ogranicza się do zapewnienia równowagi sił. Nie da się osiągnąć pokoju na ziemi bez obrony dóbr osoby ludzkiej, swobodnej wymiany myśli między ludźmi, poszanowania godności osób i narodów, wytrwałego dążenia do braterstwa. Jest on „spokojem porządku". Jest dziełem sprawiedliwości i owocem miłości (2304).

Nie brak na ten temat wypowiedzi Jana Pawła II (Jan Paweł II, 1990, 1995; Kuderowicz, 1995), który zarówno w swoich encyklikach jak i w wypowiedziach w organizacjach międzynarodowych ciągle wraca do problemu pokoju z racji różnych miejsc zapalnych na Ziemi.

Problematyka ta jest widoczna również w literaturze filozoficznej (Kuderowicz, 1995; Kowalczyk, 1995; Dębowski, 1995) jako podstawa rozwoju człowieka w skali globalnej, regionalnej,

[1]Por. Dekret o wolności religijnej, *w: Sobór Watykański Drugi*, s. 411; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *tamże*, s. 637-645; Dekret o Ekumeniźmie, *tamże*, s. 209-211.

narodowościowej i rodzinnej oraz jako podstawa rozwoju osobowości ludzkiej.

3.2. Zasada solidarności

Nazwa i pojęcie „solidarność" - w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku ma wyjątkowe znaczenie i to w aspekcie treści, jak i zakresu oraz zastosowań. W dokumentach Soboru Watykańskiego Drugiego[2] znajdujemy w dwóch miejscach zastosowanie tego terminu, a mianowicie: w historii i teologii zbawienia ludu bożego jest wpisana solidarność ludzka oraz podkreślenie wzrastającej solidarności ludzi i narodów w świecie współczesnym w różnorakiej działalności. Natomiast w nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego*[3] zastosowano tę nazwę i pojęcie w szesnastu punktach.

Nic więc dziwnego, że w pracach Jana Pawła II (Jan Paweł II, 1995, 1996a; Kowalczyk, 1995; Piwowarski, 1983) nazwa i pojęcie solidarność są ujęte jako zasada i jako wartość uniwersalna.

Na temat sprawiedliwości i solidarności między narodami czytamy w nowym Katechizmie: *Na narodach bogatych spoczywa poważna odpowiedzialność moralna za te narody, które nie mogą same zapewnić sobie środków swego rozwoju lub którym przeszkodziły w tym tragiczne wydarzenia historyczne. Jest to* ***obowiązek solidarności*** *i miłości; jest to również zobowiązanie sprawiedliwości, jeśli dobrobyt narodów bogatych pochodzi z zasobów, za które nie zapłacono sprawiedliwie* (2439).

Konieczna jest ***solidarność między narodami****, których polityka jest już wzajemnie zależna. Jest ona jeszcze bardziej nieodzowna, by powstrzymać „wynaturzone mechanizmy", które stoją na przeszkodzie rozwojowi krajów słabiej rozwiniętych* (2438).

Istnieje ***solidarność między wszystkim stworzeniami****, wynikająca z faktu, że wszystkie one mają tego samego Stwórcę i wszystkie są skierowane ku Jego chwale* (344).

Solidarność jako humanistyczna zasada antropologiczna, uświadomiona w sposób szczególny w Polsce i Europie w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku, staje się podstawą we wspólnych dążeniach partii, związków zawodowych, uczonych, narodów do określonych celów teoretycznych i praktycznych. Takim zasadniczym celem w erze ekologicznej jest zrównoważony rozwój (Kozłowski, 1996; Michnowski, 1995; Kowalczyk, 1996), czyli ekorozwój wszystkich narodów oparty również o zasadę solidarności.

3.3. Zasada sprawiedliwości

W tekstach Soboru Watykańskiego Drugiego[4] znajdujemy następujące zagadnienia związane ze sprawiedliwością:

- człowiek został stworzony w sprawiedliwości;
- królestwem sprawiedliwości jest Królestwo Chrystusa;
- człowiek ma obowiązek szerzenia i miłowania sprawiedliwości;
- człowiek ma obowiązek znoszenia prześladowania dla sprawiedliwości;
- Pismo Święte uczy sprawiedliwości;
- do sprawiedliwości należy wychowywać;
- sprawiedliwość społeczna i rozdzielcza w gospodarce światowej i w stosunkach między narodami;
- troska o sprawiedliwość spoczywa na biskupach i kapłanach, a poczucie jej występuje wśród chrześcijan różnych wyznań.

Obszerna nauka o sprawiedliwości jest zawarta *w Katechizmie Kościoła Katolickiego*[5]. Dotyczy ona człowieka, Boga, Jezusa Chrystusa, postępowania oraz różnych aspektów sprawiedliwości, a mianowicie: pierwotnej, prawnej, rozdzielczej, społecznej i wymiennej.

Sprawiedliwość jako zasada i jako wartość o charakterze uniwersalnym jest podstawą analiz życia religijnego, rodzinnego, narodowego, międzynarodowego, społecznego i gospodarczego. Jan Paweł II (Jan Paweł II, 1995, 1996a, 1996b) również w oparciu o tę zasadę widzi możliwość budowania cywilizacji miłości.

Na temat sprawiedliwości mówi się w wielu miejscach w Katechizmie, ale szczególnie w związku z analizą siódmego przykazania dekalogu. Oto dwa krótkie teksty:

Sprawiedliwość *jest cnotą moralną, która polega na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy.* ***Sprawiedliwość*** *w stosunku do Boga nazywana jest „cnotą religijności". W stosunku do ludzi uzdalnia ona do*

[2]Por. Dekret o apostolstwie świeckich, w: *Sobór Watykański Drugi*, 379-381; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, tamże, 569.

[3]O solidarności w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* zobacz w następujących punktach: 344, 361, 953, 1699, 1849, 1939-1942, 2224, 2239, 2281, 2402, 2407, 2438, 2494, 2831, 2850.

[4]Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w*: Sobor Watykański Drugi*, 547, 577, 655, 575, 565, 619, 629, 637, 653; Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *tamże*, 131, 139, 111, 107; Dekret o działalności misyjnej Kościoła, *tamże*, 457; Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym, *tamże*, 347; Dekret o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, *tamże*, 331; Deklaracja o wolności religijnej, *tamże*, 411; Dekret o posłudze i życiu kapłańskim, *tamże*, 489, 511; Dekret o formacji kapłańskiej, *tamże*, 295; Dekret o ekumeniźmie, *tamże*, 219.

[5] O sprawiedliwości w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* między innymi zobacz w następujących punktach: 375n, 400n, 2237, 2476, 2236, 2411, 1928n, 2411, 1805, 1807, 2006, 2407, 2401-2460.

poszanowania praw każdego i do wprowadzania w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego. ***Człowiek sprawiedliwy,*** *często wspominany w Piśmie Świętym, wyróżnia się stałą uczciwością swoich myśli i prawością swojego postępowania w stosunku do bliźniego* (1807).

Siódme przykazanie nakazuje ***praktykowanie sprawiedliwości i miłości*** *w zarządzaniu dobrami materialnymi i owocami pracy ludzkie*j (2451).

Sam człowiek jest twórcą, ośrodkiem i celem całego życia gospodarczego i społecznego. Decydującym punktem kwestii społecznej jest to, by dobra stworzone przez Boga dla wszystkich rzeczywiście stały się udziałem wszystkich ***zgodnie z wymogami sprawiedliwości i miłości*** (2459).

3.4. Zasada wolności

Refleksję nad zasadą wolności rozpoczniemy od dokumentów Soboru Watykańskiego Drugiego, następnie od danych zawartych na ten temat w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* i stwierdzeń Jana Pawła II.

Nauka Soboru Watykańskiego Drugiego wolność ujmuje jako przywilej człowieka wynikający z natury i godności osoby ludzkiej, wartość tego przywileju jest wysoko ceniona w świadomości współczesnego człowieka. Do szczegółowych zagadnień związanych z wolnością człowieka i podjętych przez ten Sobór należy zaliczyć następujące[6]:

- wolność a samowola;
- wolność polityczna;
- wolność wyboru szkół;
- wolność wyboru współmałżonka;
- wolność wyboru stanu życia;
- wolność informacji;
- wolność synów Bożych
- wolność religijna;
- prawdziwa wolność w przyjmowaniu konieczności życia społecznego;
- wolność w przyjmowaniu wymagań solidarności i służby wspólnocie ludzkiej.

Soborowy *Deklaracja o wolności religijnej*[7] podkreśla następujące problemy:

- powszechność postulatu wolności religijnej;
- wolność religijna a obowiązek szukania prawdy religijnej;
- wolność a natura aktu religijnego;
- wolność publicznego wyznawania wiary w społeczeństwie;
- prawo wspólnot religijnych do wolności w całokształcie ich działania;
- przymus lub nieuczciwe nakłanianie w rozpowszechnianiu wiary;
- wolność religijna rodziny i wychowania dzieci;
- odpowiedzialność władzy cywilnej, obywateli, grup społecznych, wspólnot religijnych za zachowanie wolności religijnej;
- potępienie wszelkiej dyskryminacji religijnej;
- granicą wolności jest dobro wspólne wszystkich obywateli;
- troska o wychowanie do wolności;
- nauka o wolności wynika z Objawienia;
- nauka Ojców o wolności aktu wiary;
- wezwanie Boże wiąże człowieka w sumieniu, ale nie zniewala;
- przykłady postępowania Chrystusa i Apostołów wobec ludzi żyjących w błędzie;
- Kościół naśladuje Chrystusa, choć nieraz postępował w sposób niedostatecznie zgodny z duchem ewangelicznym;
- Kościół ma prawo do wolności i to należy uznać za podstawową zasadę w stosunkach pomiędzy Kościołem a całym porządkiem cywilnym.

Ta obszerna nauka o wolności zawarta w dokumentach Soboru Watykańskiego Drugiego ma swoje odbicie w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Zawarta jest tutaj charakterystyka wolności, wolności Boga, Chrystusa, człowieka oraz jest omówiona wolność religijna i wolny związek pozamałżeński. Nazwa i pojęcie wolności występuje w 112 punktach Katechizmu[8]. Jest to obszerny materiał do analizy tego pojęcia.

Jan Paweł II (Jan Paweł II, 1995, 1996b; Kowalczyk, 1995) we wspomnianym już przemówieniu w ONZ w sposób szczególny położył nacisk na zasadę wolności, która jest wspólnym dobrem ludzkości, mimo zagrożeń i ryzyka jej utrzymania w relacji do człowieka, rodziny, narodu i między narodami. Mimo to Papież widzi nadzieje na poszanowanie i utrzymanie w rodzinie ludzkiej tej zasady, przez respektowanie jej w narodach świata, przez działanie organizacji międzynarodowych (np. ONZ), przez wpisanie jej w prawa moralne oraz przez realne dążenie do budowy cywilizacji miłości.

Oto zasadniczy tekst o wolności z Katechizmu:

Wolność *jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań. Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie.* ***Wolność*** *jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest*

[6]Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: *Sobór Watykański Drugi*, 551, 563, 565, 567, 581, 613, 629; Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, *tamże*, 317; Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *tamże*, 141, Dekret o ekumenizmie, *tamże*, 203-205; Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, *tamże*, 247.

[7]Deklaracja o wolności religijnej, w: *Sobór Watykański Drugi*, 401-419.

[8]O wolności zobacz zwłaszcza w następujących punktach *Katechizmu Kościoła Katolick*iego, 1730-1748.

ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem (1731).

Wolność jest również istotną cechą bytu ludzkiego, dlatego też dużo miejsca poświęca się tej właściwości osoby ludzkiej w antropologii filozoficznej (Kowalczyk, 1995; Szostek 1995).

3.5. Zasada prawdy

Zaprezentowane tutaj zasady: pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności są strukturalnie powiązane z zasadą prawdy. Dlatego u podstaw realnego funkcjonowania tych zasad w życiu każdego człowieka, w życiu społecznym narodu, czy też w skali międzynarodowej istnieje potrzeba uznania i przyjęcia prawdy jako zasady podstawowej i uniwersalnej.

W dokumentach Soboru Watykańskiego Drugiego znajdujemy następujące szczegółowe zagadnienia związane z prawdą[9]:
- prawda absolutna;
- znaczenie prawdy i jej siła;
- prawda a umiejętności techniczne;
- poznawalność prawdy przez człowieka;
- miłość bliźniego nie może czynić człowieka obojętnym na prawdę;
- człowiek posiada obowiązek szukania, przyjęcia i zachowania prawdy;
- wierność prawdzie w badaniach i dociekaniach naukowych;
- Duch Święty jest Duchem prawdy;
- Duch Święty wprowadza wiernych w prawdę;
- charyzmat prawdy otrzymali biskupi wraz z sukcesją;
- Kościół dąży do osiągnięcia pełni prawdy Bożej;
- prawda o Bogu i zbawienie są objawione w osobie Chrystusa;
- Ewangelie przekazują prawdę o Chrystusie;
- prawda w objawieniu a rodzaje literackie;
- szukanie prawdy w swobodnych badaniach przez dialog.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego*[10] zagadnienie prawdy uwzględniono w relacji do Boga, człowieka, życia społecznego oraz przy analizie ósmego przykazania dekalogu.

W papieskim nauczaniu Jan Paweł II (Jan Paweł II, 1996) wiele uwagi poświęca zagadnieniu prawdy, zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*. Prawda jako zasada i wartość uniwersalna jest wiązana strukturalnie z zasadą pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności. Na temat związku wolności z prawdą Jan Paweł II pisze: *Wolność ma swoją wewnętrzną „logikę", która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana* ***prawdzie*** *i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i czynieniu* ***prawdy****. Oderwana od* ***prawdy o człowieku,*** *wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy* (Jan Paweł II, 1995).

W tym miejscu zamieszczamy dwa teksty o prawdzie z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*:
Człowiek z natury kieruje się ku ***prawdzie****. Ma obowiązek szanować ją i o niej świadczyć: Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania* ***prawdy,*** *przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy* (2467).

Prawda *jako prawość postępowania i prawość słowa ludzkiego nazywa się prawdomównością, szczerością lub otwartością.* ***Prawda*** *lub prawdomówność jest cnotą, która polega na tym, by okazywać się prawdziwym w swoich czynach, by mówić prawdę w swoich słowach, wystrzegać się dwulicowości, udawania i obłudy* (2468).

Filozoficzne zagadnienia prawdy dotyczą jej poznawalności, kryteriów, definicji (Pelc, 1995; Kowalczyk 1995, Szostek 1995). W epoce „przetrwania" bardzo ważnym elementem jest przekaz informacji i jej prawdziwość.

3.6. Zasada miłości

W chrześcijaństwie zasada miłości ma szczególne miejsce w nauczaniu i w praktyce. Tej zasadzie wiele miejsca poświęcił Sobór Watykański Drugi[11]. Oto główne zagadnienia związane z tą zasadą w dokumentach soborowych:

1. miłość jest ujęta jako pierwszy dar Boży udzielany przez Ducha Świętego, konieczny do uświęcenia człowieka, wzrasta poprzez sakramenty i praktykowanie cnót, a zwłaszcza rad ewangelicznych;
2. zagadnienie miłości Boga, Chrystusa, Kościoła do całego Ludu Bożego;
3. przykazanie miłości jest rozpatrywane jako przykazanie Nowego Testamentu obowiązujące Lud Boży;
4. miłość małżeńska jest ujęta jako obraz jedności Chrystusa z Kościołem, związana sakramentalnie z miłością Bożą.

[9]Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: *Sobór Watykański Drugi*, 553, 549, 565, 605-607; Deklaracja o wolności religijnej, *tamże*, 403-407; Dekret o formacji kapłańskiej, *tamże*, 297; Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym, *tamże*, 339, 343, 347, 351.

[10]O prawdzie zobacz w następujących punktach *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: 88, 91, 105n, 144, 213-217, 1742, 1777, 2104, 2464-2513.

[11]Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w*: Sobór Watykański Drugi*, 79-175; Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, *tamże*, 337-357; Dekret o działalności misyjnej Kościoła, *tamże*, 421-481; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *tamże*, 537-653; Dekret o apostolstwie świeckich, *tamże*, 359-399; Deklaracja o wolności religijnej, *tamże*, 401-411.

Również w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*[12] mamy obszerną naukę dotyczącą miłości jako zasady, jako przykazania i jako cnoty. Jest tutaj też rozpatrywana miłość Boga, człowieka, Chrystusa i Maryi matki Jezusa. Oto zasadnicze teksty z tego dokumentu:

***Miłość** jest cnotą teologiczną, dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga* (1822).

*Chrystus umarł z **miłości** dla nas, gdy byliśmy jeszcze „nieprzyjaciółmi" (Rz 5, 10). Pan prosi nas, byśmy jak On miłowali nawet naszych nieprzyjaciół, stali się bliźnimi dla najbardziej oddalonych, miłowali dzieci i ubogich jak on sam* (1825).

Oto najwspanialszy hymn miłości św. Pawła Apostoła:

Miłość cierpliwa jest,
łaskawa jest.
Miłość nie zazdrości,
nie szuka poklasku,
nie unosi się pychą;
nie dopuszcza się bezwstydu,
nie szuka swego,
nie unosi się gniewem,
nie pamięta złego;
nie cieszy się z niesprawiedliwości,
lecz współweseli się z prawdą.
Wszystko znosi,
wszystkiemu wierzy,
we wszystkim pokłada nadzieję,
wszystko przetrzyma (1 Kor 13, 4-7).

*Owocami miłości są radość, pokój i miłosierdzie. **Miłość** wymaga dobroci i upomnienia braterskiego; jest życzliwością; rodzi wzajemność; trwa bezinteresowna i hojna. **Miłość** jest przyjaźnią i komunią* (1829).

Papież Jan XXIII swoją encyklikę o pokoju między narodami oparł na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności (Jan XXIII, 1981). Podobnie Jan Paweł II w swoich encyklikach (Jan Paweł II, 1996b) i w słowie do przedstawicieli ONZ (Jan Paweł II, 1995), mówiąc o prawach człowieka i narodów, podkreślił znaczenie następujących zasad: pokoju, solidarności, wolności i miłości.

Wymieniony tutaj zbiór zasad tworzy pewien system o bogatej treści religijnej i teologicznej oraz filozoficznej i uniwersalnej. System ten ma również aspekt uniwersalny, ogólnoludzki, jakby ponad kulturowy. Na tym fundamencie uniwersalnych wartości Jan Paweł II proponuje budowanie cywilizacji miłości. Z tych zasad wynikają prawa człowieka; prawa człowieka do rodziny i narodu; prawa narodów - przede wszystkim do ich istnienia; prawa do wolności, tolerancji i poszanowania różnorodności. Te zasady dają podstawę do prowadzenia trwałego dialogu między ludźmi i między narodami oraz są fundamentem światopoglądu również ekologicznego.

Zakończenie

Na zakończenie przytaczamy wnioski do jakich doszli autorzy pracy *Przekraczanie granic* Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows i Jorgen Randers. W historii rodzaju ludzkiego wyróżnili oni trzy rewolucje: rolniczą, przemysłową i przetrwania. W rewolucji przetrwania wskazują oni na wartości, które wielu naukowców przyjmuje z pewnym wahaniem, a nawet cynizmem. Do tych wartości zaliczają oni (Meadows i inni, 1995):

- perspektywę rozwoju (wizjonerstwo), polegającą na tworzeniu nowych systemów rozwoju w dużej przestrzeni czasowej, przynajmniej kilkupokoleniowej;
- współdziałanie - dotyczy to nie tylko nieformalnej współpracy, ale przede wszystkim powszechnej – i to w skali zarówno lokalnej, jak i globalnej;
- prawdomówności - dotyczy wszystkich sfer życia i przekazu informacji dotyczącej środowiska społeczno-przyrodniczego oraz wszelkiej działalności ludzkiej;
- uczenie się - jest ono ujęte jako podstawa skutecznego działania, zgodnego z zasadami rewolucji przetrwania;
- ukochanie - co w języku tradycyjnym i religijnym nazywamy zasadą miłości.

Przyjmując powyższe zasady i wartości autorzy ci dochodzą do następującego spostrzeżenia: *Żyjąc w systemie, którego reguły, cele i strumienie informacji nakierowane są na pomniejszanie ludzkich wartości, trudno jest mówić o miłości, przyjaźni, szlachetności, zrozumieniu czy solidarności, bądź te cechy praktykować. Jednakże my próbujemy to robić i wzywamy was, byście próbowali również* (Meadows i inni, 1995).

Nauka, technika-technologia i sztuka przeniknięte wartościami wynikającymi z wartości absolutnych i uniwersalnych lub z systemów wartości opartych o religię tworzą kulturę lub cywilizację przyjazną człowiekowi i naturze. Nauki środowiskowe i idea zrównoważonego rozwoju oraz wspomniana cywilizacja miłości, zaproponowana w ostatecznym kształcie przez Jana Pawła II, jako **cywilizacja pokoju i życia** powinna być budowana z zachowaniem następujących zasad: pokoju, solidarności, sprawiedliwości, wolności, prawdy i miłości. Wymaga to zmiany paradygmatu rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego ludzkości: z paradygmatu wojny i śmierci na paradygmat pokoju i życia.

[12]Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 15, 78, 388, 427-428,481-482, 549-552.

Literatura

1. ADAMSKI F., Cywilizacja, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, TN KUL, Lublin 1979, s. 141-143.
2. BARTNIK C., *Dzieła zebrane, t. VI*: *Teologia kultury*, KUL, Lublin 1999.
3. BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2006.
4. BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2007.
5. DĘBOWSKI J., *Człowiek i świat. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, WSP, Olsztyn 1995.
6. HERBUT J., Religia, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. Herbuta J., TNKUL, Lublin 1997, s. 465-467.
7. JAN XXIII, Pacem in terris, w: *Encykliki*, PAX, Warszawa 1981, s. 95-157.
8. JAN PAWEŁ II, *Pokój z Bogiem Stwórcą - pokój z całym stworzeniem. Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, Watykan 1990.
9. JAN PAWEŁ, 1995, *Od praw człowieka do praw narodów*, w: L'Osservatore Romano (Wydanie Polskie), No 14.
10. JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, PAX, Warszawa 1981.
11. JAN PAWEŁ II, Solicitudo rei socialis, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, WAK, Kraków 1996a.
12. JAN PAWEŁ II, Dives in misericorgia, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, WAK, Kraków 1996b, s. 86-88.
13. JAN PAWEŁ II, Veritatis splendor, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, WAK, Kraków 1996b.
14. JAN PAWEŁ II, Redemptor hominis, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, WAK, Kraków 1996b, s. 5-6.
15. JAN PAWEŁ II, Redemptoris missio, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, WAK, Kraków 1996b, s. 456-457.
16. JAN PAWEŁ II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, WAK, Kraków 1996b.
17. JAWORSKI M. kard., *Wybór pism filozoficznych*, AUM, Episteme 28, Olecko 2003.
18. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
19. KIEPAS A., 2006, Etyka jako czynnik ekorozwoju w nauce i technice, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne*, Vol. 1, No 2, s. 77-86.
20. KOWALCZYK S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek-społeczność-wartość*, TNKUL, Lublin 1995.
21. KOZŁOWSKI S., Problemy ekocywilizacyjnej przemiany w Polsce z perspektywy uniwersalizmu, w: *Ziemia naszym domem*, red. Kuczyński J., Warszawa 1996, s. 69-99.
22. KRAKOWIAK J. L. (red.), *Ekologia ducha*, CUUW, PFŻ, BD, Warszawa 1999.
23. KRAKOWIAK J. L., DOŁĘGA J. M. (red.), *Hipoteza ekologii holistycznej*, CUUW i PFŻ, BD, Warszawa 1999.
24. KRĄPIEC M. A., *Dzieła t. XV: U podstaw rozumienia kultury*, RWKUL, Lublin 1991.
25. J. KRUCINA (red.), *Jana Pawła II, „Laborem exercens". Powołany do pracy*, WAW, Wrocław 1983.
26. KUCZYŃSKI J., *Ogrodnicy świata. Wstęp do uniwersalizmu*, t. 1, CU UW i WSEiZ, Warszawa 1998.
27. KUCZYŃSKI J. (red.), *Ziemia naszym domem*, Biblioteka Dialogu, Warszawa 1996.
28. KUDEROWICZ Z., *Filozofia o szansach pokoju. Problemy wojny i pokoju w filozofii XX wieku*, WEiŚ, Białystok 1995.
29. LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1962, 199– 200, 915 – 918.
30. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. Herbut J., TNKUL, Lublin 1997.
31. MEADOWS D. H., MEADOWS D. L., RANDERS J., *Przekraczanie granic. Globalne załamanie czy bezpieczna przyszłość?*, CUUW i PTWKR, Warszawa 1995.
32. MICHNOWSKI L., *Jak żyć? Ekorozwój albo...*, WEiŚ, Białystok 1995.
33. MISIASZEK K., Wychowanie do wiary, w: *Autorytet prawdy – wychowanie dzieci i młodzieży*, red. Ryś M., WUKSW, Warszawa 2006,105-120.
34. PAPUZIŃSKI A., Świadomość ekologiczna a kultura, w: *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Akademia Bydgoska, Bydgoszcz 1999, s. 156-218;
35. PAPUZIŃSKI A., 2006, Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju – wprowadzenie, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne*, Vol. 1, No 2, s. 25-32.
36. PAPUZIŃSKI A. (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, WSP, Bydgoszcz 1999.
37. PAWEŁ VI, Populorum progressio, w: *Encykliki*, Watykan 1967, s. 227-281.
38. PELC J. (red.), *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne*, WNPWN, Warszawa 1994.
39. PIWOWARSKI W., Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II „Laborem exercens", w: *Jana Pawła II, „Laborem exercens". Powołany do pracy*, red. Krucina J., WAW, Wrocław 1983, s. 83-105.
40. RYŚ M. (red.), *Autorytet prawdy – wychowanie dzieci i młodzieży*, WUKSW, Warszawa 2006.
41. SKOLIMOWSKI H., *Święte siedlisko człowieka*, CUUW, PFŻ, BD, Warszawa 1999.
42. SZOSTEK A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, RWKUL, Lublin 1995, s. 160-178.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 51-58

Światopogląd naukowy czy iluzja poznawcza ?

The Scientific Worldview or A Cognitive Illusion?

Barbara Krygier

Instytut Psychosyntezy, Centrum Wspierania Zrównoważonego Rozwoju Człowieka, ul. Goławicka 1, 03-550 Warszawa

Streszczenie

Zanieczyszczenie biosfery stwierdzone jest jako fakt. Lecz podobne zanieczyszczenie może występować w sferze myślowej (lub noosferze, jak nazywają ją Wiernadski i Teilhard de Chardin). To zanieczyszczenie umysłu może mieć ogromne konsekwencje.

We współczesnym świecie zagubiliśmy się w wielości relatywistycznych perspektyw, które nie stanowią podstawy koherentnego obrazu świata; również nauka nie jest w stanie dostarczyć nam spójnego obrazu świata. Najwyższy czas, aby poszerzyć i wzbogacić istniejące perspektywy (i nasze myślenie o świecie) o perspektywę kosmiczną. Była ona rozpatrywana w XX wieku m.in. przez rosyjskich myślicieli związanych z kierunkiem nazywanym – kosmizm, takich jak K. Ciołkowski i W. Wiernadski.

Słowa kluczowe: formowanie się światopoglądu, rola świadomości, procesy percepcji, uwarunkowania neurofizjologiczne i kosmiczne.

Abstract

We recognize that the pollution of the biosphere is a fact. However, we should also recognize that a similar process of pollution may occur in the sphere of thought (or noosphere, as Viernadsky and Teilhard de Chardin called it). Such pollution of the mind may have tremendous consequences.

In the present world we are lost in the multitude of relativistic perspectives, which do not give a coherent picture of the world. And, science is not capable of providing the coherent picture we seek. It is high time to broaden and enrich the existing perspectives (and our thinking about the world) with a cosmic perspective. It has been discussed by Russian thinkers connected with the theory called Cosmizm, such as K. Ciolkovski and W. Vernadsky.

Key words: the world view, the role of consciousness, the process of perception, neurophysiological and cosmic conditioning

Wprowadzenie

Bardzo często mamy przeświadczenie, że nauka współczesna dość dobrze i nawet szczegółowo opisała świat. Jesteśmy również zasugerowani, że skoro wiedza jest już tak obszerna, to obejmuje również tak „centralny" fenomen jakim jest człowiek. Z drugiej strony, dociera również do nas świadomość, że każda znacząca rewolucja w nauce zaczynała się od podważenia powszechnie uznawanych założeń. Warto by więc przyjrzeć się, czy jakieś zasadnicze braki nie występują w zgromadzonej dotychczas przez nas – jako gatunek *homo sapiens* – wiedzy.

Profesor Andrzej Wierciński, wybitny antropolog, zajmujący się ewolucją cywilizacji, w swoim wykładzie monograficznym *Ewolucja magii i religii*, na Uniwersytecie Warszawskim w latach osiemdziesiątych, dużą wagę przywiązywał do znajomości neurofizjologii mózgu, a szczególnie do jego funkcji integracyjnych w procesie postrzegania i rozumienia. Przejęłam wtedy od niego przekonanie o znaczeniu tej dziedziny dla rozumienia i opisywania świata, ale przede wszystkim fenomenu człowieka, jako istoty biologiczno kulturowej w ramach filozofii i antropologii.

Dziwne wydało mi się wówczas, że filozofia dwudziestowieczna niewiele, a może i wcale, dorobkiem antropologii się nie interesuje i wciąż rozprawia o kondycji człowieka w ujęciu mitycznym i historyczno-literackim, tak jakby cała współczesna antropologia nie istniała. Co jeszcze bardziej dziwne, nie interesuje się ona również neurofizjologią, która coraz efektywniej bada podłoże biologiczne naszych emocji, myśli i w ogóle procesu poznawczego, aż po genezę samoświadomości.

Filozofia a neurofizjologia

Współczesny polski uczony - Bernard Korzeniewski, w swojej najnowszej książce *Od neuronu do (samo)świadomości* (Korzeniowski, 2005) twierdzi, że chodziło mu o *postawienie i uzasadnienie tezy, iż wszystkie w zasadzie naczelne problemy filozoficzne da się sprowadzić do neurofizjologii.* Myślę, że jest to sformułowanie dość skrajne i raczej prowokacyjne, niemniej zwraca ono uwagę na zachowawczość pisarzy – filozofów w uprawianiu swojej dziedziny.

Niestety, w dzisiejszej filozofii przybywa ciągle pytań, zaś odpowiedzi przeciwnie - ubywa, ponieważ niektóre z nich, dotąd uważane za zadowalające, również straciły swoją „legitymację", gdyż wobec nowych odkryć i wyników badań okazały się nietrafne. Na przykład przekonanie, że fizyka potrafi wiarygodnie opisać świat materialny, również okazało się niepewne, gdyż fizyka, w miarę rozwoju, zmuszona została do rewizji i zmiany swoich własnych podstaw.

Ponadto, co jest jeszcze bardziej istotne: *Natura oraz geneza psychiki i świadomości, mimo setek lat rozważań filozoficznych i badań naukowych, po dziś dzień pozostaje zagadką* - jak pisze w innym miejscu B. Korzeniewski.

Obecnie stoi przed nami wyzwanie, aby jednak nie redukując filozofii do neurofizjologii, włączyć w zakres całościowych rozważań filozoficznych wiedzę nie tylko z tej dziedziny, ale również z wielu innych. Być może pozwoli nam to przywrócić filozofii jej pierwotną, najważniejszą funkcję tworzenia uogólnionego obrazu świata i ustalania hierarchii celów i wartości, zgodnego z aktualnym poziomem wiedzy i świadomości. Sprawą niezwykle pilną jest, aby określić na nowo miejsce człowieka we Wszechświecie i jego rolę, jako współtwórcy ewolucji.

Można by sądzić, że filozofia dwudziestego wieku „zatrzasnęła się" w pułapce mało precyzyjnego języka nauk humanistycznych. Nie korzysta ona prawie wcale z twierdzeń o naturze człowieka i w ogóle o naturze życia, wyrosłych na gruncie współczesnej antropologii i innych nauk przyrodniczych. Tym bardziej potrzebne jest wyzwolenie się z językowych schematów i poszukiwanie nowego języka opisu.

Obecnie nie ma już żadnego powodu, ani uzasadnienia, aby nie czynić prób reinterpretacji i aktualizacji wizji świata i roli w nim człowieka, z uwzględnieniem całej posiadanej przez nas wiedzy. Najwyższa pora, aby starać się sprostać staremu już przecież, ale słusznemu arystotelesowskiemu postulatowi: *adequatio rei et intellectus* - to jest osiąganiu odpowiedniości rzeczy i rozumu. Oczywiście, nie raz na zawsze, lecz w procesie ciągłego ich konfrontowania i równoważenia.

Tymczasem, coraz bardziej odczuwalny staje się rozdźwięk między tym, co postrzegamy wokół nas i czego bezpośrednio doświadczamy, a upowszechnianymi opisami i teoriami w tekstach publicystycznych, filozoficznych i „naukowych", jak również w podręcznikach szkolnych. Nasz współczesny system informacji społecznej opiera się na zdezaktualizowanych modelach teoretycznych i przestarzałych danych. Stąd, jak stwierdził z naciskiem, w jednym ze swoich ostatnich wywiadów, niedawno zmarły sławny reporter i pisarz Ryszard Kapuściński: *Świadomość społeczna podąża za historią. Ludzie myślą o tym co już było, a nie widzą co dzieje się teraz, a tym bardziej nie myślą o tym co będzie i jakie będą skutki tego co robimy dzisiaj.*

Okazuje się, że świadomość społeczna jest niejako odwrócona do tyłu. Tak więc, upowszechniana wizja świata, powstaje zazwyczaj *a posteriori* i nie jest adekwatna do tego, co w rzeczywistości aktualnie się dzieje.

Ograniczoność percepcji i poznania

Coraz bardziej staje się jasne, iż problem nie leży głównie w tym, że posługujemy się nieaktualnym, niepełnym, a zatem fałszywym opisem świata. Najbardziej zasadniczą sprawą, w moim przeświadczeniu jest to, że ciągle jeszcze nie znamy i nie rozumiemy własnej natury i sposobów funkcjonowania naszego, wykształconego ewolucyjnie aparatu poznawczego. Nie zdajemy sobie też sprawy ze stopnia nieadekwatności naszego poznania, czyli braku spójności między posiadanym obrazem świata, a faktycznymi właściwościami nas samych i świata. Wydaje nam się natomiast, że znamy zarówno siebie, jak i otaczający nas świat. Co więcej, traktujemy to jako w pełni uzasadnione przekonania.

Antropologowie, już od dawna, dość precyzyjnie wyjaśniają, jak funkcjonują nasze organizmy w procesie adaptacji do otoczenia. Nasze receptory przyjmują z otoczenia informację niezbędną dla utrzymania się naszych organizmów w środowisku. Jest to oczywiście tylko informacja wybiórcza i nie ma w tym nic dziwnego. Odwzorowujemy na tyle uproszczony obraz świata, aby umożliwiał nam właściwe reakcje przystosowawcze. Jest to więc, raczej niezbędne dla naszego funkcjonowania minimum informacji, jakie możemy pobrać za pomocą naszych receptorów. Subiektywnie zaś mamy przekonanie, że jest to jedyny, właściwy i według nas dość pełny obraz świata. Ale tak nie jest, bo jak mówi F. P. Kilpatrick *(Explorations in Transactional Psychology): nie możemy być nigdy świadomi świata jako takiego, lecz jedynie nacisku czynników fizycznych na receptory czuciowe.* Ponadto już udowodniono, że istnieje ogromne zróżnicowanie w odbiorze świata przez poszczególnych ludzi, chociażby ze względu na różnice kulturowe.

Antropolog Edward T. Hall twierdzi na przykład – *by zrozumieć człowieka, trzeba wiedzieć, jak skonstruowany jest jego system receptorów i jak kultura modyfikuje odbierane przez nie informacje. (...) Percepcja przestrzeni to kwestia nie tylko tego, co może być postrzeżone, lecz również tego, co może być pominięte. Ludzie urodzeni w różnych kulturach uczą się (nie wiedząc o tym) już jako dzieci, pomijać informacje jednego rodzaju i zwracać baczną uwagę na inne. Owe wzorce percepcyjne, raz ustalone, utrwalają się na całe życie* (Hall, 1997).

W gruncie rzeczy, za przyczyną naszych nawyków światopoglądowych, nie uświadamiamy

sobie w ogóle, że przekonanie o naszej autonomiczności we Wszechświecie, jako gatunku *homo sapiens*, a szczególnie o autonomiczności naszego umysłu, nie jest oparte na żadnych, dających się racjonalnie uzasadnić podstawach, lecz jest głęboko zakorzenioną iluzją. Funkcjonowanie naszego aparatu poznawczego jest bowiem ściśle związane z naszym funkcjonowaniem w środowisku jako większej całości, której jesteśmy częścią. Zaś nasze zdolności percepcyjne umożliwiają nam dynamiczną relację adaptacyjną z tym środowiskiem. Przy czym, zarówno my adaptujemy się do otoczenia, jak również adaptujemy otoczenie do siebie, także wywierając na nie nacisk.

W związku z tym, w dobie współczesnej, sytuacja człowieka dodatkowo się skomplikowała, ponieważ cywilizacja tworzy nowe, w znacznej mierze sztuczne warunki życia. W tych cywilizacyjnie zmienionych warunkach, kształtowane przez tysiąclecia sposoby orientacji, albo w ogóle nie pasują, albo są zablokowane i nieużywane. Przypomina o tym antropolog E. T. Hall: *związek człowieka z otoczeniem jest funkcją jego aparatu sensorycznego i tego, w jakich warunkach aparat ów reaguje. Nieświadomy obraz siebie samego – życia, jakie się wiedzie, istnienia z minuty na minutę – skonstruowany jest dziś z okruchów i skrawków sensorycznych pobudzeń, płynących z otoczenia wytworzonego głównie w sposób sztuczny* (Hall, 1997).

Sądzę, że autor ma tu na myśli głównie aglomeracje miejskie i obszary silnie uprzemysłowione. Na pozostałych obszarach warunki są częściowo naturalne, a częściowo zmienione.

Pobierając informacje z otoczenia posługujemy się czymś w rodzaju „mapy poznawczej", którą stanowi nasz przyswojony w trakcie edukacji obraz świata w ramach rozpowszechnionego światopoglądu. Jak już wiemy, obraz ten nie jest ani zbyt dokładny, ani aktualny. Wymaga więc pilnej nowelizacji. Na domiar złego, mamy dodatkowe utrudnienia w interpretacji własnych spostrzeżeń. Przyczynia się do tego współczesny, wysoce zinformatyzowany system środków masowego przekazu, który tworzy w sposób nieodpowiedzialny liczne, trudne do pokonania atrapy informacyjne, przez bezładne i bezkrytyczne powielanie masy dowolnie zestawianych komunikatów (Białek, Krygier, 2005). Sytuacja ta wymaga podjęcia radykalnych zmian, szczególnie w zakresie odpowiedzialności za tworzoną i rozpowszechnianą informację.

Współczesna wiedza przyrodnicza coraz bardziej uświadamia nam jedność procesów życia, ich wzajemną zależność i „całościowość". Wyraża się to szczególnie w rozwoju podejścia holistycznego do badań człowieka jako części biosfery. Jest to zdrowe dążenie do wyjaśniania wszelkich zjawisk, nie poprzez ich izolowanie, a przez łączenie z szerszym kontekstem, w jakim w sposób naturalny występują.

Jednak większość stosowanych przez nas nawykowo metod poznawania opiera się na rozpowszechnionym w poprzedniej epoce podejściu analitycznym. Prowadzi to, do nader specjalistycznego zgłębiania szczegółów a jednocześnie utraty z pola widzenia całości i zachodzących w niej relacji.

Bardzo powoli przekonujemy się, że holistyczne podejście jest bardziej efektywne w badaniu i interpretowaniu wszelkich obiektów, a szczególnie istot i procesów żywych. Podejście to możemy zastosować również do obserwacji i wyjaśniania natury procesów percepcji, wyższych czynności integracyjnych mózgu i wreszcie do badania natury świadomości.

We wspomnianej wcześniej pracy B. Korzeniewski przedstawił niezwykle interesującą koncepcję neurofizjologicznej genezy świadomości. Celowo nie oddziela jej od samoświadomości, ponieważ według niego bez samoświadomości pojęcie „świadomości" w ogóle nie ma sensu. Autor zamieścił w tej pracy dość szczegółowy opis funkcjonowania sieci komórek nerwowych, które stanowią wysoce wyspecjalizowane systemy neuronalnego przesyłu informacji w organizmie. Z pracy B. Korzeniewskiego można się dowiedzieć: *jak komórki nerwowe łączą się w zdolne do modyfikacji swojej struktury (czyli do nauki) sieci neuronalne, jak sygnały pochodzące od receptorów obrabiane są przez struktury integracyjne i asocjacyjne*, a następnie *jak popędy i system nagrody/kary ukierunkowują ewolucję sieci neuronalnej w trakcie rozwoju osobniczego.*

Dla nas najważniejsze są konkluzje, do których doszedł B. Korzeniewski, jak na przykład ta: *jak ogromny jest wpływ sposobu działania ludzkiego mózgu na kształt, status poznawczy i ograniczenia naszego obrazu świata, w tym filozofii, logiki, matematyki i nauki* oraz, że *reprezentacja świata w sieci neuronalnej jest konotacyjna (relacyjna), a nie denotacyjna (absolutna), co wywiera przemożny wpływ na istotę obiektów mentalnych i nasze możliwości poznawcze.*

Postrzeganie, obiektywizm, prawda

W poznawaniu i interpretowaniu zjawisk, powinniśmy zwrócić baczniejszą uwagę na ograniczoność naszego postrzegania, a jednocześnie na względność tworzonych poprzez naszą działalność mózgową – „prawd", co oczywiście ma przemożny wpływ na kształt nauki i filozofii.

W konsekwencji, możemy także wyciągnąć wniosek, że tak lubiana przez naukowców w naszych czasach kategoria obiektywizmu staje się coraz bardziej wątpliwa i trzeba ją na nowo przemyśleć, już w świetle nowej wiedzy. Niezwykle ważne jest zrozumienie, w jaki sposób odbywa się proces postrzegania przez nas świata i siebie samych.

To zadziwiające, że przez ostatnie dwieście lat edukacja pomijała całkowicie kwestie percepcji. Prawdą jest, że edukacja ma wypełnić nasze umysły treściami z literatury itd., aby wzbogacić nasze postrzeganie. Wszystko to jest jednak bezużyteczne, jeśli nie znamy sposobu zapanowania nad tym postrzeganiem. (...) Większość omyłek w zwykłym myśleniu to błędy percepcji. Waga przykładana tradycyjnie do logiki nie polepsza znacząco percepcji. Jeśli percepcja jest niewłaściwa, nawet doskonała logika nie może wyrównać tego niedostatku.

Percepcja to kwestia kierowania uwagi. Jeśli nie patrzysz we właściwym kierunku, nie ma

znaczenia, jak jesteś inteligentny: nie dostrzeżesz tego, co powinieneś dostrzec (DeBono, 2001). Tak właśnie mówi o percepcji Edward De Bono, który głosi także, że *przełom tysiącleci to doskonała pora na zmianę naszego sposobu myślenia.*

Dla podjętych tu rozważań o sposobie postrzegania i myślenia szczególnie istotna jest zaprezentowana przez B. Korzeniewskiego teza, że *psychicznym korelatem (odzwierciedleniem, wyrazem) struktury i funkcji połączeń neuronalnych w mózgu jest, złożona z poszczególnych pojęć, sieć pojęciowa.*

Jak już było wspomniane, poszczególne pojęcia w sieci pojęciowej otrzymują znaczenie jedynie przez konotację, jedne wobec drugich, zaś cała sieć pojęciowa stanowi kontekst znaczeniowy dla każdego pojęcia. To co dane pojęcie znaczy, wynika z jego relacji do innych pojęć. Znaczenie więc nie jest ani absolutne, ani obiektywne. Nowo odbierane wrażenia i sygnały są zawsze odnoszone do istniejących pojęć i mogą być wbudowane do aktualnej sieci pojęciowej. Wiadomo zaś, że kształt sieci pojęciowej jest osobniczo zróżnicowany.

Na poziomie konkretnego języka etnicznego, którego używamy, odpowiednikami pojęć są poszczególne wyrazy, czasem całe zwroty lub nawet całe zdania. Relacja między siecią pojęciową, a językiem jest dynamiczna, gdyż cały czas odbywa się proces przypisywania znaczeń oraz nadawania nazw nowo odbieranym wrażeniom, myślom, emocjom, marzeniom itp. *Pojęcia mgliste, ledwie uchwytne, z trudem poddające się interpretacji nie mają swych odpowiedników w warstwie językowej. Wszelkie rodzące się idee, zanim ubrane zostaną w bogatszą szatę pojęciową, wymykają się językowi. Zasięg sieci pojęciowej jest zatem większy niż języka: o ile każdej nazwie językowej można przyporządkować jakieś pojęcie, to słabo dookreślone pojęcia, ledwie napomknienia o sensach nie mają nazw* (Korzeniowski, 2005).

Proces artykułowania pojęć i nadawania nazw odbywa się w naszych indywidualnych systemach neuronalnych i indywidualnych wyższych systemach integracyjnych czyli mózgach. Bez wątpienia jest to proces twórczy.

Zatem utworzona w mózgu sieć pojęciowa bynajmniej nie cechuje się obiektywizmem. Przeciwnie, jest ona indywidualna i subiektywna ponieważ jest wynikiem żywego procesu doświadczania – odbierania bodźców zmysłowych i przekazywania informacji poprzez neurony do integracyjnego poziomu mózgu. Uczenie się polega na uzupełnianiu i modyfikacji sieci pojęciowej w miarę napływania nowych doświadczeń i obserwacji. Warto się zastanowić, jaki to ma związek z szeroko rozpowszechnionym w nauce przekonaniem, że można mieć zaufanie do obiektywizmu, jako istniejącego *per se.*

W naszej kulturze naukowej istnieje mało uzasadnione przekonanie, że stopień obiektywizacji można ustalić statystycznie. Za takim podejściem kryje się założenie, że uzyskiwane przez nas dane obserwacyjne zawsze są powtarzalne i że „w tych samych" warunkach dają takie same wyniki. Niestety warunki mogą być „te same" tylko w przybliżeniu, czyli w istocie nie są „te same", zaś wynik doświadczenia zależy w dużej mierze od właściwości obserwatora, które są bardzo zróżnicowane. Wspomniany już E. T. Hall wypowiada się na ten temat podobnie.

Przez długie lata sądzono, że doświadczenie jest czymś jednoczącym wszystkich ludzi, że zawsze można niejako wyminąć język i kulturę i zwrócić się ku doświadczeniu po to, by osiągnąć porozumienie z inną jednostką. Ten milcząco przyjęty (choć często wyrażany explicite) pogląd o związku między człowiekiem a doświadczeniem opiera się na założeniu, że wówczas gdy dwie osoby są podmiotem tego samego doświadczenia, to w istocie dwa układy nerwowe zasilane są przez te same dane, dwa mózgi podobnie je rejestrują. Badania proksemiczne[*] *każą poważnie wątpić w to założenie, zwłaszcza w tych wypadkach, gdzie mamy do czynienia z różnymi kulturami. (...) Ludzie z odmiennych kręgów kulturowych nie tylko mówią odrębnymi językami, lecz również – co prawdopodobnie ważniejsze – przebywają w odrębnych rzeczywistościach zmysłowych* (Hall, 1997).

Doświadczenia, nie da się więc traktować jako pewnego stabilnego punktu odniesienia ponieważ bardzo trudno jest spełnić warunki całkowitej jego powtarzalności oraz uzyskania „obiektywizacji" wyników. Możemy bez większego ryzyka stwierdzić, że nasza sieć pojęciowa, funkcjonująca w koherencji z siecią neuronalną ma charakter subiektywny. Przeniesienie jej zawartości i utrwalenie w postaci pisanej, w konkretnym systemie językowym nie jest tożsame z jej obiektywizacją, chociaż z pozoru często tak nam się wydaje. Jesteśmy wtedy gotowi z całym przekonaniem bronić jej autonomii i „prawdziwości". Jednakże, jeżeli sobie uświadomimy, w jaki sposób w naszym systemie percepcyjnym powstaje spostrzeżenie, wówczas łatwiej nam będzie zgodzić się, że bynajmniej nie jest ono absolutne. "Prawdziwość" zaś w takim kontekście, okazuje się relatywna. Być może relatywizm, który tak bardzo rozpowszechnił się w myśleniu współczesnego człowieka, ma swoje źródło w tym, że procesy percepcji są coraz lepiej rozumiane. Pojawia się też coraz więcej prób ich opisania.

W postmodernistycznej literaturze i filozofii rozkrzewił się relatywizm, a pojęcia uznawane dotąd za pierwotne i nie budzące wątpliwości straciły swoje znaczenie. Przede wszystkim erozji uległo pojęcie „prawdy" przez wieki uważane, obok pojęcia „fałszu", za podstawową wartość logiczną.

Przychodzi na myśl przypuszczenie, że stało się tak dlatego, ponieważ w naszych czasach doszło do rozerwania klasycznej triady pojęć: **prawda – dobro – piękno**, która była przez wieki przyjętym kanonem w myśleniu nie tylko filozoficznym, lecz także potocznym. W gruncie rzeczy, „prawda-dobro-piękno", funkcjonują w sprzężeniu i nie ma się co upierać przy autonomiczności żadnego z tych pojęć.

Spróbujmy przyjrzeć się temu w ujęciu prakseologicznym. Na przykład „prawdziwa" (ade-

[*] Termin "proksemika" został wprowadzony przez E.T. Halla na określenie - *powiązanych ze sobą obserwacji i teorii, dotyczących posługiwania się przestrzenią jako szczególnym wytworem kultury*.

kwatna) obserwacja dostarcza nam wiedzy (prawdy), która może być stosowana w działaniu. Skutkiem pożądanym tego działania będzie dobro i piękno. Wówczas, właśnie taki skutek może być uważany za kryterium prawdziwości. Nikt bowiem nie ma wątpliwości, że dobro i piękno to podstawowe i autentyczne wartości, uznawane powszechnie.

Rozerwanie tej klasycznej triady, przez absolutyzację tych trzech pojęć okazało się brzemienne w skutki, bowiem pojęcie „prawdy" oddzielone i wyizolowane z kontekstu dobra i piękna staje się mniej wyraziste, ogólnikowe, a przez to wieloznaczne. Pojęcie prawdy nie będące absolutnym, w połączeniu z „dobrem" i „pięknem" nabierało właściwego znaczenia, nadając również znaczenie obu pozostałym.

Henryk Skolimowski – twórca ekofilozofii, przypomina, że w starożytności prawda była traktowana jako kategoria normatywna, potem zostało to utracone na rzecz quasi – obiektywnej prawdy naukowej. Natomiast sam Skolimowski uważa, że prawda zawsze jest kategorią normatywną i najwyższy czas, żeby takie spojrzenie na pojęcie prawdy przywrócić.

W ujęciu ewolucyjnym prawdziwe może być to, co sprawdza się jako konkretny skutek świadomego działania lub naturalnego procesu. Skutek ten może być postrzegany jako dobry lub zły, piękny lub brzydki, z punktu widzenia człowieka – obserwatora (co nie musi oznaczać, że jest na pewno taki z punktu „widzenia" ewolucji). Pojęcia te przybierają więc w konsekwencji charakter normatywny i jest to sensowne.

Gdyby jednak upierać się co do tego, że istnieje jakaś prawda wyższego rzędu (absolutna), to można by to pojęcie odnieść ewentualnie do zasady istnienia – pierwotnej przyczyny. Czyli nie odnosiłoby się ono do tego wszystkiego, co realizuje się według tej zasady – właśnie jako byt przejawiony, ale do funkcjonowania tej zasady, jako przyczyny.

Tym bardziej, że właśnie w postrzeganiu zmysłowym bytów przejawionych jesteśmy pod wpływem ich najbardziej widocznych i odczuwalnych cech. Mamy natomiast ograniczone możliwości lub nie korzystamy z tych, które mamy, aby wnikać w na pozór niewidzialne, lecz realnie istniejące aspekty bytu. Czy można obecnie, kiedy już posiadamy ogromną wiedzę przyrodniczą, negować wpływ promieniowania kosmicznego na życie biosfery, a więc i nasze ludzkie? Na pewno nie. To samo dotyczy pola grawitacyjnego, elektromagnetycznego, pola rezonansowego, czy pól torsyjnych. Sądzę jednak, że większość neurofizjologów, zafascynowanych złożonością i precyzją systemów neuronalnych zapomina, że pozostają one, wraz z całym organizmem, również pod wpływem czynników o zupełnie innym charakterze. Obserwacja wpływu tych czynników wymaga całkiem odmiennych metod i narzędzi, co nie znaczy, że możemy ich oddziaływania nie brać pod uwagę lub co więcej negować.

Można by zatem postawić pytanie: Czy, w świetle obecnej wiedzy możemy mówić w ogóle o jednym **prawdziwym** obrazie świata, sformułowanym w obrębie którejkolwiek z kultur, istniejących na naszej planecie? I czy w ogóle jest to sensowne pytanie.

Może raczej należałoby zastanowić się czym jest obraz świata, z jednej strony jako dynamiczny, podlegający zmianom twór mentalny oraz z drugiej - jako zapis kulturowy, tworzony przez człowieka w jego rozwoju gatunkowym i jaka jest jego funkcja ewolucyjna?

W tym pierwszym znaczeniu, obraz świata, to indywidualna sieć pojęciowa w umyśle pojedynczego człowieka. Obraz ten realizuje się na podstawie zapisu genetycznego, pod wpływem przyswojonego w procesie edukacji zapisu kulturowego oraz może wzbogacać się i aktualizować poprzez doświadczanie różnorodnych bodźców w dynamicznym procesie adaptacji do otoczenia i adaptacji otoczenia do siebie. Jednocześnie, obraz świata jako zapis kulturowy, przekazywany w poszczególnych kulturach, w procesie edukacji spełnia rolę matrycy, wspomagającej tworzenie zaktualizowanej, osobniczej sieci pojęciowej.

W naszej tradycji myślowej obraz świata pojmowany jest jako estetyczno-literacka opowieść o powstawaniu i strukturze świata, która stanowi kumulację doświadczenia kulturowego. Dlaczego jednak tak bardzo jesteśmy skłonni upierać się przy tym, że nasz przejęty w trakcie edukacji, w bliskim środowisku kulturowym obraz świata jest „jedynie słuszny", chociaż jest on w dużej mierze umowny i nie sprawdzony? Prawdopodobnie dlatego, że nie mamy pojęcia jak ograniczone i wybiórcze jest nasze postrzeganie. Bardzo mało wiemy o sposobach percepcji i nie mamy do niej dystansu. Siedząc w środku poznawczego „kokonu", trudno jest patrzeć nań z zewnątrz.

Lepiej byłoby, gdybyśmy mogli traktować ten kulturowy obraz świata jako zaledwie opis orientacyjny, wspomagający nasze działanie zgodnie i w harmonii z procesem ewolucji. Dlatego uzasadniony jest sąd, że ten obraz świata, w który zostaliśmy wyposażeni przez ewolucję i kulturę, jest swoistą „mapą poznawczą świata", z którą wyruszamy w naszą osobistą drogę poszukiwań i odkryć. Co zaś decydujemy się odkrywać, w dużej mierze zależy od nas. Od nas również zależy, czy zapiszemy wyniki naszych poszukiwań w sposób czytelny (jako zapis kulturowy), tak aby podzielić się tym z innymi.

Cytowany już antropolog E.T. Hall mówi: *Jest sprawą wielkiej wagi, byśmy zrewidowali i poszerzyli nasz pogląd na sytuację człowieka, byśmy stali się bardziej wszechstronni i realistyczni nie tylko wobec innych, lecz również wobec samych siebie. Trzeba, żebyśmy nauczyli się odczytywać bezgłośne komunikaty równie łatwo jak drukowane i mówione* [Hallowi chodzi tu o wszechstronną percepcję B.K.] *Jedynie w ten sposób możemy porozumieć się z innymi, czy to wewnątrz czy to na zewnątrz naszych granic państwowych, tak jak tego od nas coraz bardziej wymagają okoliczności* (Hall, 1997).

W dążeniu do zmiany, prowadzącej w kierunku zrównoważonego rozwoju, przede wszystkim trzeba zaktualizować naszą „mapę poznawczą świata". Będzie ona mogła być wtedy lepszym opisem orientacyjnym, wspomagającym działania ku zmianie pozytywnej. Wiadomo bowiem, że jakość opisu, jego ade-

kwatność i przejrzystość ma ogromne znaczenie dla trafności wyborów oraz jakości działań cywilizacyjnych.

Aktualna sieć pojęciowa, która stanowi podstawę naszego poglądu na świat ukształtowała się w minionych już warunkach ewolucyjnych. W warunkach tych charakterystyczną była głównie „naziemna" perspektywa postrzegania. Obserwowaliśmy świat i zbieraliśmy doświadczenia głównie z takiej właśnie perspektywy. I taki naziemny, a także przyziemny„punkt widzenia", w którym pozostawaliśmy przez wiele tysięcy lat ewolucji, znalazł odzwierciedlenie w strukturach poznawczych i utrwalił się w naszej sieci pojęciowej. Zdominował on również nasz kulturowy obraz świata, utrwalony w dziełach sztuki, nauki i literatury. Z perspektywy „naziemnej" w żadnym przypadku nie musimy rezygnować bo pozostaje ona realna i ważna. Jednak najwyższy czas ,aby poszerzyć ją i wzbogacić o perspektywę kosmiczną, gdyż chcemy tego czy nie chcemy, i tak w tej właśnie perspektywie wypełnia się nasz los. Brakuje nam tylko przeważnie świadomości, że tak właśnie jest.

Zakończenie - poszerzanie perspektywy

Zainteresowanie Kosmosem nie jest bynajmniej czymś nowym. Pojawiało się zawsze na przestrzeni tysiącleci i znalazło odzwierciedlenie w naszym zapisie kulturowym, bądź to symboliczne, bądź to w postaci różnych kosmologii. W czasach nowożytnych pojawia się również perspektywa kosmiczna, lecz w zastanawiający sposób jest ona przedstawiana w mediach. Albo jest to wysoce specjalistyczna i elitarna wiedza o lotach kosmicznych oraz ich naukowym i technicznym zapleczu, albo groteskowe filmowe *science fiction,* często kompletnie absurdalne. Prawie wcale natomiast nie mówi się o oczywistych, naturalnych związkach Ziemi, biosfery i człowieka z Kosmosem, o wzajemnych zależnościach, o których każdy powinien wiedzieć i o tym, jaki to ma wpływ na nasze codzienne życie, myślenie, działanie i wreszcie samopoczucie. Nasz horyzont niebezpiecznie się zawęził.

A przecież istnieje w filozofii nowożytnej poważny kierunek, określany jako kosmizm, który wypracował już pojęcia i nazwy na opisanie i zinterpretowanie tej szerszej perspektywy. Na przełomie XIX i XX wieku zwracał on uwagę na niebezpieczny dla człowieka i przyrody proces odrywania się cywilizacji od przyrody i brak zrozumienia dla współzależności z Kosmosem. Zwracał także uwagę na duchowy aspekt wszelkiego bytu. Pisali o tym m.in. M. Fiodorow, M. Umow, K. Ciołkowski, W. Wiernadski (Jedynak, 1999).

Obecnie zaistniało już wiele praktycznych możliwości poszerzania naszej sieci pojęciowej właśnie o taką perspektywę, ponieważ faktycznie dysponujemy ogólnie dostępnym materiałem obserwacyjnym, umożliwiającym ogląd naszego położenia z Kosmosu. Człowiek realnie „wyszedł" w przestrzeń kosmiczną, a dokładniej mówiąc stał się zdolny zmieniać miejsce w Kosmosie, wewnątrz którego przecież i tak cały czas się znajduje. Pora więc, aby perspektywę ziemską, odwzorowaną i zapisaną w naszej sieci pojęciowej i neuronalnej, a także zapisaną w zdaniach języka naturalnego jako dominujący, kulturowy obraz świata, uzupełnić o perspektywę kosmiczną, potwierdzoną już bogatym materiałem empirycznym.

Owszem, nikt nie może zaprzeczać, że tematyka Kosmosu pojawia się przez całe nasze dzieje. Jednak, na ogół występuje ona jak coś dodatkowego i nadzwyczajnego, niekoniecznego i okazjonalnie przyłączanego. Natomiast nie jest stałym elementem myślenia i odczuwania, czyli nie funkcjonuje w świadomości. Wielu nawet myśli, że jest całkowicie zbyteczna i można się bez niej doskonale obejść.

Wcześniej mówiliśmy o kryterium prawdziwości, które sprowadziliśmy do uzyskania pożądanych skutków działania, opartego o przyjęte założenia i przekonania. Takim przykładem może być okoliczność, że kosmiczne widzenie rzeczywistości, prezentowane przez pioniera kosmonautyki - Konstantego Ciołkowskiego w jego filozofii kosmicznej, stało się podstawą do projektowania modelu rakiety kosmicznej. Mimo krytyki i szyderstw współczesnych mu uczonych, model ten okazał się trafny i faktycznie posłużył do konstrukcji pojazdu kosmicznego. A więc okazał się skuteczny. Zatem założenia filozofii kosmicznej K. Ciołkowskiego, w oparciu o które zaprojektował loty kosmiczne, spełniły proponowane tu kryterium prawdziwości.

Sam K. Ciołkowski pisał o sobie jako filozofie: *Wielu myśli, że zajmuję się rakietami i niepokoję się o nie ze względu na technikę rakietową. To jest duża pomyłka. Rakiety dla mnie to tylko sposób, tylko swoista metoda przeniknięcia w głąb kosmosu, i wcale nie są celem samym w sobie. Ludzie, którzy nie dorośli do takiego pojmowania rzeczy mówią o tym czego nie ma, co czyni mnie jakimś jednostronnym technologiem, a nie myślicielem* (Jedynak, 1999).

W jaki sposób tworzyło się u Ciołkowskiego takie, odmienne od współczesnych, podejście jeśli chodzi o perspektywę widzenia świata, tego dokładnie nie wiemy. Jednakże wiemy, że taki punkt widzenia pojawiał się w naszej kulturze sporadycznie na przestrzeni dziejów, od starożytności, i w różnych epokach, czasami symbolicznie. Teraz już znamy również inne kultury, dla których perspektywa kosmiczna jest immanentna. W każdym razie, we współczesnym przyrodoznawstwie nagromadził się już obszerny materiał doświadczalny. Zgromadzona została informacja o Kosmosie, która może być świadomie przyłączona do posiadanej już przez nas ogólnie dostępnej wiedzy o Wszechświecie. Może być ona przede wszystkim zaktualizowana i zweryfikowana przez współczesne osiągnięcia naukowe i współczesne techniczne możliwości obserwacyjne i badawcze.

W związku z tym istnieją odpowiednie warunki, aby ewolucyjnie wypracowana przez nas siatka pojęciowa została uzupełniona i niejako wzbogacona o tę szerszą perspektywę, abyśmy na co dzień mogli w niej egzystować. Nie jest to więc mrzonka, ani żaden gwałt zadawany poczuciu realności czy słuszności myślenia. Przeciwnie, uwzględniając obecną

wiedzę o sposobie funkcjonowania naszego aparatu poznawczego, o neurofizjologicznych podstawach percepcji, możemy taką korektę całkiem świadomie przeprowadzać, a nawet poniekąd musimy. Jest to bowiem warunek *sine qua non* naszego indywidualnego i gatunkowego przystosowania się do struktury Wszechświata i zharmonizowania z nim naszej egzystencji.

Właśnie teraz niezbędna jest w naszym myśleniu ta perspektywa kosmiczna, chociażby z tego względu, że nie kwestionowanym faktem jest rozwój kosmonautyki i podróże w Kosmos. Faktem jest, że człowiek potrafi z pokładu statków kosmicznych patrzeć w kierunku Ziemi, czyli może mieć perspektywę kosmiczną w sensie dosłownym, namacalnym. Perspektywa ta bynajmniej nie koliduje z szacunkiem dla osiągnięć nauki, techniki i możliwości operacyjnych człowieka, wręcz przeciwnie, niejako je potwierdza.

Jednakże trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że zgodnie ze wspomnianą tezą neurologiczną, to co wytworzyło się w naszym mózgu, jako siatka pojęciowa, ma charakter ewolucyjny, historyczny i z tego względu obciążone jest pewnymi błędami. Oczywiście, do błędów tych można odnieść się z pewnym zrozumieniem, ponieważ skądinąd wiemy, że metoda prób i błędów jest naturalną metodą uczenia się i działania. Ale w błędzie nie można tkwić w nieskończoność, bo prowadzi to do stagnacji, a wreszcie strukturalnego rozpadu.

Wracając do zasady *adequatio rei et intellectus* – zebrana na obecnym etapie rozwoju wiedza, plus wzrost świadomości, umożliwiają nam aktualizację obrazu świata. Trzeba jej obecnie dokonać poprzez asymilowanie do naszej sieci pojęciowej „obrazu" Kosmosu, o którym już sporo wiemy. Ponadto Kosmos możemy bezpośrednio percypować w sposób naturalny, za pomocą wszystkich naszych możliwości poznawczych. O posiadaniu wielu z nich, dopiero stopniowo się dowiadujemy, chociaż na pewno zawsze były znane, ale niestety, tylko przez „wtajemniczonych" – to jest elity kapłańskie i elity władzy.

Poszerzanie perspektywy może być ułatwione poprzez wykorzystanie innych, oprócz umysłu, możliwości percepcyjnych jak intuicja, serce, emocje, a przede wszystkim układ energetyczny, który włącza nas w pole elektromagnetyczne Kosmosu.

W ostatnich dziesięcioleciach dowiedziono na przykład, że proces naszej osobowej integracji odbywa się przez uruchomienie, czyli aktywizację połączenia z biosferą poprzez serce i jednocześnie poprzez harmonizację układu energetycznego, co umożliwia otwarcie pola świadomości na energie Kosmosu. Jest to uświadomienie sobie kim i gdzie jesteśmy, i jak ważna jest nasza rola, jako czynnika świadomego w ewolucji.

Tak więc, rozszerzanie perspektywy możliwe jest przez dostrzeżenie, innych niż preferowane dotąd, możliwości percepcyjnych. Dzięki badaniom HeartMat Research Center w Kaliforni potwierdzone zostało, że to właśnie serce w pierwszej kolejności przyjmuje wszelkie impulsy z otoczenia i fizjologicznie jest zaopatrzone we własny „mózg", czyli własną strukturę neuronalną, integrującą te impulsy (McCarty i inni, 2001).

Żeby jednak uzyskać nową perspektywę musimy w naszej wyobraźni ustawić się w innym miejscu obserwacji, tak aby – jak kiedyś nawoływał Adam Mickiewicz – *okiem Słońca ludzkości całe ogromy przeniknąć z końca do końca.* Tak patrzył na Ziemię i ludzkość Konstanty Ciołkowski, a także twórca kosmobiologii Aleksander Czyżewski, który sformułował teorię heliotaraksji, pokazując i udowodniając zależność funkcjonowania biosfery od aktywności Słońca. Taki jest punkt widzenia wszystkich kontynuatorów filozofii kosmicznej.

Konsekwencją perspektywy kosmicznej w badaniu natury biosfery i człowieka było sformułowanie przez Włodzimierza Wiernadskiego nauki o noosferze – planetarnej powłoce mentalnej.

Wiernadski (1864-1949) stworzył podstawy nauki o celowym oddziaływaniu na biosferę i jej przejściu w jakościowo nowy stan, determinowany działaniem ludzkiego rozumu – noosferę. Wiernadski doszedł do nieuniknionego wniosku, że działalność ludzka bynajmniej nie jest przypadkowa lecz stanowi naturalny bieg zdarzeń, prawidłowy etap ewolucji biosfery, prowadzący do jej kardynalnego przekształcenia w noosferę (Lisin, 1999).

Człowiek, w rozumieniu Wiernadskiego, stanowinaj ważniejsze ogniwo, pośredniczące w przekazywaniu wpływów z Kosmosu na biosferę, pomagając życiu w przezwyciężaniu entropii.

Według Wiernadskiego, w noosferze odzwierciedlają się, przetransformowane energetycznie, wszystkie myśli ludzi, ich plany, idee, wiedza, a także jest obecna stale wzrastająca jakościowo nowa informacja o dalszym ewolucyjnym rozwoju. Pod wpływem idei, wiedzy, planów pochodzących z niej i przyjmowanych przez ludzi zachodzą przekształcenia na Ziemi. Można powiedzieć, że noosfera jest czymś w rodzaju rozumu całej ludzkości i całej planety.

Zasługa W. I. Wiernadskiego polega na tym, że dał on naukowe podstawy potwierdzające znaczenie myślowej działalności człowieka i jej wpływu na wszystko co żywe, a także przedstawił ją jako składową noosfery.

Dla nas nasuwa się logiczny wniosek, że bynajmniej nie jest obojętne co myślimy, ponieważ jakość naszego myślenia ma dalekosiężne konsekwencje. I tak, jak powstają zanieczyszczenia w biosferze, tak i w noosferze w wyniku negatywnego, niedobrego myślenia tworzy się zanieczyszczenie. Ale mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że jego negatywne myśli mogą wywołać negatywne zjawiska, chociaż mogą one wystąpić w innym miejscu i innym czasie.

We wprowadzeniu do „Filozofii żyjącej", profesor Henryk Skolimowski, rozważając o przyszłości cywilizacji, napisał m. in. tak: *Niech nasze myślenie stanie się nieskażone, wizje czyste a wartości istotne dla celów ostatecznych naszego życia. Wówczas odnajdziemy sposoby i środki pozwalające na zbudowanie trwałej i godnej przyszłości. Właściwe myślenie i kierowanie się wzniosłymi celami przy właściwym, całościowym rozumieniu Wszechświata to w naszych*

czasach sprawy bardzo ważne. LOGOS to potężna forma praktyki (Skolimowski, 1993).

Literatura

1. DE BONO E., *Z nowym myśleniem w nowe tysiąclecie*, Rebis, Poznań 2001.
2. HALL E. T., *Ukryty wymiar*, Muza, Warszawa 1997.
3. JEDYNAK S., Kosmizm w filozofii rosyjskiej, w: *Rekonesanse filozoficzne. Człowiek, wartości, historia*, Lublin 1999.
4. KORZENIOWSKI B., *Od neuronu do (samo)świadomości*, Prószyński i Spółka, Warszawa 2005
5. KRYGIER B., Holistyczne spojrzenie na rozwój i funkcjonowanie człowieka, w: *Edukacja, tradycje, rzeczywistość. Materiały pokongresowe I Zachodniopomorskiego Kongresu Edukacyjnego.* Szczecin 2005.
6. LISIN A.I., *Idealizm*, Ekonomika, Moskwa 1999.
7. McCARTY R., ATKINSON M., TOMASINO D., *Science of the Heart*, HeartMath Research Center, Institute of HeartMath, Boulder Creek 2001.
8. SKOLIMOWSKI H., *Filozofia żyjąca. Ekofilozofia jako drzewo życia*, Pusty Obłok, Warszawa 1993.
9. WIERCIŃSKI A., *Antropogeneza – ewolucja cywilizacji*, PWN, Warszawa 1981.
10. WOLAŃSKI N., *Rozwój biologiczny człowieka*, PWN, Warszawa 2006.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 1, str.59-67

Antycypacja idei „rozwoju trwałego i zrównoważonego" w koncepcji „nowego humanizmu" Aurelio Peccei

Anticipation of the idea of "sustainable development" according to Aurelio Peccei's concept of "new humanism"

Helena Ciążela

Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej,
ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa

Streszczenie

Koncepcja „rozwoju trwałego i zrównoważonego", sformułowana w raporcie Gro Harlem Brundtland, będąca do dnia dzisiejszego najbardziej komplementarną wizją odpowiedzialnej postawy wobec przyszłego rozwoju ludzkości, nie stanowi pierwszej próby ujęcia i uporządkowania tej problematyki. Spośród koncepcji powstałych na drodze od *Raportu U'Thanta* do raportu Brundtland na szczególną uwagę zasługuje projekt „nowego humanizmu" rozwinięty przez Aurelio Peccei. Jego znaczenie wiąże się z tym, iż powstał w trakcie dyskusji nad jednym z najważniejszych dokumentów konstruujących świadomość odpowiedzialności za przyszłość, jaką stały się *Granice wzrostu* opublikowane w 1972 roku jako Raport dla Klubu Rzymskiego. Jego etyczne przesłanie jest o tyle ważne, iż wydobywa moralny aspekt kwestii związanych z odpowiedzialnym stosunkiem ludzkości do warunków i charakteru własnej egzystencji na Ziemi. Losy koncepcji „nowego humanizmu" stanowią również swoistą antycypację późniejszych dyskusji nad „rozwojem trwałym i zrównoważonym".
Najistotniejsze w koncepcji Aurelio Peccei jest położenie akcentu na konieczność związku przeobrażeń materialnych z reorientacją ludzkiej wrażliwości i duchowości. „Nowy humanizm" Peccei, stawiając w centrum zagadnienia humanistycznej reorientacji kultury współczesnej, współpracy i pogodzenia z naturą, stanowi projekt do dzisiaj aktualny.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, Klub Rzymski, myśl ekologiczna

Abstract

Gro Harlem Brundtland's consideration of "sustainable development" is not the first attempt to cover such issues. Among the concepts considered since U Thant's report, special attention must be focused on "new humanism", as developed by Aurelio Peccei. This concept was created during discussions about one of the most important documents constructing an awareness of our responsibility for future: "Limits to Growth", which was published in 1972 as a report by the Club of Rome. It sets a precedent for thinking in terms of "sustainable development". Its ethical message stresses the moral aspects associated with humankind taking a responsible attitude towards the conditions and character of existence on Planet Earth.
The crux of Aurelio Peccei's concept is the emphasis it places on the need to connect material changes with the reorientation of human sensitivity and spirituality. Peccei's "new humanism", at the centre of which lies the issues of humanistic reorientation of contemporary culture, cooperation and conciliation with nature, is still valid.

Key words: sustainable development, Club of Rome, environmental thought

W 2008 roku minie czterdzieści lat od spotkania w rzymskiej Academia dei Lincei inaugurującego powstanie jednej z najważniejszych organizacji podejmujących zagadnienia zagrożeń i problemów globalnych - Klubu Rzymskiego. Ta pierwsza i - jak dotychczas - najdłużej działająca organizacja pozarządowa podejmująca tę problematykę zapisała się w historii przede wszystkim publikacją raportu *Grani-*

ce wzrostu (Meadows i inni, 1972) inicjującym debatę nad znaczeniem ograniczoności potencjału nieodnawialnych zasobów Ziemi dla przyszłości ludzkiej cywilizacji.

Pojawiający się w Raporcie postulat gospodarki „wzrostu zerowego", czyli zamrożenia wzrostu gospodarczego na osiągniętym poziomie jako strategii przetrwania ludzkości, stał się jednym z najbardziej kontrowersyjnych postulatów w historii debaty nad problemami globalnymi. Wyrastającej na bazie interpretacji *Granic wzrostu* ideologii „zero growht" zarzucano, nie bez racji, konserwatyzm i tendencje do uwieczniania różnic poziomu życia i cywilizacji w skali globalnej. W powszechnym odczuciu, jej krytyka należała do najważniejszych przesłanek poszukiwań strategii uwzględniającej całą złożoność problematyki globalnej – prowadzących do wypracowania koncepcji „rozwoju trwałego i zrównoważonego" (Brundtland, 1987; Zabłocki, 2002; Piontek, 2001).

Analiza historii Klubu Rzymskiego wskazuje jednak, iż u podstaw *Granic wzrostu* nie tkwiła konserwatywna ideologia, którą przypisały inicjatorom publikacji media i opinia publiczna, ale koncepcja, która w swoich założeniach nie ustępuje późniejszej formule „rozwoju trwałego i zrównoważonego" w dążeniu do integracji różnych płaszczyzn problematyki globalnej. Jest natomiast znamienne, że o ile problematyka pierwszego raportu została przez media nagłośniona i spopularyzowana, urastając do rangi epokowego wydarzenia, o tyle prezentacja intencji i programu Klubu Rzymskiego, w ujęciu jego inicjatorów, nie zyskała już podobnego przyjęcia. Można nawet stwierdzić, że stała się przedmiotem swoistego bojkotu. Dotknął on szczególnie mocno inicjatora prac Klubu i jego charyzmatycznego przywódcę - Aurelio Peccei, nadając jego losom rys wyraźnie dramatyczny.

Mówiąc dziś o Klubie Rzymskim, należy podkreślić przede wszystkim te wymiary jego działalności, które zostały zmarginalizowane i chyba niesłusznie zapomniane. Problem ten ma nie tylko historyczne znaczenie. Krystalizujący się projekt „nowego humanizmu" jako koncepcji przezwyciężania presji problemów globalnych, jest o tyle interesujący, iż trudno nie zauważyć, że choć późniejsza formuła „rozwoju trwałego i zrównoważonego" w momencie jej proklamowania wydawała się sukcesem, z czasem uległa deprecjacji stając się kłopotliwym balastem dla społeczności międzynarodowej. To upodabnia jej dzieje do losów koncepcji Aurelio Peccei[1].

Warto też zauważyć, że problematyka, która znalazła swój wyraz w Raporcie Brundtland z 1987 r. stanowi wprawdzie istotne osiągnięcie w rozwoju myśli programowej ONZ oraz wyznacza nowy etap dyskusji publicznej nad zagrożeniami globalnymi, to jednak w wymiarze niesionych treści nie stanowi koncepcji jakościowo nowej. Jej przełomowy charakter polega na podjęciu próby zaangażowania w koncepcję całościowego ujęcia problemów globalnych miarodajnych sfer politycznych i szeroko rozumianego establishmentu w wielu krajach współczesnego świata na skalę, na jaką pozwa-lają możliwości patronatu ONZ.

Trzeba też podkreślić, że kwestie „rozwoju trwałego i zrównoważonego" podejmowane były wielokrotnie przez teoretyków i intelektualistów już od początku lat sześćdziesiątych. Należy nawet postawić tezę, że na gruncie dyskusji intelektualnych znalazły one kształt znacznie bardziej pogłębiony niż w raporcie Brundtland czy w działalności Klubu Rzymskiego. Wobec nich koncepcje Ericha Fromma, Herberta Marcuse'go, Ivana Illicha czy też Georga Pichta charakteryzuje trudny do przewyższenia stopień spójności i konsekwencji. Problem sprowadza się jednak w tym przypadku nie tyle do nowości koncepcji, co do przekroczenia zaklętego kręgu teoretycznych dyskusji akademickich i odwołujących się do nich ruchów kontestatorskich oraz wkroczeniu na grunt praktycznej realizacji tych postulatów w praktyce oficjalnego życia publicznego.

Trzeba jednak zauważyć, że i na tej drodze „koncepcja rozwoju trwałego i zrównoważonego" miała znaczące precedensy. Na płaszczyźnie rozbudzania świadomości znaczenia problemów globalnych wskazać należy właśnie Klub Rzymski, a na drodze poszukiwań formuły integrującej ich różne wymiary aktywność jego założyciela Aurelio Peccei. Trudno nie zauważyć, że to właśnie włoskiemu biznesmenowi przypada miejsce prekursora integracji pogłębionego spojrzenia na problemy globalne z dążeniem do zainteresowania nimi szerokiej opinii publicznej.

Pomimo swojego znaczenia i niezwykłego dorobku, założyciel Klubu Rzymskiego pozostaje w historii dyskusji o problemach globalnych postacią rzadko wspominaną. Można sądzić, że nie jest to

[1] Pomimo dużego wysiłku włożonego w propagowanie polityki „trwałego i zrównoważonego rozwoju", trudno nie zauważyć, że jej dotychczasowe efekty okazują się niewspółmierne do oczekiwań. Swoistym podsumowaniem załamania nadziei i oczekiwań związanych z projektem „rozwoju trwałego i zrównoważonego" stał się zorganizowany w dziesiątą rocznicę Szczytu Ziemi w Rio de Janeiro kolejny Szczyt Ziemi w Johannesburgu. Pomimo podobnie uroczystej i efektownej oprawy, przyniósł powszechną krytykę i głosy rozczarowania. A nawet zyskał określenie „Szczytu Niemożliwości". Oceny uznające fiasko polityki „trwałego i zrównoważonego rozwoju" w skali globalnej formułowane były już w połowie lat dziewięćdziesiątych na długo przed szczytem w Johannesburgu. Por. *Agenda niespełnionych nadziei*, Raport nr 4, Instytut na rzecz Ekorozwoju, Warszawa 1997; Zabłocki G., *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*, Wyd. UMK, Toruń 2002, s. 67-147. Również: Burchard-Dziubińska M., Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju - kłopotliwy owoc decyzji politycznych, w*: Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom 1.Teoria i kształcenie*, red. Piontek F., Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 2001.

przypadek, gdyż dyskusja o problemach globalnych pozostaje uwikłana w komplikujące ją konteksty społeczno-polityczne. Do dzisiaj żywy pozostaje bagaż doświadczeń politycznej rywalizacji między blokami militarno-politycznymi po drugiej wojnie światowej, gdy twierdzenie, że istnieją problemy globalne przerastające podziały i wymagające bezwzględnej solidarności, budziło nieufność i podejrzenia o dywersję ideologiczną, jeżeli wręcz nie o zdradę interesów własnej wspólnoty.

Na dyskusji o problemach globalnych ciąży również bardzo mocno przywiązanie do konsumpcyjnego stylu życia, które powoduje, że z aprobatą słuchane są opinie minimalizujące wymagania zmiany owego stylu, podczas gdy wezwania do radykalnej reorientacji wartości organizujących życie codzienne budzą niechęć, jeżeli nie wrogość. Siła wiary, że problemy globalne uda się rozwiązać dzięki osiągnięciom nauki i postępom techniki dokonującym się obok głównego nurtu życia, nie naruszając jego biegu, oraz dobrej woli jednostek skłonnych do ofiarności, a nie świadomemu wysiłkowi społeczeństwa reorganizującemu własne życie, jest czynnikiem odgrywającym potężną rolę w wartościowaniu propozycji rozwiązywania problemów globalnych. Stąd, im bardziej ograniczone pole zainteresowań. im bardziej cząstkowe postulaty, tym większe szanse na dobrą opinię i społeczne zaufanie do ich reprezentanta. W tym kontekście, Aurelio Peccei jako zwolennik koncepcji koncentracji na jakości życia wyznaczanej przez kryteria wyrastające z wielkiej humanistycznej tradycji - podobnie jak inny wielki myśliciel i analityk struktury problemów globalnych - Georg Picht, nie przypadkiem znaleźli się na marginesie historii najnowszej.

Z wyżej przytoczonych względów, przypominając myśl Peccei, należy rozpocząć od jego nietuzinkowej biografii[2]. Urodził się on w 1908 roku w Turynie w niezamożnej rodzinie drobnomieszczańskiej. Dorastał więc w czasach dyktatury faszystowskiej. Wychowywał się jednak w klimacie opozycji wobec systemu. Jego ojciec miał lewicowe, umiarkowanie socjalistyczne przekonania, z którymi wiązała się zdecydowana niechęć do faszyzmu przejęta przez syna. Dzięki ofiarności rodziny, podjął studia ekonomiczne i już w latach trzydziestych ujawnił wybitny talent menedżerski. W trakcie studiów przebywał przez pewien czas na Sorbonie w Paryżu, a następnie w Związku Radzieckim. Jeszcze przed drugą wojną światową związał się zawodowo z *Fiatem*. Jako przedstawiciel tej firmy przebywał do połowy 1940 roku w Chinach, gdzie kierował przedsiębiorstwami włoskimi. W czasie wojny zaangażował się czynnie w działalność antyfaszystowską. Był członkiem organizacji *Giustizia e Libertā* i z tego powodu w końcowym okresie wojny przez jedenaście miesięcy był więziony. Jego powojenna działalność w biznesie wyrastała ze wspólnoty, która wiązała go z formacją menedżerów o antyfaszystowskiej przeszłości, przejmujących ster włoskiej gospodarki po 1945 roku.

Po wojnie zawodowo również związany był z *Fiatem*. Brał też udział w organizacji włoskich linii lotniczych *Alitalia* oraz w rozwiązywaniu problemów społeczno-gospodarczych Włoch. Kierując zagranicznymi filiami i inwestycjami, wiele podróżował po krajach Azji, Afryki i obu Ameryk. Jego domeną stała się działalność związana z promocją włoskiego eksportu w Ameryce Południowej. W 1957 roku zaangażował się w tworzenie, a następnie prowadzenie *Italconsultu* - organizacji promującej eksport myśli technicznej, inicjatyw przemysłowych i handlowych skierowanych do krajów Trzeciego Świata, skupiającej takie firmy, jak *Fiat, Innocenti* czy *Montecatani*. Zdobył sobie opinię wybitnego menedżera i specjalisty w sprawach gospodarczych w skali międzynarodowej. W roku 1968 zainicjował działalność Klubu Rzymskiego, na którego czele następnie stanął. W 1979 roku podjął projekt „Forum Humanum" - organizację mającą stać się forum współpracy młodego pokolenia Pierwszego, Drugiego i Trzeciego Świata. Na początku lat osiemdziesiątych zmiany na stanowiskach kierowniczych w koncernie *Fiata* doprowadziły do załamania jego pozycji w firmie. W 1982 roku musiał opuścić biuro *Italconsultu* w Rzymie, które od założenia Klubu było jego rzeczywistą siedzibą. Przestał kierować Klubem Rzymskim w roku 1984. W tym samym roku zmarł.

Aktywną działalność na rzecz zainteresowania opinii publicznej problemami globalnymi Aurelio Peccei rozpoczął w połowie lat sześćdziesiątych. Świadomość ich narastania zawdzięczał licznym podróżom i międzynarodowym kontaktom. Należał do obserwatorów współczesnego świata zaniepokojonych, a nawet przerażonych kierunkiem jego rozwoju. Jego aktywność wynikała z przekonania o konieczności podjęcia działań mających na celu zwrócenie uwagi szerszych kręgów opinii publicznej na problematykę globalną. Początki praktycznej działalności skierowanej na włączenie ich w zakres zainteresowania elit ówczesnego świata biznesu i polityki wiążą się z jego pracami w konsorcjum ADELA zajmującym się promowaniem inwestycji kapitału prywatnego w Ameryce Łacińskiej. Kontakty z przedstawicielami amerykańskiej administracji i nauki oraz kręgami dyplomatycznymi zajmującymi się działalnością prognostyczną - nawiązane na tym polu - uświadomiły mu, jak sam stwierdził, potrzebę istnienia organizacji, która podjęłaby dyskusję nad problemami globalnymi - niezależnie od politycznych, państwowych i biznesowych struktur współczesnego świata. W działalność na tym polu zaangażował się pod wpływem zainteresowania, jakie wzbudził jego referat na spotkaniu polityków i

[2] Autobiografię Aurelio Peccei przedstawia w książce: Peccei A., *Die Qualität des Menschen. Plädoyer für einen neuen Humanismus*, Deutsche Verlags – Anstalt GmbH, Stuttgart 1977.

biznesmenów inwestujących w Ameryce Południowej. Jak stwierdził, podjęcie tej problematyki uświadomiło mu wyraźnie, iż: *nikt zdawał się nie zauważać dramatu nowoczesnego człowieka w całej rozciągłości, żadna grupa ani inicjatywa nie wydała się w stanie, w pełni rozpoznać jego wymiarów* (Peccei, 1977).

Jego poglądy na problematykę globalną, od momentu pierwszego ich sformułowania, cechowało wyraźne poczucie zagrożenia związane z żywiołową ekspansją człowieka skierowaną na środowisko i nieodpowiedzialną eksploatacją zasobów Planety. Jego pierwsza publikacja podejmująca tę problematykę, ogłoszona w Stanach Zjednoczonych w 1969 roku nosiła tytuł *The chasm ahead (Ku przepaści)*[3] i postulowała pilną konieczność rozpoczęcia działań korygujących żywiołowe trendy. Dobitnie świadczy o tym przyjęta w publikacji formuła „Projektu 1969" jako programu natychmiastowych działań zmierzających do powstrzymania nadciągającej katastrofy. Projekt ten istotny jest nie tylko ze względu na bezpośrednie odniesienie do aktualnych realiów. Pojawia się on także jako przesłanka koncepcji ochrony poziomu życia przyszłych pokoleń jako strategicznego celu ludzkości. O książce tej (z perspektywy upływu czasu określonej przez niego jako „naiwna") Peccei stwierdził:

Zamieściłem w niej zarówno obawy, jak i nadzieje związane z przyszłością, która już do nas nie należy, lecz przedstawia najważniejsze dobro przyszłych pokoleń. Dlatego poświęciłem ją moim dzieciom i wnukom i ich młodym przyjaciołom. Starałem się pokazać, co powinniśmy czynić, aby nie zabierać im możliwości życia bogatego i pełnego, takiego jakim my je mogliśmy sobie urządzić. Książka pokazuje wielką dynamikę świata, w tym sił, które niszczą ludzkość. Podczas gdy całe kraje i regiony popychane są przez te siły w kierunku nieznanego losu, inne siły podejmują wysiłek by zjednoczyć się globalnie w jakimś jednolitym świecie. Obok tego książka ukazuje falę trwożących ludzkość makroproblemów, które jedynie wspólnym wysiłkiem wielkich grup ludności mogą zostać powstrzymane. Okazuje się, że leży w interesie tych grup to, że cała ludzkość wspólnie planuje przyszłość dla wszystkich, podczas gdy alternatywa brzmi całkiem prosto: żadnej przyszłości (Peccei, 1977).

Wizja zarysowana w *The chasm ahead,* aksjologicznie bardzo wyraźnie zorientowana na wartości analogiczne jak „koncepcja rozwoju zrównoważonego", okazuje się nadzieją na możliwość kontynuowania „życia bogatego i pełnego" jako wspólnego dobra całej ludzkości, którego zachowanie staje się najważniejszym imperatywem działania. Określa ona wyraźnie kierunek aktywności Peccei na forum Klubu Rzymskiego oraz kierunek inicjatyw podjętych poza Klubem.

[3] Książka została przetłumaczona w rok później na język włoski pod tytułem *Verso l'abisso*, Mediolan 1970.

Patrząc na powstanie Klubu Rzymskiego i pierwszy raport dla niego opracowany - *Granice wzrostu,* trzeba stwierdzić, iż w wydarzeniach tych wielką rolę odegrał przypadek, który zaskakując samego inicjatora wydarzeń, jakim był Aurelio Peccei, narzucił mu rolę komentatora usiłującego wytłumaczyć nieporozumienia i odzyskać kontrolę nad żywiołowym rozwojem wydarzeń.

Pomysł zwrócenia się do szerszego kręgu specjalistów i stworzenia struktury organizacyjnej, która nadałaby dyskusji nad problemami globalnymi szerszy i zobiektywizowany - naukowy charakter pojawił się razem z pomysłem powołania Klubu pod wpływem zainteresowania programem zastosowania komputerów do budowy modeli symulacyjnych jako narzędzi prognostycznych, podjętym w Stanach Zjednoczonych przez Jay'a Forrestera z MIT[4].

Rozpoczęcie prac i skierowanie zamówienia do zespołu naukowców pod kierownictwem Dennisa Meadowsa przygotowującego raport było dokonaniem w podwójnym sensie eksperymentalnym. Zainicjowano w tym momencie powstanie pierwszego opracowania dotyczącego problemów globalnych zamówionego przez organizację prywatną o niekomercyjnym charakterze. Powstał w ten sposób również pierwszy przykład zastosowania technik symulacji komputerowej w kompleksowej analizie problemów globalnych.

Należy zauważyć, że ta druga sprawa okazała się kontrowersyjna już w momencie zamawiania raportu. Rozważano bowiem wtedy dwie strategie badawcze - zastosowanie metody symulacji komputerowej według modelu Forrestera oraz wieloczynnikową analizę realizowaną tradycyjnymi metodami (Moll, 1991). Symulacja komputerowa przedstawiała w sposób radykalny i jednoznaczny skalę zagrożeń, ale tworzyła zobiektywizowaną, „mechaniczną" wizję procesu historycznego marginalizującą podmiotowość swoich uczestników. Trzeba podkreślić, iż Peccei należał do gorących orędowników zastosowania właśnie tej metody symulacyjnej, ponieważ pozwalała ona zdefiniować skalę zagrożeń uważanych przez niego za najważniejszy problem współczesności, której to diagnozy nie podzielali jednak wszyscy członkowie Klubu.

Raport, zgodnie z logiką przyjętej metody, na pierwsze miejsce wysuwał prognozy dotyczące kontynuacji aktualnych trendów oraz stawiał pytania o konieczną skalę modyfikacji, która niebezpieczne tendencje mogłaby trwale wyhamować. Stąd w konsekwencji owa - tak żywo później dyskutowana -

[4] Już działania inicjujące powstanie Klubu na spotkaniu w Academia dei Lincei w Rzymie obejmowały również ideę spożytkowania tego rodzaju badań, co już w tym momencie stało się źródłem nieporozumień i napięć, ponieważ część uczestników potraktowała inicjatywę jako formę promocji amerykańskich interesów i technologii, co w kwietniu roku 1968 - apogeum protestów przeciwko interwencji USA w Wietnamie - stanowiło wystarczający powód do zakwestionowania uczciwości inicjatorów.

idea „wzrostu zerowego". Komputerowa prognoza skoncentrowana na przewidywaniu dalszej ewolucji systemu, nie stwarzała pola do refleksji nad sposobami osiągania celów, jakimi było powstrzymanie niebezpiecznych tendencji rozwojowych, a już zupełnie marginalnie musiała traktować problemy etyczne związane z organizacją cywilizacji, która uwzględniając tytułowe *Granice wzrostu* mogłaby trwale funkcjonować.

Raport miał być jedynie pracą studyjną inicjującą dyskusję. Co więcej, był on w ogóle pierwszą poważną pracą studyjną zleconą przez Klub, który sam stawał się dopiero organizacją dochodzącą do własnej formuły – eksperymentem, który dotyczył problemów i technik badawczych niezbyt dobrze rozpoznanych co do swoich możliwości i ograniczeń. Z tej perspektywy rozgłos akurat tego dokumentu oraz jego samoistna egzystencja[5] jako głównej i najważniejszej publikacji Klubu Rzymskiego[6] jawi się jako zasadnicze nieporozumienie, które w dużym stopniu wyznaczyło zarówno późniejszy rozwój Klubu, jak i działania Aurelio Peccei.

Charakter *Granic wzrostu*, będących symulacją komputerową operującą statystycznymi danymi ekonomicznymi powodował, iż w materiale publikacji na czoło wysunęło się zagadnienie prognozy katastrofy, które przytłaczało wszelkie pozytywne propozycje. Zawarte w Raporcie, trzeba przyznać, dość ogólnikowe sugestie mówiące o konieczności pozytywnej reorientacji społecznej i gospodarczej działalności ludzkości o wyraźnie humanistycznym, etycznym charakterze nie odegrały w jego recepcji istotnej roli. Treści te zostały zmarginalizowane przez sam charakter opracowania jako zobiektywizowanej prognozy, a przez część czytelników i krytyków niezauważone do tego stopnia, iż publikacji przypisano wyraźnie konserwatywny społecznie i politycznie program identyfikowany z hasłem „wzrostu zerowego" rozumianego zarówno jakościowo, jak i ilościowo, prowadzącego do petryfikacji istniejących struktur.

Idee raportu zostały odczytane również jako apel do gremiów polityczno-gospodarczych o odpowiedzialną politykę wobec przyszłości, co zgadzało się z koncepcjami dużej części członków Klubu (na czele z wiceprzewodniczącym Alexandrem Kingiem widzących się w roli doradców i ekspertów tych gremiów), którzy zainicjowali powstawanie dalszych raportów o coraz bardziej eksperckim charakterze[7].

Wobec tych tendencji Aurelio Peccei podjął działania mające na celu reorientację kierunku działania Klubu zgodnie ze swoim stanowiskiem, chociaż wymagało to kompromisów z umacniającymi się coraz bardziej przeciwnymi tendencjami. Prowadziło to zarówno do coraz bardziej wyraźnej dwutorowości działań w Klubie, w którym pojawiał się zdecydowany rozziew między eksperckimi analizami zagadnień globalnych a projektami rozwijającymi idee humanizacji cywilizacji współczesnej, jak i publikacji oraz działań podejmowanych przez Peccei poza Klubem.

Najpełniejszą manifestacją własnego stanowiska wyznaczającą wręcz granice różnic poglądów są publikacje książkowe ogłoszone przez Peccei we własnym imieniu: *La gualità umana* z 1976 roku oraz *Cento pagine per L'avvenire* z 1981[8].

La gualità umana (Jakość człowieka) ma charakter wypowiedzi o charakterze osobistej deklaracji - podsumowania własnej drogi życiowej i przedstawienia swojej wizji zarówno globalnego kryzysu, jak i dróg jego przezwyciężania. W tej właśnie publikacji zostaje rozwinięta kluczowa formuła, w której Peccei rozwija własny obraz konsekwencji, do których prowadzić winna świadomość istnienia „granic wzrostu" - koncepcję „nowego humanizmu". Ma ona postawić przed ludzkością nowe cele i sformułować nowy horyzont wartości, w ramach którego świadomość materialnych ograniczeń nie będzie postrzegana jako dolegliwość i powód do rywalizacji, ale jako stymulator twórczości i ludzkiej solidarności.

Podstawowe założenie „nowego humanizmu" sprowadza się do tezy, że to człowiek jest główną siłą pożądanych zmian. Ograniczenia materialne („granice wzrostu") ludzkiej cywilizacji wskazują, iż klucz do rozwiązania problemów tkwi w potencjale człowieka, w jego zdolności do podejmowania nowych wyzwań i wewnętrznego rozwoju. Ten rozwój traktowany jest jako powołanie ludzkości do przekraczania dotychczasowych podziałów i zróżnicowań. Warunkiem przetrwania staje się globalna rewolucja o duchowym i pokojowym charak-

---

[5] Problemem centralnym okazało się jednak to, że raport *Granice wzrostu* niemal nazajutrz po publikacji zaczął żyć własnym życiem usamodzielniając się w stosunku do twórców i inicjatorów. O zainteresowaniu nim, które przerosło wszelkie oczekiwania, zadecydowało w dużej mierze pojawienie się publikacji na krótko przed wybuchem kryzysu paliwowego wywołanego wojną na Bliskim Wschodzie i embargiem zastosowanym przez kraje arabskie wobec państw Zachodu popierających w konflikcie Izrael. Spowodowało to, że problematyka raportu uzyskała tym samym wymiar wręcz namacalnej aktualności. Zagadnienie źródeł zainteresowania raportem i nadania mu ogólnoświatowego rozgłosu miało jednak niewątpliwie szerszy kontekst. Jego – w wielu aspektach – nowatorska, odwołująca się konsekwentnie do formuły naukowego eksperymentu postać, spowodowała, że dla wielu czytelników stał się on naukowym potwierdzeniem nurtujących ich obaw i niepokojów dotyczących gwałtownego rozwoju cywilizacji.

[6] Żadna z późniejszych publikacji Klubu nie osiągnęła już porównywalnego rozgłosu i zasięgu.

[7] Szerzej omawiam te zagadnienia w: Ciążela H., *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wyd. APS, Warszawa 2006, s. 288-298.

[8] Polska edycja: Peccei A., *Przyszłość jest w naszych rękach*, tłum. I. Wojnar, PWN, Warszawa 1987.

terze pozwalająca na przezwyciężenie dotychczasowych ograniczeń, nierówności i uprzedzeń. Określając ten nowy horyzont zaznacza jednoznacznie:

Trzy aspekty, które, jak uważam, musiałyby charakteryzować nowy humanizm, interesują mnie szczególnie: „sens globalności", „umiłowanie sprawiedliwości", „odraza wobec przemocy" (Peccei A., 1977).

W tak ogólnym ujęciu postulaty „nowego humanizmu" sprawiać mogą wrażenie ogólnikowego mentorstwa pozbawionego wyraźnych odniesień do konkretów cywilizacji współczesnej. Peccei jednak nasyca swoją koncepcję bardzo aktualnymi treściami. Odwołanie się do humanistycznej tradycji ma dla niego znaczenie drogowskazu w świecie, który utracił busolę elementarnych wskazań moralnych. Jeżeli sięga do tradycji akurat humanizmu, to z tego względu, że w jego rozumieniu jednoczy on pozytywne treści moralne wielkich religii oraz wielkich okresów rozwoju cywilizacji, nie popadając w partykularyzm prowadzący do konfliktów i przemocy. Uniwersalizm postawy musi być bowiem odpowiedzią na uniwersalizm zagrożeń. Te dotyczą przecież nie jakiejś jednej grupy czy regionu, ale właśnie ogółu ludzkości:

Ludzkość wmanewrowała się w ślepą uliczkę. Huraganowy ogień reklamy, wezwania do konsumpcji i propagowanie wzrostu rozbudzają w człowieku wciąż nowe nadzieje i oczekiwania. To znów zmusza rządy do rozkręcania rozwoju systemu za każdą cenę. Ale każda ekspansja – załóżmy, że jest w ogóle możliwa – zakłada z reguły nowe znaczne społeczne i polityczne koszty. Aby je ponosić i pokrywać, współczesne społeczeństwo uprzemysłowione zna tylko jeden środek – jeszcze większe nakłady technologiczne i wstąpienie na dalszy stopień na schody wzrostu; i wciąż tak dalej. Ten diabelski krąg ludzkość musi przerwać. Ale jest to możliwe tylko, gdy użyje się w mądry sposób ludzkiego potencjału, tego fundamentalnego źródła pomocy, przy czym pod tym pojęciem rozumiana jest nie tylko siła robocza, lecz ogólna suma kreatywności i bogactwo pomysłowości (Peccei, 1977).

Zasadniczą ideą książki jest ukazanie humanistycznej perspektywy jako podstawowego celu przyświecającego działaniom Klubu Rzymskiego, wobec którego jego dotychczasowe publikacje stanowią jedynie pewien zbiór technicznych diagnoz, których celem nie jest tworzenie strategii przetrwania ludzkości za cenę ograniczeń prowadzących do wstrzemięźliwej wegetacji budzącej frustrację i agresję, ale wypracowanie nowej strategii rozwoju w nowych realiach. Przesłanką tej strategii jest skupienie się na wartościach duchowych, kulturze i twórczości czyniących życie bogatym i cennym oraz spełnionym przy minimalnych nakładach materialnych. Takie życie nie jest przecież wyrzeczeniem i ascezą, ale drogą osiągnięcia największej pełni i bogactwa doznań i przeżyć, o czym świadczy dotychczasowa historia ludzkości. To właśnie okoliczności ukazujące perspektywę katastrofy - jako kontynuacji przyjętej strategii żywiołowego rozwoju - stwarzają nie tylko zagrożenie, ale również szanse i nadzieje. Aktywna postawa wobec zagrożenia i poczucie służby trwałym ludzkim wartościom, spełniającym się w realizacji wspólnych zadań, stanowi przesłankę alternatywnej cywilizacji humanistycznej, której aksjologia zostaje w pracy tej wyraźnie zarysowana.

Drugi tekst, będący w założeniu krótkim wprowadzeniem w zagadnienia problematyki globalnej, stanowi świadomą konkretyzację formuły „nowego humanizmu" w swoisty „katechizm". Jest on pisany jako prezentacja problemów globalnych, która w ciągu weekendu pozwoli zapoznać się z nią nieprzygotowanemu czytelnikowi. Tytułowa formuła włoskiego oryginału - *Sto stron o przyszłości* - zakładająca maksymalną syntetyzację i kondensację treści, czyni z opracowania dokument pozwalający na uchwycenie zasadniczych cech struktury koncepcji włoskiego autora.

Trzeba zauważyć, że tekst nie jest jedynie powtórzeniem treści poprzedniej publikacji, ale również wyrazem radykalizacji stanowiska autora. Świadczy o tym nie tylko oboczność tytułu *Przyszłość jest w naszych rękach*, która pojawia się w niektórych tłumaczeniach. W pracy tej znajduje najpełniejszą formułę to, co Peccei określa jako sens globalności:

Przyszłość, która nas dotyczy, przyszłość, na którą mogą liczyć czy też, której mogą się lękać pokolenia żyjące i te, które bezpośrednio po nich nadejdą, będzie na pewno efektem wyborów dokonanych przez człowieka. Człowiek współczesny stał się głównym sprawcą przemian w tym małym zakątku Wszechświata, którego stał się panem. W tych okolicznościach przyszłość zależy wyłącznie od niego. Mówiąc dokładniej, będzie zależeć od tego, co będą robić dzień po dniu miliardy mieszkańców naszej planety i w jaki sposób będą to czynić. Jeśli okaże się produktem ich nieporządku, walk czy też ich małości, będzie to przyszłość żałosna w świecie nie nadającym się do życia. Jeśli natomiast będzie to dzieło odpowiedzialne, rezultat ich wysiłków, by działać lepiej niż to ma miejsce w chwili obecnej, może stać się przyszłością godną naszego ludzkiego gatunku w świecie, w którym my sami, nasze dzieci i wnuki będą mogły żyć, pracować i kochać w pokoju. Po raz pierwszy dzieje się tak, że człowiek sam staje wobec swojej przyszłości i to w skali całego globu; po raz pierwszy przyszłość znajduje się całkowicie w jego rękach, jest kapitanem i załogą kosmicznego statku Ziemia w podróży w stulecia, które nadchodzą. Jego odpowiedzialność podnieca i przeraża. W myśl pięknego określenia, którego autorem był wielki biolog Julian Huxley – „rolą człowieka czy chce czy nie chce, jest kierowanie procesem ewolucji na

Ziemi, a jego zadaniem sterowanie nim w kierunku postępu" (Peccei, 1987)[9].

Jednoznaczne określenie kondycji ludzkiej, znajdujące swoją metaforę w plastycznym wyobrażeniu załogi „statku kosmicznego Ziemia", w sposób imperatywny definiuje odpowiedzialność człowieka za przyszłość. Humanizm jest drogą, na której człowiek opanowuje swoje prymitywne żądze, zwracając uwagę ku wartościom prawdziwie ludzkim, kierującym tak gospodarkę, jak cele życiowe ku życiu godnemu i sensownemu w tradycyjnym, a zatraconym - w wyniku zachłyśnięcia się postępem - sensie.

Od swojej pierwszej publikacji poświęconej problemom globalnym w roku 1969, Peccei konsekwentnie reprezentuje przekonanie, że nieuchronna katastrofa jest nieuniknionym skutkiem kontynuowania dotychczasowego modelu rozwojowego. Znajduje to wyraz również w jego ostatniej książce. Przesłanki dla prezentacji tego przekonania czerpie przede wszystkim z obserwacji dotyczących lawinowo narastających zjawisk współczesnego życia, które w przewidywalnej perspektywie czynią zagładę - wynikającą z nadmiaru towarzyszącego różnym aspektom rozwoju cywilizacyjnego - nieuchronną. W *Stu stronach o przyszłości* katastroficzną perspektywę wyznacza błyskotliwa ekstrapolacja danych statystycznych. Częstą formą jego argumentacji jest graf przedstawiający lawinowe narastanie żywiołowej katastrofalnej tendencji. Na pełny obraz składa się interferencja różnych zjawisk, które nakładając się na siebie tworzą pełny obraz problemów, przed którymi staje ludzkość: relacji między wzrostem populacji, eskalacji konsumpcji i zbrojeń a stopą wzrostu zapotrzebowania na zasoby naturalne, których wykorzystanie narasta lawinowo.

Znamienny jest kontekst, w którym tendencje te się pojawiają. U Peccei, porządek życia opierający się na tradycyjnym, wypracowanym przez wieki doświadczeniu, zostaje zburzony przez gwałtowny rozwój konsumpcyjnej cywilizacji technicznej. Przesłankę wiary w nieograniczone możliwości cywilizacji technicznej stanowi szaleństwo znajdujące wyraz w obłędnym zaufaniu we własne możliwości naukowo-techniczne (Peccei, 1987), które prowadzą ku rozwojowi biegunów szalonej konsumpcji i narastającej nędzy. Tymczasem, jeżeli mamy traktować nową cywilizację poważnie, to przyszłość nie może być przyszłością tylko dla wybranych. W tym miejscu swoich wywodów Peccei okazuje się niezwykle konsekwentny i tutaj tkwią - jak można sądzić - przyczyny porażki jego konsekwentnego „nowego humanizmu".

[9] Treść cytatu Juliana Huxleya może w kontekście tak poglądów brytyjskiego biologa, jak i w świetle dzisiejszych dokonań biologii, budzić poważne wątpliwości moralne. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że z całokształtu poglądów Peccei wynika, iż odpowiedzialność jest tu rozumiana w kategoriach odpowiedzialności kapitana za statek, a nie odpowiedzialności wiążącej się z przysłowiową „zabawą w Pana Boga".

Współczesność okazuje się czasem wyzwań wynikających z narastania problemów związanych w pierwszym rzędzie z kondycją człowieka i przyrostem ludności świata. Jeżeli imperatywem „nowego humanizmu" jest „Jedna przyszłość dla wszystkich", to wymaga to praktycznego zaangażowania. Problemy związane z przyrostem ludności stają się źródłem ekstrapolacji prezentujących konkretne wyzwania związane chociażby z rozwojem demograficznym:

Weźmy przypadek infrastruktur fizycznych, które należy zainstalować w ciągu najbliższych dwudziestu lat. Stanowią one cały drugi świat, który trzeba zbudować od podstaw. Trzeba będzie zaprojektować, skonstruować i uruchomić tysiące nowych miast (na przykład o 100 000 mieszkańców) czy też nowe wielkie dzielnice w aglomeracjach już istniejących, a setki tysięcy, jeśli nie milionów nowych wsi (na przykład od 500 do 1000 mieszkańców, które trzeba będzie wyposażyć w ułatwienia niezbędne do życia w skromnym dobrobycie i godności. I trzeba będzie wyposażyć je we wszystko: zarówno w domy, szkoły, szpitale, usługi publiczne, fabryki, zakłady pracy, drogi, porty, lotniska, zapory wodne, kanały, magazyny, jak również – w ośrodki wypoczynku i kultury odpowiadające dzisiejszym wymaganiom (Peccei, 1987).

Formułowana w tym kontekście wizja zadań ludzkości przeniknięta jest duchem radykalnego humanizmu. Zwracając uwagę na konieczność zachowania standardów cywilizacyjnych w budowie drugiego świata, nie waha się przed rozciągnięciem porównań przedstawiających skalę dynamiki żywiołowego rozwoju cywilizacji, również na proces jej reorientacji:

Tymczasem z funkcjonalnego punktu widzenia ten drugi świat będzie musiał być co najmniej równy dzisiejszemu – i nie jest to zbyt wielkie wymaganie. Już tylko sama jego koncepcja przyprawia o zawrót głowy. Jest ona sto razy bardziej skomplikowana niż Plan Marshalla, który pomógł Europie w podniesieniu się ze zniszczeń drugiej wojny światowej. A jego realizacja przekroczy rozmiary całości prac konstrukcyjnych podjętych przez ludzkość od średniowiecza aż do naszych czasów (Peccei, 1987).

Rysując - zgodnie z logiką swojego myślenia - tak obraz zagrożeń, jak i wyzwań wiodących ku sensownie urządzonemu światu, Peccei stwarza pole dla wielowymiarowego myślenia o kondycji współczesnego świata jako przedmiotu ludzkiej odpowiedzialności wymagającej całościowego zharmonizowanego ujęcia. Podsumowaniem *Stu stron o przyszłości* jest coś, co stanowi właśnie takie ujęcie - mianowicie katalog 39 formuł określonych jako „Zalążki mądrości" (Peccei, 1987) porządkujących najważniejsze reguły określające stosunek do najważniejszych problemów składających się na problematykę globalną. Katalog ten, w swoich założeniach, uznać można za kodeks myślenia odpowiedzialnego, a jednocześnie strukturę myślenia o świe-

cie w kategoriach myślenia „rozwoju trwałego i zrównoważonego".

Fakt, iż owych zalążków jest 39, uniemożliwia ich przytoczenie, a to, że są równoważne, uniemożliwia selekcję. Należy jednak podkreślić, że obejmują one pełny katalog - potraktowanych refleksyjnie - problemów globalnych, poczynając od kontroli urodzin a na ochronie dziedzictwa kulturowego kończąc. Tym samym czyni to z nich jądro koncepcji w swojej logice formułującej problematykę rozwoju zrównoważonego w integralnej i rozwiniętej postaci.

Przybliżając postać Aurelio Peccei, starałam się zwrócić uwagę na to, że jego znaczenie wiąże się przede wszystkim z podejmowaniem wyzwań praktycznych. Na gruncie refleksji teoretycznej wskazać można niewątpliwie koncepcje bardziej wyrafinowane niż jego twórczość. Jego koncepcje i prace są ważne jako dokumenty towarzyszące powstawaniu i rozwojowi Klubu Rzymskiego. Na podkreślenie zasługują jego wysiłki nadania własnej wizji świata praktycznego kształtu. Zwracałam uwagę, że nawet raport *Granice wzrostu*, chociaż okazał się wyjątkowo kontrowersyjnym dokonaniem, powstał i przybrał konkretny kształt właśnie z jego inicjatywy.

„Nowy humanizm" w jego ujęciu również nie ograniczał się do wypracowania zadowalającej formuły teoretycznej. Towarzyszyła mu praktyczna aktywność. Jej wyrazem stało się tak opracowywanie raportów przełamujących eksperckie podejście tryumfujące w Klubie, jak i poszukiwanie nowych formuł organizacyjnych.

Pierwszym przejawem aktywności na tym polu stało się, w 1974 r., nawiązanie współpracy z Ervinem Laszlo – muzykiem, filozofem, cybernetykiem, eseistą, który zaproponował nowy kierunek badań zmierzający ku analizie możliwości ludzkich w kontekście wychodzenia poza dominujące standardy i sposoby życia. Wobec perspektywy prezentowanej przez *Granice*, była to droga pozytywnego określenia kierunku zwrotu ku jakościowym wymiarom człowieczeństwa, koniecznego jako warunek zerwania z parametrami ilościowymi wzrostu popychającymi ludzkość ku katastrofie. Projekt Laszlo, owocujący z czasem raportem *Goals for Mankind*, stał się więc próbą odpowiedzi na pytanie o wartości i potencje twórcze tkwiące w ludziach mających podejmować wyzwania wiążące się z narastającym globalnym zagrożeniem. O ile ostateczne efekty trudno uznać na tym polu za zadowalające, o tyle zwrócenie uwagi na problem podmiotowości ludzi uwarunkowanych przez różne konteksty kulturowe i geopolityczne - jako centralne pytanie w rozwiązywaniu problemów globalnych - został w nim postawiony jasno i konsekwentnie.

Niewątpliwie największym sukcesem Peccei w działaniu na forum Klubu stał się niezwykły raport *Uczyć się bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką"?* (Botkin i inni, 1982)[10]. Podjęte w nim pytania o rolę wychowania w procesach pogłębiania lub przezwyciężania kryzysu, w którym znalazła się ludzkość, okazały się jednym z najbardziej doniosłych w historii Klubu. Budujący formułę wychowania otwartego na przyszłość, a więc wbrew eksperckim tendencjom próbujący uczynić problem podejmowania zagadnień przyszłości sprawą autentycznie powszechną, raport formułuje głęboko przemyślaną koncepcję wychowania otwartego na problemy i wyzwania przyszłości, demaskując fałsz i nadużycia dotychczasowego wychowania adaptacyjnego.

Próbą powiązania praktycznych koncepcji wynikających z raportu *Uczyć się bez granic*, jak i ideałów „nowego humanizmu" jest rozwinięcie w roku 1979 nowego projektu: „Forum Humanum". Jego naczelnym hasłem stał się zwrot ku młodzieży jako stanowiącej „największą nadzieję dla świata" . Idea „Forum" polegała na stworzeniu organizacji, której celem miała być integracja wokół wspólnych celów badawczych i praktycznych młodych naukowców i animatorów z Pierwszego, Drugiego i Trzeciego Świata. Organizacja miała, przez odwołanie się do młodego pokolenia, przekroczyć dotychczasowe podziały i uwikłania.

Idea odrodzenia przez młodość – powracająca wielokrotnie w historii w momentach kryzysów ruchów religijnych, społecznych i politycznych - stała się w przypadku Aurelio Peccei celem, któremu poświęcił ostatnie lata intensywnych działań. Niestety stała się tylko świadectwem narastających rozbieżności między nim a Klubem Rzymskim, ponieważ nie uzyskała poparcia w jego ramach[11] i zamarła niemal automatycznie po jego śmierci.

---

[10] Jasno i precyzyjnie postawione pytanie o strategię wychowawczą, pozwalającą nabywać kompetencję odpowiedzialnego bycia w świecie, stanowi nieprzemijający walor tego raportu. Nie mniej istotne jest sformułowanie podstawowych wymiarów tej kompetencji w opozycji do tradycji wychowywania. Opozycja ta zdefiniowana zostaje jako przeciwieństwo wychowania zachowawczego, adaptacyjnego, ograniczającego perspektywę aktywności do osobistego, indywidualnego sukcesu i wychowania innowacyjnego, antycypacyjnego, nastawionego na współdziałanie w rozwiązywaniu problemów. Ujęcie to stanowi najbardziej precyzyjne określenie imperatywów wychowania zmierzającego do stworzenia społeczeństwa odpowiedzialnych podmiotów umiejących zespołowo identyfikować i podejmować wyzwania. Precyzyjne zdefiniowanie problemu tak w wymiarze pozytywnym, jak i negatywnym jest niewątpliwie największym osiągnięciem autorów raportu i jednym z najważniejszych dokonań w dorobku Klubu Rzymskiego.

[11] Jak stwierdza badacz historii Klubu Rzymskiego Jürgen Streich: „Jego koledzy z Klubu nie podzielali w pełni jego entuzjazmu. Peccei nie dał się do tego zrazić i kontynuował swoją kampanię sam.". Streich J„ *30 Jahre Club of Rome. Anspruch – Kritik - Zukunft*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston-Berlin 1997, s. 56.

Literatura

1. BOTKIN J. W., ELMANDJRA M., MALIZTA M., *Uczyć się bez granic. Jak zewrzeć „lukę ludzką"? Raport Klubu Rzymskiego,* PWN, Warszawa 1982.
2. BURCHARD-DZIUBIŃSKA M., Koncepcja trwałego i zrównoważonego rozwoju – kłopotliwy owoc decyzji politycznych, w: *Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom I. Teoria i kształcenie*, red. Piontek F., Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 2001.
3. BRUNDTLAND G.H., *Nasza wspólna przyszłość. Raport Światowej Komisji do Spraw Środowiska i Rozwoju*, PWE, Warszawa 1991.
4. CIĄŻELA H., *Problemy i dylematy etyki odpowiedzialności globalnej*, Wyd. APS, Warszawa 2006.
5. MEADOWS D. H., MEADOWS D., RANDERS J., BEHRENS III W. W., *Granice wzro-stu*, PWE, Warszawa 1973.
6. MOLL P., *From Scarcity to Sustainability. Futures Studies and the Environment: The Role of the Club of Rome*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1991.
7. PECCEI A., *Die Qualität des Menschen. Plädoyer für einen neuen Humanismus*, Deutsche Verlags – Anstalt GmbH, Stuttgart 1977.
8. PECCEI A., *Przyszłość jest w naszych rękach*, PWN, Warszawa 1987.
9. PIONTEK F., Kontrowersje i dylematy wokół rozwoju zrównoważonego i trwałego, w: *Ekonomia a rozwój zrównoważony. Tom I. Teoria i kształcenie*, pod redakcją Piontek F., Wyd. Ekonomia i Środowisko, Białystok 2001.
10. STREICH J., *30 Jahre Club of Rome. Anspruch – Kritik – Zukunft*, Birkhäuser Verlag, Basel – Boston – Berlin 1997.
11. ZABŁOCKI G., *Rozwój zrównoważony - idee, efekty, kontrowersje (perspektywa socjologiczna)*, Wyd. UMK, Toruń 2002.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 69-74

O gwałtownym „rozwoju równoważnym"

About violent sustainable development

Stefan Symotiuk

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Filozofii i Socjologii, Instytut Filozofii, Zakład Filozofii Kultury, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4/224, 20-031 Lublin

Streszczenie

Artykuł jest autorską refleksją nad współczesną cywilizacją, zmierzającą prosto do upadku. Ratunkiem dla współczesnego człowieka jest zmiana dotychczasowego kierunku rozwoju cywilizacji. Kierunek ten określony został jako „turbocywilizacja", tj. rozwój określony przez społeczną integralność, obecność prospektywnego myślenia utopijnego oraz nową kreatywność (Nowe Ateny). Drogą wyjścia z kryzysu aktualnej cywilizacji jest zmiana mentalna jej uczestników.

Słowa kluczowe: cywilizacja, kryzys, rozwój zrównoważony, turbocywilizacja

Abstract

The article considers modern civilization which, the author argues, is heading for a fall. For humankind to be rescued, we must change the direction in which civilization is currently developing. This change (termed "turbo-civilization") involves development that is defined by social integrity, the presence of prospective utopian thought and "new creativity" (New Athens). To overcome the crisis of modern civilization, its members must undergo a mental change.

Keywords: civilization, crisis, sustainable development, turbocivilization

Kryterium sensownej „diagnozy i terapeutyki czasu"

Wszelkie koncepcje dotyczące kwestii „gdzie jesteśmy i dokąd idziemy" muszą liczyć się z problemem eksplozji demograficznej ludzkości, wedle której w ciągu 20-30 lat przybywa kolejny miliard ludzi. W sposób naturalny eksplozja ta słabnie tam, gdzie wzrasta dobrobyt (nie ma jej wcale lub prawie wcale w krajach Zachodu), zaś potęguje się w krajach ubogich. Udało się ją sztucznie zahamować w Chinach, dzięki wyjątkowemu posłuszeństwu jednostek państwu, ale wątpliwe czy gdziekolwiek indziej można by metody chińskie powtórzyć.

Tylko koncepcja rozwoju cywilizacyjnego dorównującego lub przewyższającego wzrost demograficzny jest sensowna. Malthus jest aktualny. Potrzeby, ale i namiętności ludzkie muszą być zaspokajane. Plagi wojen, epidemii, masowego głodu również przestały osłabiać „turbodemografię" współczesności. Na odwrót: globalizacja medialna pokazała wszędzie wzorce konsumpcji Zachodu – wzmacniając frustrację i desperację. Nie jest tak, że strach przed śmiercią może w nieskończoność powstrzymywać akty desperacji. Przewaga militarna Zachodu nie musi być trwała, a gotowość do samobójczego terroryzmu może ograniczać szerokie rzesze ludzkości.

Stan „turbodemografii" wymaga stworzenia „turbocywilizacji" (choć niekoniecznie w wersji „turbokapitalizmu"). Tradycjonalizm jest przy tym ideą bezsilną, konserwatyzm zaś (np. w wersji Klubu Rzymskiego) podlega zasadzie: kto nie idzie naprzód – ten się cofa. Tylko progresywizm, wiara w nieograniczony postęp, wyobraźnię i kreatywność są sensowne.

Cywilizacja a polityka

Nie jest prawdą, że demokracja warunkuje proces „doganiania" przez formacje zacofane współczesnego Zachodu (teza ta właśnie ponosi klęskę w trakcie okupacji Iraku). Sami Amerykanie pchnęli Japonię w nowoczesny industrializm, a wtedy można było

„dołączyć" do tego demokrację. W Rosji komunistycznej podjęto wielkie prace nawadniania stepów południowych, aby z narodów pasterzy (zatem wojowniczych i niespokojnych) uczynić producentów bawełny i arbuzów, co przekształciło – jak się zdaje – mentalność tych ludów islamskich: nie wybuchła tam rewolta talibowsko-szyicka, którą trzeba by tłumić. Miast zbudować w Iraku nową tamę assuańską i dać wszystkim wodę (którą można by też buntownikom odbierać) Amerykanie upierają się, że najpierw stworzą demokrację, a dobrobyt sam przyjdzie. Przy kosztach wojny sięgających już 300 mld. dolarów można było na pewno coś ważniejszego stworzyć w infrastrukturze dla cywilizacji islamskiej.

Kwestie „zaspokajania potrzeb materialnych" można widzieć trojako – w świetle dotychczasowych dyskusji:

1. Trzeba tworzyć cywilizację „nowych tworzyw i energii". Wedle szkoły tofflerowskiej – superwydajny przemysł, gdy oprze się na tworzywach chemicznych i odnawialnej energii (np. słonecznej i wietrznej, ewentualnie na energii wodoru) może zalać świat falą „tsunami" tanich i tandetnych dóbr konsumpcyjnych, których wystarczy dla wszystkich. Miałby powstać w ten sposób swoisty świat „symulakrów", o jakich rozmawiał Baudrillard – przejściowych i nietrwałych dóbr, nawet „jednorazowego użytku" – dający powszechny dostęp do „dobrobytu". Sam przemysł miałby też być tani, bo zastępujący dawne budowle blaszanymi hangarami, w których pracują zautomatyzowane linie produkcyjne. Ciężka praca ludzka miałaby przy tym zniknąć. Ta wizja „tsunami" konsumerystycznego, ale w świecie tandety i blichtru – wydaje się możliwa do realizacji.

2. Nurt „gnozy z Princeton" – modny w latach 60. (we Francji w pismach R. Ruyera, opowiadał się raczej za wzorami „solidności" produktów z przełomu XIX i XX w.). Wytwarzanie trwałych rzeczy miałoby tu stwarzać kumulację dóbr, coraz większą i rozszerzającą się. Solidne budynki, systemy komunikacyjne, ubiory, sprzęt AGD, auta i meble miała być trwałą podstawą życia jednostek: od nie dających się „zajeździć" samochodów Forda, po „wieczne pióra" Parkera. Niestety, kryzys 1929 r. i zwycięski „keynesizm", głoszący, że wzrost konsumpcji generuje wzrost produkcji, narzucił raczej wersję produkcji tandety, a przy okazji zniszczył ethos protestancki ascetycznego pracoholizmu – gdyż kto nie konsumuje, jest wrogiem rynku i nowych miejsc pracy). Od trwałości rzeczy stała się ważniejsza „nowość" i „świeżość"; wartości bliskie mentalności „łowców", których zdobycz psuje się szybko i trzeba nieustannie polować, a spożywać to, co „świeże".

3. Nurt trzeci w wizjach cywilizacji stara się pogodzić zalety „cywilizacji stabilności" z czynnikiem innowacji, nowości, postępu, „świeżości". Jest to wizja standaryzacji i modularyzacji dóbr i urządzeń produkcyjnych. Protestuje się tu przeciwko dominacji produkcji „przedmiotów finalnych", stanowiących niepowtarzalne serie, gdzie rzeczy nie poddają się modyfikacjom, uzupełnieniu, częściowej modyfikacji (nawet przez użytkownika). Koncerny produkujące krótsze lub dłuższe serie produktów „niemodyfikowalnych" stawiają bowiem użytkowników wobec wyboru: używaj, albo wyrzuć. Trudno jest dostosować produkt do nowych zespołów czy elementów, które podnosiłyby jego jakość. Trzeba całą starą rzecz wyrzucić lub sprzedać i kupić całkowicie „nową". To powiększa zysk. Wprowadzenie cywilizacji technicznej, mającej cechy „gombrowiczowskie": tj. niezupełności, otwartości, modyfikowalności, dałoby cywilizacji „ciągły strumień" zachowywania elementów starego i niekosztownego, niemarnotrawnego „unowocześnienia" inspirując małych producentów, a nawet użytkowników do wyobraźni i pomysłowości. Nie musimy – wymieniając „wieże" radioodbiorników, wymieniać też głośników. Do starych wież można by też przyłączać nowe elementy funkcyjne. „Nowością" byłaby tu raczej k o m p o z y c j a elementów, a nie gotowa i niezmienna „struktura".

Tak wszechmocne i zyskożądne byty jak korporacje, nie poddadzą się dobrowolnie nowej strategii rozwoju cywilizacyjnego. Tylko państwo silne masowym poparciem, może narzucić i wymóc inne metody produkcyjne, a więc polityka pozostaje ważną kwestią „terapeutyki czasu". Obecnie państwa – szantażowane przez koncerny możliwością wycofania fabryk z danego kraju i przeniesienia do innego, są cieniem dawnych potęg politycznych. Ten aspekt „globalizmu" jest zastosowaniem starej metody l o k a u t u (strajku producenta), ale w stosunku do państw. Nie może jednak być tak, że powstanie „międzynarodowa gospodarka" bez „międzynarodowego państwa", gdyż poszczególne narody byłyby bezsilne wobec dyktatu „zorganizowanego kapitału międzynarodowego". Dawne spory „lewicy" i „prawicy" tracą sens, gdy władza musi się liczyć przede wszystkim z „drgnięciami na giełdzie" i ze „stopami procentowymi".

Potrzebny jest nowy porządek polityczny świata – w miejsce ONZ. Tu powstrzymam się z bliższymi rozważaniami na ten temat – bardziej polityczny, niż historiozoficzny.

Turbocywilizacja a integralność społeczeństwa

Darwinizm rynkowy, presja na konsumeryzm, dzika rywalizacja o miejsca pracy, upadek jednych zawodów i pojawianie się nowych, rozbija dawne struktury lokalne, rodowe, rodzinne a nawet małżeńskie. Aktualnie cywilizacja kapitalistyczna podobna jest do „młynów" mielących rzeczy i ludzi na mąkę. Społeczeństwa są tylko „smugami pyłu i kurzu" w tej barbarzyńskiej maszynerii. Starsze pokolenia nie mają autorytetu u młodszych, gdyż są trwale niekompetentne w zakresie najnowszych urządzeń, elektroniki, kultury masowej itp. Młodzież szybko się wyobcowuje i usamodzielnia, czyniąc niezbyt sensownym dawne potrzeby „posiadanie dzieci". Tylko w krajach biednych, gdzie brakuje państwa opiekuńczego, demografia wynika ze swoistej „inwestycji emerytalnej" rodziców. Ale i tam ich autorytet jest niski.

Jeśli ludzie będą się łączyć tylko mechanicznym faktem sąsiedztwa czy „więzów krwi", bez więzi duchowych – społeczeństwo XXI w. nie przetrwa tego stulecia. Stawiają ten problem wyraźnie „komunitarianie", ale postulując tylko umocnienie „wspólnot" terytorialnych, sąsiedzkich, towarzyskich. W Polsce głosił w Polsce „komunitaryzm" przed laty serial *Alternatywy 4*. W sytuacji zagrożenia ludzie różnych zawodów, zainteresowań, psychik – łączą się „przeciw czemuś". Jest to koncepcja niewystarczająca. Dopiero tam, gdzie powstają stowarzyszenia ludzi identycznej pasji, tam rodzi się konstruktywna integralność społeczna. „Potrzeby" nie łączą ludzi, gdyż „potrzeby" to element zwierzęcy w człowieku. Ludzi łączą „pasje" i namiętności, a tego zwierzętom brak. Nie sam „indywidualizm" wyróżnia cywilizację Zachodu od orientalnych, a nawet nie sam „pluralizm" – gdyż bycie „zróżnicowanym" nie dynamizuje jeszcze społeczeństw (choć lepsze jest od „uniformizacji"). Dopiero „policentryzm" – istnienie zespołów i wspólnot pasjonujących się podobnymi wartościami, stwarza mnogość strumieni dynamiki cywilizacyjnej, zlewających się w wielką rzekę postępu i innowacji. Już stowarzyszenia kolekcjonerskie umożliwiają fascynację małymi fragmentami cywilizacji i bycie „najlepszym" w jakiejś dziedzinie. Zwykły filatelista, który „wie wszystko" o krajobrazie Francji wedle grafiki filatelistycznej, może być autorytetem w tej dziedzinie – a gdy ma choćby ten autorytet, nie musi być zakompleksionym wobec nawigacji swojego syna po przestrzeniach internetowych. Turbocywilizacja w wersji pozytywnej, to nie tylko produktywność przemysłowa, ale i integracja **pasjonacka** jednostek w danej społeczności.

Ta specyficzna „tkanka" życia społecznego umożliwia nie tylko zachowanie więzi i autorytetów pokoleniowych, ale też wkraczanie w globalizm w jego pozytywnej postaci: mogą nawiązywać się więzi pasjonatów z różnych narodów i kontynentów, stwarzając coraz bardziej integralną ludzkość. Dobrze, że młodzież uczy się języków, pisząc listy do rówieśników z innych krajów, ale jeszcze lepiej byłoby, gdyby nawiązywała znajomości wynikające ze wspólnych zainteresowań.

Wreszcie: integracyjność pasjonacka umożliwia tworzenie organizacji pozarządowych, stanowiących „parter" demokracji. W takich organizacjach jednostki uczą się mechanizmów demokracji (i tu mogą tworzyć się przyszli „politycy"), tu można też p a r t y c y p o w a ć w życiu zbiorowym, choćby przez „odpisy podatkowe". Odpisy takie (gdyby były większe niż 1 % dochodów) stanowiłyby „alternatywny budżet społeczny" wobec budżetu państwowego i umożliwiały ukazywanie się prawdziwych preferencji społecznych, a także załatwianie spraw, na które aparat biurokratyczny nie ma czasu i chęci.

Najgłębszym jednak pokładem integracji społecznej jest więź zbiorowości z przestrzenią życia społecznego (kraj, ojczyzna). „Terytorializm" jest jedną z najstarszych postaw, jakie cechują „zwierzęta osiadłe" – a człowiek dopiero w życiu osiadłym mógł rozwijać się, kumulując różne narzędzia i wytwory kulturowe (informacyjne). Chociaż nomadyzm (wędrowność) jest w świecie bardzo znaczący – od codziennej jazdy samochodowej, po turystykę międzynarodową i migracje zawodowe, to życie osiadłe jest i pozostanie czynnikiem „tożsamościowym" życia ludzkiego i motywacją dla jego „wkładu osobistego" w stan świata („ślad" jaki człowiek po sobie pozostawia).

Tradycyjnie więź jednostki ze środowiskiem przyrodniczym formowała się w postać „własności prywatnej". Od chwili powszechnego opodatkowania obywateli, trudno jest mówić o własności – posiadanie jest dziś w znacznej mierze „dzierżawą". Upowszechnia się natomiast własność abstrakcyjna – pieniężna. Posiadacz konta jest właściwie potencjalnym posiadaczem rzeczy i ziemi. Zrywa to głębokie formy „odpowiedzialności" człowieka za przyrodę, samo pojmowanie tego co „moje", „nasze", cudze", itd. Ziemia, powietrze, woda, surowce, energia kraju są użytkowane przez producentów obcych i rodzimych, lecz podatki od tego zgarnia państwo, z którym nie zawsze jednostki identyfikują się w pełni. W cywilizacji islamskiej rozważa się wprowadzenie „rent" od sprzedaży ropy naftowej, która byłaby podatkiem bezpośrednio (w części) przyznanej poszczególnym jednostkom. Taka renta choćby symboliczna, choćby wynosząca miesięcznie 100 zł w Polsce, ale figurująca jako element zarobku, nieutracalna w przypadku bezrobocia czy emerytury, byłaby istotnym czynnikiem odnowienia postaw „patriotycznych" – obecnie będących w dużej mierze pustym hasłem.

Turbocywilizacja nie lękająca się myślenia utopijnego

Nie jest tak, że z rozpoznania mechanizmów kryzysu dziejowego wynikają wizje „remontu cywilizacji". Często określenie na czym polega kryzys jest możliwe dopiero, gdy wprowadzony jest model „stanu idealnego", apriorycznie ustawiany przez myślicieli społecznych. Szczególnie dzieje kultury europejskiej obfitują w różne „utopie". Gdyby nie państwo „idealne" Platona, nie powstałaby najstarsza instytucja świata zachodniego: Kościół, w którym przyjęto platońską zasadę, że „ludzie aparatu" dysponują wyłącznie „własnością wspólną" Kościoła.

Gdyby przed 30 laty ktoś prognozował, że setki milionów ludzi będzie chodzić z aparatami telefonicznymi – uznano by go za utopistę i fantastę. A przecież tu „turbocywilizacja" spełnia się najwidoczniej na naszych oczach.

„Utopia" jeśli ma być myśleniem przyspieszającym postęp nie może jednak być konserwatywna, co się wielokroć zdarzyło. Właściwie możemy uznać jedną regułę myślenia utopijnego, która powinna wyznaczać śmiałe wybieganie myślą naprzód: wszelakie procesy wzrostu od których zależy nasza przyszłość winny być b e z k o l i z y j n e. Możemy postulować tylko takie segmenty rozwoju, które nie ograniczają innych segmentów rozwoju. Historia winna przypominać nowoczesne systemy autostrad, w których nie ma „krzyżówek", ale szlaki usytuowane są tak, że możliwy jest ruch bez blokowania się ciągu pojazdów. Tymczasem kolizyjność jak dotąd jest poważnym problemem dziejowym. Wzrost demograficzny i urbanistyka pochłania błyskawicznie tereny zielone (przykład Amazonii). „Nowotwory" megamiast, usytuowany chcześto w najżyźniejszych regionach globu sprzeczne są z interesami gospodarki żywnościowej, natłok informacji prowadzi jej użytkowników do bezradności w istnym „tsunami" gazet, stacji telewizyjnych itp., horyzontalny rozwój miast wydłuża szosy i dojazdy do pracy, linie przesyłowe elektryczności, gazu, wody itp.

Myślenie „realistyczne" chciałoby wielokrotnie intensyfikacji wzrostu gospodarczego przy zablokowaniu dalszej degradacji środowiska. Jest to minimalizm. Ogromne obszary planety to pustkowia i nieużytki, w dużej części z powodu braku wody. Turbocywilizacja powinna z w i ę k s z y ć terytorium globu zasiedloną przez ludzi – równolegle z postępującym przyrostem demograficznym. To jest właśnie „rozwój niekolizyjny". Nauka powinna m.in. zająć się kwestią taniego i efektywnego odsalania wody morskiej, aby planeta stała się rzeczywiście zielona. Miasta nie muszą też rozpełzać się płasko, jak plama na obrusie. Nie tylko „wysokościowce" (dające ten efekt, że setki osób „żyją" na $1m^2$, „ale" ponad sobą) lecz również wizja „miast piramidalnych" amerykańskiego urbanisty B. Fullera mogła by już zacząć być realizowana – dało by to szanse odzyskania części ziemi pokrytej już asfaltem, betonem, płotami itp. Również „zielona rewolucja" w wersji roślin transgenicznych może powodować, że nie tylko zatrzymamy degradację przyrody lub „odbudujemy" jej stan wyjściowy, ale p o w i ę k s z y m y ilość życia na powierzchni Ziemi. Znaczące odkrycia w zakresie produkcji sztucznego białka mogą w ogóle zmniejszyć nienasycone obecnie „pożeranie przyrody" przez gatunek ludzki.

Nowe Ateny

U źródeł cywilizacji Zachodu znajdujemy Ateny: społeczeństwo właścicieli niewolników, żyjących w dobrobycie kosztem tysięcy zniewolonych, ale żyjących aktywnie, twórczo, dynamicznie. Przez 300 lat dynamicznego rozwoju Ateńczycy zrobili więcej niż miliardy Chińczyków przez 3 tys. lat. Stworzyli filozofię, nauki szczegółowe, teatr, mitologię, demokrację, architekturę klasyczną, pierwociny techniki (po maszynę parową). Patrząc na zakłady pełne automatów zatrudnionych przy liniach produkcyjnych widzimy nową „cywilizację niewolniczą", pozwalającą na prognozy jakich dostarcza słynna książka J. Friedkina: *Koniec pracy*.

Ale problemem „kreatywności" nie jest tylko uzupełnieniem przybywania wolnego czasu i zamożności. Grecy wymyślili maszynę parową ale nie chciało im się stworzyć parowców, fabryk, kapitalizmu. Duchowi kreatywności przeciwstawia się zawsze „Haiti" – wzór wysp polinezyjskich, gdzie trwa się w letargu, konserwatyzmie, konsumpcji. Dzisiaj w Polsce tysiące młodych ludzi mogłoby próbować „drogi Wajdy": kupić tanią kamerę cyfrową i z gronem przyjaciół próbować tworzyć ciekawe opowieści filmowe. Ale „móc nie przekształca się w „chcieć". Tak kupcy europejscy doby Odrodzenia zbijali pieniądze, po czym kupowali majątki ziemskie i oddawali się wygodnej egzystencji ziemiańskiej. Brak im było pracoholicznej motywacji protestantów. Realizowali „potrzeby". (był to ideał komunizmu: „od każdego według zdolności – każdemu według potrzeb"). A trzeba: od pasjonatów – wedle ich namiętności twórczych. Rozumiał to i Fukuyama, mówiąc, że „koniec dziejów" (globalna gospodarka rynkowa) opiera się na istnieniu u ludzi „thymos": potrzeby uznania, rozgłosu, sławy, podziwu. Jeszcze lepiej tego ducha cywilizacji oddaje grecka cnota „arete": przedsiębiorczości, dzielności, żądzy ryzyka, chęci przezwyciężania przeszkód, działania gromadnego. Takie cechy ludzkie muszą być kształcone i wychowywane. Takim kształceniem, wedle Fukujamy był „duch samurajski", który realizuje się współcześnie w walkach rynkowych biznesmanów japońskich na całym świecie. Mieli swoje wzorce aktywizmu Ateńczycy, mieli protestanci, mieli Japończycy. Jednak najbardziej zarodkowym przejawem tych postaw może być posiadanie „hobby", pasji kolekcjonersko-twórczej, którą

rozwijać można już u młodzieży szkolnej (tak rozumiem u Tolkiena „społeczeństwo hobbitów" – tworzył on swoje sagi właśnie wtedy, gdy lansowano na Zachodzie posiadanie „hobby").

Odpowiednie ukształtowanie szkolnictwa jest jednym z najważniejszych zadań cywilizacji. Komputer jest wielkim sojusznikiem w takiej pracy, ale w iluż domach rodzice sprawiają dziecku prezent w postaci prostego i taniego mikroskopu, przyborów „małego chemika", gitary czy innego instrumentu muzycznego itp.? W ilu szkołach istnieje przedmiot „innowatyka" – rozwijający umiejętności wynalazcze, konstruktorskie, fascynacje techniczne? A może na uczelniach technicznych w Polsce jest taki przedmiot i zajęcia? A przecież jesteśmy w kraju, gdzie wymyślono dotąd jeden znaczący wynalazek: lampę naftową (i to w czasie gdy w Ameryce wymyślano już oświetlenie elektryczne). A hasło dla szkół: „zero tolerancji"? Trzeba by go uzupełnić postulatem pozytywnym, np. „Zero tolerancji – maksimum kreatywności". Trzeba wskazywać pola karności, ale i pola twórczej eksplozywności. Niewiele zmobilizuje młodzież „urawniłowka" w postaci zakazu tworzenia hierarchii rankingowej (co ma sprawiać młodzieży przykrość!) – a przecież trzeba tworzyć wiele rankizacji, aby każdy mógł stwierdzić, że w „czymś jest dobry".

Nie mogą pisma popularnonaukowe poprzestawać na prezentacji odkryć „wielkiej nauki", bez pobudzania ducha „współmyślenia" i aury „burzy mózgów" do której wzywane są szerokie gremia. W dobie napoleońskiej funkcjonował we Francji Komitet Odkryć Wynalazków, który wzywał do przysyłania pomysłów usprawnienia techniki militarnej. Nadesłano 30 tys. opracowań, z których większość była czystym fantazjowaniem, ale znalazł się tam np. pomysł produkcji konserw mięsnych, aby uniezależnić armię od zakupów czy grabieży żywności i szybkiego jej psucia się. Wówczas to nasz Józef Maria Hoene-Wroński zgłosił model pojazdu gąsienicowego, których zrealizowano dopiero po 100 latach.

Podobne przedsięwzięcie realizowano w USA w czasach Edisona. Można to nazwać „kulturą z a d a n i o w ą". Jakiś przedsiębiorca w XIX w. ogłosił nagrodę dla człowieka, który przeleci Kanał La Manche o sile własnych mięśni. Ktoś z wielu próbujących stworzył wreszcie takie urządzenie lotne. W 2006 r. w USA w rankingu wynalazców-hobbystów zwyciężył Janusz Liberkowski, który wymyślił fotelik samochodowy ratujący życie małych dzieci w wypadkach samochodowych. Takie „małe odkrycia" zmieniają cywilizację: ktoś wymyślił zapalniczki wykluczające zapałki, ktoś długopis – wykluczający pióra, ktoś maszynę bindującą – redukującą pracę introligatorów, ktoś „rzepy" eliminujące sznurowadła i guziki.

Nadmiar erudycji i historii eliminuje ze szkół w Polsce hasło „wybierzmy przyszłość", uczy się młodzież o bitwach i wodzach a nie o twórcach cywilizacji. Mało kto wie kto wynalazł telewizję, wideo, laser, światłowody, telefonię komórkową, radar, ekran ciekłokrystaliczny. Historii uczy się wedle formuły „jak było", a nie wedle „co by było, gdyby".

O ogłupiającym działaniu m e d i ó w w Polsce nie ma w ogóle co mówić. Ale brak nawet i idei jakie „media" byłyby wartościowe i twórcze.

W Stanach Zjednoczonych działa ponad 1 milion „organizacji pozarządowych". W Polsce, rzekomo 40 tysięcy. Ale jak działają?

W ogóle nie istnieje „globalizacja badań naukowych i odkrywczych" w skali ogólnoludzkiej. Niemożliwe jest aby połączone siły naukowców różnych krajów i rzesze pasjonatów nie „ruszyły naprzód" pilnych problemów i „zatorów" cywilizacyjnych: rosnącego ocieplenia (byłoby na nie remedium w postaci „powszechnego zazielenienia" planety), braku wody, chorób nowotworowych i psychicznych, stworzenia silnika wodorowego, przedłużenia życia ludzkiego, nowych koncepcji miast, itp.

Panuje rodzaj „odrętwienia" i „stuporu" wśród elit i inteligencji, błędnie edukowanej i wychowywanej. Cywilizacja rozwija się i podąża polnymi drogami, „poboczami" i bezdrożami – bo brak jej wizji i planu „autostrad rozwojowych". Ludzie cywilizacji", ludzie postępu, ludzie kreatywni nie mają głosu w istniejącej „demokracji", gdyż nie istnieje żadna niepartyjna „izba niższa" parlamentu, która gromadzić by mogła właśnie „organizacje pozarządowe". Monteskiuszowski budynek „trój-władzy" wymyślony w XVII w. – wznosi się od I piętra w górę. Ale brakuje mu „parteru". Mimo tego jakoś stoi, lub raczej „wisi".

Istnieje miałkie i małostkowe widzenie dziejów, wedle których pozytywne działania są wobec siebie konkurencyjne, blokują się i realizacja jednych musi odbijać się na powstrzymaniu innych, gdyż – jakoby „kołdra jest za krótka". Wiarę w „Za krótką kołdrę" należałoby dać do rozpatrzenia psychoanalitykom i psychiatrom. Wszystko „kosztuje" zatem nie stać nas na realizowanie wszystkiego. Ponadto koszta są nie tylko wielkie, ale też pociągają za sobą „produkt uboczny" w postaci strat w środowisku naturalnym, stratach społecznych, zdrowotnych. W sumie: należy przyjąć arystotelesowską diagnozę dlaczego ludzie starzy są „najmądrzejsi"? Brzmiała ona: bo nic nie robią, a więc nie popełniają błędów.

Zakończenie: „człowiek niespokojny" i natura „kryzysów dziejowych"

We wszystkich sporach o naturę sytuacji kryzysowych i sposobach ich przezwyciężania, chodzi w dużej mierze o spór wokół „natury ludzkiej". W zakresie antropologii filozoficznej mój pogląd jest dokładnie przeciwny nietzcheańskiemu. Dla Nietzchego człowiek, to istota władcza, dominująca, dążąca do spotęgowania mocy. Pragnienie, „wola

mocy" pcha go do dążeń skrajnych, awanturniczych, do marnowania dóbr i eksploatacji świata w imię urojeń „manii wielkości". O. Spengler nazywał to „duchem Faustycznym" Zachodu, Toynbee: potrzebą „rzucania wyzwań" światu.

Sądzę, że człowiek nie ma „woli mocy" – ma natomiast faktyczną moc, geniusz, talenty i zdolności kreacyjne, a problem u niego nie polega na tym jak je powiększyć, ale jak je użyć i zrealizować. Większość załamań, frustracji, depresji indywidualnych i zbiorowych wynika z tego, że człowiek nie ma szans wyładowania swojej mocy, nie zaś z tego, ze nie może jej powiększać. Historia jest rzeką zmarnowanych szans rozwojowych, nie wykorzystanych sił, talentów, chęci działania i tworzenia. Całe dzieje ludzkie to historia wielkiego „sita gubiącego talenty" lub raczej niezdolnego w każdej jednostce odnaleźć właściwy jej talent, zdolności kreacyjne, siły witalne i pasje. W „magmie" codzienności i miałkości większość ludzi tonie jak w jakimś kleju, gdzie niemożliwe jest rozwinięcie siebie i dokonanie czegokolwiek „znaczącego". Istnieje maszyneria cywilizacyjna produkująca taki „klej" bierności i wytwarzania taśmowo „szarego człowieka", któremu nic się nie chce. Są elity dążące do takiej „normalizacji", pacyfikacji, zdeptania wszystkiego co twórcze, a tym samym „niebezpieczne". Kiedy nagromadzone siły frustracji, niezadowolenia, sprzeciwu eksplodują w końcu jak „kocioł z parą" – uważa się to właśnie za dowód, że niebezpieczne siły twórcze w społeczeństwie trzeba usilniej „brać w karby". „Zero tolerancji i minimum kreatywności!" Czasem eksplozje społeczne owocują wybuchem entuzjazmu, gotowości do poświęceń i zbiorowego dokonywania rzeczy niezwykłych. W Polsce ostatnich dziesięcioleci także udało się poznać takie zjawisko. Ale – jak mawiali obserwatorzy różnych rewolucji: „entuzjazmu nie da się zakisić" – słabnie on, więdnie, wyparowuje. Nastaje „normalizacja" lub – jak w Polsce po 1956 roku – „mała stabilizacja".

Kiedy szanse „zrywów" twórczych (jak nazwał to zjawisko Jan Łempicki – jeden z największych talentów młodej filozofii polskiej okresu międzywojennego, niestety zginął w Powstaniu Warszawskim) pojawiają się, choć nieregularnie, może być to „przesilenie" spowodowane dziwacznymi awanturami wojennymi (jak kryzys ekonomiczny we Francji po gigantycznych wydatkach na wsparcie buntu kolonii amerykańskich przeciw Anglii – awantura afgańska ZSRR, czy obecna awantura iracka USA), kryzysy ekonomiczne – jak nieurodzaje we Francji w 1789 r., kryzysy monetarne – jak zapaść na giełdzie nowojorskiej w 1929 r., kryzysy modernizacyjne – jak bezrobocie towarzyszące ograniczaniu przemysłu ciężkiego w świecie współczesnym, to jest to właśnie okazja przedstawienia scenariuszy działań społecznych, aby zbiorowy entuzjazm nie przerodził się w kolejną zbiorową depresję, ale wreszcie przeistoczył się w owocną „turbocywilizację".

Lepiej opracowywać scenariusze na nieuchronnie nadciągające „przesilenia", niż marnować siły na drobne racjonalizacje chaosu dziejowego, który i tak musi wyprodukować kolejną eksplozję.

Literatura

1. SYMOTIUK S., Cywilizacje floralne, fauniczne i mineralne – stan dzisiejszy i przyszłość, w: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania losu ludzkiego*, Wydawnictwo UŚ, red. Bańka J., Katowice 1999.
2. SYMOTIUK S., 2004, Europejskie schorzenie; uwiąd myślenia utopijnego w: *Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*, nr 4.
3. SYMOTIUK S., Huntington poprawiony, w: *Hominem quero. Studia z etyki, historii nauki i filozofii, historii myśli społecznej. Księga Jubileuszowa ofiarowana Prof. Stanisławowi Jedynakowi*, red. Drabarek A. i Symotiuk S., UMCS, Lublin 1999.
4. SYMOTIUK S., Kierunki remontu cywilizacji, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, red. Gawor L., UMCS, Lublin 2003.
5. SYMOTIUK S., Niewygasający spór: protestantyzm a wzrost gospodarczy, w: *W kręgu historii gospodarki i społeczeństwa*, red. Duda D., UMCS, Lublin 2006.
6. SYMOTIUK S., 1994, *Polacy potrzebują filozofii aktywistycznej*, w: *Edukacja Filozoficzna*, nr 17.
7. SYMOTIUK S., Prohibicyjny ekstremizm i widmo wymierania białej rasy, w: *Polityka a moralność*, red. Szyszkowska M. i Kozłowski T., Liber, Warszawa 2001.
8. SYMOTIUK S., 2006, Utopie potrzebne od zaraz, w: *Tygiel. Kwartalnik Elbląski*, nr 2/3.
9. Symotiuk S., Wielki „step informacyjny" jako „ środowisko ludzkie" cywilizacji przyszłości, w: *Antropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS*, UMCS, Lublin 1999.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 75-83

Katastrofa czy życie – o współczesnych zagrożeniach dla człowieka i Ziemi

Catastrophe or life - contemporary threats to Humankind and Earth

Anna Żuk

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Filozofii i Socjologii, Instytut Filozofii, Zakład Historii Myśli Współczesnej, Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4/224, 20-031 Lublin

Streszczenie

Główną ideą tego tekstu jest problem sprzeczności występującej pomiędzy wolnym rynkiem a ekologią. Neoliberalizm będący podstawą globalizacji oznacza redukcję życia społecznego do jego ekonomicznych wymiarów i co za tym idzie, brak jakiejkolwiek kontroli nad politycznymi i społecznymi konsekwencjami produkcji dla społeczności ludzkiej oraz Ziemi. Szczególny niepokój może budzić zamysł redukcji politycznej roli państwa, jako że ekologia jest ze swej natury proetatystyczna. W konkluzji autorka sądzi, iż rację miał Karol Marks głosząc, że kapitalizm wytwarza takie stosunki produkcji, które niszczą to, co najcenniejsze: Ziemię i robotnika. Globalnego kapitalizmu i pomyślności Ziemi nie da się zachować jednocześnie. Ludzkość musi wybrać.

Słowa kluczowe: wolny rynek, globalny kapitalizm, ekologia

Abstract

This essay considers the contradiction between a free market and ecology in a contemporary form. Neoliberalism as a basis of globalization entails the reduction of society to its economic dimensions and, as a result, a lack of any control over any of the political and social consequences that production will have for humankind and the Earth. A special concern may arouse neo-liberal project of reduction of political role of the state. In conclusion the author repeats Marx's thesis that capitalism creates production that will destroy the Earth and the workers. Global capitalism and the prosperity of the Earth are impossible to maintain in tandem. Humankind must choose.

Key words: free market, global capitalism, ecology

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest stwierdzenie o sprzecznościach między wolnym rynkiem a ekologią. Ale czy wolny rynek rzeczywiście istnieje? Wydaje się, że tak, już Adam Smith w swych *Badaniach nad bogactwem narodów* sugeruje, że wolny (czyli kierujący się czysto ekonomicznymi regułami) rynek istniałby, gdyby nie wtręt przemocy o charakterze politycznym wyrażający się w zgromadzeniu kapitału i zawłaszczeniu ziemi (Smith, 1958). Na rzeczywiście wolnym rynku, gdzie konkurencja jest doskonała, podobnie jak dostęp do informacji, zyski byłyby względnie równe wśród obywateli, ale niewielkie. Fakt, że na owym rynku niektórzy zgromadzili tak wielkie fortuny wynika z tego, że podlegał on zawsze monopolizacji i protekcjonizmowi. „Niewidzialna ręka" rynku, o której Adam Smith wspomniał (na marginesie i bez związku z głównym tokiem wywodu) jest niewidzialna albowiem – jak twierdzi wybitny ekonomista Joseph Stiglitz – po prostu nie istnieje (Stiglitz 2006).

Gerard Debreu i Kenneth Arrow, którzy za swą pracę otrzymali nagrodę Nobla, określili warunki pod jakimi „niewidzialna ręka" rynku może dzia-

łać. Jest to duża liczba niemożliwych do spełnienia warunków takich jak ten, że informacja musi być doskonała, a co najmniej nie może na nią wpływać nic, co dzieje się w gospodarce i że niezależnie od tego, jaką informację ktoś posiada, inni mają taką samą, że konkurencja musi być doskonała tj. ma dawać każdemu takie same szanse oraz że można wykupić ubezpieczenie przed każdym możliwym rodzajem ryzyka (Stiglitz, 2006).

Wolny rynek ze swą niewidzialną ręką jest więc tworem ideologii, a kapitalizm żywi się monopolizacją i protekcjonizmem, a przez to i korupcją, na osnowie których wyrastają wielkie fortuny. W rezultacie wolny rynek pozbawiony wszelkich regulacji ze strony państwa, prowadzi do tego, że bogaci się bogacą, a biedni biednieją. Jest to jak najbardziej aktualne obecnie, gdy globalizacja, oparta na fundamentalizmie rynkowym ogarnąć ma cały świat. Jak pisze Ulrich Beck, skądinąd wielbiciel globalizacji i Stanów Zjednoczonych: *w wielu pozaeuropejskich kulturach globalizację uważa się za tożsamą z amerykanizacją, którą rozpoznaje się jako siłę motoryczną odpowiedzialną za wszelkie postacie zła społecznego. A nie ulega wątpliwości, że dokonująca się w efekcie globalizacji transformacja gospodarcza i społeczna już dzisiaj powoduje na wielkich obszarach świata – w przyszłości będą powodować jeszcze intensywniej – taką nędzę i dezorganizację, że przesłonią one »proletaryzację dokonującą się w XIX wieku w Europie* (Beck, 2005).

Współczesna globalizacja, która w dużym stopniu przypomina wiek XIX i epokę Marksa, doprowadziła do ponownego zainteresowania jego krytyką kapitalizmu. Jak to możliwe, że 2% najbogatszych ludzi na świecie ma w swym posiadaniu 50% światowego majątku, a do biedniejszych 50% należy zaledwie 1%? Wspomnieliśmy już o sprzeczności między wolnym rynkiem, który to zresztą nie ma swej „niewidzialnej ręki" a ekologią. Wyraźmy teraz tę zależność słowami Karola Marksa: *produkcja kapitalistyczna rozwija więc technikę i powiązania społecznego procesu produkcji tylko w ten sposób, że wyniszcza zarazem same źródła wszelkiego bogactwa, ziemię i robotnika* (Marks, 1955, s. 545).

Stoimy przed alternatywą: albo globalny, leseferystyczny kapitalizm albo ocalenie Ziemi. Jednego i drugiego nie można zachować pospołu. Ludzkość musi wybierać. Oczywistość tego stwierdzenia jest tak zniewalająca, że zasadniczo moglibyśmy już zakończyć rozważania nad problemem związku wolnego rynku i ekologii gdyby nie to, że współczesny, globalny kapitalizm, którego sprzeczności też są, dodajmy, globalne, wymaga nowej analizy na tyle, na ile jest nowy.

Współczesny neoliberalizm – który to, zdaniem Stiglitza tak naprawdę nie jest neoliberalizmem lecz leseferyzmem, poglądem ekonomicznym popularnym w pewnych kręgach w połowie XIX wieku – przedstawmy w wersji Noama Chomsky'ego. I tak pisze on, że neoliberalizm, początkowo kojarzony z mającą miejsce w latach 80. neokonserwatywną w ciągu następnych lat stał się dominującym porządkiem w sferze ekonomicznej i politycznej w skali światowej (Chomsky, 2000). Wedle zwolenników tegoż liberalizmu, nie ma innej drogi. Dążąc do objęcia globu, reprezentuje w praktyce interesy stosunkowo nielicznej grupy bogatych inwestorów oraz niepełnego tysiąca wielkich korporacji. Zasługuje więc on w pełni na miano ideologii, której cechą jest błąd poznawczy typu *pars pro toto*, co pociąga za sobą uznanie interesu szczegółowego za interes ogólny i tego, co przypadkowe za konieczne. Ideologia wydaje się być świeckim odpowiednikiem biblijnej idolatrii, w której to drobna część jaką jest złoty cielec uosabiać ma rzeczywistość nie tylko całkowitą, ale wręcz absolutną. Dla ideologów neoliberalizmu takim złotym cielcem jest właśnie neoliberalizm, nic ponadto, nic za nim. Za niszczący Ziemię i ludzi leseferyzm Joseph Stiglitz oskarża Stany Zjednoczone. Pisze on, że kraj ten, zostawszy jedynym mocarstwem w pozimnowojennym ładzie, nie miał żadnej idei w sferze wartości, żadnego pomysłu, który mógłby zaprezentować światu. Pomysł za to miały spółki finansowe i korporacyjne, które rzuciły się w otwartą przestrzeń świata w poszukiwaniu pomnożonego zysku. Stiglitz pisze: *globalizacja może być nieuchronna, lecz sposób w jaki staraliśmy się ją zorganizować – w naszym interesie – nie współgrał z wyznawanymi przez nas wartościami i w końcu przestał służyć nawet naszym interesom* (Stiglitz, 2006, s. 64). Jak wiadomo, im większa jest żądza zysku tym bardziej może zaślepiać.

Wróćmy wszelako do poglądów Chomsky'ego. I tak jego zdaniem ekonomiczne skutki neoliberalizmu są zdecydowanie niekorzystne dla dobra ogółu zarówno w skali poszczególnych krajów jak i całego świata. Są to: masowy wzrost nierówności społecznej i ekonomicznej, pogłębiająca się deprywacja najbiedniejszych państw i narodów, postępująca dewastacja środowiska przyrodniczego, brak stabilności gospodarczej w skali światowej i niespotykana dotąd koniunktura dla bogatych, Neoliberałowie znajdują najbardziej sprzyjający grunt wszędzie tam, gdzie wprawdzie funkcjonują formalne mechanizmy demokracji, ale gdzie szerokie kręgi ludzi są pozbawione informacji do tego stopnia, że nie mogą w sposób znaczący uczestniczyć w podejmowaniu decyzji. I tak ideowy przywódca neoliberalizmu Milton Friedman w swym dziele *Capitalism and Freedom* twierdzi, że jeżeli zysk stanowi istotę demokracji (z czym nie każdy musi się zgodzić), to każdy rząd stosujący praktyki antyrynkowe jest niedemokratyczny, niezależnie do tego, jakim poparciem cieszy się ze strony społeczeństwa. Rządy powinny chronić własność prywatną i nadzorować realizację umów, ograniczając debatę publiczną do spraw mało istotnych. Istotą demokracji neoliberalnej będzie taki układ w którym partie, prowadząc tę

samą politykę prorynkową niezależnie od różnic formalnych i spraw podnoszonych przez nie w trakcie kampanii wyborczych, dyskutują jedynie nad tym, co mało istotne. Demokracja liberalna jest więc funkcjonalna o tyle, na ile wielki biznes utrzymuje w danym kraju niezmąconą niczym swą pozycję, a więc na ile nie jest demokracją. Jest to realizacja wymarzonego przez liberałów „małego państwa", którego nie ma prawie wcale. Ale spotykamy tutaj podstawową sprzeczność liberalizmu; działalność wolnorynkowa jest spontaniczna, niczym nieograniczona, ale skoro państwa prawie nie ma, to państwo prawa dające ramy działalności gospodarczej także nie istnieje, przez co otwiera się pole do maksymalizacji wyzysku, grabieży, korupcji i rządów mafii – tak jak to się stało w znacznym stopniu w Rosji, a zjawisko to występuje w mniejszej skali także w wielu innych krajach pod rządami neoliberalizmu. Następnie, skoro państwa prawie wcale nie ma, to nie może ono, siłą rzeczy, interweniować skutecznie na rzecz ochrony środowiska broniąc go przed tymi inwestorami, których jedyną wartością jest zysk. Z kolei, zniszczenie przez neoliberalizm prawdziwej demokracji uczestniczącej sprawia, że środowiska zarówno przyrodniczego przed zniszczeniem jak i ludzkiego przed bezrobociem i wyzyskiem nie jest w stanie obronić system demokratyczny.

Pozostaje jeszcze jako bastion obrony społeczeństwo obywatelskie, ale już Hegel pisał w *Zasadach filozofii prawa*, że jest ono zbyt słabe, aby obronić społeczeństwo przed naporem egoistycznych interesów wolnorynkowych.

Jak pisze Chomsky *neoliberalizm jest bezpośrednim i prawdziwym wrogiem demokracji uczestniczącej nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale i na całym świecie i pozostanie nim w dającej się przewidzieć przyszłości* (Chomsky, 2005).

Podstawą neoliberalnego ładu jest tzw. *Umowa Waszyngtońska* stanowiąca zbiór rynkowo zorientowanych zasad sformułowanych przez rząd USA i znacznie przezeń zdominowane instytucje finansowe. Zasady te wprowadzane są w różny sposób, z reguły w postaci rygorystycznych programów przystosowawczych, a w niektórych przypadkach narzucane są także siłą. Podstawowe zasady *Umowy Waszyngtońskiej* są następujące:

- liberalizacja handlu i finansów,
- zezwalanie na ustalanie cen przez rynek,
- zlikwidowanie inflacji (tzw. stabilność makroekonomiczna),
- prywatyzacja.

Wedle tego co twierdzi Stiglitz, są to pomysły spółek finansowych i korporacyjnych powstałe w sytuacji, gdy Stany Zjednoczone jako jedyne supermocarstwo nie miało żadnego pomysłu o charakterze wartości wyższych dla pozimnowojennego świata (Stiglitz, 2004). Zrodzona w Stanach Zjednoczonych globalizacja zdaniem tego autora została źle zaprojektowana, oparta na ideologicznym kształcie rynkowego fundamentalizmu mającego mało wspólnego ze współczesną nauką ekonomii. Stiglitz twierdzi, że świat powiązany wzajemnie pod względem gospodarczym wymaga kooperacji a nie tego, co zostało pokazane w amerykańskim wolnorynkowym stylu, Pisze on: *nie buduje bezrozumna siła, dyktowanie nieodpowiednich warunków w samym środku kryzysu, forsowanie nieuczciwych traktatów handlowych czy prowadzenie obłudnej polityki handlowej* (Stiglitz, 2006). Jednakże w ideologii neoliberalnej – co Chomsky wielokrotnie podkreśla – zysk jest ważniejszy niż ludzie. Aby ludzie mogli stać się ważniejszymi od zysku, muszą rozmaitymi sposobami apelować do egoizmu zyskobiorców, tak aby oni mogli pojąć, że ich sposób postępowania zagraża ich zyskom. Podobnie jak pasożyt, który czerpie soki swego żywiciela tak bardzo, że grozi to jego śmiercią, a więc i zgubą pasożyta, musi się pomiarkować i dać swemu żywicielowi żyć, tak aby ocalić i własne istnienie. Innej drogi nie ma, chyba że jest ona proponowaną przez naiwnych moralizatorów. Ich naiwność, zamiast dostrzeżenia potrzeby reform ogólnych, które mogłyby pomóc szerokim rzeszom ludzi wydobyć się z nędzy, a ratując ludzi ratować też Ziemię, prowadzi do uspokajania sumienia ludzi bogatych jałmużną, o której powiadał już Hegel, że ma charakter przypadkowy. O tym dobrze wiemy: otrzymuje nie ten, kto najbardziej potrzebuje czy też zasługuje na pomoc, ale ten kto jest blisko i wyciągnie, rękę. Jako że współczesny, neoliberalny kapitalizm jeżeli w ogóle próbuje uczynić coś z nędzą, to głównie na drodze jałmużny, to przypomnijmy bardziej dokładnie, co o takiej jałmużnie powiadał Hegel: *w dziedzinie dobroczynności pozostaje jeszcze dużo do zrobienia, toteż na błędnym poglądzie oparte jest jej dążenie do tego, by niesienie pomocy nędzy uczynić wyłączną domeną uczucia i przypadkowości swej własnej postawy i orientacji, podobnie jak i to, że czuje się obrażona i zgnębiona nakładaniem na nią ogólnych zarządzeń i nakazów jako obowiązkowych. Przeciwnie, stan spraw publicznych uważać należy za tym doskonalszy, im mniej w tym względzie do działania pozostaje dla samej jednostki, zgodnie ze szczegółowością jej mniemania, w porównaniu z tym, co zostało przedsięwzięte w sposób ogólny* (Hegel, 1969, s. 228-229). Odrzuciwszy – zresztą przy pomocy Hegla – skłonność do apeli naiwnych moralizatorów powtórzmy raz jeszcze, że biedni muszą swym działaniem zaapelować do egoizmu bogatych, aby ci zechcieli ulżyć ich doli. Jest to przypadek pana niewolników, który tak bardzo ich eksploatuje, że mogą oni umrzeć i tym samym ów pan pozbyć się może uzasadnienia do panowania, Następnie, jest to przypadek fabrykantów, którzy tak nisko opłacają swych robotników, że robotnicy ci, tak biedni, że prawie nic kupić nie mogą, pozbawią swych pracodawców popytu na ich produkty kwestionując tym samym owych fabrykantów w samym ich istnieniu. Zorientowawszy się, co czyni, pan niewolników musi ich dobrze karmić jeżeli chce dalej panować, a fabrykant opłacać

swych robotników na tyle, by mogli być w jakimś zakresie konsumentami tych dóbr, które produkują. Poprawa bytu klas nieposiadających jest możliwa jedynie dzięki egoizmowi tych, co posiadają o ile znajdą się one w tym punkcie, w którym dalsza eksploatacja klas niższych zagraża interesom ich posiadania. Jeżeli egoizm przewyższa interesy tegoż posiadania, klasy te giną.

Z kolei Benjamin Barber pisze, że obecnie rynek poddał się globalizacji niezależnie od woli zainteresowanych, których ten rynek dotyczy, a władza państwowa i zasada suwerenności nie jest w stanie go powstrzymać. Ład demokratyczny przestaje być zależny od państwa narodowego, a skutek jest taki, że globalnego kapitalizmu nikt już nie kontroluje (Barber, 2005). Ze względu na ten brak kontroli idea zrównoważonego rozwoju jest aktualnie raczej niemożliwą do zrealizowania w praktyce.

Wedle Barbera Stany Zjednoczone nie zajmują się, wbrew temu, co twierdzą ich przywódcy, eksportem demokracji wolnorynkowej, ale uwalnianiem rynków państw od nich zależnych i propagowaniem rządów globalnych korporacyjnego kapitału, które to rządy określa się, w sposób nieuzasadniony, mianem demokracji. Jakkolwiek ideolodzy globalnego kapitalizmu twierdzą, że owa globalizacja cywilizuje i demokratyzuje stosunki międzynarodowe, prawda jest taka, że wtrąca je w chaos i barbarzyństwo, W tym miejscu Barber powołuje się na autorytet Jana Pawła II, który ostrzegał przed globalizacja kierującą się prawami rynku sterowanymi w ten sposób, by odpowiadało to możnym tego świata (Barber, 2005). Globalizacja spod znaku ideologii neoliberalnej, która w ciągu ostatnich co najmniej dwóch dziesiątków lat stała się niepisaną regułą amerykańskiego podejścia do „demokratyzacji" świata, ma w rzeczywistości skutki jak najbardziej szkodliwe dla światowej, demokratycznej formy rządów oraz interesów ubogich. Zaniedbuje też, siłą rzeczy, interesy Ziemi jako środowiska człowieka. Nic więc dziwnego, że skoro niczym nieograniczony terror wywołuje – wedle reguł sztuki wojennej – niczym nieograniczony opór, fundamentaliści rynkowi spotykają się z fundamentalistami religijnymi, którzy podsycają terror i niosą zniszczenie kapitalizmowi. I tak wedle Barbera neoliberalny fundamentalizm rynkowy, który z dogmatycznym zacięciem przeciwstawia się jakimkolwiek formom regulacji rynku promuje globalną anarchię tak samo, jak syndykaty zbrodni i terrorystyczne siatki, z którymi walczy kapitalizm (Barber, 2005). Wedle neoliberalnej ortodoksji rynki mogą uczynić wszystko, czego potrzebują wolni ludzie, podczas gdy rządy państw nic dla nich zrobić nie mogą. Z takiej perspektywy celem neoliberalnej demokratyzacji okazuje się osłabienie, a nie umocnienie instytucji państwowych oraz erozja, a nie ochrona dobra publicznego. Dlatego też krytyka „dużego rządu" i biurokracji szybko przekształciła się w krytykę samej demokracji, a jej światowy pochód przybrał postać rozmontowywania nie tylko gospodarek narodowych, ale i suwerenności samych narodów. Oddaje się władzę w ręce prywatnych elit, pozostających poza wszelką kontrolą. Rynkowy system oparty na ideologii neoliberalnej poświęca potrzeby całych narodów na to, by zmusić ich rządy do wprowadzenia „dyscypliny budżetowej" mającej na celu ochronę spekulacyjnego kapitału. Zamiast zasady wysokich zysków dla tych, którzy podejmują wysokie ryzyko inwestycji, inwestorzy upierają się przy wysokich zyskach i niskim ryzyku, co w praktyce sprowadza się do zmuszania rządów, aby to one ponosiły wysokie ryzyko. Innymi słowy współczesny, globalny kapitalizm prywatyzuje zysk uspołeczniając ryzyko za które, siłą rzeczy, płacą podatnicy państwa. Jednakże dobro publiczne, które ma działać, między innymi, na rzecz ochrony Ziemi nie jest prostą sumą dóbr prywatnych, ponieważ w takim układzie akumulują się nie tylko dobra prywatne, ale także i władza proporcjonalna do tego, jaką siłą wyrastającą z ekonomii dysponują reprezentanci prywatnych interesów, co prowadzi do niesprawiedliwości i wypaczeń. Teoria neoliberalna traktuje społeczeństwo tak, jak gdyby było tylko i wyłącznie rynkiem, podczas gdy ma ono, oprócz sfery ekonomicznej, także bogaty obszar polityki i kultury, który fundamentalizm rynkowy lekceważy.

Najgroźniejsze formy tyranii to te – mówi dalej Barber – które przedstawiają się pod hasłem wolności, tak jak to czyni neoliberalizm. Trzeźwy osąd pokazuje, jak bardzo mylne są to hasła. Stąd słuszne jest ostrzeżenie Jana Pawła II: *ludzkość zmaga się z nowymi formami niewolnictwa, bardziej podstępnymi niż znane w przeszłości, dla zbyt wielu ludzi wolność pozostaje pustym słowem* (Barber, 2005, s. 188).

Pociechę może stanowić fakt, że nie jest wykluczone, że globalizacja już długo nie potrwa. Przyczyną może być to, iż wyszedłszy z łona amerykańskich grup finansowych i korporacyjnych, uderzyła w gospodarkę amerykańską. Ten cios łączy się z przepowiadanym przez wielu analityków zmierzchem amerykańskiego imperium. Założenia amerykańskiego kapitału dotyczące globalizacji okazały się fałszywe, a przyczynę tego stanu rzeczy jestem skłonna upatrywać w raczej ewidentnej dla obserwatora destrukcji amerykańskiej kultury logicznej. Przez kulturę taką pojmuję podstawy rozumowań będące podstawą działania instytucji społecznych. Są dane wskazujące na to, że amerykańska kultura logiczna uległa znacznej destrukcji, tracąc opartą na logice dwuwartościowej zdolność dedukcyjnego rozumowania, które jest niezbędne zarówno w strategii gospodarcze, jak i militarnej. Przyczyną takiego stanu rzeczy może być to, że Stany Zjednoczone są krajem wielokulturowym, a co za tym idzie, także wielologicznym i być może nosiciele logiki Arystotelesa stracili w pewnym stopniu swą

dominację w sferze decyzji o podstawowym znaczeniu dla kraju. To właśnie dedukcyjne rozwiązania w strategii umożliwiają to, co Tadeusz Kotarbiński w swej prakseologii walki nazywał mistrzowskim chwytem antycypacji czyli zdolnością przewidywania ruchów przeciwnika (Kotarbiński, 1957). Upadek kultury logicznej tłumaczyłby nam fakt, iż amerykańskie supermocarstwo nie jest obecnie w stanie wygrać żadnej wojny, a i założenia dotyczące globalizacji jako amerykanizacji były tworem fantazji niezgodnej z rzeczywistością. Tylko przez krótki czas globalizacja, pomyślana jako działanie na rzecz interesów Ameryki, rzeczywiście przynosiła jej zyski. Bardzo szybko odwróciła się ta tendencja i największe zyski na globalizacji uzyskała Azja Wschodnia. Przyczyną uderzenia w serce globalnego kapitalizmu czyli w gospodarkę Stanów Zjednoczonych jest sukces gospodarczy Chin. Miejsca pracy nikną w oczach, płace się nie podnoszą. W USA PKB rośnie nieprzerwanie od wielu lat, ale korzysta na tym tylko wąska elita. Jak powiedział Benjamin Franklin, ekonomista z Harwardu: *Przeciętny Amerykanin jest niezadowolony, ponieważ jego dobrobyt maleje* (Franklin, 2007). Płace zatrzymały się na poziomie sprzed lat, a ludzie popadli w frustrację. Dla większości triumfujących dziś demokratów walka z wolnym handlem i globalizacją jest obecnie głównymi hasłami. Protekcjonizm powraca obecnie w USA do łask. Nie jest to tylko przejściowa fala populizmu, Stany Zjednoczone są zaniepokojone, ponieważ Chiny stały się poważnym rywalem USA w walce o panowanie nad światem. Główne zagrożenia nie są jednak natury wojskowej, lecz tkwią na rynku pracy.

Richard Friedman, profesor ekonomii na Uniwersytecie Harvarda, który zajmuje się wpływem chińskiego szoku podażowego na światowe rynki pracy, pisze: *z moich badań wynika, że dziś mamy do czynienia z całkiem inną globalizacją niż przewidywały to Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Bank Światowy czy inne organizacje, gdy przedstawiały swe zalecenia dla gospodarki światowej* (Friedman, 2007). Ich zalecenia, ewidentnie lekceważące rozumowania strategiczne wyrosłe z dedukcyjnej kultury logicznej, opierały się na przestarzałej już regule kolonialnej zakładającej, że w krajach zamożnych siła robocza znajdzie zatrudnienie w sektorach wytwarzających produkty wysoko przetworzone, podczas gdy dziedziny niewymagające pracy wykwalifikowanej zostaną przejęte przez kraje o niskich płacach. Reguły te, odpowiednie dla XIX wieku, nie znalazły jednakże obecnie potwierdzenia. W przypadku Chin przebiegają równolegle dwa procesy. Z jednej strony stanowią one ogromną populację taniej siły roboczej, ale z drugiej strony stawiają na najnowsze technologie i badania naukowe. Szacuje się, że już w roku 2010 chińskie uniwersytety opuści więcej inżynierów i absolwentów kierunków ścisłych niż w USA. Przekonanie, że wykształceni pracownicy w USA nie muszą obawiać się konkurencji ze strony tak samo wykształconych pracowników z krajów o niskich płacach zaczyna być poważnie wątpliwe. Nadzieje, że gospodarka amerykańska będzie mogła dalej się rozwijać, ograniczając się do roli innowatora i koncentrując się na produkcji towarów wysoko przetworzonych okazać się mogą płonne. Żyjemy bowiem w świecie, gdzie wszystkie gospodarki narodowe obrały taką drogę. W rezultacie Ameryka przeżywa falę zwątpienia w gospodarkę rynkową, jakiej nie było od czasu upadku muru berlińskiego, Wtedy to wydawało się amerykańskim elitom rządzącym, a ściślej stanowiącym wiodące grupy nacisku kołom finansowym i korporacyjnym, że Stany Zjednoczone będą mogły skolonizować świat. Globalizacja w początkach swych i zamiarze była taką kolonizacją. Co więcej, na mocy wspomnianej powyżej Umowy Waszyngtońskiej, miała też być amerykanizacją. Oparta była jednakże na fałszywych założeniach odpowiednich bardziej do XIX a nie XXI wieku, kiedy to będąca przecież w znacznej mierze dziełem Ameryki rewolucja technologiczna dociera też do krajów rozwijających się. Na globalizacji, mającej być w zamierzeniu także amerykanizacją, skorzystały przede wszystkim kraje Azji Wschodniej, a Stany Zjednoczone stały się tejże globalizacji w pewnej skali ofiarą. Owszem, skorzystały na niej koła finansowe i korporacyjne, które były autorem tego scenariusza, ale straciła cała reszta amerykańskich obywateli. Ze względu na stan gospodarki jest to – jak twierdzi Bill Bonner – imperium na kredyt (Bonner, 2006). Zdaniem tego autora Amerykanie wierzą w niemożliwe rzeczy. Wierzą, że będą bogatsi wydając, a nie oszczędzając. Wierzą, że będą mogli pożyczać pieniądze i nie oddawać ich. Wierzą, że mogą najechać obcy kraj, a tubylcy powiedzą: „dziękuję" – gdy tak się nie dzieje, są szczerze zaskoczeni ich niewdzięcznością. Historia nie zna przykładu imperium, które by nie upadło. Stany Zjednoczone są. gospodarczym imperium od wielu lat, ale nigdy nie pojęły, co znaczy władza imperialna, a mianowicie, że tak jak każda inna może utrzymać się tylko i wyłącznie dzięki sile. Wedle Bonnera Ameryka nigdy nie zrozumiała tego, że imperium polega przede wszystkim na ochronie. Zapewnia porządek, a w zamian dostaje daniny. Imperium musi uwzględnić koszty, które ponosi na rzecz podporządkowanej ludności, inaczej upada. Jednakże w swym imperialnym dążeniu Stany Zjednoczone ograniczały się do tego, że zostawiały swym przedsiębiorcom wolność czerpania zysków ze stale rozszerzających się rynków. Zachowywały się zatem bardziej jak władza okupacyjna niż imperialna, która musi dawać społeczeństwom podporządkowanym jakieś profity, o ile chce istnieć dłużej niż kilkanaście lub kilkadziesiąt lat. Stany Zjednoczone od 30 lat mają deficyt handlowy i znajdują się – jak pisze Bonner – w podobnej sytuacji co Anglia w roku 1900 – jest to zmierzch imperium. W ciągu dwóch kadencji George'a Busha administracja w Waszyng-

tonie pożyczyła od zagranicznych rządów i banków więcej pieniędzy niż wszyscy jej poprzednicy od 1776 do 2000 roku. Według Heritage Foudation deficyt federalny będzie rósł do 2017 roku o bilion dolarów rocznie, osiągając w tym roku wielkość 16 bilionów dolarów czyli dwa razy więcej niż obecnie. Prawdziwe źródło tych problemów jest takie, jak w Wielkiej Brytanii 100 lat temu. Jest to globalizacja, którą pomogło stworzyć imperium, a która obróciła się przeciwko niemu. Owszem, Azjaci są gotowi wykonywać pracę za mniejsze wynagrodzenie, dzięki czemu te firmy, które przenoszą produkcję do Azji osiągają większe zyski, ale rodzima klasa robocza ubożeje i z trudem wiąże koniec z końcem. Oznaczać to może zmierzch imperium, będący zarazem kresem neoliberalizmu i globalizacji. Powrócić może protekcjonizm oraz silne państwo, które jest konieczne dla podejmowania decyzji dotyczących ochrony środowiska. Do takich decyzji, siłą rzeczy, potrzebna jest silna władza centralna, którą w układzie społecznym dać może jedynie państwo. Strategia zrównoważonego rozwoju wiąże się więc z podejściem etatystycznym, z tym że państwo to ma być przejawem woli demokratycznie zorganizowanego społeczeństwa, a nie narzędziem rozmaitych, motywowanych jedynie zyskiem grup nacisku.

Wszelako wróćmy jeszcze do neoliberalizmu i Stanów Zjednoczonych. Neoliberalizm przyczynił się wydatnie do zmierzchu imperialnej mocy USA. Z tego co pisze amerykański socjolog Richard Senett wynika, że struktury państwa, a zwłaszcza władza centralna Stanów Zjednoczonych, jest w stanie postępującego rozkładu, co jest efektem zastosowanej od lat 70. neoliberalnej recepty na „małe państwo". Co więcej, neoliberalizm przekształcił kraj w „socjalną wydmuszkę" tak więc nie tylko centralna władza państwowa jest w stanie rozkładu, ale także solidaryzm społeczny stał się bardzo wątły, a ubodzy traktowani są jako „niewidzialni". Słabość politycznych struktur zdominowanych przez ekonomię zysku sprawia, że państwo takie rzeczywiście niezbyt dobrze nadaje się na imperium. Dzieje się tak głównie dlatego, że centrum dowodzenia staje się dysfunkcjonalne. W ogólności imperium jest to twór przede wszystkim polityczny, z interesem panowania jako wiodącym, wobec którego służebne są interesy ekonomiczne. Jeżeli ta kolejność zostaje odwrócona, imperium upada. Tak właśnie się stało w USA: żywiołowy rynek opanowany przez grupy finansowe i korporacyjne w znacznym stopniu zniszczył strukturę polityczną. Imperium, które chce trwać wiecznie nie powinno mieć centralnej władzy w stanie rozkładu ani rozległych, społecznych obszarów wrogości we własnym wnętrzu, a obszar ten stanowią ubodzy traktowani jako niewidzialni.

Po tym, co zostało napisane na temat negatywnych skutków zrodzonej w USA rewolucji neoliberalnej i globalizacji dla tego kraju, nasuwa się poniekąd nieuchronny komentarz Heglowski, jako że filozof ten rozeznał rolę negatywności i alienacji w dziejach. I tak, mówiąc językiem Hegla, amerykańscy kapitaliści ***samoistnie utwierdzili się w szczegółowości*** co oznacza, że potrzeby konieczne zaspokajają w sposób przypadkowy, a przypadkowe także w sposób przypadkowy. Owo ***samoistne utwierdzenie się w szczegółowości*** oznacza nade wszystko ślepą żądzę zysku, gdzie zamiast za koniecznością podąża się za przypadkiem, a zamiast za rzeczywistością za fantazją. To właśnie w wyniku tego zjawiska upadają wielkie mocarstwa a państwa, które w swych działaniach kierują się tylko i wyłącznie zyskiem, kładą już szyję pod topór działającego w dziejach Rozumu. Tak też się stało. W pozimnowojennym ładzie Stany Zjednoczone zostając jedynym supermocarstwem, nie miały żadnego pomysłu, żadnej idei, która dać mogłaby nadzieję miliardom cierpiących ludzi. Jedynie spółki finansowe i korporacyjne miały pomysł na zwiększenie zysku, co zaakceptowało amerykańskie państwo. Zrodzona w Stanach Zjednoczonych idea globalizacji – wedle fantastycznych, kolonialnych założeń rodem z XIX wieku – zwróciła się przeciwko nim, podobnie jak amerykańska rewolucja neoliberalna likwidująca w znacznej mierze polityczne struktury niezbędne do imperialnego trwania. Wszelako najpoważniejszym problemem Ameryki – twierdzi Senett – jest niezdolność do uznania realiów. Stany Zjednoczone wciąż się zmagają z własną tęsknotą do wielkości. Na potęgę oddają się fantazjom, to zaś sprawia, że wyobraźnia bierze górę nad realiami. Fantazjowanie sprzyja przeświadczeniu Amerykanów, że zawsze sobie jakoś poradzą. Są oni jak dzieci, które nie potrafią odnaleźć się w świecie dorosłych.

W 1991 roku w sposób pokojowy rozpadło się imperium radzieckie. Nie jest wykluczone, że w pierwszych dekadach XXI wieku rozpadać się będzie imperium amerykańskie. Ale, jeżeli Amerykanie są jak dzieci, to dzieci jak wiadomo lubią bawić się w wojnę, strzelać z korków i puszczać fajerwerki. To ogromne zagrożenie.

Następnym wyzwaniem dla światowej społeczności jest nowa rewolucja technologiczna, która prowadzi do niszczenia miejsc pracy, zarówno w krajach rozwiniętych jak i rozwijających się, Po raz pierwszy w dziejach ogromne rzesze ludzi mogą uwolnić się od długich godzin pracy w gospodarce rynkowej i oddać się ulubionym zajęciom w czasie wolnym. Pozornie może się zdawać, że działa to na rzecz ochrony i kultywacji środowiska przyrodniczego w owym czasie wolnym, ale jest to jedynie pozór, albowiem to, co niszczy ludzi niszczy także Ziemię i na odwrót. Można się spodziewać, że masy zrozpaczonych z powodu bezrobocia ludzi będą oddawać się właśnie głównie rozpaczy i działaniom z niej wynikającym, a nie ochronie środowiska naturalnego. Nowa rewolucja technologiczna może doprowadzić do ogromnego bezrobocia i światowej depresji. O tym, jakie będą jej efekty zależy w znacznej mierze od sposobu rozdziału zysków będą-

cych konsekwencją wzrostu produktywności.

Ogólna zasada sprawiedliwości i równej dystrybucji tych zysków wymagałaby skrócenia pracy na świecie i wspólnego wysiłku rządów na rzecz możliwości zatrudnienia osób zwalnianych z sektora gospodarki rynkowej w sektorze gospodarki publicznej.

Już Karol Marks twierdził, że stały wysiłek producentów, aby zastępować siłę roboczą maszynami, w ostatecznym rachunku okaże się samobójczy. Przez eliminację siły roboczej z procesu produkcji i tworzenie rezerwowej armii bezrobotnych, których płace można stale obniżać, wywołuje się brak popytu. Innymi słowy, ów wysiłek producentów mieści się w ekonomii propodażowej, która lekceważy popyt. Nowe realia XXI wieku sprawiają, że ani wolny rynek, ani sektor publiczny nie będzie w stanie uratować gospodarki przed wzrostem bezrobocia i spadkiem konsumpcyjnego popytu. Mniejsze zatrudnienie oznacza dla gospodarki mniejszą siłę nabywczą i dalsze kurczenie się rynków zbytu i przychodów. Nowoczesny, oparty na zdobyczach informatyki kapitalizm może produkować prawie bez robotnika, ale nie znajdzie wówczas tego robotnika, który będzie konsumentem.

Wobec groźby intensyfikacji żądań pracowniczych, chcąc utrzymać dawną kontrolę nad środkami produkcji, giganty amerykańskiego przemysłu zainteresowały się nową technologią automatycznej produkcji nie tylko po to, aby pozbyć się zbuntowanych robotników, ale także dlatego, by zwiększyć produkcyjność i zyski. Owe giganty pragną zrealizować swoje marzenie jakim jest fabryka bez robotnika. Ale, zapytajmy ponownie, kto w takim stanie rzeczy będzie kupował ich produkty, jeżeli bezrobotni siłą rzeczy nie będą konsumentami? Już obecnie na naszej planecie – wedle danych ONZ – codziennie 30 tysięcy ludzi umiera z głodu, ponad miliard żyje za 1 dolara dziennie, a drugi miliard za 2 dolary dziennie, stanowiąc przy tym około 45% ludności naszego globu. Ci, którzy obecnie mówią o społeczeństwie konsumpcyjnym – kpią sobie z nędzarzy, stanowiących połowę społeczności Ziemi.

Obok nędzy i dezorganizacji III świata, którą globalizacja pogłębia, pojawia się też problem bezrobocia i nędzy siły roboczej w krajach rozwiniętych, gdzie ludzi pracy i zarobku pozbawia rewolucja technologiczna. Jak twierdzi ojciec cybernetyki Norbert Wiener *jeżeli te zmiany popytu na siłę roboczą będą zachodzić w sposób przypadkowy i źle zorganizowany, to czeka nas najgorszy okres bezrobocia, jakiego jeszcze nie widzieliśmy* (Wiener, 2001, s. 22).

Akcjonariusze wielkich form wzbogacili się dzięki nowym technologiom i wzrostowi produktywności, jednakże te zyski nie przenikają do przeciętnego człowieka. W wyniku nowej rewolucji technologicznej bogaci się bogacą, a biedni biednieją. Następuje polaryzacja społeczeństwa i zanik amerykańskiej klasy średniej, która była podporą demokracji. Następuje więc proces, przed którym w *Polityce* przestrzegał Arystoteles. Jego zdaniem nie jest dobrze, gdy w państwie istnieje wąska grupa posiadających i bogatych i ogromna rzesza nieposiadających i biednych. Dla dobra państwa najlepszy jest taki układ, w którym dominują ci, którzy bogactwo posiadają w stopniu średnim. Gdy istnieją tylko nieliczni bogaci i cała reszta biednych, to państwo jest narażone na ciągłe walki i wstrząsy wewnętrzne. Na przekór ostrzeżeniom Arystotelesa, na przełomie XX i XXI wieku, wyłaniają się dwie różne Ameryki. Nowa rewolucja technologiczna zaostrza rosnące napięcie między bogatymi a biednymi i pogłębia podział społeczeństwa na dwa obozy. Oznaki społecznej dezintegracji widoczne są wszędzie. I tak w jednym stanach rozwijają się nowoczesne, pracujące na nowych technologiach zakłady, podczas gdy w innych stanach zamyka się stalownie i fabryki włókiennicze zmuszając tysiące robotników do życia z zasiłku dla bezrobotnych. Niedostatek i głód najczęściej uderza w najmłodszych. Około 25% amerykańskich dzieci stale niedojada. Globalizacja gospodarki i rosnące bezrobocie technologiczne, wzrastające nierówności między bogatymi a biednymi, dramatyczny zanik klasy średniej – wszystko to stwarza ogromną presję, także psychiczną, na znaczną część obywateli Ameryki. Destrukcyjne efekty aktualnej rewolucji przemysłowej widać na całym świecie. I tak w Europie: Holandii a niepełnym etacie pracuje 33% ogółu zatrudnionych, w Norwegii ponad 20%, w Hiszpanii 30%, w Wielkiej Brytanii prawie 40%. Powstaje problem przyszłości tych ludzi – jak będzie wyglądać ich emerytura. Zapewne tak jak etat niepełny, też będzie niepełną, w minimalnej wysokości, z ledwością starczająca na przeżycie. Wielonarodowe firmy, które chcą zachować mobilność i elastyczność w obliczu konkurencji, coraz częściej przechodzą z zatrudnienia na pełny etat do zatrudnienia dorywczego po to, aby szybko reagować na zmiany na rynku. W rezultacie obok wzrostu produktywności następuje niepewność zatrudnienia na całym świcie. Wzrostowi w Europie rezerwowej armii pracowników dorywczych towarzyszy rosnące zaniepokojenie dyrekcji różnych korporacji kosztami ochrony socjalnej, które pozbawiają ich firmy konkurencyjności na rynkach światowych. Likwidowanie programów opieki socjalnej w tym samym czasie, gdy rośnie bezrobocie z powodu nowych technologii i zmian w sposobie zarządzania może spowodować poważny wzrost napięć społecznych w Europie. Inną drogą dla sfrustrowanej Europy może być „prawicowy populizm" czyli struktury mniej lub bardziej faszyzujące przy czym faszyzm może powstać jako próba obrony narodowych gospodarek przed ponadnarodowymi korporacjami.

Rewolucja technologiczna oparta na nieodnawialnych źródłach energii nie jest jednakże tendencją w historii, której końca nie widać. Być może

nie jest ona przezwyciężeniem kryzysu w skali światowej energetyki, ale jego zwiastunem. Podobne symptomy obserwują biolodzy u roślin, które cierpią z powodu wpływu szkodliwych substancji. Zanim umrą, uruchamiają tak silne impulsy, że niemal nie można ich odróżnić od zdrowych ich krewnych. System kapitalistyczny w globalizacji i rewolucji technologicznej kwitnie na krawędzi śmierci, której powody są dwojakiej natury:

Po pierwsze, neoliberalny, globalny kapitalizm wzmacniany rewolucją technologiczną jest gospodarką propodażową, w której nie dba się o konsumenta czyli o to, czy produkowane towary ktoś kupi. W wyniku rozziewu między podażą a popytem którego to, siłą rzeczy, nie wzmocni 45% ludzkości żyjąca za mniej niż 2 dolary dziennie, system globalnego kapitalizmu może ulec destrukcji pod wpływem wewnętrznych sprzeczności. Jak wiadomo, XX-wieczny kapitalizm ocalał – pomimo wcześniejszych proroctw Marksa – ponieważ uczynił z robotnika konsumenta, a tym samym uratował podaż swych produktów i popyt tych wszystkich, którzy je produkują. Największą zasługą w tym procesie jest praca brytyjskiego ekonomisty Keynesa, który w obrębie kapitalizmu pogodził prawa własności z prawami człowieka, wyciągając kapitalistyczny system w Ameryce, a także i w reszcie świata, z zapaści spowodowanej wielką depresją lat 30. XX wieku. Jednakże neoliberalna rewolucja, która miała miejsce w Ameryce i stała się siłą motoryczną globalizacji, powróciła do prekeynesowskich zasad, co oznacza w praktyce odebranie robotnikom i szerokim rzeszom konsumentów prawa do konsumpcji, stanowiąc ograniczanie popytu. Tym samym znana od 200 lat sprzeczność kapitalizmu polegająca na rozwieraniu się nożyc między podażą a popytem powróciła z siłą XIX-wiecznej pauperyzacji, czym zostały dotknięte w pierwszym rzędzie kraje III Świata, spodziewać się jednak należy, że dotknie to także kraje rozwinięte, w których nie każdy z obywateli może być konsumentem. Tym samym nie jest wykluczone załamanie się, poprzez światową depresję, globalnego kapitalizmu.

Po drugie, widmo śmierci dla globalnego, neoliberalnego kapitalizmu z towarzyszącą mu rewolucją technologiczną wynika z wyczerpywania się nieodnawialnych źródeł energii. Wyczerpywanie się pokładów ropy naftowej łączy się z globalnym ociepleniem, niebezpiecznym dla całej ludzkości, w tym także i dla nowoczesnego kapitalizmu, który chciałby produkować bez robotnika na względnie spokojnej planecie. Przypomnijmy, że większość zasobów energetycznych, z których dotychczas korzystamy na Ziemi jest pochodzenia słonecznego. Węgiel powstał z roślin, które w minionych epokach zostały wytworzone w procesie fotosyntezy pod wpływem promieniowania Słońca. To samo odnosi się do ropy naftowej i gazu. Energia wód rzek i wiatrów także, chociaż pośrednio, pochodzi z procesów reakcji termojądrowej we wnętrzu Słońca – ogromnego reaktora o wymiarze rzędu 10 000 kilometrów i temperaturze około 15 milionów stopni. „Najczystsze" formy energii są jednak z przyczyn obiektywnych najtrudniejszymi w zastosowaniu. Bezpośrednie przetwarzanie energii Słońca w energię elektryczną (baterie słoneczne) napotyka na barierę kosztów i jest uzależnione od warunków atmosferycznych w większości krajów. Energia promieniowania słonecznego jest niestety zbyt rozproszona na powierzchni Ziemi dla wykorzystania ich w wielu zastosowaniach. W chwili obecnej, podobnie jak było pół wieku temu, przyjmuje się, że kontrolowana przez człowieka synteza termojądrowa zapewni w przyszłości energię na Ziemi i będzie w stanie, z ekologicznego punktu widzenia, ją ocalić. W rzeczywistości ludzkość nie będzie już miała w niedalekiej przyszłości alternatywnych źródeł energii, gdyż paliwa oparte na węglu ulegną wyczerpaniu (prędzej czy później), natomiast energetyka jądrowa napotykać będzie na rosnące problemy związane z gromadzeniem odpadów promieniotwórczych. Niestety, problem technicznego opanowania reakcji syntezy jąder wodoru napotyka na duże trudności pomimo wysiłku i wieloletniej pracy wielu laboratoriów światowych. Jest to związane z bardzo wysokimi temperaturami rzędu milionów stopni Celsjusza niezbędnymi do zainicjowania syntezy. Są to temperatury panujące we wnętrzu Słońca i innych gwiazd, które przez miliardy lat wypromieniowują energię pochodzącą z syntezy wodoru. Powtórzenie tego procesu na Ziemi jest niezwykle trudne, człowiek miałby tutaj naśladować procesy, które zachodzą we wnętrzu Słońca. W wielu ośrodkach naukowych w najbardziej rozwiniętych krajach trwają bardzo kosztowne prace doświadczalne, które w myśl nadziei uczonych i reszty świata mają przybliżyć dzień, kiedy to ludzkość uzyska praktycznie niewyczerpalne i – w porównaniu z energią jądrową – stosunkowo czyste źródło energii. Jest oczywiste, że energia ta byłaby, z ekologicznego punktu widzenia, zbawieniem dla Ziemi. Czy tak się stanie? W połowie XX wieku uzyskanie syntezy termojądrowej datowano na rok 2000. Obecnie na rok 2050, ten właśnie, w którym skończyć się ma ropa naftowa. Mimo całkowitego rozpadu rozumu w dwóch wojnach światowych XX wieku oraz potworności totalitaryzmu (zarówno brunatnego jak i czerwonego), zagłady, ludobójstwa – wśród znacznej części ludzkości, zwłaszcza uczonej, panuje nadal Oświeceniowy mit nieograniczonych możliwości rozumu i związanych z nim możliwości nauki. Nie potrafimy poradzić sobie z nadmiernym przyrostem ludności w krajach rozwijających się, nie potrafimy pomóc Afryce, gdy ten kontynent umiera, niszczony przez plagę AIDS i zabójczą nędzę, nie potrafimy zapewnić miliardom ludzi godziwego życia, pozwalamy na to, aby w wyniku systemu globalnego kapitalizmu bogaci bogacili się coraz bardziej, a biedni popadali w jeszcze większą nędzę, ale wierzymy w to, że możemy beztrosko spalać resztki energii węglowego

pochodzenia ponieważ fizycy dokonają syntezy termojądrowej czyli potrafią uczynić to, czego dokonuje Słońce. Ale nie jest to takie proste, nie wiadomo, czy projekt ten da się zrealizować. Być może to, co robi Słońce potrafi robić tylko Słońce, a możliwości ludzkie są za małe, aby naśladować tak gigantyczne, naturalne procesy. Jakkolwiek więc – zdaniem wielu autorów – tendencją historii jest rewolucja technologiczna oparta na nieodnawialnych źródłach energii, a rewolucję tę wzmacnia podniesiona do roli ideologii filozofia konsumpcyjnego społeczeństwa, którego zadaniem jest być może skonsumowanie tych resztek energii, które jeszcze zostały, to tak naprawdę nie wiemy, jaka jest tendencja historii. Nie jest wykluczone, że w związku z wyczerpaniem paliw kopalnianych pod koniec XXI wieku ludzie będą orać koniem, pracować w manufakturach i żyć przy świeczkach. Wtedy, owszem, zostanie osiągnięty względnie zrównoważony rozwój w znaczeniu społecznym, ponieważ przejście na biologiczne źródło energii będzie oznaczać pracę dla każdego i zarobek pozwalający przeżyć. Ale, z ekologicznego punktu widzenia, ten stan rzeczy mógłby oznaczać wycięcie tych resztek lasów, które jeszcze zostały. Dlatego też to, co teraz możemy zrobić, to podjąć wielką akcję zalesiania, sadzić drzewa w każdym miejscu sposobnym ku temu, co może robić każdy obywatel bez wyższego pozwolenia gminy czy państwa. Jeżeli nie możemy zostawić naszym wnukom źródeł ropy naftowej i pokładów węgla, to możemy im zostawić lasy, które są bogactwem zarówno człowieka jak i Ziemi. W takiej perspektywie warunkiem zrównoważonego rozwoju pojmowanego jako dobrostan człowieka i Ziemi jest cofnięcie się rozwoju technologicznego, które może nastąpić z przyczyn od człowieka niezależnych, a mianowicie z powodu wyczerpania się nieodnawialnych źródeł energii. Alternatywę stanowi wynalezienie przez fizyków metody syntezy termojądrowej jako czystego źródła energii. Gdyby człowiek był zdolny dokonać tejże syntezy wcześniej – co było niemożliwe ze względu na stan nauki i techniki – Ziemia nie uległaby w wyniku działalności człowieka takiej degradacji, a problemy związane z ochroną środowiska byłyby względnie małe dotycząc nie zniszczenia Ziemi, ale przede wszystkim jej zaśmiecenia. Ratunek dla Ziemi, a przez to i dla ludzkości, jest teraz w ręku fizyków. Podsumowując, przypomnijmy tezy.

Globalizacja ze swą ideą leseferystycznego kapitalizmu reprezentuje w praktyce interesy stosunkowo nielicznych grup finansowych i korporacyjnych, jak stwierdził to człowiek tak kompetentny jak Joseph Stiglitz. Znosi ona suwerenność państw i demokratycznie zorganizowanych narodów dając „globalne rządzenie bez globalnego rządu". Procesu tego nikt nie kontroluje, a na pewno nikt kto miałby na celu zrównoważony rozwój pojmowany jako postępujący dobrostan człowieka i Ziemi. Globalizacja ta nie musi jednak trwać jeszcze długo, ponieważ jej zasady, zrodzone w Ameryce, zostały utworzone wedle reguł zgoła fantastycznych pomysłów kolonialnych rodem z XIX wieku, nie liczących się z realiami wieku XXI. Nadto amerykańska rewolucja neoliberalna zwróciła się przeciwko Stanom Zjednoczonym, likwidując silne państwo będące warunkiem imperialnej władzy. Nie jest wykluczone, że jesteśmy świadkami zmierzchu amerykańskiego imperium, ale rozpad ten może odbyć się w sposób gwałtowny, wyrażający się we wszczynaniu nowych wojen, a stan wojny siłą rzeczy nie sprzyja temu wszystkiemu, co określamy mianem zrównoważonego rozwoju. Innymi słowy, koniec amerykańskiego imperium, może mieć wysoce szkodliwy wpływ na dobro Ziemi i ludzi na niej żyjących.

Następnie, globalny leseferystyczny kapitalizm połączony z rewolucją technologiczną posiada immanentne ziarna destrukcji, co wynika głównie z faktu, iż powrócił do prekeynesowskiego, XIX-wiecznego kapitalizmu, gdzie dba się jedynie o to, by produkować dużo i z wielkim zyskiem nie zważając, a czasem wręcz likwidując, popyt (czyli konsumentów, którzy te produkty mogą kupić). I tak np. wielkie korporacje całkowicie lekceważą 3 miliardy ludzi, którzy żyją za mniej niż 2 dolary dziennie i nie czynią nic, aby uczynić z nich konsumentów swych własnych produktów, co opłaciłoby się tym korporacjom w dłuższej perspektywie czasu, jakkolwiek w bliższym, krótkim czasie oznaczałoby to obniżenie zysku. Ale doraźny zysk ważniejszy jest niż ludzie, także i ci, którzy zasiadają w wielkim korporacjach – na dłuższą metę działają oni przeciwko swym interesom, które stanowi rynek konsumenta. Globalny, leseferystyczny kapitalizm może się więc rozpadać poprzez światową, ekonomiczną depresję, która też dobrze nie wróży wartościom zrównoważonego rozwoju. Już obecnie, kiedy ponad połowa ludności naszego globu każdego dnia z powodu nędzy desperacko walczy o życie, to siłą rzeczy, czyni to zwracając jedynie uwagę na kwestię własnego przetrwania, bez troski o stan środowiska naturalnego czy cierpienia zwierząt. Powiedzmy sobie otwarcie, że ekologia jest w znacznej mierze zdobyczą krajów rozwiniętych, a nie rozwijających się. Aby ludzkość mogła wspólnymi siłami zadbać o Ziemię, to wypracowany na niej chleb nie może być tak nierówno dzielony, jak się dzieje teraz. Aktualny, globalny i leseferystyczny kapitalizm niszczy Ziemię w sposób globalny (a także większość światowej ludzkości). W obrębie tego systemu zrównoważony rozwój w skali całego świata może być, niestety, tylko marzeniem i utopią.

Literatura

1. BARBER B., *Imperium strachu. Wojna, terroryzm i demokracja*, Muza, Warszawa 2005.
2. BARBER B., *Dżihad contra McŚwiat*, Muza, Warszawa 2000.

3. BECK U., *Władza i przeciwwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Scholar, Warszawa 2005.
4. BECK U., *Społeczeństwo ryzyka. w drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa 2004.
5. BONNER B., 2006, Notatka w *Forum* nr 4.
6. CHOMSKY N., *Hegemonia albo przetrwanie. Amerykańskie dążenie do globalnej dominacji*, Studio Emka Rok, Warszawa 2005.
7. CHOMSKY N., *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.
8. „Forum" nr 4/06, 11/07, 12/07, 13/07.
9. FRANKLIN B., 2007, Notatka w *Forum* nr 11, s. 21.
10. FREDMAN R., 2007, Notatka w *Forum* nr 11, s. 21.
11. HEGEL G. W., *Zasady filozofii prawa*, PWN, Warszawa 1969.
12. HOBSBAWM E., *Wiek skrajności*, Politeja, Warszawa 1999.
13. KENNEDY P., *Mocarstwa świata. Narodziny, rozkwit, upadek*, Książka i Wiedza, Warszawa 1994.
14. KENNEDY P., *U progu XXI wieku (przymiarka do przyszłości)*, Puls, Warszawa 1994.
15. KOTARBIŃSKI T., Z zagadnień ogólnej teorii walki, w: *Wybór pism*, PWN, Warszawa 1957.
16. MARKS K., *Kapitał*, Książka i Wiedza, Warszawa 1955, t. I.
17. NYE J., *Bound to Lead: The Changing Character of American Power*, Basic Books, New York 1991.
18. RIFKIN J., *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Warszawa 2001.
19. STIGLITZ J., *Szalone lata dziewięćdziesiąte*, PWN, Warszawa 2006.
20. STIGLITZ J., *Globalizacja*, PWN, Warszawa 2004.
21. STIGLITZ J., *Ekonomia sektora publicznego*, PWN, Warszawa 2004.
22. SMITH A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1958.
23. TODD E., *Schyłek imperium. Rozważania o rozkładzie systemu amerykańskiego*, Dialog, Warszawa 2003.
24. WHEEL F., 2007, Notatka w: *Forum* nr 13, s. 64.
25. WIELGOSZ P., *Opium globalizacji*, Dialog, Warszawa 2004.
26. WIENER N., Notatka w: Riffkin J., *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowe*j, Wydawnictwo Dolnośląskie, Warszawa 2001, s. 22.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 85-94

Rozwój zrównoważony w aspekcie społeczeństwa medialnego

Sustainable development and medial society

Ignacy S. Fiut

Akademia Górniczo-Hutnicza, Wydział Nauk Społecznych Stosowanych, Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii, , ul. Gramatyka 8a, 30-071 Kraków

Streszczenie

Przedmiotem tego szkicu jest próba przedstawienia argumentów na rzecz tezy, że rozwijające się społeczeństwo medialne będzie wspierać z wielu proponowanych koncepcji model balansujący rozwoju zrównoważonego. Zostaną więc przedstawione dyskutowane w literaturze przedmiotowej kategorie tego typu rozwoju, następnie związki przedmiotowe tej kategorii z pojęciem dobra zbiorowego, opisywanego w ujęciach teorio-growych, charakterystycznych dla współczesnego społeczeństwa obywatelskiego, ulegającego procesom globalizacji. Ona bowiem powoduje, że staje się ono społeczeństwem postindustrialnym, w którym wiodącą formą organizacji życia zbiorowego w interakcjach ze środowiskiem społecznym i przyrodniczym jest ich medializacja, umożliwiająca ludziom komunikowanie się ze sobą i swym środowiskiem na niespotykaną dotąd skalę.
W związku z faktem, że idee neoliberalne opisujące zbiorowe życie ludzi doprowadziły do kryzysu media publiczne, a ich dalszy rozwój stanowi warunek urzeczywistniania idei rozwoju zrównoważonego, szczególnie jego względnie trwałego charakteru, dla urzeczywistnienia jego balansującego modelu media takie staja się konieczne, a więc i tę kwestię podejmujemy w przedstawionych tu rozważaniach. Uważamy bowiem, że balansujący rozwój zrównoważony w przestrzeni rozwijającego się społeczeństwa medialnego jest realną drogą do budowania w nim ładu ekologicznego w ramach zintegrowanego ładu społecznego.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, rozwój balansujący, dobro wspólne, społeczeństwo medialne, media publiczne

Abstract

The paper argues that the developing medial society will support the balancing model of sustained development, selected out of several other solutions. Various categories of this development will be discussed, as presented in the literature on the subject, as will the relationship between sustainable development and the concept of collective welfare, defined in game theory terms, characteristic for the contemporary citizen society subject to globalization processes. Globalization transforms the society into the postindustrial one, in which the growing influence of the media on society of interactions with social and the natural environment plays a major role in the organization of the collective life. It is this which allows inter-human communication on an unprecedented scale, as well as communication with the environment.
Neo-liberal theories describing the collective life of people have resulted in a crisis in the public media. Yet, their further development constitutes the condition of actualizing the idea of sustainable development. Media turns out to be indispensable for the realization of a balancing model. This problem will also be discussed in this paper. The author considers the balancing influence of sustainable development within the space of developing medial society as the real path towards the building of ecological order within the framework of social order.

Keywords: sustainable development, balanced development, collective good, medial society, public media

Uwagi wstępne

Żyjemy w społeczeństwie ulegającym coraz bardziej medializacji, powodującej upodmiotowienie publiczności mediów masowych, które tracą swoją masowość na rzecz interaktywnego ich użytkowania przez publiczność. Ulega ona upodmiotowieniu i staje się „piątą władzą", mającą zdecydowany

wpływ na zawartość przekazów oraz kanały ich rozprzestrzeniania się. Media w ten sposób, zarówno stare jak i nowe, dążą do pełnej równowagi, choć jest ona z natury dynamiczna, gdyż kolejne innowacje powodują zmiany technologiczne w funkcjonowaniu mediów i budowanych w oparciu o nie interakcjach społecznych. Powstający układ ma więc charakter balansujący i wydaje się, że ta kategoria rozwoju zrównoważonego najlepiej koresponduje z obecnym usytuowaniem ludzi w społeczeństwie, bo adekwatnie do ich położenia wnosi do świadomości społecznej potrzebę wspierani aktywnego rozwoju zrównoważonego, zgodnie z interesami pluralistycznego społeczeństwa, zgodnego z wyobrażeniami o rozwoju zarówno wspólnot lokalnych, regionalnych i globalnych. W pracy przedstawiamy idee i argumenty przemawiające za takim rozumieniem rozwoju zrównoważonego.

Rozwój balansujący jako wiodąca forma rozwoju zrównoważonego w przyszłości

Zasadniczo daje się wyróżnić pięć aspektów kojarzonych z różnymi formami opisu i interpretacji, które wiąże się z terminem ***sustainable development*** w rodzimej tradycji filozoficznej. Wszystkie one eksponują te cechy zjawisk rozwojowych, które według danego badacza wydają się dla tego typu zjawisk najistotniejsze. Występuje również szósta jego interpretacja, wiążąca go z pojęciem tzw. ***balanced development***. Pojmuje się więc owe rodzaje, rozwój jako albo cechy ekorozwoju, czyli trwałego i samopodtrzymującego się, jako komplementarne pojęcie do rozwoju trwałego, jako synonim neutralności w stosunku do rozwijającego się środowiska przyrodniczego lub jako zjawisko szersze niż rozwój trwały. Wszystkie te właściwości są niewątpliwie ważne w rozumieniu tej kategorii teoretycznej, opisujące zjawiska rozwojowe, ale wydaje się, że w żaden sposób nie mogą one obecnie stanowić absolutnych miar zrównoważenia nie tylko środowiska społecznego, ale i przyrodniczego człowieka i innych istot żywych, które koegzystują na naszej planecie (Borys, 2005, s. 66-68).

W postępującym procesie globalizacji, głównie za sprawą mediów, a szczególnie tych nowych i interaktywnych, wszystkie komponenty wspólnego świata życie w mniejszej lub większej części, mniej lub bardziej świadomie, w nim uczestniczą. Mamy więc do czynienia z takim stanem rzeczy, że jedynym, co jest pewne jest to, że nic właściwie nie jest do końca pewne. Dlatego trudno jest mówić o jakiejś trwałej właściwości i równowadze noszącej znamiona stałości, a więc w wymiarze zjawiska procesualnego - jego trwałości (Borys, 2005, s. 70-71). Nie znaczy to jednak, że można tę istotną cechę rozwoju zrównoważonego odrzucić. Należałoby ją rozumieć jako ideę docelową, która organizuje wszelki wysiłek ludzki kultywowania takiego rozwoju. Współczesny rozwój mediów przyczynia się do tego, że właściwie urzeczywistnia się takie wyjątkowe miejsce człowieka w świecie, iż staje się on ***homo participans*** – człowiekiem skazanym na uczestniczenie w wymiarze globalnym we wszystkich wydarzeniach w świecie (DeKerckhove, 1996, s. 61-64; Fiut, 2006, s. 176). Efektem tych eskalujących się procesów medializacji świata i środowiska jest niespotykane wcześniej nasycenie środkami komunikacji życia każdej jednostki tak, że jeśli tylko chce, a jej pojemność informacyjna to wytrzymuje, ma potencjalną szansę otrzymywania wszelkich możliwych informacji krążących w sieciach komunikacyjnych, oplatających naszą Ziemie, a nawet próbujących komunikować nas ze światem w kosmicznym wymiarze. Każdy więc człowiek ma szansę bezpośredniego uczestniczenia w procesach zarówno inicjujących działania na rzecz rozwoju zrównoważonego oraz aktywnego przeciwstawiania się działaniom, ze swej istoty w niego wymierzanych.

Warunkiem jednak takiej aktywnej, a nawet interaktywnej postawy partycypującej, jest zrozumienie, że w aktualnej kondycji naszego świata właściwie nic nie jest człowiekowi w porządku realnym dane jako coś bezwzględnie trwałego, ale utrzymywanie trwałości, odbudowywanie jej, czy budowanie od nowa wymaga sprawczego wysiłku i aktywnego działania w sposób ciągły. Tworzona taką drogą równowaga musi mieć z natury charakter r ó w n o w a g i d y n a m i c z n ej, cięgle budowanej, monitorowanej, prognozowanej i to jeszcze w kilku konkurencyjnych modelach, by nadchodząca przyszłość nie zaskakiwała ludzi: by mieli kilka bardziej lub mniej optymalnych hipotez jej wyboru. Wynika z tego, że również podejścia niekonwencjonalne będą miały coraz większą wartość, bo choć tradycja dostarcza wielu ważnych modeli wychodzenia z sytuacji kryzysowych, to obecny stan naszego świata głęboko zmedializowanego musi się liczyć z pojawianiem się zjawisk zupełnie nie przewidywanych, wymagających niekonwencjonalnych pomysłów ich rozwiązywania i wbudowanych w idee trwałości rozwoju. Wydaje się więc, że tak pomyślany rozwój zrównoważony, jako rozwój balansujący, najlepiej przygotowuje nie tylko decydentów politycznych i gospodarczych, ale i ogół ludzi do skutecznego kultywowania idei rozwoju zrównoważonego i działania na jego rzecz.

Należy nadmienić, że idea ta musi korespondować z pojęciem dobra wspólnego i to nawet w wymiarze globalnym, z równoczesnym uwzględnieniem interesów i tradycji kulturowych wspólnot regionalnych i lokalnych. I ten argument również przemawia za tym, by rozwój zrównoważony pojmować jako zjawisko balansujące, poddające się procesom negocjacji, w których uczestniczą różne grupy ludzi należące do odmiennych tradycji kulturowych, odmiennie pojmujące własne interesy oraz sensy egzystowania. Podstawową bowiem konsekwencją takiego rozumienia rozwoju zrównoważo-

nego jest uznawanie go za w miarę dynamiczny i całościowy system, stanowiący jednocześnie źródło nowego paradygmatu myślenia, generującego jednocześnie nową wizję ładu zintegrowanego, do którego powinny dążyć wspólnoty ludzkie w wymiarze globalnym.

Pojęcie dobra wspólnego a rozwój zrównoważony

Kultywowanie rozwoju zrównoważonego wiąże się niewątpliwie ze sposobem pojmowania przez członków społeczeństwa dobra wspólnego, co rzutuje pośrednio na ich stosunek do przyrody, która jest takim dobrem niewątpliwie. Ze swej istoty jest ona bowiem dobrem niepodzielnym i trudnym do prywatyzacji: stanowi bowiem pewną całość organiczną, na której zbiorowe korzystanie ludzie są skazani i w tym sensie jest dobrem wspólnym.

We współczesnej refleksji teoretycznej pojęcie to zdefiniował Paul Anthony A. Samuelson jako takie dobro, którego konsumpcja przez jedną osobę nie kłóci się z konsumpcją przez drugą i inne osoby (Samuelson, 1954; Samuelson, Nordhaus, 1996, s. 301-304.). Często używa się go zamiennie z pojęciem dobra zbiorowego, które w myśli współczesnej wyeksponował zorientowany proekologicznie ekonomista Edward J. Mishan w znanej pracy: *Introduction to Normative Economics* (Mishan, 1981, s. 38 i dalsze). Oba terminy odnoszą się głównie do zbiorowo finansowanych usług, których nie można zapewnić przez odwołanie się do mechanizmów rynkowych, albo poszczególne rządy celowo pokrywają ich koszty z funduszów publicznych, jak to ma miejsce np. z paliwem, czy innym usługami w państwach mających bogate złoża roponośne. Istnieje również pewna grupa towarów i usług, których nie można dokładnie wycenić, a więc nie mogą być efektywnie dostarczane przez sektor prywatny, stając się w ten sposób domeną sektora publicznego lub państwowego, które zabezpieczają ich dostępność.

Ważną cechą tego typu usług jest ich „niewyłączalność", albo „niewykluczalność" dla właściwego funkcjonowania całości społeczeństwa. Tego typu usługą jest np. sygnalizacja świetlna, drożność szlaków komunikacyjnych, z których wszyscy korzystają, choć trudno od każdego wyegzekwować opłaty za takie usługi. Nie można ich nikogo pozbawić, choć wielu nie chce za nie uiszczać opłaty. Należą do nich również usługi związane z korzystaniem z zasobów przyrody. Inną cech tego typu zjawisk o charakterze dobra zbiorowego jest ich „niemożliwość nieprzyjęcia", czyli, że ludzie nie mogą odmówić ich użytkowania, choć sobie tego nie zawsze życzą, choćby. ochrony w czasie wojny lub akcji o charakterze klęsk żywiołowych, których przyczyną jest przyroda, np. trzęsienie ziemi, susza, powódź. Kolejną cecha tego typu dóbr jest „niekonkurencyjność w konsumpcji", która pojawia się wtedy, gdy usługa jest dostarczana jednej osobie automatycznie i bez żadnego innego kosztu dociera do innej osoby, np. zbiorowe czytanie prasy w domu, słuchanie radia, czy oglądanie telewizji, a nawet uczestniczenie w widowisku lub akcji publicznej. Szczególnym przypadkiem tego typu dostarczania usług osobom indywidualnym jest oświata, kiedy usługi otrzymują jednostki, a w praktyce korzysta z tego ogół społeczeństwa.

W większości społeczeństw dobra te są finansowane z podatków pośrednich lub bezpośrednich, ale i przez instytucje prywatne, jak również przez stowarzyszenia i fundacje społeczne do tych celów powoływane. Z tak zebranych środków finansowane są najczęściej finansowane: obrona narodowa, bezpieczeństwo publiczne, oświata, służba zdrowia, straż pożarna, instytucje kultury i sportu, służby ratunkowe, sieci telekomunikacyjne, media publiczne, szlaki i trakty komunikacyjne, wodociągi, pomniki kultury i przyrody, rekultywacja wszelkich zasobów naturalnych. Własność ta, na której użytkowanie ogół ludzi jest poniekąd skazany w wymiarze ekonomicznym odwołuje się do tzw. ekonomii skali, interesu narodowego, udziału pracowników w gospodarce, zewnętrznych korzyści społecznych, które ze względu na brak rentowności byłyby ignorowane przez prywatny sektor produkcyjny. Musi ona stać się więc przedmiotem zainteresowania instytucji państwowych, bo stanowi podstawę bytową wspólnoty społecznej. Przeciwnicy udostępnia tego typu dóbr ogółowi członków społeczeństwa twierdzą, że hamują one rozwój wolnego rynku i konkurencji na nim, stając się jednocześnie wyrazem i źródłem protekcjonizmu państwowego, korupcji, rozwoju patologii społecznej, bowiem usługi i towary, które nic lub niewiele kosztują, muszą rodzić szarą strefę produkcji, wymiany i dystrybucji oraz nieograniczony i trudny do kontroli popyt. W dziedzinie ochrony środowiska naturalnego dobrze tę sytuacje ilustruje zadeptywanie szlaków turystycznych i niszczenie naturalnych siedlisk przyrodniczych przez nadmierną liczbę turystów i osób zażywających tam rekreacji.

W społeczeństwach współczesnych pojęcie dobra zbiorowego nieustannie ulega zmianie. Odróżnia się więc dobro zbiorowe od innych tego typu dóbr, które określa się dobrami socjalnymi (Crones, Sandler, 1996, cz. 3 i 4). Te ostatnie są dostarczane członkom społeczeństwa przez powołane do tego i wytypowane agencje publiczne, które za darmo lub za symboliczną cenę rozprowadzają je wśród potrzebujących, np. strzykawki i prezerwatywy wśród narkomanów i homoseksualistów, czy żywność i odzież wśród bezdomnych oraz bezrobotnych. Celem tych agencji jest redystrybucja dóbr i podniesienie ogólnego dobrobytu społeczeństwa, ale i zahamowanie rozwoju rozszerzających się obszarów wykluczenia społecznego oraz degradacji obszarów przyrodniczych i poprzemysłowych. W społeczeństwach bardziej rozwiniętych, gdzie standardy życia stają się bardzo wysokie pojęcie dobra zbiorowego, głównie jako publicznego, opisuje się najczęściej w

kontekście konkurującego z nim dobra prywatnego. Odróżnienie między dobrami publicznymi i prywatnymi określa się wtedy przez możliwość wyłączenie konsumentów z możliwości korzystania z tych dóbr oraz istnienie rywalizacji w konsumowaniu danego dobra. Odróżnienie dobra publicznego od prywatnego, oparte o prawo własności pozwala wyłączać ogół ludzi z korzystania z niego, chyba, że jest ono niepodzielne, a dostęp do niego jest konieczny dla ogółu. W takim przypadku wskazuje się sposoby i zasady oraz okoliczności korzystania z niego, np. z prywatnych parków, terenów atrakcyjnych turystycznie, czy plaż. Natomiast jeśli dobra mają charakter rywalizacyjny, a więc są podzielne i mogą być przedmiotem konkurencji konsumpcyjnej o nie na rynku, mogą one stawać się dobrami prywatnymi wyłączalnymi z konsumpcji publicznej albo stawać się przedmiotem rywalizacji o nie na rynku. Te różne formy możliwości funkcjonowania oraz konsumpcji dóbr oparte na gospodarce rynkowej pozwalają wyróżniać trzy ich zasadnicze formy: dobra prywatne, dobra zbiorowe (publiczne) oraz dobra wspólnotowe – np. wspólnoty leśne, pastwiskowe, ale i agroturystyczne.

Dobra prywatne to te, których status określa prawo własności prywatnej i są one wyłączalne, podzielne: mogą stać się przedmiotem konsumpcyjnej rywalizacji na rynku. Dobra publiczne jako forma dóbr zbiorowych są ze swej natury najczęściej niepodzielne, niekonkurencyjne w konsumpcji, nie nabierają również w pełni wartości rynkowej. Dobra wspólnotowe zaś - to dobra nieklarowne publicznie, bo dostęp do nich mają jedynie tylko ci członkowie społeczeństwa, którzy z różnych względów należą do danych wspólnot w sposób bierny lub czynny. Można do nich zaliczyć dobra spółdzielcze, spółek, stowarzyszeniowe oraz klubowe. Są one ze swej natury wyłączalne, lecz jedynie częściowo i dla części osób stają się one niekonkurencyjne w konsumpcji. Przyjmowane przez wspólnoty kryteria wykluczania ogółu społeczeństwa – co podkreślają w swej koncepcji dóbr publicznych Richard Cornes i Todd Sandler - przy tworzeniu tego typu dóbr na początku towarzyszą bariery dostępu do nich, lecz gdy ktoś już znajdzie się w danej wspólnocie, zasoby dóbr wspólnoty stają się dla niego faktycznie formą dobra publicznego (Crones, Sandler, 1996, cz. 3 i 4). Takie dobro wspólne działa jednak dotąd, dokąd nie przekroczy pewnego poziomu zdolności zaspokajania potrzeb i oczekiwań członków danego gremium wspólnotowego. Jeśli jednak wystąpi we wspólnocie „efekt zatłoczenia", a dobro wspólne zacznie ulegać degradacji i stawać się deficytowe, rozpoczyna się w niej konkurencja o dostęp do niego, wymagająca wtórnych regulacji prawnych i sformowania reguł zarządzania nim, regulujących jego dostępność, czyli powraca się do jego dystrybucji lub redystrybucji. Często wymienia się jeszcze jeden rodzaj dobra, które przybiera formę zbiorowego w formie publicznej, tj. o dobru pozycjonalnym, czyli nieklarownie prywatnym. Dobru takiemu na początku towarzyszy rywalizacja, a jego dalsi, często przypadkowi konsumenci, są przynajmniej czasowo niewyłączalni z konsumpcji. Taka sytuacja zdarza się np. wtedy, kiedy ogół społeczeństwa skazany jest na słuchanie orkiestry, towarzyszącej orszakowi weselnemu lub pogrzebowemu, działalności teatru ulicznego lub efektom związanym z promocją, zawodami sportowymi, procesją lub obecnością w pobliżu miejsca zamieszkania tuczarni świń. W takiej sytuacji nawet ci, którzy nie chcą uczestniczyć w konsumpcji, dzielą jej pożytki lub szkody, zmuszeni do udziału w narzucanych formach spożycia lub wynikających z sytuacji stratach.

Rozróżnione formy dóbr mają istotny wpływ na rozwój teorii ekonomicznych, teorii gier związanych ze strategiami zarządzania dobrami i ich formami konsumpcji, a w tym i dobrem publicznym oraz rozwojem analiz racjonalnego działania jednostek wobec tych wyróżnionych form dóbr. Samo pojęcie dobra publicznego w kontekście innych form dóbr występujących w przestrzeni społecznej ma również istotny wpływ na stany i warunki odczuwania przez ludzi własnej pomyślności, sensu życia, czyli ich poczucie dobrobytu. Idzie tu głównie o to, czy ludzie postrzegają, że ich potrzeby są właściwie i wystarczająco zaspokajane w obrębie społeczeństwa, a więc czy polityka społeczna instytucji państwowych i prywatnych jest względem ich potrzeb właściwie realizowana.

Poczucie dobrobytu w odniesieniu do rozumienia dobra zbiorowego i jego publicznej dostępności łączy się niewątpliwie ze stopniem rozwoju społeczeństwa obywatelskiego i poczuciem wśród obywateli bycia jego członkiem. W swym historycznym rozwój społeczeństwo obywatelskie przechodziło kolejne fazy rozwoju rozumienia pojęcia dobra zbiorowego i jego form. Było to powiązane z uzyskiwanie kolejnych praw przez jego członków, czyniących ich w coraz większym stopniu świadomymi podmiotami tak rozwijającej się formy wspólnotowej koegzystowania. Według Thomasa Humphrey'a Marshalla pierwszą grupą takich praw, które otwierały dostęp do różnych form dobra zbiorowego stały niewątpliwie prawa obywatelskie (np. wolność stowarzyszania się, organizowania się i wypowiedzi), następnie prawa polityczne (czyli bierne i czynne prawo wyborcze), zaś grupa trzecia, która pojawiła się na końcu – to prawa socjalne i ekonomiczne (do których należą prawa do korzystania z istniejących form dobra publicznego, jak opieka zdrowotna, opieka społeczna, pomoc prawna, bezpłatna edukacja, prawo do pracy, prawo do zasiłku itp.). Łatwo więc zauważyć, że zasięg dostępu do dóbr zbiorowych, ale i innych form dóbr, związany był z rozwojem społeczeństwa obywatelskiego oraz pojawianiem się kolejnych jego zdobyczy o charakterze prawnym, które poszerzały i gwarantowały coraz stabilniejsze możliwości korzystania z różnych form

i w coraz wyższym stopniu z dóbr publicznych (Marshall, 1950). Warto więc zwrócić uwagę na tendencje przemian we współczesnym społeczeństwie, które jako rozwijająca się interaktywnie forma społeczeństwa informacyjnego, staje się coraz bardziej tworem medialnym (Fiut, 2006, s. 137-148). Jednak te medialne transformacje nie rozwiązują problemów gospodarowania dobrami wspólnym, narażonymi na „tragedię wspólnego pastwiska", „pasażerów na gapę" i „dylematów więźnia", opisujące współczesne teorio-growe ujęcia ekonomiczno-społeczne, według których zaufanie między ludźmi staje się najważniejszym kapitałem społecznym (Ridley, 2000, s. 279-296).

Specyficzne własności tworzącego się społeczeństwa medialnego

Nie trudno zauważyć, że ani pojęcie „społeczeństwa informacyjnego", ani pojęcie „społeczeństwa sieciowego" nie pozwalają zadowalająco i wyczerpująco opisać wszystkich zmian i zjawisk w życiu ludzi, które obecnie zachodzą pod naciskiem determinizmu technologicznego związanego z ekspansją nowych mediów (Goban-Klas, 2004, s. 293). Pojęcie pierwsze tego typu społeczeństwa jest za szerokie i właściwie nigdy nie obejmowało i nie obejmuje jego całości, zaś drugie - za wąskie i również nie może służyć do pełnego opisu występujących w społeczeństwie zjawisk. Nawet w najbardziej rozwiniętych pod względem technologii informacyjnych społeczeństwach nigdy wszyscy obywatele nie będą w pełni świadomymi jego członkami. Podobnie ma się sprawa z pojęciem „społeczeństwa sieciowego". Przy tej okazji badacze mówią o różnych formach społeczeństwa ponowoczesnego, nazywając je: „społeczeństwem post-kapitalistycznym", „społeczeństwem post-kolektywnym", „społeczeństwem post-tradycyjnym" czy „społeczeństwem post-historycznym". Nie są to jednak propozycje definiujące tę nową formę społeczeństwa w sposób zadowalający, bo jest to formacja zdecydowanie zdominowana przez komunikację medialną i multimedialną i najtrafniej jest mówić o niej np. „mediokracja", „społeczeństwo okablowane", „społeczeństwo telematyczne", „netokracja", a nawet „społeczeństwo zmierzające do komunikacji telepatycznej" (Levison, 2006, s. 136).

Wszystkie te próby definicji projektujących ujmują bardziej wyraziste strony pojawiających się zjawisk, do końca nie wyjaśniają jednak szeregu zachodzących pod ich wpływem zmian społecznych. Nie dążą do jednoznacznych konotacji, by wyjaśnić jak odbiorcy mediów zachowaniami interaktywnymi względem ich wpływają na skuteczność ich oddziaływania preformatywnego na pozostałych członków społeczeństwa.

Szybkie procesy audiowizualizacji przekazu, głównie za sprawą telewizji i Internetu, związane przede wszystkim ze sprzedażą uwagi odbiorców reklamodawcom, doprowadziły do przeobrażenia się społeczeństwa masowego państw industrialnych w jego wiodącą formę - publiczność globalną (McLuhan, 2004, s. 315). Można ją określić szczytową formą rozwoju masowego wymiaru społeczeństwa końca XX wieku. Pod wpływem działania tego typu publiczności w jego przestrzeni nastąpiły radykalne przemiany, powodujące, że stało się „masowym i zarazem dla każdego", w którym przeważają interaktywne zachowania odbiorców jako użytkowników względem mediów i multimediów.

Nową formę takiej publiczności globalnej, która utraciła zainteresowanie przekazem totalnym i zaczęła samodzielnie wybierać swą tożsamość względem jego zawartości oraz kierunki skierowywania własnej uwagi, zaczęły charakteryzować specyficzne właściwości: intymność, skłonności do podejmowania dialogów, ale i amatorszczyzna w produkcji i odbiorze mediów oraz dążenie do zakładania wspólnot mających na celu wpływ na zawartość przekazu medialnego, opartych na wzajemnym zaufaniu (McLuhan, 2004, s. 44-45). W wyniku takich zmian wzmógł się w nim proces demokratyzacji elitaryzmu społecznego, który w modelu społeczeństwa masowego był źródłem władzy politycznej, stwarzając elitom możliwość kontroli nad mediami masowymi w celu sprawowania za ich pomocą władzy nad społeczeństwem. Wśród publiczności globalnej zmiany te wyeksponowały rozwój interaktywnych postaw odbiorców, dając im szanse indywidualnej kontroli oraz modyfikacji przekazu medialnego, wbrew woli decydentów politycznych i ekonomicznych. Nowa forma publiczności w rozwijającym się społeczeństwie zmedializowanym staje się więc tworem bardzo zmiennym i ruchliwym, zafascynowanym specyfiką lokalności kulturowych oraz przyrodniczych w globalizującym się świecie. Charakteryzuje się także silną nomadycznością zarówno w przypadku tożsamości indywidualnej ludzi, jak również w wymiarze jej faktycznych poszukiwań w świecie rzeczywistym. Zjawisku temu może towarzyszyć również kreolizacja powstającej kultury globalnej, z czym muszą się poważnie liczyć producenci przekazów medialnych, uwzględniając w nich wartości środowisk przyrodniczych, na fundamentach których ona powstaje.

Warto więc w tej perspektywie zwrócić uwagę na stanowisko teoretyka mediów i komunikacji - Tomasza Gobana–Klasa, który podążając za formułą M. McLuhana, mówiącą, że „przekaźnik jest przekazem", dalej wnioskuje, że istotną własnością społeczeństwa medialnego będzie formuła: **Sieć jest Medium – Medium jest Przekazem – Przekaz jest Informacją – Informacja jest w Sieci** (Goban-Klas, 2004, s. 292). Formuła ta – według McLuhana – odnosi się do każdego medium, a w szczególności wyjaśnia, jak dane medium wzmacnia oraz doskonali; co zastępuje i spycha na dalszy plan; czy wydobywa z przeszłości to, co wcześniej zostało zepchnięte z piedestału, a także, w

co dane medium w przyszłości – u szczytu swoich możliwości – się przeobrazi. Społeczeństwo medialne, w którym środowiska zarówno społeczne jak i przyrodnicze przyjmują charakter medialny, w dalszej ewolucji mediów musi mieć charakter systemowy (to one jako źródła innowacji będą napędzać cały ten proces zarówno „oddolnie", jak i „od środka"). Zawiera ona również zasadę ewolucji darwinowskiej, a środowiskiem selekcjonującym innowacje komunikacyjne stają się ludzie wraz ze swym naturalnymi wzorcami percepcji komunikacji. Media stają się tu przyczyną i ramami tej ewolucji, przenikającej nawet naturalne środowisko przyrodnicze, w przyszłości zapewne będą sięgać w przestrzeń kosmiczną, dając ludziom wypływ na kierunki jego ewolucji. Stanie się to przypuszczalnie za sprawą nowej świadomości medialnej, niesionej i krzewionej przez media. W niej będą uczestniczyć indywidualne i przedłużone przez media świadomości ogółu ludzi, w których obecność rozwoju zrównoważonego, dotyczącego mediów oraz ich środowiska funkcjonowania, ich korelatu – społeczeństwa oraz jego naturalnego środowiska, muszą zostać wzięte pod uwagę (Dyson, 2006, s. 238-239).

Kolejny wiek rozwoju mediów i społeczeństwa medialnego będzie z pewnością szybko poszerzał dostęp do komunikowania o charakterze interaktywnym wielkim masom ludzi nie tylko przez media telematyczne, ale i w kolejnym etapie przez „media wilgotne" (*moist-media*), dopuszczające komunikowanie „wszystkich ze wszystkimi". Postęp ten nie może odbywać się jedynie pod ciśnieniem komercjalizacji mediów, ale musi być poddany kontroli społecznej i dotyczyć publicznej ich roli oraz funkcji w medialnym społeczeństwie globalnym. Można więc zgodzić się z opiniami badaczy tych zagadnień, że w mediosferze powinna zacząć obowiązywać zasada poprawności medialnej *(medial correctness)*, niosąca w sobie ideę rozwoju zrównoważonego w globalnym wymiarze. Tak pomyślane media globalne w społeczeństwie wysoce zmedializowanym będą właściwie funkcjonowały i wypełniały rolę dobrego informatora publiczności wtedy, kiedy same będą się kierować zasadą wzajemnych stosunków demokratycznych, równoważących stosunki społeczne między jednostkami, grupami i instytucjami. W tak ewoluujących i zmieniających się mediach muszą obowiązywać zasady rozwoju zrównoważonego, korespondującego z jego formami w życiu społecznym ludzi oraz w ich relacjach z naturalnym środowiskiem. Zgodnie z tą zasadą równoważenia żadne medium nie może być w jakiś szczególny sposób uprzywilejowane w wymiarze społeczeństwa, a tym bardziej globalnie. Media będą musiały rządzić się zasadami demokracji globalnej zarówno w wymiarze indywidualnym i systemowym, tj. w układzie mediów publicznych i komercyjnych, dążyć do równowagi wzajemnej pod każdym względem, a więc i w sprawie harmonijnego koegzystowania ludzi z ich naturalnym środowiskiem (Cubitt, 2002, s. 30-34).

Powstające na naszych oczach społeczeństwo medialne wytwarza nowe typy wiedzy indywidualnej i zbiorowej, zwanej inteligencja zbiorową, ale i wartości oraz potrzeby dotąd niespotykane, które w sieci mogą być rozwijane i zarazem zaspokajane (Lévy, 1997, s. 214-217). Tego typu procesy produkcji, konsumpcji i cyrkulacji w społeczeństwie medialnym, zaspokajające naturalne dążenia ludzi do kreacji i autokreacji, mogą w zasadniczym stopniu odciążyć eksploatacyjne ich nastawienie do naturalnego środowiska ich życia, a przez rozwój wiedzy o nim i jego wartościach w wymiarze globalnym mogą również spowodować procesy samoograniczenia się konsumpcyjnego, ale i wywoływać dążenia do jego rekultywacji, zahamowanie działań o charakterze destrukcyjnym oraz degradacyjnym. Wiedza i komunikacja bowiem podnoszą stany świadomości ludzi i nastrajają ich pozytywnie do środowiska. Warto tu wspomnieć o efekcie rozwoju inteligencji zbiorowej oraz o nowym typie bogactwa, które niesie ze sobą rozwijające się sieć komunikacyjna (Benkler, 2006, s. 24-28, 92-99).

Sytuacja mediów publicznych w medializującym się społeczeństwie

Od kiedy rozpoczął się proces rozwoju społeczeństwa ponowoczesnego, rozgorzała dyskusja nad racją istnienie mediów publicznym, które w poprzedniej formacji, czyli społeczeństwie industrialnym były źródłem tego, co określa się mianem publiczności – i to o charakterze homogenicznym. Ich głównym zadaniem było budowanie na szeroką skalę w głowach ogółu ludzi takich wyobrażeń, które równolegle sprzyjałyby klimatowi i zrozumieniu dla procesów produkcji oraz konsumpcji. W ten sposób powstało i rozwijało się społeczeństwo masowe i narzędzie jego produkcji oraz reprodukcji – media masowe. W tym okresie industrialnym media masowe przeszły cztery etapy rozwoju:

1. etap kształtowania się polityki medialnej na przełomie XIX i XX wieku, której celem była ochrona interesów strategicznych państwa,
2. etap kształtowania się służby publicznej, a więc odpowiedzialności przed społeczeństwem, któremu towarzyszyło ograniczenie ich koncentracji i monopolu, co dotyczyło okresu międzywojnia oraz powojennego,
3. etap rozpoczęty w latach osiemdziesiątych, charakteryzujący się umiędzynarodowieniem, podporządkowany został celom gospodarczym wielkich koncernów medialnych i przemysłowych, postępowi technologicznemu, a polityką deregulacji wymierzony był w ład wytworzony przez media publiczne okresu industrialnego,

4. etap, związany z dążeniem – zgodnie z dominującą polityką liberalną – do urynkowienia mediów publicznych, czyli sprzedaży ich prywatnym właścicielom lub sprzedaży programów misyjnych mediom komercyjnym, co wiązało się jednocześnie z fragmentaryzacją publiczności masowej (Jakubowicz, 2007, s. 43-47).

Mówiło się wtedy również o „zdradzie polityków", którzy przestali wspierać te media, gdyż nie docierały one już do więcej niż 50% publiczności, a więc nie stanowiły dla nich godnego uwagi narzędzia do wpływanie na nastroje opinii publicznej. W tym ostatnim etapie media nabrały znaczenia gospodarczego jako intratne fabryki produkcji „towarów duchowych" i utowarowionej informacji, a w wyniki postępu technologicznego i towarzyszących mu procesów konwergencji stały się również istotnym źródłem rozwoju społeczeństwa postindustrialnego w sferze produkcji i konsumpcji. Przestała więc istnieć jako źródło opinii publicznej społeczność masowa i homogeniczna, a w jej miejsce - zgodnie z logiką tej nowej formacji gospodarczo-społecznej – pojawiła się publiczność zróżnicowana, pofragmentaryzowana, a więc heterogeniczna, a cały system komunikacyjno-produkcyjny zaczął się kierować zasadą produkcji „masowej dla każdego z osobna", gdzie różnorodność na skalę masową, jej produkcja przez media, stały się wyróżnikiem tej kształtującej się nowej formacji społecznej. Zaistniała więc potrzeba budowy w skali globalnej nowego ładu komunikacyjnego, u podstawy którego musi być budowany nowy ład ekonomiczny i nowy ład społeczny, które muszą siłą faktu wypracowywać nawy ład ekologiczny.

Istotną rolę w tych przekształceniach odegrała ideologia liberalizmu i amerykański model mediów, ze śladowym udziałem w nich mediów publicznych oraz żywiołowy rozwój Internetu w skali globalnej, w którego specyfice i rozwoju zawiera się również budowa społeczeństwa postindustrialnego w skali globalnej. Powstające żywiołowo w cyberprzestrzeni wspólnoty nadawców i odbiorców zakładające możliwość interaktywnego użytkowania mediów przez odbiorców, a co za tym idzie sytuując ich również w roli nadawców, spychają tych pierwszych na pozycje głównie dostawców informacji, z których aktywnie użytkownicy sieci tworzą tylko sobie właściwe ramówki odbioru, zgodnie ze swymi przekonaniami, zainteresowaniami aksjologicznymi i potrzebami życiowym. W konsekwencji tych przemian kryzys mediów publicznych dotyka również media prywatne i komercyjne, ale również media masowe jako takie, gdyż kształtująca się obecnie w infosferze przewaga nadawcy nad odbiorcą zmusza je do rezygnacji z zapędów o charakterze monopolistycznym, mającej na celu homogenizację publiczności (Bard, Söderqvist, Warszawa 2006, s. 145-148). Obecnie obserwuje się takie zjawiska, że to właśnie gusty i zainteresowania interaktywnych odbiorców określają zawartość mediów zarówno komercyjnych, jak i publicznych, pomnażając tym samym fragmentaryzację publiczności, upodmiotowiając ją i czyniąc z niej „piątą władzą" w społeczeństwie demokratycznym. Mając wpływ na media, upodmiotowiona publiczność uzyskuje tym samym wpływ na pozostałe władze w społeczeństwie i może odciskać swój ślad na kształcie ładu społecznego, w tym także na ładzie ekologicznym. Dobrze ilustruje tę sytuację choćby przykłady sporów o inwestycje komunikacyjne w dolinie Rozpudy. Zarówno zaangażowanie wspólnoty ekologicznej, jak i lokalnej wspólnoty mieszkańców, a zarazem władz polskich i unijnych, ukazują potrzebę kompleksowego, przyszłościowego rozwiązania tej kwestii, by elementy rozwoju zrównoważonego w tym regionie kraju zostały zachowane. Przykład ten pokazuje również, że budowa nowego ładu ekologicznego wymaga akceptacji nie tylko wspólnot lokalnych, choć są one kluczowe, ale właściwie wspólnot, które dzięki Internetowi i procesom globalizacji stają się przedmiotem uwagi wspólnot o zasięgu globalnym.

W dyskusji na temat przyszłości mediów publicznych w rozwijającym się na bazie społeczeństwa informacyjnego społeczeństwie medialnym można spotkać się zasadniczo z dwoma przeciwstawnymi opiniami. Należy zauważyć, że dla pełni publicznego życia społecznego media publiczne, albo komunikowanie publiczne przez media komercyjne, jest niezbędne. Stanowią one ze swej istoty forum, na którym mogą zabierać głos ludzie i grupy, które inaczej nie mogą wyartykułować własnych opinii, a wiec ich stosunek do zachodzących zmian społecznych w mechanizmach równoważenia byłby nieobecny.

John Keane uważa, że media publiczne znalazły się obecnie w nieuleczalnym kryzysie i w aktualnej postaci są praktycznie skazane na wymarcie. Dzieje się tak dlatego, że mają one niedemokratyczny charakter, a więc zastępują społeczeństwo i mówią w jego imieniu, rozdzielając ludziom nierówno prawo głosu, głownie według uznania stojących za nimi lobby politycznych. W jego opinii ich miejsce powinny zająć nie jedne, ale wiele mediów publicznych, funkcjonujących poza naciskami państwa i rynku w obrębie samoorganizującego się społeczeństwa obywatelskiego. W ten sposób byłyby zdolne wyrażać bogactwo opinii, punktów widzenia, zakresów doświadczeń całości społeczeństwa, a nie lobby stojących za nimi. Taką sytuację może zagwarantować mocne konstytucyjnie i politycznie ustawodawstwo o wolności komunikowania się obywateli. Media takie muszą mieć również finansowe zabezpieczenie o charakterze niekomercyjnym z funduszy publicznych. Również Gavyn Devies sądzi, że postęp technologiczny nie zlikwiduje mediów publicznych, ale zwiększy potrzebę ich powstawania. One w sposób niezależny będą mogły określać ideowe i aksjologiczne kierunki szybko

obecnie zachodzących zmian społeczeństwa (Graham, Davies, 1997). Tak pomyślane media publiczne, przedkładające misję nad działalność komercyjną, będę upowszechniać prawo do krytyki, stwarzać podstawy do budowy światopoglądów odbiorców, budować nowe formy opinii publicznej. Ich służba publiczna w organizowaniu procesów komunikowania oparta niebawem na mediach głównie elektronicznych i cyfrowych, z interaktywnym dostępem użytkowników, musi wyglądać inaczej, gdyż zmieniający się model komunikowania masowego na masowe „dla każdego" powinien pociągnąć za sobą zmiany w rozumieniu terminów: „powszechna dostępność" oraz „pełnienie służby publicznej", by rzeczywiście odbiorcy mogli wypełniać spoczywające na nich powinności obywatelskie. W takiej sytuacji działań misyjnych media będą zmuszone przedkładać interesy i potrzeby jednostek i grup nad całością społeczeństwa obywatelskiego, a walka toczyć się będzie o nowy ład medialny, ale zarazem o nowy ład społeczny, a w tym i ekologiczny. Głównym celem tych mediów będzie organizowanie i aktywizacja grup obywatelskich, dążenie do ich dostępności do mediów, by tworzyć więzi poziome między grupami, w przeciwieństwie do więzi pionowych między elitami a masami. Będzie tu chodziło o zwiększanie udziału tych grup w życiu i dyskursie publicznym (Jakubowicz, 2007, s. 24-26). W przeciwieństwie do mediów komercyjnych, które traktują użytkownika jako konsumenta, nowe media publiczne powinny traktować go jako obywatela, czyli jako współtwórcę i współużytkownika. Nie mogą one różnić się zasadniczo od odbiorców, by nie stracić z nimi kontaktów i nie zrywać więzi. Na pewno w tej grze pluralizującego się społeczeństwa będzie zaostrzać się kwestia pojmowania dobra zbiorowego w wymiarze publicznym, rozumienia trwałości rozwoju zrównoważonego w kontekście budowanego ładu społecznego i ekologicznego, a celem toczonych debat oraz negocjacji będzie również dążenie do ładu zintegrowanego, dla utrzymania którego najlepiej nadaje się kategoria rozwoju balansującego, choć w określonych granicach.

Wnioski: balansujący rozwój zrównoważony - narzędziem budowy ładu zintegrowanego

W rozwijającym się społeczeństwie medialnym osłabnie zapewne ideologia fundamentalizmu neoliberalnego na rzecz rozwoju demokracji bezpośredniej. Wynika to z rozwoju „piątej władzy" jako publiczności nowych i interaktywnych mediów, która stawać się będzie ważnym partnerem w negocjowaniu wszelkich form ładu, określających życie obywateli w globalizującym się społeczeństwie obywatelskim. Ono przekształcać się będzie w strukturę coraz bardziej otwartą na odmienności i różnorodności, ale i na ciągle zmieniające się perspektywy życia w nadchodzącej przyszłości. Zaostrzą się zapewne spory związane z rozwojem zrównoważony w kontekście poszukiwań formuł ładu zintegrowanego zarówno w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym. Przed zorganizowanymi wspólnotami użytkowników nowych i starych mediów pojawi się wiele kwestii określanych kategoriami „tragedii wspólnego pastwiska", „pasażerów na gapę" oraz „dylematów więźnia", które będą musiały być rozwiązywane konstruktywnie nie tylko w skali lokalnej, regionalnej, narodowej, ale i globalnej. W takich sytuacja względna trwałość rozwoju zrównoważonego musi mieć charakter niekonwencjonalny, a najlepiej będzie on mógł być realizowany w modelu balansującym (Fiut, 2006, s. 43). Model ten bowiem stwarza warunki dla wszystkich stron uwikłanych w pojawiające się konflikty do ich partnerskiego, aktywnego podmiotowego rozwiązywania, a więc współodpowiadania za ich dalsze losy. W takich sytuacjach porozumiewanie się i komunikowanie stanowią najlepsze sposoby podejmowania konstruktywnych decyzji.

Biorąc pod uwagę wiele współczesnych przykładów gospodarowania dobrami, Elinor Ostrom doszła do wniosku, że przy spełnieniu pewnych warunków (niskiej anonimowości, kontroli wewnętrznej i samokontroli) wspólnoty lokalne mogą unikać dylematów społecznych („więźnia" i „tragedii pastwiska") i efektywnie zarządzać wspólnymi dobrami, które pełnią wtedy również funkcję dóbr publicznych. Są to przede wszystkim te wspólnoty, którym udaje się sprawnie koordynować działania wokół dóbr wspólnych, a cechują się one następującymi własnościami: mają wyraźnie określone granice, formułują reguły korzystania z dóbr wspólnych zgodnie z warunkami i potrzebami lokalnymi. Uczestnicy mogą te reguły projektować i modyfikować, prawa stanowione przez wspólnotę są respektowane przez władze nadrzędne, istnieją w nich systemy monitoringu działań i stopniowalne sankcje za wykroczenia, zaś członkowie mają dostęp do tanich mechanizmów rozwiązywania powstających konfliktów (Ostrom, 1990, s. 50). Ostrom wraz ze swoimi współpracownikami wykazała również eksperymentalnie, że już sama komunikacja między użytkownikami dobra wspólnego wpływa wyraźnie na zdolność i gotowość do przyjmowania w obszarze środowiska ich działania postaw samoograniczających się względem niego oraz że komunikacja jest w tych sprawach ważniejsza niż kara i przymus. Nawet komunikacja i nagana „pasażerów na gapę", bez żadnej możliwości ich karania, zdecydowanie zmniejsza ich próby „jazdy na gapę" (Ostrom, Walker, Gardner, 1992, s. 404-417). Dowodzi to, że ludzie w małych wspólnotach, gdzie prawie wszyscy się znają, są w stanie rozwijać dobro wspólne i konstruktywnie z niego korzystać, a więc rozwijać nie tylko rozwój zrównoważony, żywiąc jednocześnie szacunek do tego, co zwykło się nazywać również dobrem zbiorowym, a więc dążyć do ładu zintegrowanego. Wynika z tego także pewna prawidłowość, że społeczne kultywowanie kultury dobra

publicznego wymaga zaufania, które stanowi kapitał społeczny służący do rozwoju i właściwego funkcjonowania innych form kapitału w obrębie wspólnot i społeczeństwa. W społecznym życiu ludzi zaufanie to musi być rozbudowywane w ramach małych wspólnot, ale również musi być rozszerzane na całość wyższych struktur społecznych (Ridley, 2000, s. 280).

Współczesny kryzys własności zbiorowej jest niewątpliwie źródłem kryzysów: społecznego i ekologicznego, dla przezwyciężania których niezbędne są działania na rzecz rozwoju zrównoważonego, ale takiego który ma charakter balansujący i stawia sobie za cel ład zintegrowany. Źródła tych kryzysów wiążą się bezpośrednio z kryzysem instytucji państwa, wynikającym obecnie z pewnej prawidłowości, a mianowicie: *że gdzie władza zastępuje wzajemność, zanika społeczność* (Ridley, 2000, s. 294). Dzieję się tak dlatego, że państwo, które nie wchodzi w układ z obywatelami, żeby przyjąć współodpowiedzialność za porządek społeczny, nie wzbudza w obywatelach żadnego zobowiązania, poczucia praworządności i dumy, a zamiast tego narzuca posłuszeństwo, które z kolei wzmacnia ludzki egoizm, a ten wręcz instynktownie skutkuje w sferze dobra zbiorowego i jego wymiaru publicznego „tragedią wspólnego pastwiska", a tych, którzy działają na jego rzecz stawia w sytuacji „dylematu więźnia" powodowanego przede wszystkim solidarnością „pasażerów na gapę". Idea rozwoju zrównoważonego, budowanego w oparciu o model balansujący, wspierany procesami komunikowania się ludzi w społeczeństwie medialnym powinna osłabiać te konflikty i sprzyjać realizacji nowych form ładu ekologicznego w ramach budowanego ładu zintegrowanego.

Literatura

1. BARD A., SöDERQVIST J., *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.
2. BENKLER Y., *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, Yale University Press, Haven and London 2006.
3. BORYS T., Wąskie i szerokie interpretacje zrównoważonego rozwoju oraz konsekwencje wyboru, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. Papuziński A., Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2005.
4. CORNES R, SANDLER T., *The Theory of Externalities, Public Goods and Club Goods*, Cambridge Unity Press, Cambridge 1996.
5. CUBITT S., *The Triumph and Demise of the Global Audience*, „Art Inquiry" 2002, vol. IV (XIII).
6. DeKERCKHOVE D., *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*. Mikom, Warszawa 1996.
7. DYSON G. B., *Darwin wśród maszyn. O ewolucji inteligencji*, Pruszyński i S-ka, Poznań 2006.
8. FIUT I. S., W stronę społeczeństwa medialnego, w: *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, red. Haber L. H., Niezgoda M., Wydawnictw Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
9. FIUT I. S., *Media@Internet. Szkice filozoficzno-medioznawcze z lat 2000-2006*. STAL, Kraków 2006.
10. FIUT I. S., 2006, Zrównoważony rozwój: aspekt filozoficzny i medialny, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia Filozoficzno-sozologiczne*, vol. 1, No 2.
11. GRAHAM A, DAVIES G., *Brodcasting, Society, and Policy In the Multimedia Age*, University of Luton Press, Londyn 1997.
12. GOBAN-KLAS T, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
13. JAKUBOWICZ K., *Media publiczne. Początek końca czy nowy początek*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
14. LEVINSON P., *Telefon komórkowy. Jak zmienił świat najbardziej mobilny ze środków komunikacji*, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2006.
15. LéVY P., *Collective Intelligenc: Mankinds Emerging World Cyberspace*, Perseas Books, Cambridge 1997.
16. MARSHALL Th. H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge Unity Press, Cambridge 1950.
17. McLUHAN M., *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.
18. MISHAN E. J., *Spór o wzrost gospodarczy*, PIW, Warszawa 1986.
19. OSTROM E., *Govering the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, New York 1990.
20. OSTROM E., WALKER J., GARDNER G., 1992, Covenants without a sword: self-governance is possible, w: *American Political Science Review*.
21. RIDLEY M., *O pochodzeniu cnoty*, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000.
22. SAMUELSON P.A., 1954, The Pure Theory of Public Expenditure, w: *Review of Economics and Statistics.*
23. SAMUELSON P. A., NORDHAUS W. D., *Ekonomia*, PWN, Warszawa 1996.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 95-100

Internet jako narzędzie budowania świadomości dla zrównoważonego rozwoju

The Internet as a tool for building awareness for sustainable development

Aleksandra Kuzior

Politechnika Śląska, Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, ul. Roosevelta 26, 41-800 Zabrze

Streszczenie

Artykuł zawiera rozważania wyrastające z filozoficzno-socjologicznych przesłanek dotyczących relacji człowiek-technika-środowisko, ujętych w paradygmat odpowiedzialności. Tak zdefiniowana odpowiedzialność ogniskuje się w koncepcji zrównoważonego rozwoju, która oceniana jest jako jedyna koncepcja dająca perspektywy przetrwania człowieka na Ziemi. W artykule zwraca się także uwagę na konieczność poszerzenia pola świadomości społecznej o świadomość zrównoważonego rozwoju, aby postulaty zawarte w koncepcji mogły być skutecznie realizowane. Temu celowi ma służyć m.in. najnowsze medium informacyjne – Internet. Wykorzystanie reklamy internetowej (bannery, GIF-y, pop-up, pop-under, sky-scrapper, interstitials) może przyczynić się do spopularyzowania wiedzy na temat koncepcji zrównoważonego rozwoju i skłonić indywidualnych mieszkańców Ziemi do przejęcia cząstki odpowiedzialności za teraźniejszość i przyszłość.

Słowa kluczowe: Internet, zrównoważony rozwój, świadomość zrównoważonego rozwoju, odpowiedzialność, reklama internetowa

Abstract

The article considers philosophical and sociological premises referring to the relationship of people within their technical and natural environment, enclosed in a paradigm of responsibility. "Responsibility", in this context, bears in mind the concept of sustainable development, which is valued by experts from different fields as the only concept that provides the possibility of humans' survival on the Earth while ensuring a good way of life for both present and future generations. This article also points out the need for society to encompass sustainable development thinking in order for it to be successfully realized. This purpose is served *inter alia* by the newest informative medium – the Internet. Internet advertisements (such as banners, pop-ups, pop-unders, sky-scrapers, and interstitials) may help to spread knowledge about the concept of sustainable development and inspire the individual occupants of the planet to take some responsibility for the present and future.

Key words: Internet, the concept of sustainable development, awareness of sustainable development, responsibility, internet advertisement

Wprowadzenie

Niniejsze rozważania wyrastają z filozoficzno-socjologicznych przesłanek dotyczących relacji człowiek – technika – środowisko, ujętych w paradygmat odpowiedzialności. Zagadnieniami rozwoju i wpływu techniki na życie człowieka i jego funkcjonowanie w środowisku przyrodniczym i społecznym zajmowało się wielu naukowców: filozofów techniki, ekofilozofów, etyków środowiskowych, ekologów, sozologów i socjologów. Większość z nich zgodnie podkreśla, iż rozwój techniki niesie ze sobą zarówno skutki pozytywne, jak i negatywne. Zadaniem wartościowania i prognozowania skutków rozwoju techniki jest zminimalizowanie jej negatywnego oddziaływania (określenie i zminimalizowanie czynnika ryzyka) i rozwijanie tych dziedzin, które służyć będą podwyższaniu jako-

ści życia człowieka, jednak nie kosztem degradacji środowiska naturalnego. Nie jest to zadanie łatwe, m.in. ze względu na problem nieprzejrzystości intencjonalności działań związanych z rozwojem techniki i brakiem możliwości całkowitego przewidzenia skutków tych działań (Kiepas, 2000, s. 408). Tak jest w przypadku Internetu, jednego z podstawowych mediów społeczeństwa informacyjnego, które z jednej strony jest pomocne w wyszukiwaniu i szybkim przekazywaniu informacji, a z drugiej implikuje niebezpieczeństwo uzależnienia, dezintegrację osobowości, zachwianie tożsamości, niemożność oddzielenia realnej rzeczywistości od wirtualnej, promocję patologii, np. pedofilii, itp. Konieczna jest zatem właściwa edukacja w zakresie umiejętności korzystania z zasobów Internetu, wyszukiwania i selekcjonowania informacji oraz przetwarzania danych, by stał się on pomocnym narzędziem w kształtowaniu odpowiedzialnych postaw użytkowników i kształtowaniu nowego typu świadomości – świadomości zrównoważonego rozwoju.

Powstanie Internetu

INTERNET jako światowa sieć informacyjna powstał w wyniku przeobrażeń wewnętrznych sieci ARPANET (ang. Advanced Research Project Agency Network) w latach 80. XX wieku. Wówczas to ARPANET podzielił się na dwie części: wojskową oraz publiczną, łączącą najważniejsze uniwersytety w USA. Z biegiem czasu sieć zaczęła się rozrastać i obejmować swoim zasięgiem coraz większe obszary globu. Znacznie rozszerzył się także zakres proponowanych usług. Obecnie poprzez Internet można przesłać prawie każdy rodzaj informacji, wykorzystując do tego celu wiadomości tekstowe, grafikę, animację i dźwięk. Szybkość transmisji danych zależy od zdolności przepustowych łączy internetowych (Juszczyk, 1998, s. 211-257).

XXI wiek to już wiek Internetu, sieci łączącej komputery na całym świecie. To wiek, który rozwinął i udoskonalił nowe sposoby komunikowania się społeczeństw. Sprawił, że bariery związane z odległością między nadawcą i odbiorcą przestały się liczyć. Dzięki elektronicznej poczcie, forom dyskusyjnym oraz informacyjnym zasobom Internetu można zdobyć informacje i przekazać wiadomości do niemal każdego zakątka globu, nie ruszając się z miejsca. Powszechna stała się „edukacja na odległość", w której stosowane są różne techniki kształcenia: synchronicznego, asynchronicznego i on-line (Juszczyk 2002).

Usługi internetowe są bardzo rozbudowane. Oprócz wymienionych Internet oferuje także: elektroniczne wiadomości (newsy) – odpowiedniki tradycyjnej tablicy ogłoszeń, FTP (File Transfer Protocol) – przesyłanie plików, SFTP (Secure File Transfer Protocol) – rozszerzenie FTP, ICQ – program ułatwiający kontakt internautom, Telnet – możliwość zdalnej pracy w trybie tekstowym, SSH (Secure Shell) - zdalne logowanie do innych komputerów, WAIS (Wide Area Information Service) – wyszukiwanie informacji, IRC (Internet Realy Chat) – komunikowanie się przez Internet, Gopher – sieć informacyjna, poprzednik www., Hyper G – system hipermedialny , np. do prezentacji filmów (Kłopotek, 2001, s. 5-6).

Najpopularniejszą usługą Internetu i bardzo zasobnym źródłem informacji są strony www (World Wide Web). Owa pajęczyna oplatająca świat, mimo że coraz bardziej się rozprzestrzenia, gęsto splątana w Ameryce i Europie, pozostawia jednak jeszcze puste miejsca na mapie globu, głównie w Afryce i Azji (choć obserwując gwałtowny rozwój technik komputerowych w ostatnim pięćdziesięcioleciu można prognozować, że taki stan rzeczy nie będzie utrzymywał się zbyt długo). Reasumując wstępne rozważania na temat Internetu można stwierdzić, że w wysoko i średnio rozwiniętych państwach świata stał się on podstawą szybkiego wyszukiwania, przekazywania i przetwarzania informacji, ułatwiając człowiekowi jego codzienną egzystencję. Jak pisze S. Juszczyk, Internet *wszystkich fascynuje swym zasięgiem, lawinowo rosnącą liczbą użytkowników oraz potencjalnymi możliwościami. Z sondażu diagnostycznego(...), wynika, że Internet stał się (...) źródłem wielu ciekawych i pożytecznych informacji oraz źródłem przyjemności, jaką daje poznanie nowych ludzi. Dzięki sieci można nawiązywać kontakty na całym świecie, wypowiadać swoje sądy, brać udział w dyskusjach, spędzać aktywnie czas wolny. Zmniejsza się dystans między ludźmi i kulturami* (Juszczyk, 1998, s. 121).

Negatywne strony rozwoju Internetu

Niech powyższe stwierdzenia, w gruncie rzeczy trochę apologetyczne, staną się podstawą kolejnych rozważań, mniej łaskawych dla komputerów i Internetu. Stwierdzenie, że dzięki Internetowi można aktywnie spędzać czas jest lekko przesadzone - co to bowiem znaczy aktywnie? Nie chodzi tu o fizyczną stronę aktywności człowieka, lecz o aktywność intelektualną. Ale jest ona możliwa tylko wówczas, kiedy otwiera się strony z odpowiednio pod względem merytorycznym przygotowanymi informacjami i prowadzi się dyskusje z odpowiednimi partnerami. Jednak Internet zawiera niezliczoną ilość pseudoinformacji, które, między innymi ze względu na anonimowość twórców, stanowią zwykłe intelektualne śmietnisko i nie mogą stać się podłożem aktywności intelektualnej. Jeszcze groźniejsze staje się zjawisko wyobcowania człowieka ze świata realnego i zagłębienie się w rzeczywistości wirtualnej[1]. „Computerman" w gruncie rzeczy staje

[1] Dla rzeczywistości wirtualnej (virtual reality) istnieje wiele innych określeń używanych zamiennie, jak: sztuczna rzeczywistość (artificial reality), sztuczne środowiska (virtual environments), światy wirtualne (virtual worlds).

się wyizolowany, oderwany od świata realnego i kontaktów interpersonalnych, zamknięty w swoim komputerowym świecie (Kuzior, 1998, s. 140-141). Nie poznaje przecież żadnych nowych ludzi, tylko anonimowych użytkowników sieci, internautów, którzy nawet jeśli przedstawiają się w Internecie, niekoniecznie podają prawdziwe dane osobowe, a jeśli dyskutują - niekoniecznie przedstawiają własne poglądy, często nawet przekazują treści negatywne z moralnego punktu widzenia. „Computerman" skazany na obcowanie z komputerem podlega symbiotycznemu związkowi uzależnienia, które może prowadzić do nieodwracalnych zmian w sferze psychicznej człowieka.

Na fakt negatywnego wpływu rozwoju techniki na psychikę człowieka przed laty zwracał uwagę Józef Bańka, proponując terapię cywilizacyjną zwaną eutyfroniką, która w założeniach powinna wnieść w życie człowieka jedno-pojawieniowego odpowiednie wartości. Jak pisze J. Bańka: *Eutyfronika prowadzi do zagadnienia rozdźwięku (nanofonii) między bytem pro nano człowieka przebiegłego (czyli phronesis łże-człowieka) a powinnością sfery thymos człowieka prostomyślnego. Napięcie wirtualne między phronesis (wartościami realizowanymi pro nano) a thymos (wartościami, które emituje a recentiori intuicja) wyraża sprzeczność między prostomyślnością wartości a nieprostomyślnością życia* (Bańka, 1997, s. 110). Rozdźwięk między sferą *thymos* i *phronesis* człowieka doprowadza do jego degradacji osobowościowej oraz atrofii uczuć i zaniku więzi międzyludzkich. Zjawisko, na które zwraca uwagę J. Bańka, jest szczególnie niebezpieczne w erze mikroelektronicznej rewolucji naukowo-technicznej, budującej rzeczywistość wirtualną, w której człowiek przestaje być sobą i staje się aktorem w teatrze wirtualnego życia. Wirtualny świat, dzięki rozwojowi elektronicznych mediów, staje się dostępny dla każdego, kto posiada komputer i łącze internetowe. Wirtualną rzeczywistość (virtual reality) można określić jako obraz, zjawisko, sytuację, która wygląda realistycznie, ale realistyczną nie jest. Użytkownik komputera uczestniczy w wirtualnych sytuacjach, wykorzystując do tego celu swoje wirtualne wcielenie tj. „avatara", który porusza się w wirtualnej przestrzeni i może się komunikować z innymi wirtualnymi postaciami, w zależności od upodobań użytkownika sieci. Dla wzmocnienia doznań wirtualnych użytkownik może zastosować specjalnie skonstruowane hełmy - ich zaletą jest to, że można w każdej chwili przerwać wirtualną podróż i inaczej zaprogramować virtual reality.

Świata rzeczywistego nie można zaprogramować tak, jak rzeczywistości wirtualnej więc poruszanie się w realnym świecie wymaga od człowieka dużo więcej odwagi i liczenia się z konsekwencjami własnych decyzji i wyborów. Jednak rezygnacja ze świata rzeczywistego i naturalnych kontaktów interpersonalnych może doprowadzić do poważnych konsekwencji psychologicznych („autyzm z wyboru"" Kuzior, 1998, s. 140-141) i wyprodukować chore społeczeństwo[2] - niestety na negatywne efekty tego zjawiska nie trzeba będzie długo czekać, tym bardziej, że pierwsze symptomy już są obserwowalne, a psychologowie biją na alarm. Z wagi prezentowanego problemu zdają sobie sprawę także filozofowie techniki, którzy wcześniej skłonni byli absolutyzować negatywne bądź pozytywne strony rozwoju techniki (stanowiska katastroficzne i triumfalistyczne), co w gruncie rzeczy czyniło technikę aksjologicznie i etycznie neutralną. A. Kiepas w swoich rozważaniach dotyczących rozwoju i wartościowania techniki zwraca uwagę na zwrot normatywny w pojmowaniu techniki, który nastąpił w latach 60. XX wieku. Sygnalizuje także konieczność wartościowania nauki i techniki w obliczu negatywnych następstw i globalnego zagrożenia, spowodowanego gwałtownym, często niekontrolowanym rozwojem naukowo-technicznym (Kiepas, 1987, s. 70-83; Kiepas, 1990, s. 113). Aksjologiczna ocena potrzebna jest przede wszystkim przy rozwoju mikroelektroniki. Wydaje się, że to właśnie ten kierunek rozwoju naukowo-technicznego może przynieść zarówno wielkie dobrodziejstwa dla ludzkości, jak i wielkie szkody. Ponieważ mikroelektronika ogarnęła niemal wszystkie dziedziny życia społecznego, począwszy od ekonomii i polityki, a skończywszy na medycynie i przemianach kulturowych, dyskusje na temat wartościowania nauki i techniki, i to nie tylko w aspekcie filozoficznym, powinny stanowić priorytet dla naukowców. Internet mieści się w obszarze rozwoju mikroelektroniki i wobec niego także powinny być zastosowane odpowiednie kryteria etyczne. Nie można oczywiście arbitralnie stwierdzić, że Internet jest dobry lub zły. Można natomiast z całą stanowczością powiedzieć, że wywiera ogromne piętno na kształtowanie się nowego typu społeczeństwa zwanego społeczeństwem informacyjnym czy infospołeczeństwem i stanowi jeden z zasadniczych czynników wpływających na globalizację kultury. Stwierdzenie Marshala McLuhana, że świat staje się „globalną wioską" (Sztompka, 2003, s. 582) w dobie rozwoju i ekspansji czwartego z mass mediów, jakim jest Internet, staje się coraz bardziej powszechne w społecznej recepcji.

Powróćmy jeszcze do rozważań aksjologicznych dotyczących Internetu i jego wpływu na kształtowanie nowego typu kultury globalnej. Waldemar Kuligowski w artykule o dość przewrotnym

Czasem także zamiennie używane są określenia rzeczywistość wirtualna i cyberprzestrzeń, co nie jest prawidłowe. Por. Sitarski P., *Rozmowa z cyfrowym cieniem, Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*, Rabid, Kraków 2002, s. 11.

[2] Termin „chore społeczeństwo" został użyty przez Ericha Fromma dla określenia cech charakterystycznych społeczeństwa technotronicznego. Patrz. Fromm E., *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Rebis, Poznań 1996.

tytule: *Internet: Ziemia obiecana czy post coitum triste* stwierdza, że *Internet jest (...) centralną przestrzenią najistotniejszych zmian, które dotykają naszą teraźniejszość* (Kuligowski, 2002, s. 91). Fenomen Internetu, jak twierdzi autor, wymaga wielostronnej, wieloaspektowej analizy, która ukaże zarówno pozytywy, jak i negatywy tego zjawiska.

Powszechnie uważa się, że Internet jest źródłem demokratyzacji stosunków społecznych i sprawia, że to, co dotychczas było elitarne, staje się egalitarne. W. Kuligowski wymienia 10 aspektów owej demokratyzacji (przestrzeń, czas, wiedza, informacje, sztuka, seks, płeć oryginał, autorstwo, naród), jednocześnie podkreślając, że użytkownicy sieci tylko w sposób iluzoryczny powiększają zakres wolności obywatelskich, mają fałszywe wyobrażenie o pogłębianiu relacji międzyludzkich i bliskości internautów, która w rzeczywistości nie istnieje (Kuligowski, 2002, s. 91). Chodzi tutaj nie tylko o bliskość czysto fizyczną, ale także więź emocjonalną, która nie może być nawiązana w atmosferze powszechnej anonimowości. Tak więc, używając metaforycznego sformułowania autora, *jasna strona Internetu - na podobieństwo Księżyca - jest nierozerwalnie zrośnięta ze stroną ciemną* (Kuligowski, 2002, s. 101)[3]. Nie sposób zastosować tutaj skrajnych, antonimowych kryteriów aksjologicznych przy ocenie tego fenomenu współczesności. Nie należy zatem zastanawiać się nad tym czy Internet jest dobry czy zły (jest taki i taki), ale podjąć problem minimalizacji lub wręcz eliminacji negatywnych skutków oddziaływania Internetu, takich jak: izolacja osobowościowa, ucieczka od realnej rzeczywistości, przekazywanie zafałszowanych, nieprawdziwych informacji, brak rzetelności opracowań, używanie cudzych sformułowań bez powoływania się na źródło i autora, przekazywanie treści nieetycznych, itp. Należy się także skupić na rzetelnym przygotowaniu młodych użytkowników sieci do umiejętnego, selektywnego i krytycznego odbioru treści przekazywanych przez Internet. Właściwa edukacja w tym zakresie sprawi, że Internet stanie się źródłem najistotniejszych dla współczesnego człowieka informacji, które dzięki szybkości transmisji i atrakcyjności przekazu mogą kształtować odpowiednie postawy i być pomocne w rozumieniu zależności wynikających z różnych płaszczyzn funkcjonowania człowieka w świecie.

Zrównoważony rozwój w Internecie

Duża dostępność w krajach wysoko i średnio rozwiniętych do tego popularnego medium informacyjnego pozwala przypuszczać, że Internet może i powinien stać się podstawowym narzędziem kształtowania nowej świadomości społecznej, poszerzonej o świadomość zrównoważonego rozwoju.[4] Może być pomocny w kształtowaniu nowego społeczeństwa humanistycznego, które jakość życia wiązać będzie nie tylko z pomnażaniem dóbr materialnych i skrajnym konsumpcjonizmem, ale zrozumie konieczność równoważenia rozwoju ekonomicznego (postawa „mieć") i społecznego (postawa „być" – odpowiedzialność i sprawiedliwość pokoleniowa i międzypokoleniowa, budowanie relacji społecznych opartych na tolerancji i wzajemnym poszanowaniu, postawa pomocniczości i dostępności) przy jednoczesnym dbaniu o środowisko naturalne, które wydaje się być najważniejszym czynnikiem wpływającym na podnoszenie jakości życia mieszkańców globu, stanowi bowiem podstawę budowania ładu ekonomicznego i społecznego. Obecnie na stronach internetowych znajdziemy wiele informacji o zrównoważonym rozwoju, nie znaczy to jednak, że spełniają one zadanie kształtowania świadomości zrównoważonego rozwoju. A. Pawłowski, analizując sukces medialny tej koncepcji, zwraca uwagę, że miliony stron internetowych poświęconych temu zagadnieniu w większości nie dają całościowej analizy i oceny tej idei, skupiając się jedynie na wybranych aspektach, najczęściej ekonomicznych bądź ekologicznych (Pawłowski, 2007, s. 60)[5]. By Internet w znaczący sposób wpłynął na kształtowanie się nowego typu świadomości – świadomości zrównoważonego rozwoju - konieczne jest rzetelne i odpowiedzialne przekazywanie informacji, uwzględniających i korelujących wszystkie aspekty tej koncepcji, a więc ekonomiczny, społeczny i ekologiczny.

Internet może stać się jednym z narzędzi wspomagających wielokierunkowe działania, zmierzające do budowania społeczeństwa zrównoważo-

[3] Ciekawe spostrzeżenia na temat Internetu i budowania wirtualnych światów zawiera artykuł I. Fiuta, por. Fiut I., 2006, Zrównoważony rozwój – aspekt filozoficzny i medialny, w: *Problemy Ekorozwoju* vol. 1, no 2, s. 34-45.

[4] Świadomość społeczna to *zbiór szeroko rozpowszechnionych i akceptowanych w danej zbiorowości poglądów, idei i przekonań, które stają się wzorcami czy schematami myślenia wpajanymi jej członkom i egzekwowanymi przez społeczny nacisk* (Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2003, s. 307). Myślenie i postępowanie zgodne z założeniami koncepcji zrównoważonego rozwoju będzie poszerzeniem pola świadomości społecznej (por. Kuzior A., Zrównoważony rozwój w edukacji ekologicznej, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka.*, red. Papuziński A., Branta, Bydgoszcz 2005, s.279-293; Kuzior A., 2006, Człowiek jako racjonalny podmiot działań w świetle założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia sozologiczno-filozoficzne*, vol. 1, no 2, s. 67-72.

[5] Obecnie korzystając z popularnej przeglądarki Google w przeciągu kilku setnych sekundy można znaleźć 992 tyś. stron z hasłem *zrównoważony rozwój* w katalogu stron polskich, a dla hasła *rozwój zrównoważony* jeszcze więcej - 1mln. 20 tyś. W sieci globalnej dla zapytania sustainable development 79 ml. 600 tyś. – stan na dzień 29.04.2007 (trzeba pamiętać, że w zależności od dnia i godziny poszukiwań ilość stron z żądanym hasłem może się zmieniać. Poza tym czasem zawartość niektórych stron jest wątpliwej jakości.

nego rozwoju. Jakie działania należy podjąć, by zbudować cywilizację zrównoważonego rozwoju, w swoich rozważaniach konkretyzuje Z. Hull wyszczególniając:

- zmianę kierunku rozwoju cywilizacyjnego,
- rezygnację z konsumpcyjnego modelu życia opartego na racjonalności instrumentalnej na rzecz racjonalności społecznej i ekohumanistycznej, opierającej się na wartościach etycznych, ekologicznych i społecznych
- zmianę wzorców zachowań, poprzez przekształcenie sposobu ludzkiego myślenia i postępowania wobec przyrody i społeczeństwa,
- wypracowanie teorii zrównoważonego rozwoju, która we właściwych proporcjach uwzględniałaby wszystkie płaszczyzny działań ludzkich: ekonomiczną, społeczną i ekologiczną
- wypracowanie kompleksowych instrumentów prawnych, ułatwiających realizację zadań wynikających z koncepcji,
- zapewnienie prymatu wartości ekologicznych nad ekonomicznymi,
- w planach działań na poziomie mikro i makro uwzględnianie priorytetu dobra wspólnego (Hull, 2003, s. 23-24).

Szereg z tych działań już zostało podjętych, jednak w dalszym ciągu brak kompleksowego, systemowego podejścia do realizacji założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju. Jak dotąd koncepcja ta nie znalazła społecznego ugruntowania. Wielu naukowców z różnych dziedzin (Z. Piątek, S. Kozłowski, W. Tyburski, J. M. Dołęga, A. Papuziński, A. Kiepas, F. Piontek i in.) wskazuje, że jest to jedyna na obecną chwilę koncepcja, która wdrożona i właściwie realizowana może zahamować postępującą degradację środowiska naturalnego, nie pogarszając w zasadniczy sposób jakości życia ludzi. Niestety, społeczeństwo jej nie zna więc nie ma drogowskazu, w którym kierunku podążać.

Reklama internetowa

Początek reklamy internetowej przypada na rok 1994. Wówczas to na stronach serwisu HotWired pojawił się banner firmy AT&T, który sprawił, że reklamodawcy zaczęli widzieć w reklamie internetowej większe możliwości niż w innych mediach. Z biegiem czasu powstały specjalistyczne sieci reklamowe, oferujące usługi w zakresie tworzenia i obsługi reklamy internetowej. W Polsce początek reklamy internetowej przypada na rok 1999 (Czajkowski, 2002, s. 524).

Reklama internetowa przybiera różne formy. Na stronach www najczęściej pojawiają się tzw. „bannery" (okna umieszczone w widocznej części strony). Oferta reklamowa w tym zakresie ciągle się poszerza. Pierwsze bannery miały postać statycznych okien, pojawiających się zazwyczaj u góry strony. Bardziej efektywną formą stały się animowane GIF-y, które skutecznością znacznie przewyższały swoich protoplastów. Obecnie dostępne są m.in. reklamy typu pop-up, pop-under, sky-scrapper, interstitials.

Reklama internetowa może mieć istotne znaczenie dla budowania świadomości zrównoważonego rozwoju. Spoty reklamowe promujące zrównoważony styl życia, zachowania proekologiczne i wiedzę na temat zrównoważonego rozwoju powinny stać się integralną częścią reklamy internetowej. Komercyjne medium informacyjne mogłoby niekomercyjnie przejąć cząstkę odpowiedzialności za kształtowanie „społeczeństwa jutra", wszak leży to w interesie nas wszystkich.

Skuteczność reklamy społecznej online została potwierdzona badaniami. Dzięki staraniom firm Genius S.A., stat.pl oraz spółki Polskie Badania Internetu od 02.02.2005 do 22.01.2006. zrealizowano bezpłatnie 22 kampanie społeczne, z których każda dotarła do ok. 1,2 mln odbiorców („cookies"). Nie wiadomo jak przełożyły się na zmianę postaw i podjęcie konkretnych działań prospołecznych odbiorców reklam, ale wiadomo, że bardzo wielu użytkowników Internetu reklamę odebrało. Najważniejsze jest to, że dzięki reklamie internetowej zwrócono uwagę na istnienie pewnych problemów społecznych, np. depresji, ucieczek z domu, itp. (Korczyński, 2003). Podobne kampanie i spoty reklamowe mogłyby przybliżać społeczeństwu koncepcję zrównoważonego rozwoju. Degradacja środowiska naturalnego[6], nierówności społeczne i patologie, recesja niektórych gałęzi gospodarki i związane z tym bezrobocie, to palące problemy społeczne. Koncepcja zrównoważonego rozwoju wytycza kierunki rozwiązywania tych problemów. Szkoda tylko, że jest tak mało powszechna w społeczeństwie. Badania pilotażowe z 2004 roku wykazały nikłą wiedzę na ten temat wśród różnych grup wiekowych młodzieży szkolnej i studenckiej (Kuzior, 2005, s. 279-293), a przecież są to ludzie, którzy będą tworzyć przyszłość. Sondaż diagnostyczny[7] przeprowadzony na początku 2007 roku potwierdził wyniki badań pilotażowych.

Nie można realizować postulatów na siłę, wprowadzać koncepcji, która nie zdobyła społecznej

[6] Degradację środowiska naturalnego można uznać nie tylko za problem ekologiczny, ale także i problem społeczny. Obszernie na ten temat pisze A. Papuziński. Por. Papuziński A., Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red, Papuziński A., Branta, Bydgoszcz 2005, s. 30-51.

[7] Pytania w formie kwestionariusza ankiety zostały skierowane do przypadkowo spotkanych młodych ludzi (od 15-28 lat) w dwóch miastach Górnego Śląska (Katowice, Gliwice). Respondenci mieli odpowiedzieć na pytanie czy znają koncepcję zrównoważonego rozwoju, i jeśli tak – to w kilku zdaniach wyjaśnić, jakie są jej założenia.

aprobaty, a nie zdobyła jej, ponieważ wiedza na ten temat w społeczeństwie jest bardzo nikła. Sukces można uzyskać tylko wówczas, gdy całe społeczeństwo, przejmując cząstkę odpowiedzialności za Ziemię i drugiego człowieka włączy się w działanie. Nawet drobne czynności typu segregowanie śmieci, racjonalna konsumpcja, oszczędzanie wody i energii[8] przyczynią się do sukcesu.

Aby koncepcja zrównoważonego rozwoju zakorzeniła się w świadomości społecznej, konieczne jest wielokierunkowe działanie: edukacja szkolna, szkolenia pracownicze, reklama społeczna w mediach (prasa, radio, telewizja, Internet), audycje i filmy edukacyjne, programy publicystyczne. Wiele akcji podejmuje się już obecnie, ale brak kompleksowego, systemowego działania w celu równoważenia różnych płaszczyzn życia człowieka i jego współistnienia z przyrodą. Ważne jest, by kampania uwzględniała wszystkie aspekty zrównoważonego rozwoju: ekonomiczny, społeczny i ekologiczny. Najskuteczniejszą formą mogłaby się okazać reklama internetowa w formie GIF-ów czy Fleshy oraz SPAM. Wprawdzie w internetowej etykiecie (netykiecie) e-mailing uznaje się za poważne wykroczenie, jednak powszechność SPAM-u pozwala przypuszczać, że mógłby się stać ważnym elementem budowania nowego typu świadomości. Codziennie na skrzynki e-mailowe przychodzi co najmniej kilka reklam, w zależności od tego z jakiego portalu korzystamy. Są to głównie reklamy komercyjne. Mimo obwarowań prawnych i programów filtrujących, SPAM wkrada się na naszą pocztę internetową różnymi drogami (Korczyński, 2003). Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że zostanie przeczytany i zwróci uwagę odbiorcy. Badania wykazują, że korzystanie z poczty elektronicznej ma największy udział (prawie osiemdziesięcioprocentowy) spośród wszystkich zastosowań Internetu. Na pozostałe usługi internetowe (np. korzystanie ze stron www. czy chatu) przypada tylko dwadzieścia procent (Castells, 2003, s. 137). Dlatego można przypuszczać, że spoty reklamowe przekazywane e-mailingiem w znaczący sposób wpłynęłyby na kształtowanie świadomości zrównoważonego rozwoju.

Skuteczność reklamy internetowej w budowaniu świadomości zrównoważonego rozwoju może być nieoceniona. Jeśli zainteresuje swoją oryginalnością, być może wzbudzi także potrzebę poszukania szerszych informacji. Koncepcja zrównoważonego rozwoju zakorzeniona w świadomości społecznej może pomóc w rozwiązaniu ważkiego problemu kryzysu wartości i braku wizji przyszłości, może stać się podstawą budowania lepszego jutra. Z badań wynika, że 37% użytkowników Internetu to ludzie młodzi w przedziale wiekowym od 15-24 lat (Korczyński, 2003). Właściwe ukształtowanie ich postaw to przepustka do przyszłości zbudowanej na paradygmacie odpowiedzialności za siebie, za drugiego człowieka i za przyrodę.

Podsumowanie

Postulatywny charakter tych rozważań eksponuje troskę o przyszłość naszej planety i gatunku *homo sapiens*. Budowanie świadomości zrównoważonego rozwoju wydaje się być jedynym właściwym kierunkiem działań, by upowszechnić koncepcję, która daje człowiekowi nadzieję na dalsze bytowanie na Ziemi. Poziom świadomości będzie zależał od jakości i ilości dostępnych informacji. Czwarte, najbardziej popularne współcześnie (szczególnie wśród młodych ludzi) medium informacyjne mogłoby w zasadniczy sposób wpłynąć na poszerzenie pola świadomości społecznej i umieszczenie w nim koncepcji zrównoważonego rozwoju. Internet ma przewagę nad innymi mediami ze względu na funkcję interaktywności, dlatego też jego atrakcyjność jest większa. To stanowi podstawowy atut, który może być wykorzystany w promowaniu nowego stylu życia wynikającego z omawianej koncepcji.

Edukacja, dostęp do informacji, budowanie świadomości zrównoważonego rozwoju powinny być także pogłębione refleksją filozoficzną. Filozofia w gruncie rzeczy stanowi podstawę rozumienia świata i zachodzących w nim procesów. Z. Piątek uważa, że filozoficzną podstawą zrównoważonego rozwoju powinna być nowa filozofia środowiskowa i nowa filozofia moralności. Za przykład podaje biocentryzm, który jednak jest koncepcją jeszcze nie do końca ukształtowaną (Piątek, 2007, s. 5-8). Z kolei Z. Hull mówiąc o filozofii(ach) zrównoważonego rozwoju, określa je jako pewien sposób myślenia o rzeczywistości nazwany przez autora *Filozofii zrównoważonego rozwoju* myśleniem integralnym, które cechuje się m.in. holistycznym i systemowym podejściem do wzajemnych interakcji biosfery i antroposfery. Podobnie jak Z. Piątek Z, Hull uważa, że rozważania dotyczące społeczeństwa zrównoważonego rozwoju powinny uwzględniać przede wszystkim problematykę aksjologiczną i etyczną (Hull, 2003, s. 19-21). Jedynie na takich podstawach można budować „społeczeństwo jutra". W związku z powyższym Internet powinien także stać się forum upowszechniania filozofii zrównoważonego rozwoju, która wyjaśni młodym ludziom na czym polega odpowiedzialność i za kogo lub co człowiek tę odpowiedzialność musi przejąć.

[8] Niektóre zachowania instytucji i indywidualnych użytkowników wymuszane są aktami legislacyjnymi. Na Szczycie UE (9.03.2007) ustalono, że Komisja Europejska, przygotuje projekty legislacyjne, regulujace kwestie wymiany żarówek na energooszczędne. Regulacje dla instytucji i oświetlenia ulicznego powinny być opracowane i przyjęte do 2008 roku, a do 2009 roku dla prywatnych domostw. Por. serwis http:// www.money.pl [stan z 1 VI 2007 r.].

Literatura

1. BAŃKA J., *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997.
2. CASTELLS M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem,* Rebis, Poznań 2003.
3. CZAJKOWSKI M., *Wielka encyklopedia Internetu,* Edition 2000, Kraków 2002.
4. FIUT I., 2006, Zrównoważony rozwój – aspekt filozoficzny i medialny, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne,* vol. 1, no. 2, s. 34-45.
5. FROMM E., *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, Rebis, Poznań 1996.
6. HULL Z., Filozofia zrównoważonego rozwoju, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2003, s. 15-25.
7. JUSZCZYK S., *Komunikacja człowieka z mediami*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1998.
8. JUSZCZYK S., *Edukacja na odległość*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002.
9. KIEPAS A., 1990, Problem neutralności techniki, w: *Folia Philosophica* nr 7.
10. KIEPAS A., Technika a idea zrównoważonego rozwoju, w: *Polityka ekologiczna III Rzeczypospolitej,* red. Papuziński A., Akademia Bydgoska, Bydgoszcz 2000, s. 403-418.
11. KIEPAS A., *Wprowadzenie do filozofii techniki,* Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1987.
12. KORCZYŃSKI A., 2003, Prawne aspekty walki ze spamem. W: *Chip* nr 4.
13. KŁOPOTEK M. A., *Inteligentne wyszukiwarki internetowe,* Exit, Warszawa 2001.
14. KULIGOWSKI, 2002, Internet: Ziemia obiecana czy post *coitum triste*, w: *Kultura i Społeczeństwo* nr 1.
15. KUZIOR A., 2006, Człowiek jako racjonalny podmiot działań w świetle założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju, w: *Problemy Ekorozwoju* vol. 1. nr 2, s. 67-72.
16. KUZIOR A., Kategoria nadziei we współczesnej antropologii filozoficznej, w: *Aporie sensu. Emotywizm i racjonalizm,* red. Bańka J., Kiepas A., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, s. 137-145.
17. KUZIOR A., Zrównoważony rozwój w edukacji ekologicznej, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka*, red. Papuziński A., Branta, Bydgoszcz 2005, s.279-293.
18. PAPUZIŃSKI A., Zrównoważony rozwój a współczesny problem ekologiczny: ontologia polityki ochrony środowiska, w: *Zrównoważony rozwój. Od utopii do praw człowieka,* red. Papuziński A., Branta, Bydgoszcz 2005, s. 30-51.
19. PAWŁOWSKI A., 2007, Bariery we wdrażaniu rozwoju zrównoważonego – spojrzenie ekofilozofa, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne,* vol. 2, no 1, s. 59-65.
20. PIĄTEK Z, 2007, Filozoficzne podłoże zrównoważonego rozwoju, w: *Problemy Ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne*, vol. 2, no 1, s. 5-18.
21. SITARSKI P., *Rozmowa z cyfrowym cieniem, Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej,* Rabid, Kraków 2002.
22. SZTOMPKA P., Socjologia. *Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2003.
23. http://newsroom.chip.pl/nb_167195.html [stan na 1 VI 2007 r.].
24. http://www.money.pl [stan na 1 VI 2007 r.].

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 101-105

Idea zrównoważonego rozwoju w holistycznej edukacji przyrodniczej

Concepts of sustainable development in holistic nature studies

Jan Sandner

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Instytut Ekologii i Bioetyki, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

Streszczenie

Artykuł jest próbą częściowej analizy przebiegu procesu tworzenia się, a następnie kształtowania idei zrównoważonego rozwoju środowiska. Autor wskazuje na błędy, powstałe w początkowym okresie tworzenia szczegółowego programu dla tej idei. Konsekwencją tego, były nieprawidłowości w zarządzaniu środowiskiem naturalnym w Europie, wyrządzając w nim wiele szkód. W artykule autor porusza trudną problematykę z pogranicza różnych nauk. Główną ideą jest podjęcie próby holistycznego podejścia do problemu edukacji przyrodniczej. Podejście to ma gwarantować, lepsze rozumienie środowiska. Ma ono również wpłynąć na uruchomienie nowej jakości w jego zarządzaniu i rozwiązywaniu narastających sytuacji kryzysowych w środowisku, a tym samym prawidłowe kształtowanie i wdrażanie idei zrównoważonego rozwoju. W swoim wywodzie, podpiera się znanymi poglądami głoszonymi przez takich filozofów, jak: Forbes, Smuts, Tansley, Haeckel, Birge, jak również teoriami z pogranicza ekologii i filozofii, takich jak: teoria rozwoju, poziomów integracji, czy synergizm.

Słowa kluczowe: rozwój zrównoważony, holistyczna edukacja ekologiczna, ochrona środowiska, zarządzanie środowiskiem, synergizm

Abstract

The article is an attempt at a partial analysis of the development process and the shaping of the sustainable development concept. The author points out mistakes made during the initial period of creating a detailed program of sustainable development, the consequence of which was the improper management of the natural environment in Europe, which caused considerable environmental damage. The article touches on difficult problematic issues from the perspective of various areas of study. The main aim of the author is to apply a holistic approach to the problem of natural science education. This approach is meant to guarantee a better understanding of the environment. It is also intended to have an impact in relation to the quality of environmental management and the growing number of critical situations in the environment, by ensuring the proper shaping and implementation of the sustainable environment concept. The author backs up his arguments with well-known views forwarded by Forbes, Smuts, Tansley, Haeckel, Birge as well as with theories drawn from ecology and philosophy (examples include development theory, and the theory of integration levels and synergism).

Key words: sustainable development, environmental education, holistic view.

Wejście Polski w struktury Unii Europejskiej, automatycznie pociągnęło za sobą obowiązek dostosowania naszego prawa do standardów Unijnych. Dotyczy to między innymi norm środowiskowych, jak i całych programów tematycznych. Oczywiście, nie jest to proces, który można zrealizować z dnia na dzień. Ma on zmienić nie tylko jakość naszego środowiska przyrodniczego, ale również sposób jego ochrony. Okazuje się jednak, że nie wszystkie programy i dyrektywy Unijne, nadają się do realizacji w każdych warunkach geopolitycznych. Bezkrytyczne realizowanie zaleceń Unijnych, nie zawsze przynosi oczekiwane korzyści środowisku. Dotyczy to również tzw. idei zrównoważonego rozwoju, która od

momentu jej powstania, nie raz już przeszła gruntowną transformację w wyborze właściwej dla niej drogi realizacji. Nie jest ona pojęciem nowym. Zrównoważony rozwój - sustainable development - po raz pierwszy został zdefiniowany w raporcie „Nasza wspólna przyszłość", który powstał w 1987 roku pod egidą Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju Organizacji Narodów Zjednoczonych i przewodnictwem Pani Gro Brundtland, ówczesnego Premiera Norwegii.

Sformułowanie tej idei miało wpłynąć na zmianę postawy ludzi w stosunku do zasobów środowiska. W tym czasie pod pojęciem zasobów środowiska rozumiano, przede wszystkim zasoby biotyczne (Krebs, 1996). Punktem odniesienia we wszystkich rozważaniach merytorycznych, stała się więc biocenoza. Znacznie mniejszą rolę przypisano tzw. nieożywionemu środowisku (biotopowi). Konsekwencje tej swoistej nierównowagi traktowania środowiska są niestety widoczne do dzisiejszego dnia. Formułując szczegółowe zadania dla zrównoważonego rozwoju, operowano wprawdzie pojęciem ekosystemu, ale zapominano o tym, że ekosystem to biocenoza oraz biotop, które funkcjonują w jednym układzie (Odum, 1982). W tym okresie, rozwój ekologii, umożliwiał już bez większych trudności merytorycznych wprowadzenie pojęcia ekosystemu do projektu szczegółowych zasad zrównoważonego rozwoju. Nie wykorzystano wówczas, nie tylko wiedzy zgromadzonej przez ekologów pod pojęciem samego ekosystemu, ale podobnie stało się również z agrocenozą. Agrocenoza (Tischner, 1971) powinna być tak samo traktowana, jak ekosystem, chociażby z tego względu, że panują tam te same prawidłowości ekologiczne. Tak się jednak nie stało. Względy natury, nazwijmy to polityczno-ekonomicznej, przeważyły nad poznaniem naukowym.

Pewnym wytłumaczeniem błędów, które popełniono (podczas definiowania szczegółowych założeń dla idei zrównoważonego rozwoju), była ówczesna sytuacja geopolityczna. Nie można zapominać o tym, że kształtowanie się tej idei następowało jeszcze w okresie, kiedy to duża część społeczeństwa, podlegała różnym wpływom dla których wspólnym mianownikiem bynajmniej, nie była ideologia poszanowania zasobów naturalnych. Był to okres w którym zarówno w krajach dawnego bloku wschodniego, jak i tych zrzeszonych w Unii pokutowała nieprzychylna postawa do zasobów środowiska. Podstawowe różnice natomiast, polegały na innej ideologii, która stała u podstaw tego zjawiska.

Człowiek na przestrzeni XX wieku na niespotykaną skalę uległ starej pokusie „będziecie jako bogowie". Przekonanie o doskonałości człowieka, o jego samowystarczalności i autokreacji, tworzyło znane miraże boskości, związane z poglądem, że Bóg i wartości religijne są przeszkodą w pełnym rozwoju człowieka, a przede wszystkim ograniczają jego wolność (Zdybicka, 1998). Stąd też zrodził się prometejski ateizm w imię pełnego dowartościowania człowieka, „uśmiercenie Boga", by człowiek mógł być całkowicie samodzielny i dojrzały (F. Nietzsche), absolutnie wolny (S. Freud, J.P. Sartre), by osiągnął raj na Ziemi i zbawił sam siebie przez rewolucyjne tworzenie nowych struktur ekonomiczno-społecznych (K. Marks, F.Engels, E. Bloch).

Wspólnym mianownikiem dla wszystkich tych ideologii, było dążenie za wszelką cenę do eliminacji Boga, a zarazem również religii, z życia. Bóg w ideologiach tych stał się pewnego rodzaju wytworem, który ogranicza i utrudnia podejmowanie jakichkolwiek decyzji. Odrzucenie tych ograniczeń, dawało niespotykaną swobodę działania. Swobodę, prowadzącą do swoiście pojmowanej wolności, prowadzącej tym razem w kierunku niczym nie skrępowanego zmieniania oblicza Ziemi.

Człowiek, który został pozbawiony wszelkich wewnętrznych ograniczeń stopniowo zaczął podlegać nowym kultom. Jednym z najgroźniejszych z nich, stał się mit postępu. Wywodzi się on z przekonania, że nauka i oparta na niej technika rozwiążą wszystkie problemy ludzkie. Ta konsumpcyjna postawa jest konsekwencją przyjęcia przekonania o nieograniczonych możliwościach nauki i techniki.

Wszystkie te idee trafiły w pierwszej połowie XX wieku na niezwykle podatny grunt. Dopiero obecnie widzimy, jak złudne to były poglądy. Jak groźny był to proces, prowadzący wręcz do unicestwienia całych narodów, mogą służyć przykłady krajów dawnego bloku wschodniego. W krajach tych, dokonano największych spustoszeń w świadomości ludzkiej, a zarazem w środowisku przyrodniczym. W dawnym ZSRR doprowadzono do największych katastrof ekologicznych, których konsekwencje, będą widoczne jeszcze na przestrzeni dziesiątek lat (Sandner, 1988).

Mit postępu, nie jest „obcy" również cywilizacji zachodniej. Chodzi oczywiście o postęp, który odbywa się nieprzerwanie, kosztem zasobów środowiska przyrodniczego. Degradacja środowiska, jaką obserwujemy w skali całej Ziemi w wyniku tych działań jest w konsekwencji, nie mniej groźna, niż wspomnianych „ludzi Bogów".

Wszystkie te nakładające się na siebie procesy stały się podstawą idei formułującej na nowo zasady ochrony środowiska. Idei dla której nadrzędnym celem stała się ochrona zasobów naturalnych. Twórcom idei zrównoważonego rozwoju, chodziło przede wszystkim o takie korzystanie z nich, aby bynajmniej, nie hamować własnych potrzeb, ale mieć również na względzie potrzeby innych. Ostatecznie „zrównoważony rozwój" został zdefiniowany, jako proces mający na celu zaspokojenie aspiracji rozwojowych obecnego pokolenia z zachowaniem możliwości zaspokojenia tych samych aspiracji przez przyszłe pokolenia.

Podjęcie idei w postaci „zrównoważonego rozwoju" z pewnością stało się możliwe dopiero wraz z rozwojem nauk przyrodniczych. W tym przede wszystkim tej najważniejszej a zarazem i

najmłodszej, a mianowicie ekologii. To właśnie w ekologii, należy poszukiwać empirycznych źródeł tworzenia się takich pojęć, jak: środowisko abiotyczne, biosfera, biotop, ekosystem, agrocenoza, poziomy integracji itp., które stały się podstawą do formułowania idei ochrony środowiska i jego zasobów. Sama idea „zrównoważonego rozwoju" jest w pewnym sensie transformacją obowiązującej od 1869 definicji ekologii, wprowadzonej przez Haeckel'a; „Ekologia jest to gospodarka przyrodą" (Krebs, 1996).

Takie pojmowanie środowiska stało się możliwe, kiedy to w pełni zrozumiano rolę, jaką pełni tzw. nieożywione środowisko, nazwane później biotopem. Dopiero wprowadzenie pojęcia biotopu i powiązanie go z biocenozą, umożliwiło w 1935 Tansleyowi sformułowanie nowego układu środowiskowego, jakim stał się ekosystem. Zdefiniowanie ekosystemu, jego poziomu samowystarczalności w zakresie przepływu materii i energii, stało się faktycznie momentem przełomowym w tzw. holistycznym podejściu do środowiska. Oczywiście ekosystem, jako taki, nie jest to układ samowystarczalny, jakim jest chociażby biosfera, tym niemniej mógł on z powodzeniem pełnić rolę tzw. jednostki podstawowej w badaniach zasobów środowiska. Ostateczne zdefiniowanie pojęcia ekosystemu stało się jednym z podstawowych układów odniesienia dla idei „zrównoważonego rozwoju".

Dla zasobów środowiska pojęcie „zrównoważonego rozwoju", nie jest niczym innym, jak takim gospodarowaniem środowiskiem, aby móc zaspokajać własne potrzeby, a jednocześnie, nie doprowadzać do tzw. wyczerpywania jego zasobów. Wraz z powstaniem tej idei w pewnym sensie, ciągle otwartą pozostaje kwestia, praktycznej jej realizacji. Od samego początku, obserwujemy tutaj wiele problemów merytorycznych o których już w pewnym sensie wspomniano we wstępie do tego artykułu. Z jednej strony są to aspekty związane z definicją samych zasobów występujących w środowisku, jak również i metod analizy ich stanu. Z drugiej strony mamy całą problematykę, związaną z procesem wdrażania idei „zrównoważonego rozwoju". Jeszcze do niedawna, nie wszystkie zasoby środowiska były traktowane równorzędnie. Do dziś, nie tylko w podręcznikach ekonomii politycznej, funkcjonuje pojęcie dzielące zasoby na odnawialne i nieodnawialne. Konsekwencje tego podziału są widoczne do dnia dzisiejszego. Dotychczas najbardziej na takim podejściu ucierpiały zasoby wody słodkiej oraz tzw. zasoby glebowe. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku przyjęło się, że są to zasoby odnawialne, którymi można zarządzać „bez ograniczeń". Jeszcze większe błędy poczyniono w stosunku do zasobów wód podziemnych, zapominając o tym, że to one stanowią główną rezerwę wody słodkiej na lądach – ponad 30% wszystkich zasobów (Chełmicki, 2001).

Tabela 1, Wody słodkie hydrosfery. Źródło: Gleick P.H., The World's water, Island Press, Washington D.C. 2001.

Element hydrosfery	**% ogólnej objętości wód słodkich**
Lodowce i stała pokrywa śnieżna	68,691
Wody podziemne	**30,07**
Marzłoć trwała	0,85
Jeziora	0,25
Wilgoć glebowa	0,06
Para wodna w atmosferze	0,04
Bagna	0,03
Rzeki	0,006
Woda biologiczna	0,003
Ogółem wody słodkie hydrosfery	**100**

Konsekwencje tego stanu rzeczy są obecnie widoczne na całym świecie. Nie ominęły one również naszego kontynentu, włącznie z najbardziej rozwiniętymi gospodarczo krajami, w których tzw. „mit postępu" jest odpowiedzialny za nieodwracalną degradację zasobów odnawialnych. Co roku jesteśmy świadkami, szeregu błędnych decyzji w wyniku których, mamy na jednych terytoriach coroczne powodzie, a na innych postępujący proces pustynnienia. Katastroficzne powodzie nękające w lecie 2002 roku Europę Środkowo-Wschodnią były największymi od 1845 roku. Specjaliści od zmian klimatu twierdzą, że tendencja ta będzie się pogłębiać w miarę globalnych zmian klimatycznych. Jak poważny stał się to problem, nawet dla najbardziej rozwiniętych krajów, zobaczyliśmy w trakcie ostatniej prezydencji austriackiej trwającej od stycznia do czerwca 2006 roku. Austria wyznaczyła nowe priorytety, między innymi dla idei zrównoważonego rozwoju, którymi zajęła się podczas sześciu miesięcy przewodniczenia Komisji Europejskiej. Dla Austrii podstawowymi priorytetami stały się skażenie powietrza, zabezpieczanie przed kolejnymi powodziami wraz z procedurami zarządzania kryzysowego, jak również prowadzenia intensywnych badań naukowych w tej dziedzinie.

Obok powodzi coraz częściej zaczynają nawiedzać nas również susze. Z badań prowadzonych w ramach programu „Desert Watch" Europejskiej Agencji Kosmicznej, procesowi pustynnienia uległo już 300 tysięcy kilometrów kwadratowych (jest to teren większy niż Wielka Brytania) obszaru w rejonie Morza Śródziemnego, zamieszkałego przez 16.5 miliona ludzi. Zdaniem Jose Luisa Rubio szefa ośrodka badań nad desertyfikacją Uniwersytetu w Walencji, zmieniający się klimat w Europie jest ściśle związany z postępującą degradacją gleb. Nowe czynniki przyspieszające proces pustynnienia w Europie, to między innymi: zmieniający się klimat, zmniejszenie się odporności gleb na wysuszenie,

obniżenie poziomu wód gruntowych, a także działalność człowieka (Botkin, Keller 1995).

Pustynnienie prowadzi do nieodwracalnego procesu utraty ogromnych zasobów gleby, która jest tylko teoretycznie zasobem odnawialnym. Gleba, czyli pedosfera, stanowi powierzchniową warstwę skorupy ziemskiej, objętą procesami glebotwórczymi. Jako zasadniczy element litosfery jest jednym z najważniejszych komponentów ekosystemów lądowych i wodnych. Gleby należą do niepomnażalnych zasobów kuli ziemskiej i spełniają szereg funkcji, przede wszystkim, jako siedlisko wzrostu i rozwoju roślin i zwierząt oraz transformacji składników mineralnych i organicznych (Allen, 2000).

Od momentu sformułowania idei zrównoważonego rozwoju widać, coraz większe zaawansowanie w formułowaniu zadań przewodnich przed jakimi stoi ta inicjatywa. Tym niemniej, jak widać z tego krótkiego rysu historycznego, dopiero prezydencja austriacka, tak naprawdę zaczęła wprowadzać istotne zmiany w szczegółowym programie dla zrównoważonego rozwoju. Austriacy dopiero teraz dostrzegli nowe elementy zagrożenia środowiska. Jest to chyba najlepszy dowód na to, jakie jeszcze mamy braki merytoryczne w świadomości proekologicznej. Dotyczy to, jak widać wszystkich krajów Unii, biorących udział w realizacji idei zrównoważonego rozwoju. Braki te wynikają, nie tylko z bardzo zróżnicowanego zaplecza technologicznego, poziomu ekonomicznego, ale przede wszystkim z poziomu wykształcenia.

Kolejny raz okazuje się, że czynnikiem, który tak naprawdę, może zahamować rozwój idei zrównoważonego rozwoju jest źle realizowany proces edukacji. Dotychczasowe metody nauczania wiedzy o środowisku, nie wytrzymują próby w obliczu potrzeb społeczeństw narażonych na coraz to nowe wyzwania. Problem edukacji środowiskowej, dotyczy praktycznie wszystkich szczebli nauczania. I bynajmniej, nie jest to jedynie nasz krajowy problem. Jest to problem, który dotyczy w większym lub mniejszym stopniu praktycznie wszystkich. Jeżeli chcemy naprawiać środowisko, chronić jego zasoby, a co najważniejsze rozumieć jego mechanizmy, należy jak najszybciej stworzyć nowe modele nauczania przedmiotów przyrodniczych.

Dobrym merytorycznym przykładem, który powinien nam pomóc w zrozumieniu zasad na jakich powinien opierać się ten nowy system, może posłużyć koncepcja poziomów organizacji życia. Niektóre z tych poziomów to: biocenoza, populacja, organizm, narząd, komórka i gen. Na każdym z tych poziomów, powstają charakterystyczne układy, gdzie dochodzi do wymiany materii i energii. Ekologia, aby określić swój zakres zainteresowania, posłużyła się właśnie koncepcją poziomów organizacji życia. Ekologia zajmuje się poziomami organizacji życia, powyżej organizmu. Najlepiej poznanym jest poziom populacji oraz kolejno zespół ekologiczny, ekosystem i biosfera.

Konstruując nowy system wiedzy o środowisku przyrodniczym, powinniśmy posłużyć się również znaną z ekologii koncepcją poziomów integracji. Związane jest to z tym, że nie można przewidzieć właściwości danych poziomów w oderwaniu od całości. Dlatego też, należy badać przykładowo, zarówno las (tzn. całość), jak i drzewa (tzn. części). Nie można przewidzieć właściwości wody, znając jedynie właściwości wodoru i tlenu, nie można przewidzieć cech ekosystemów na podstawie znajomości cech izolowanych populacji.

Ogólnie, można stwierdzić, że w miarę złożoności badanych systemów, pojawiają się coraz bardziej złożone i skomplikowane w swoim układzie struktury ekologiczne. Nasz problem w konstruowaniu procesu edukacji przyrodniczej na rzecz ochrony środowiska, polega właśnie na tym, że skoncentrowaliśmy się na badaniu i rozumieniu procesów składających się na tzw. części. W procesie tym, prawie całkowicie zapomnieliśmy o tzw. całości. W metodach badawczych stosowanych w ekologii, nie zapomniano jednak o tym. Istnieją tam dwie podstawowe ekologiczne metody badawcze. Jedna z nich, została nazwana przez Forbes'a, jako mereologiczna od słowa gr. *meros* -część, druga przez Birge'a od słowa gr. *holos* - cały, jako holistyczna. Pierwsza z tych metod z powodzeniem rozwijała się wraz z postępem technologicznych i możliwościami badawczymi środowiska.

Trudno było wyjaśniać złożone hipotezy, bez wcześniejszego zebrania odpowiedniego „bagażu" wiedzy o naturze, czy też prawdziwej strukturze świata. Dlatego też podejście holistyczne stało się możliwe, dopiero w momencie, kiedy dysponowano już odpowiednią ilością obserwacji rzeczywistości przyrodniczej. Na tym podłożu powstała teoria rozwoju zapoczątkowana przez J.Ch. Smutsa, propagowana przez niektórych biologów i filozofów angielskich na początku XX wieku. Teoria ta odnosiła się do najważniejszego problemu merytorycznego związanego z prawidłową interpretacją rzeczywistości przyrodniczej. Głosiła ona, że całość nie da się sprowadzić do sumy części, a świat podlega ewolucji w której toku wyłaniają się coraz to nowe całości (Smuts, 1926). Teoria ta stała się podstawą do zrozumienia jednego z najważniejszych procesów w ekologii i ochronie środowiska, a mianowicie do tzw. synergizmu.

Organizmy roślinne i zwierzęce rozwijają się pod ustawiczną presją czynników ekologicznych. W warunkach doświadczalnych w laboratorium, można badać wpływ każdego z tych czynników osobno. Inaczej dzieje się w warunkach naturalnych, gdzie jest to bardzo trudne, gdyż działają one razem a efekt takiego działania z reguły jest odmienny od sumy oddziaływań poszczególnych czynników osobno. Zjawisko to właśnie jest synergizm.

Pojęcie synergizmu rozwiązuje nam wiele problemów w rozumieniu środowiska przyrodniczego. Dotyczy to między innymi interakcji wzajemne-

go oddziaływania jonów lub związków chemicznych w wyniku której, biologiczny efekt działania określonego pierwiastka jest uzależniony od występowania i stężenia innych jonów lub substancji chemicznych (Kabata-Pendias, Pendias, 1993). Wiele z tych interakcji, które zachodzą w środowisku charakteryzują się synergizmem. Zjawisko interakcji odgrywa istotną rolę, ponieważ często wywołuje zaburzenia równowagi chemicznej w poszczególnych organizmach, a nawet w ekosystemie. Prowadzić to może w rezultacie do trudnych do przewidzenia konsekwencji w postaci: przyspieszenia, lub opóźnienia pewnych procesów biologicznych, zaburzeń genetycznych, zaburzeń procesu fotosyntezy, spadku produktywności, czy też włączania niektórych pierwiastków do łańcuchów troficznych.

Na przykładzie reakcji synergizmu występującej w środowisku (efektu zwiększonego, który chcemy nie tylko monitorować, ale i rozpoznawać, a w miarę potrzeby również kontrolować), chyba najlepiej widać w jakim kierunku, powinny iść zmiany w konstruowaniu programów edukacji o środowisku przyrodniczym. Zmiany te w pierwszej kolejności, powinny dotyczyć uniwersyteckich kierunków na których wykłada się przedmioty przyrodnicze. Przedmioty, które w zasadniczym stopniu decydują o wiedzy przyszłych absolwentów w zakresie środowiska przyrodniczego. Do przedmiotów tych należą, między innymi: ekologia, hydrologia, gospodarka wodna, geologia dynamiczna, geomorfologia, gleboznawstwo, geologia złóż, leśnictwo, meteorologia, toksykologia itp. Dotychczasowy system nauczania w żadnym razie, nie gwarantuje poznania przez studentów mechanizmów środowiskowych decydujących o faktycznej kondycji i jakości środowiska. Wiedza z wymienionych powyżej przedmiotów, najczęściej wykładana jest w ujęciu mereologicznym ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Wiedza merytoryczna w zakresie podstawowych przedmiotów przyrodniczych powinna również uwzględniać realizowane obecnie programy unijne oraz dyrektywy w oparciu o które prowadzony jest proces zarządzania środowiskiem przyrodniczym. Mam tu na myśli, takie programy, jak np.: idea zrównoważonego rozwoju, czy też Wodna Dyrektywa Ramowa Unii Europejskiej itp.

Na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Instytucie Ekologii i Bioetyki (na specjalności ochrona środowiska) w ramach realizacji tej idei, została podjęta próba holistycznego podejścia do problemu edukacji przyrodniczej. W ramach tego projektu dostosowywany jest program wykładów oraz ćwiczeń dla studentów. W roku akademickim 2006/2007 w ramach wspólnych (wcześniej wspomnianych) bloków tematycznych, po raz pierwszy zostaną zrealizowane, niektóre elementy koncepcji holistycznej edukacji przyrodniczej. W roku akademickim 2007/2008 planowana jest dalsza kontynuacja tego nowatorskiego programu dydaktycznego. Wprowadzenie w życie, tego programu, powinno pozwolić wykształcić odpowiednią kadrę specjalistów, przygotowaną do wprowadzania w życie, między innymi idei zrównoważonego rozwoju na obszarze Polski. Nawet najlepiej opracowana koncepcja programowa, nie zastąpi wyspecjalizowanej kadry. To od niej zależeć będzie, nie tylko skuteczność wdrażania kolejnych programów unijnych ale przede wszystkim stan zasobów środowiska przyrodniczego, który pozostawimy po sobie, a takie przecież jest główne przesłanie idei zrównoważonego rozwoju.

Literatura

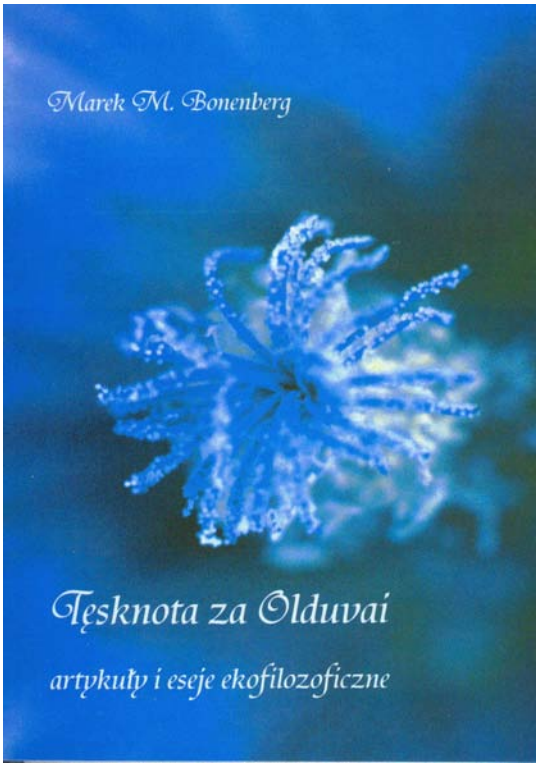
1. ALLEN P. A., *Procesy kształtujące powierzchnię Ziemi*, PWN, Warszawa 2000.
2. BOTKIN D., KELLER E., *Environmental Science*, John Wiley & Sons Inc., New York 1995.
3. CHEŁMICKI W., *Woda, zasoby, degradacja, ochrona*, PWN, Warszawa 2001.
4. GLEICK P.H., *The World's water*, Island Press, Wahington D.C. 2001.
5. KABATA-PENDIAS A., PENDIAS H., *Biogeochemia pierwiastków śladowych*, PWN, Warszawa 1993.
6. KREBS C. J., *Ekologia, Eksperymentalna analiza rozmieszczenia i liczebności*, PWN, Warszawa 1996.
7. KREBS C. J., *Ekologia, Eksperymentalna analiza rozmieszczenia i liczebności*, PWN, Warszawa 1996.
8. ODUM E. P., *Podstawy ekologii*, Wydawnictwo PWRiL, Warszawa 1982.
9. SANDNER J., *Skażenie promieniotwórcze a środowisko*, PWN, Warszawa 1988.
10. SMUTS J.C., *Holism and Evolution*, Macmillan Co., New York 1926.
11. TISCHNER W., *Agroekologia*, Wydawnictwo PWRiL, Warszawa 1971.
12. ZDYBICKA Z. J., *Religia i religioznawstwo*, KUL, Lublin 1998.

PROBLEMY EKOROZWOJU
2007, vol. 2, Nr 2, str. 106-108

RECENZJA

W kręgu refleksji ekofilozoficznej

Marek M. Bonenberg: *Tęsknota za Olduvai. Artykuły i eseje ekofilozoficzne*, Wydawnictwo „Zielone Brygady", Kraków 2006. S.132.



Olduvai – to hipotetyczne miejsce początków naszej hominizacji. Można je również pojmować jako początek procesów rozbratu człowieka z przyroda, który przez słowa i tworzone wartości kulturowe będzie się w swym dziejowym rozwoju przeciwstawiał przyrodzie. Od tamtego czasu rodziła się również równolegle postawa zdziwienia i refleksji nad światem, na marginesie której rozwijała się i ewoluowała istota naszego człowieczeństwa, kiedy nieustannie zadawał on sobie fundamentalne pytanie o jego miejsce w świecie i sens swojego istnienia w nim. Wyrazem tego zdziwienia i refleksji – w opinii Marka Bonenberga – jest głęboko zakorzenione w kondycji ludzkiej pytanie o powinność etyczną, czyli o te wartości i dążenia, które określają harmonijne istnienie ze środowiskiem, a gwarantujące istotom żywym, ale i człowiekowi, sukces przetrwania. Tego faktu świadomym jest jedynie on sam i bardziej lub mniej świadomie stara się w swoje schematy działania wprowadzać reguły etyczne. *Skoro sami tworzymy własna istotę, skoro sami odpowiadamy* – pisze autor – *na pytanie kim jest człowiek, to być może nie ma żadnego dobrego uzasadnienia dla istnienia tej pierwotnej powinności, zaś nasza etyczność, nie będącą koniecznością wynikająca z naszej istoty, ani z natury świata, jest wyłącznie wynikiem naszego wolnego i w pełni świadomego wyboru, jest wyzwaniem, które sami możemy sobie postawić, jeśli ukształtujemy swoją wizję człowieka jako istoty etycznej: wolnej, twórczej i bezinteresownej. Oprócz aktu woli nie ma w zasadzie żadnej racji przemawiających za takim właśnie projektem istoty człowieka. Być może tylko ta jedna, że jeśli potrafimy to zrobić jako jedyni w całym znanym Uniwersum, to dlaczego nie? Dlaczego nie spróbować, nie podjąć takiego wyzwania i nie stworzyć tym samym zupełnie nowej, nieznanej wcześniej rzeczywistości i nowej jakości bytu? W takim ujęciu, etyczność byłaby więc naszym wymiarem wiary w to, kim może być człowiek* (s. 129-130).

Filozofia bowiem zorientowana na środowisko życia człowieka jest wytworem drugiej połowy XX wieku, a jej rozgłos zawdzięczamy ruchom społeczno-politycznym, nazwanych Zielonymi. Ich istotą są ogólne działania humanizujące życie, zmierzające do nie przeciwstawiania działalności produkcyjnej nieprodukcyjnej, by dopełniały się one harmonijnie i dobrze adaptowały człowieka do jego środowiska przyrodniczego, ale i kulturowego. Stanowią one - w opinii Bonenberga - formę nowego humanizmu, który wyrażają rozwijane różne kierunki etyk środowiskowych. Etyka tradycyjna określa bowiem stosunki między ludźmi, a więc te nowe etyki starają się poszerzyć jej obszary normatywne i muszą mieć swe uzasadnienia. Czyny bowiem przeciw środowisku w opinii tych doktryn moralnych stają się w praktyce działaniami przeciw drugiemu człowiekowi, a więc są źródłem zła. To nowe stanowisko – to próba innowacyjnego wartościowania nie tylko samego bytu człowieka,

ale również samej przyrody, aby te dwie modalności całościowego istnienia uzupełniały się harmonijnie. Bilans strat i zysków naszej cywilizacji ciągle ożywia pytanie o to, czy będzie ona dalej cieszyć się witalnością. Przekonanie nadbudowane na modelu myślenia oświeceniowego i wiara, że nauka i technika rozwiążą wszystkie narastające problemy, w wieku XX uległo zakwestionowaniu, a to musiało wpłynąć na rozumienie ekologii. Z postawy ochroniarskiej przekształciło się ono w głębszą refleksje i pojmowanie związków człowieka z przyrodą, starając się ujmować je problemowo oraz całościowo, przyznając wartości moralne nawet biosferze. W ten sposób wyłoniło się wiele modeli etyk środowiskowych, które z perspektywy aksjologicznej, ontologicznej i antropologicznej starają się odpowiedzieć na pytania: „jak żyć?". Kwestie te jednak determinują uwarunkowania kulturowe, określające wzorce życia w relacjach z przyrodą. Winę za zerwanie więzi ponosi niewątpliwie mechanistyczny model pojmowania świata oraz kultura akceptująca możliwości manipulowania nimi. Nowe podejścia etyczno-środowiskowe dokonały już – podkreśla krakowski filozof – zmiany w tym manipulacyjno-eksploatacyjnym podejściu człowieka do środowiska zarówno przyrodniczego, ale i kulturowego, które stanowią dwa paralelne „domostwa bytowania" człowieka.

Wszelkie problemy naszej cywilizacji, które doprowadziły do zaburzeń między człowiekiem a środowiskiem oraz do poczucia globalnego kryzysu, wynikają z fetyszyzacji wartości ekonomicznych i gospodarki opartej głównie na bezgranicznej konsumpcji, w której upatruje się również możliwości ich rozwiązania. Jest to postawa typowo utylitarystyczna, której towarzyszą określone idee filozoficzne i religijne, zakładająca maksymalizacje przyjemności i jej przewagę nad cierpieniem, czyli hedonistyczną, dezawuującą duchowy wymiar bytu ludzkiego oraz rozumność jako kluczowego moment jego istoty i specyfiki gatunkowej. Nowe modele etycznego podejścia do kwestii produkcji, konsumpcji, konkurencji mają swoje intelektualne uzasadnienie, zaś świadome wyrzeczenie się postawy wojownika na rzecz współpracy i kooperacji dla dobra całej planety stwarza realną przestrzeń dla rozwoju dobra i minimalizacji zła. Chodzi tu o to, by ogół ludzi mógł sobie uświadomić i przyjąć w działaniu podstawową tezę ekoetyczną, odpowiadającą na pytania, co to rzeczywiście znaczy: „ jak dobrze być człowiekiem?", czyli jak pomnażać dobro kosztem zła. U podstawy takiego rozumowania i sprawczego działania leży poczucia szeroko rozumianej powinności czynienia właśnie dobra. Warunkiem takiej powinności – co podkreśla Bonenberg – jest bezinteresowność działania podmiotu moralnego, tj. człowieka, na rzecz przedmiotu etycznego, którym stają się wszystkie istoty żywe i ich środowiska życia. Stanowi ona istotny moment etosu ludzkiego, który kształtuje jego środowisko społeczne, niezależne od panujących w nim religii i modeli moralności. W ten sposób etyka środowiskowa przywraca człowiekowi jego wyjątkowość i godność w świecie, w którym cywilizacja często je deprecjonuje, nawet wtedy, gdy sytuuje go nawet „panem stworzenia". W ten sposób autor nawiązuje do tezy Andrzeja Wiercińskiego, mówiącej, że: *ojczyzną homo sapiens jest przyroda, zaś każdego człowieka – jego kultura. I to ich paralelne i harmonijne koegzystowanie stanowi fundament bytowy w pełni etycznego „bycia w świecie"*.

Człowiek bowiem – według autora – posiada szczególne miejsce w biosferze, gdyż jest rezultatem nieustających zmian ewolucyjnych, w których aktywnie i kreatywnie uczestniczy. W wyniku tych zmian wyłoniła się w nim świadomość i samoświadomość, czyniąc go jedynym podmiotem moralnych w różnorodnie ukształtowanym świecie w wymiarze biologicznym. Jest więc on spokrewniony z całością tak kształtującej się rzeczywistości. Nie może więc być postrzegany inaczej jak część ekosystemów, czyli systemów mających własne struktury i wewnętrzne porządki. W tak ustrukturowanym świecie, stanowiącym sieć powiązań oraz sprzężeń zwrotnych, każda zmian w jednym z węzłów tej sieci pociąga przemiany w całości, których celem musi być jednak równowaga dynamiczna. Z takiego usytuowania człowieka w ekosystemach wynikają szczególne funkcje, gdyż jest istotą myślącą, budującą kulturę, która jak wcześniej przyroda, staje się jego naturalnym środowiskiem. Jako więc istota rozumna i posiadająca możliwość rozeznania aksjologicznego, staje się on podmiotem moralnym, mogącym antycypować przyszłość, przekraczając podejście utylitarne do środowiska, czyli świata przyrody i kultury. W przyrodzie bowiem doskonali swoją „zwierzęcość", natomiast w kulturze swoje „człowieczeństwo". Musi zatem tak powstały dualizm systematycznie przezwyciężać, a jego intelekt należy postrzegać nie tylko jako narzędzie praktyczne podboju przyrody, ale także jako służące celom aksjologiczno-moralnym, budzące w nim poczucie odpowiedzialności za środowisko. Wyraża się ona w tym, że wyzwala umiejętność zapanowania nad sobą, a w konsekwencji nad relacjami ze środowiskiem, w którym powinno być realizowane nie tylko dobro człowieczego podmiotu, ale również przedmiotów tego panowania, utrzymujące ową równowagę dynamiczną między mikrokosmosem – człowiekiem i makrokosmosem – światem. Tak więc „poznawanie samego siebie" – zdaniem Bonenberga - tworzy fundamentalne źródło etycznego podejścia człowieka do środowiska i świata w wymiarze uniwersalnym. Postawa taka, którą proponuje autor, wydaje się zatem przyjmować formę nowego intelektualizmu etycznego, którego założenia w początkach rozwoju naszej cywilizacji

sformułował Sokrates, dla którego wiedza był źródłem cnoty, a ta z kolei gwarantować miała świadome kreowanie dobra kosztem bezrefleksyjnie czynionego, najczęściej z pobudek egoistycznych, zła.

Książa krakowskiego filozofa, co łatwo zauważyć z treści tej krótkiej jej prezentacji, to bardzo dojrzały i pełny pogląd filozoficzny na miejsce człowieka w kosmosie, ukazujący wszelkie możliwe racje do podejścia etycznego człowieka do jego środowiska życia, zarówno przyrodniczego, ale kulturowego.

Choć autor ma pełną świadomość, że dla wielu ludzi taki pogląd nacechowany jest elementami utopii, to jednak, podobnie jak wiele innych utopii, może przysparzać wiele realnych argumentów i podtrzymywać nadzieję dla urzeczywistnienia projektów budowania harmonijnego koegzystowania człowieka ze światem i innymi istotami żywymi, do rodziny których niewątpliwie należy. Warto pochylić się nad nią, by obudzić własne sumienie ekologiczne i uświadomić sobie elementarne składniki naszego godnego egzystowania nie tylko pomiędzy ludźmi, ale również w kosmosie.

Ignacy S. Fiut

NOTA DO AUTORÓW

Problemy Ekorozwoju są czasopismem naukowym publikowanym pod patronatem Komitetu Problemowego Polskiej Akademii Nauk „Człowiek i Środowisko". Rocznie publikowane są dwa zeszyty. Redakcja nie płaci honorariów. Zakres tematyczny czasopisma obejmuje:

- Filozoficzne aspekty zrównoważonego rozwoju i ekofilozofii.
- Społeczno-polityczne aspekty zrównoważonego rozwoju.
- Ekologiczne aspekty zrównoważonego rozwoju.
- Uwarunkowania gospodarki zasobami Ziemi w aspekcie zrównoważonego rozwoju.

W czasopiśmie publikowane są prace oryginalne i artykuły przeglądowe o objętości ok. 20 storn (40 000 znaków) oraz recenzje i listy do redakcji o objętości do 5 stron (10 000 znaków).
Teksty należy przygotować w formacie A4 z podwójną interlinią, lewy i prawy margines 2,5 cm, czcionka *Times New Roman* 12 pkt., z zachowaniem następującego układu:

- tytuł w języku polski,
- tytuł w języku angielskim,
- imię i nazwisko,
- adres,
- e-mail,
- streszczenie (do 1 strony),
- słowa kluczowe,
- abstract (streszczenie w języku angielskim),
- słowa kluczowe – key words,
- wstęp,
- treść artykułu,
- literatura.

Literatura w treści powinna być cytowana poprzez podanie w nawiasie nazwiska i roku publikowania pracy np (Tyburski,2004).
Zestawienie cytowanej literatury powinno być zamieszczone na końcu artykułu, uporządkowane alfabetycznie wg nazwiska pierwszego z autorów.

Wykaz literatury powinien zostać sporządzony według następujących zasad:

- Czasopismo:
  Nazwisko i inicjały imion, rok, tytuł artykułu, nazwa czasopisma (kursywą), vol., numer, strony od-do. Przykład:
  KOZŁOWSKI S., 2006, Miejsce Polski w Europie, w: *Problemy ekorozwoju. Studia filozoficzno-sozologiczne*, vol. 1, no 2, s. 93-98.
- Książka:
  Nazwisko i inicjały imion autora, tytuł (kursywa), nazwa wydawnictwa, rok wydania. Przykład:
  KOZŁOWSKI S., *Przyszłość ekorozwoju*, KUL, Lublin 2005.
- Prace wydane w monografiach zbiorowych:
  Nazwisko i inicjały imion autora, tytuł artykułu, tytuł monografii (kursywą), nazwisko i inicjały imion redaktora monografii, nazwa wydawnictwa, rok wydania.
  PAPUZIŃSKI A., Filozoficzne aspekty zasady zrównoważonego rozwoju, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. Pawłowski A., Politechnika Lubelska, Lublin 2004, s. 25-32.

Przypisy powinny być numerowane, a ich treść umieszczana na dole każdej ze stron.

Prace do druku proszę przesyłać na adres redaktora naczelnego dr A. Pawłowskiego drogą elektroniczną (e-mail: a.pawlowski@pollub.pl).