

Zarys zagadnienia

Historia myśli społecznej jest między innymi historią ciągle nierozstrzygniętych sporów o to, czy rozwój cywilizacji jest jednoliniowy czy skokowy, deterministyczny czy woluntarystyczny (tzn. czy źródeł rozwoju dopatrywać się w samym człowieku, jego naturze, czy poza nim, w siłach przyrody, czy może w siłach nadprzyrodzonych). Podobnych rozstrzygnięć wymaga problem, czy rozwój cywilizacji ma charakter uniwersalistyczny, tzn. zmierza ku jednemu wzorcowi, czy pluralistyczny, czy jest koniecznością czy sprawą przypadku; czy podlega uniwersalnym prawom natury, czy prawom swoistym; czy dokonuje się na własnym podłożu, za przyczyną działań własnych sił sprawczych, czy czynnika zewnętrznego; czy można go wartościować, opatrując mianem postępu, czy też jest rozwojem, zmianą kierunkową, której wartościowanie jest ryzykowne.

Podobnych fundamentalnych pytań filozoficznej natury nasuwa się więcej. Każda epoka rozpatrywała ten problem po swojemu. Nie sposób przedstawić tu wszystkich odpowiedzi na postawione pytania, dlatego postaram się sformułować kilka ogólniejszych uwag dotyczących się niektórych idei.

Problemem od zarania cywilizacji zaprzatającym uwagę myślicieli, był kierunek rozwoju społecznego kwalifikowanego w kategoriach postępu bądź regresu lub nie kwalifikowanego w ogóle. Wyróżnić tu można kilka orientacji historiozoficznych.

Zacznę od stanowiska, które dominowało w filozofii antycznej. Wszelką zmianę oceniano w starożytności albo jako fragment kosmicznego cyklu, albo jako dążenie poszczególnego zjawiska do zajęcia właściwego mu miejsca



GRAŻYNA SZUMERA

Cywilizacyjne aspekty rozważań
nad kierunkiem zmiany
w historii filozofii



w celowym porządku świata „czyli, jak powiedział Arystoteles, zaktualizowania własnej potencji”¹. Myśl antyczna nie sformułowała pojęcia rozwoju jako zwartego procesu przemian, w którym występują zjawiska nowe, uprzednio nie istniejące i z góry nie założone. Wszelką zmianę rozpatrywano przeważnie w starożytności z perspektywy wiecznego, nienaruszalnego porządku. Wieczny, nienaruszalny porządek świata, jego harmonijne piękno ujawniały się w cykliczności przemian, nie było absolutnego początku ani bezwzględnego końca, „wszystko to, co się teraz dzieje, działa się już przedtem”². Im bardziej człowieka postrzegano jako poddanego prawom przyrody, tym bardziej przychylano się ku idei, że nic nowego zdarzyć się nie może. „Jestem częścią całości pozostającej pod władzą natury”³ – pisał Marek Aureliusz. Mierników ocen zjawisk społecznych i sensu wszelkich przemian poszukiwano nie w tym, że służą zmianom, lecz w tym, że utrwalają wieczny ład świata. Oceniano je ze względu na statyczny porządek świata. Nowości były czymś względnym, powtórzeniem czegoś, co było, lub zbliżeniem się do wiecznego wzorca. Starożytność знаła zmianę bez rozwoju, ruch bez produkcji czegoś nowego.

Pomimo dominacji tej statycznej tendencji można odnaleźć w tekstach niektórych myślicieli starożytnej Grecji próby ujęć historiozoficznych, które świadczą o tym, że uświadomiono sobie, iż przemiany społeczne mają własny sens i kierunek. Wśród antycznych teorii, idealizujących archaiczną przeszłość i traktujących późniejsze dzieje jako stopniową degenerację doskonałości, jednym z wyjątków są poglądy Platona. W jego myśli politycznej znajduje wyraz przekonanie, że najdawniejsze społeczne wartości i instytucje da się przywrócić i opierając się na nich, stworzyć w przyszłości idealny model życia społecznego, który będzie odporny na destrukcyjne zmiany, jakie niesie z sobą historia. Lecz tego rodzaju przyszłość, „przynajmniej na tyle, na ile byłaby realizacją zamierzonego ideału, stanowiłaby zarazem kres historii, będąc jedynie w swoich istotach, strukturalnych i aksjologicznych cechach, stanem niezmiennym, nie zaś procesem”⁴. Platon w swym dziele *Prawa* zawarł koncepcję stopniowej degeneracji ustrojów politycznych – od arystokracji przez demokrację do ochlokracji i tyranii, od której możliwy był powrót do arystokracji. W tej wizji historycznej degeneracji dał wyraz pesymistycznej ocenie kierunku przemian społecznych. Platon zakładał zarazem istnienie doskonałej idei państwa, która służyła mu do oceny stopnia upadku poszczególnych ustrojów. Platowska koncepcja państwa to raczej wzorzec, według którego ocenia się stan faktyczny, będący w przekonaniu Platona rezultatem dekadenc-

¹ Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1983, s. 9.

² Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Warszawa 1958, s. 124.

³ Ibidem, s. 117.

⁴ Z.J. Czarnecki: *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*. Lublin 1981, s. 84.

cji i oddalenia się świata rzeczy od świata idei. Platon pragnął odwrócenia biegu historii i spowodowania „renesansu” ówczesnego świata, społeczeństwa i państwa, ale takiego „renesansu”, który by sprowadzał odnowę tego, co stare, a zachowawczo mu bliskie, by ono znowu wzięło górę nad ówczesną współczesnością ateńską i przywróciło arystokracji ster rządów. Jeśli jednak wszelka zmiana historyczna, zachodząca dotychczas, jest jedynie rozkładem dawnej jedności i zwartości życia społecznego, to można wnioskować, że rozpoznanie prawdziwej natury życia społecznego, uchwycenie rozumem jego idealnej istoty pozwoliłoby urzeczywistnić ideał i zatrzymać zagrażający mu proces dalszych przeobrażeń dziejowych oraz stworzyć taki model struktury politycznej, który nie podlegając już na przyszłość żadnym zmianom, nie podlegałby w przyszłości ponownej destrukcji. W taki jednak sposób plato-nizm zarysowuje perspektywę życia społecznego pozbawionego historii. Realizacja ideału politycznego prowadziłaby do sytuacji, w której to, co istotne w strukturze społecznej, miałoby pozostawać trwałym schematem, wypełnianym jedynie przez kolejne pokolenia, a każde z nich byłoby tylko narzędziem służącym realizacji stanu idealnego. Stąd wniosek, że Platona wizja dziejów zawiera pewne nowe istotne elementy. Teorie cykliczne zakładały, że historią rządzą te same prawa, co całą rzeczywistością. Według Platona natomiast, dzieje historyczne nie podlegają procesom uniwersalnej zmienności, bo to, co uniwersalne, jest niezmiennie. Są też one dziełem samego człowieka, z tym że spontanicznym działaniom ludzkim tworzącym historię Platon przypisuje nie kreację, lecz niszczenie. Tylko wówczas człowiek może mieć pozytywny wpływ na dzieje, jeśli będzie realizował koncepcję państwa idealnego, czyli osiągnie pewien stan, w którym dalsza historia, dalsza zmienność będzie już niemożliwa. Bo historia – według Platona – jest złem, gdyż zło tkwi już w samej istocie zmienności.

Teoria Platona świadczy o tym, że dość jednostronne jest przekonanie, jakoby obraz dziejów myślicieli starożytnych ograniczał się do koncepcji cyklicznych czy degeneracyjnych. Jeśli nawet Platon zakładał rytmiczne fazy destrukcji i tworzenia, to jednak sądził, że możliwe jest przezwyciężenie tego procesu.

Najpełniejszą filozofię dziejów w myśli antycznej pozostawił Lukrecjusz, który w poemacie *De rerum natura* kreśli obraz stopniowego doskonalenia się ludzkich urządzeń służących opanowaniu przyrody i osiąganiu coraz większego szczęścia. Pisze Lukrecjusz, iż w swym rozwoju świat ciągle się przeobraża i ustawicznie podąża ku czemuś nowemu: „[...] jeden stan wszystko zbiera po swym poprzednim stanie, wszystko się zmienia na świecie [...]. Nowy stan z poprzedniego wyrasta, który nie stworzy tego, co tamten, lecz wyda coś, czego tamten nie dożył.”⁵ Lukrecjusz nie wykluczał możliwości

⁵ Cyt. za: J. Legowicz: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1976, s. 311.

załamania się procesu doskonalenia i powtórzenia się wszystkiego od nowa. Można zauważyć, iż w swym dziele Lukrecjusz jest bardzo bliski odkrycia historycznej zmienności kultury ludzkiej.

Pewne przesłanki niezbędne do zadania pytania o sens dziejów powstały u schyłku starożytności, przede wszystkim w stoickiej koncepcji natury ludzkiej, wspólnej wszystkim ludziom. Przekonanie o jedności całej ludzkości sprzyjało powstaniu historii uniwersalnej i wydzieleniu w niej różnych stadiów rozwoju. Stoicy wszakże takiej koncepcji nie zostawili.

Przewodnią myślą humanistycznej refleksji sofistów było założenie, że prawie wszystkie elementy składające się na społeczne i kulturowe środowisko człowieka są rezultatem jego aktów woli. Człowiek tworzy je odpowiednio do swych potrzeb i ma prawo je zmieniać, gdy przestają być użyteczne. Koncepcja sofistów podejmowała więc problem stawiania się historycznego, tworzenia w dziejach społecznych tego, co nie występowało dotychczas, a także odkrywała antropologiczne podstawy zarówno kreacji historycznej, jak i unicestwiania przez człowieka bezużytecznych elementów społecznych oraz kulturowych. Zarysowująca się w poglądach sofistów teoria kultury, jako historycznie zmiennej sfery wytworów ludzkiej aktywności, zależnej bezpośrednio od człowieka, oraz przede wszystkim Lukrecjuszowa wizja autonomicznego rozwoju ludzkości stanowią niewątpliwe świadectwo obecności w myśli starożytnej linearnego i progresywnego modelu dziejowego procesu. Jednak wbrew wyraźnym przesłankom idee historycznego rozwoju nie znalazły w rzeczywistości szerszej recepcji teoretycznej w myśli starożytnej.

Ujęcie dziejów jako procesu linearnego

Problematyka filozofii dziejów rozwinęła się właściwie dopiero w myśli chrześcijańskiej, szczególnie w koncepcji św. Augustyna, zwłaszcza w jego dziele *Państwo Boże*. Biblijne teksty i koncepcje traktujące o boskiej kreacji świata z niczego i o dziele zbawienia rozpoczętym przez Chrystusa, a kontynuowanym przez Kościół natchnęły Augustyna do walki z antyczną teorią ruchu cyklicznego. Ważnym motywem tej krytyki była działalność Chrystusa, jako punkt wyróżniony w przemianach świata, punkt zwrotny i niepowtarzalny. Stanowiło to ważną przesłankę uzasadnienia wyjątkowej roli Kościoła w świecie. Dopiero ujęcie dziejów jako procesu linearnego, umożliwiającego rozwój oraz pojawienie się zjawisk nowych i niepowtarzalnych, pozwoliło zaprezentować znaczenie, jakie ma dla całej ludzkości chrześcijaństwo i jego instytucja. Poza tym koncepcja kreacjonizmu opiera się na założeniu istnienia absolutnego początku świata i początku dziejów. Wyznacznikiem kształtów historii był – według św. Augustyna – czas. Czas zdaniem tego

myśliciela, ma strukturę trójfazową: absolutny początek, przebieg lub trwanie oraz kres. Historia rozgrywa się właściwie pośrodku, choć wyrasta z początku stworzenia i spełnia się w eschatologii. Zbiega się więc z owym „teraz” decydującym dla określenia istoty egzystencji ludzkiej. „Ciągłe jednak przesuwają się, jak po linii, zbawcze »teraz«, w którym zachodzić może spotkanie czasowości z wiecznością.”⁶ Cykliczność przemian jako zasada generalna została rozbita. W polemice z myślą antyczną wysunął też Augustyn względy moralne, zarzucając jej, że pozbawia człowieka nadziei na przyszłość, szerzy postawy pesymistyczne. Szukając uzasadnienia misji Kościoła jako instytucji służącej zbawieniu ludzkości, rozwijał perspektywę dalszego rozwoju ludzkości, jej przeobrażeń aż do absolutnego końca, który kojarzył z biblijną wizją Sądu Ostatecznego.

Augustyn zarysował linearną koncepcję rozwoju, w której zaznaczyły się wyraźne różnice między tym, co było kiedyś, co istnieje aktualnie i co jest spodziewane w przyszłości. Zastąpienie teorii cyklu koncepcją linearnego rozwoju pozwoliło Augustynowi zająć się kwestią sensu tego rozwoju, jego kierunku i rządzącej nim zasady, pozwalającej zarazem oceniać szczeble tego rozwoju. Kierunku zmian, jakim świat podlegał, nie szukał w samych zmianach ani we właściwościach świata, lecz wywodził je z rzeczywistości pozaczasowej, wiecznej i niezmiennej. Autor *Państwa Bożego* odróżniał historię świecką od historii świętej, traktując je jako odrębne płaszczyzny rozważań nad losami ludzkości, przy czym w sferze historii świętej znajdował rozszyfrowanie sensu dziejów, ich ogólnej tendencji i ostatecznego celu. W historii świeckiej, w dziejach ustrojów politycznych akcentował Augustyn naturalną przemienność pokoleń, nietrwałość społecznych instytucji, zależnych od nisko ocenianych motywów działalności, takich jak ambicja czy indywidualna korzyść. Ruch naprzód był tu pozorny, pozbawiony własnego celu, stanowił monotonne następstwo pokoleń. W historii świętej natomiast upatrywał Augustyn pierwiastków wiecznych, nieśmiertelnych, ponadnaturalnych: zachodził tu celowy proces zbliżania się ludzkości do coraz pełniejszego zespolenia się z naturą boską. Dzieje nie były dla tego myśliciela afirmacją człowieczeństwa, lecz dowodem jego słabości i afirmacją Boga, który otworzył przed ludzkością możliwość zbawienia. Augustyn zatem uzależniał proces dziejów od czynników transcendentnych wobec dziejów i ludzkości.

Poglądy Augustyna stanowią typowy przykład rozpatrywania problematyki rozwoju historycznego w aspekcie teologicznym i były charakterystyczne dla myśli społecznej średniowiecza.

⁶ Cz.S. Bartnik: *Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów*. Katowice 1987, s. 197.

Teorie kumulatywnego postępu w myśli oświeceniowej

Pierwsze dyskusje, w jakich padło pojęcie postępu, toczyły się w końcu XVII i początkach XVIII wieku. Były to rozważania nad wyższością czy też niższością czasów nowożytnych wobec kultury antycznej. Zastanawiano się głównie nad tym, w jakiej dziedzinie twórczości należy poszukiwać mierników służących porównywaniu i ocenie epok i cywilizacji. W tej dyskusji przewijało się pytanie o miernik postępu.

Cechę charakterystyczną oświeceniowej zasady postępu stanowiła kumulatywność rozwoju, czyli pojmowanie go jako procesu stopniowego, a zarazem nieustannego gromadzenia wartości i osiągania dzięki niemu przez ludzkość coraz wyższego stopnia sprawności. Kumulatywność ta wyrastała z upatrywania wzorca rozwoju w ewolucji poznania i nauki. Wierząc w tę kumulację dóbr, nie dopuszczano na ogół myśli o możliwości regresu, sądzono, że właściwie sam upływ czasu wystarcza do zachodzenia postępu i do doskonalenia. Postęp dokonuje się niedostrzegalnie, w wyniku codziennego gromadzenia doświadczeń. Myśl oświeceniowa ujmowała postęp jako proces uniwersalny, w którym mogą uczestniczyć wszystkie jednostki. Rysowała się więc wizja rozwoju ludzkości jako całości, bez względu na wszelkie różnice i odmienne warunki życia. Chociaż większość przedstawicieli oświecenia akceptowała zasadę postępu, to nie oznacza to braku różnic w jej interpretacji. Zastanawiano się przede wszystkim nad czynnikami decydującymi o postępie. Jedni (np. Voltaire) przywiązywali szczególne znaczenie do działalności jednostek wyróżniających się tym, że znają prawo natury i umieją je stosować. Dzieje – według Voltaire’a – jawią się raczej jako gra losu i przypadku, a najważniejsze jest w nich to, co trwałe i niezmiennie: natura ludzka. Źródło postępu to stała natura ludzka, „jest on w istocie rzeczy aktualizacją potencji w niej zawartej”⁷. Człowiek obdarzony jest zdolnością poznawania świata, odbierania wrażeń, gromadzenia zdobytej wiedzy i przekazywania jej innym, dzięki czemu kumulacja wiedzy następuje nie tylko w umyśle poszczególnych jednostek, lecz i w obrębie gatunku. Wyposażony w taki sposób przez naturę, człowiek wręcz nie może się nie doskonalić, a społeczeństwa nie mogą nie podlegać postępowi. Ośrodkiem teorii postępu było przekonanie o stałości i jedności natury ludzkiej, która sprawia, że – jak pisał A.R.J. Turgot – „we wszechogarniającym postępie ludzkiego ducha wszystkie narody zaczynają z tego samego punktu, zmierzają do tego samego celu, idą mniej więcej tą samą drogą, choć w bardzo w nierównym tempie”⁸.

⁷ Cyt. za: J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej*. T. 1. Warszawa 1981, s. 114.

⁸ A.R.J. Turgot: *Etymologie*. W: *Encyklopedii...*, T. 4. Cyt. za: J. Szacki: *Historia myśli socjologicznej...*, s. 114.

Wracając do problemu czynników decydujących o postępie w myśli oświeceniowej, należy wspomnieć o koncepcji A.N. Condorceta. Podkreślał on rolę jednostek wybitnych, a szukał ich wśród odkrywców i wynalazców, których dokonania posuwały naprzód rozwój cywilizacji. Inny typ rozwiązań polegał na dopatrywaniu się czynników postępu poza indywidualną działalnością, w fizycznych i społecznych warunkach życia. Turgot np. zalecał badania warunków i przebiegu rozwoju poszczególnych społeczeństw, by wyjaśnić ich udział w ogólnym postępie, nierównomierności rozwoju oraz różnice w poziomie cywilizacyjnym.

Oświeceniowi teoretycy postępu starali się również wyjaśnić, jakie przeszkody może napotkać dzieło doskonalenia ludzkości. Poglądy na ten temat usystematyzował Condorcet, według którego hamulce postępu nie pochodziły nigdy z samego poznania. Przeszkody te ujawniły się, kiedy sprawujący władzę usiłowali umocnić swe panowanie, rozmyślnie szerząc przesady i błędne poglądy niezgodne z prawem natury. Niepełna znajomość praw natury sprzyjała despotyzmowi, który był głównym hamulcem postępu.

Spśród dzieł polskiego oświecenia na uwagę zasługuje *Ród ludzki* Stanisława Staszica. Wprowadzając po monteskiuszowsku socjologiczną typologię ustrojów (wyróżniał oligarchię, despotyzm i republikę), Staszic przekształcił ją w teorię rozwoju społecznego, typy ustrojów były zarazem etapami procesu historycznego, następującymi po sobie z żelazną koniecznością. W schemacie Staszica motorem postępu jest nie tyle rozwój wiedzy, jak w koncepcji Condorceta, ile rozwój stosunków społecznych, gospodarczych i politycznych, a kształtowanie się tych stosunków zależy bezpośrednio od konfliktów i walk międzygrupowych. Natomiast kategoria stanu naturalnego ztraca – zdaniem tego myśliciela – wszelkie znamiona idealizacji, stając się po prostu określeniem wczesnej fazy egzystencji ludzkości⁹.

Nurt przekonań o postępie historycznym

Właściwością klasycznej filozofii niemieckiej było z kolei przekonanie o postępie historycznym, tj. procesie stopniowego doskonalenia się ludzkości. Teorie te zasadniczo różniły się od koncepcji oświeceniowych przede wszystkim rezygnacją z uzależnienia postępu od kumulacji wiedzy. Postępu upatrywano bowiem w przemianach ustrojowych, w zmianach struktury życia społecznego i kulturalnego. Dla niemieckiej myśli oświeceniowej sens dziejów polegał na stopniowym dojrzewaniu ludzkości do coraz pełniejszej wolności, realizowanej dzięki tolerancji światopoglądowej.

⁹ Por. B. Szacka: *O historiozofii Stanisława Staszica*. „Studia Filozoficzne” 1964, nr 2, s. 39–61.

Wybitnym przedstawicielem niemieckiego oświecenia był I. Kant, którego historiozofia opiera się na przekonaniu, że bieg wydarzeń, który z punktu widzenia poszczególnych jednostek wydaje się zbiorem przypadków, w istocie okazuje się procesem prawidłowym, jeśli rozważyć go ze stanowiska ludzkości ujętej jako całość. Przewija się w koncepcji Kanta motyw będący zapowiedzią filozofii dziejów Hegla: „Poszczególni ludzie, a nawet całe narody nie zdają sobie sprawy z tego, że dążąc do realizacji własnych celów, każdy we własnym interesie, a często jeden przeciw drugiemu, niepostrzeżenie dla siebie samych, kierują się, niby nicią przewodnią, celem przyrody, chociaż jest on im nieznan, i przyczyniają się do jego realizacji – mimo że nawet gdyby go znali, nie zależałoby im na jego urzeczywistnieniu.”¹⁰ Kant zatem uznawał dzieje za proces obiektywny, niezależny od decyzji poszczególnych jednostek. Natomiast podmiot dziejów widział w ludzkości jako całości, której rozwojem rządzą immanentne zasady. Uważał, że sens dziejów można zrozumieć tylko dzięki uwzględnieniu całej ludzkości i tych jej cech charakterystycznych, które wyróżniają ją od przyrody, czyli właściwości kulturowych, przejawiających się w ludzkich postawach, stosunkach i działaniach. Według Kanta każdy człowiek „dąży do zdobycia pozycji wśród bliźnich, których nie może znieść, ale bez których nie może się też obyć”¹¹. To właśnie zdobycie sobie „pozycji” oznacza zasadniczy krok od barbarzyństwa do cywilizacji, który opiera się na uspołecznieniu. Krok następny to przejście od uspołecznienia wymuszonego przez instynkty do społeczeństwa jako związku moralnego. Bez owej „aspołeczności” postęp byłby niemożliwy i ludzie pozostaliby na poziomie zwierząt. W ten sposób Kant uchyla prastary dylemat społecznej czy też antyspołecznej natury ludzkiej. Społeczeństwo i jego postęp możliwe są właśnie dlatego, że w człowieku zawarte są skłonności obu rodzajów.

Mówiąc o filozofii dziejów początków XIX wieku, należy wspomnieć o najwybitniejszym myślicielu G.W.F. Heglu. W uproszczeniu można powiedzieć, że Hegłowska historiozofia głosi: światem rządzi Rozum, a dzieje są realizacją wolności; nie ma rozumności i wolności poza państwem. Hegel upatrywał w narodzie (państwie) czynnika ogólnoludzkiego postępu. W kolejnych epokach coraz to inny naród tworzy państwo, w którym rodzi się świadomość wolności. Filozof ten rozumiał naród jako siłę polityczną i jego rolę w dziejach uzależniał od organizacji, od systemu władzy, w jakim wyrażała się swoistość narodu. Narody, które nie mogły się zdobyć na zorganizowanie państwa, nie miały wpływu na postęp, nie miały znaczenia w historycznym rozwoju. W dziejach upatrywał Hegel łańcucha ustrojów pań-

¹⁰ I. Kant: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*. Tłum. I. Krońska. W: T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 174–175.

¹¹ Ibidem, s. 179.

stwowych, tworzących szczeble ogólnoludzkiego postępu. W tej wizji istniały narody wyróżnione ze względu na swą rolę w realizacji świadomości wolności, ale Hegel pozbawił owe przodujące narody misji wychowawczej wobec innych narodowości. Postęp polegał – według tego myśliciela – nie na wyrównywaniu poziomu między narodami, lecz na osiągnięciu przez różne narody świadomości faktu, że ludzkość stanowi jedyny podmiot dziejów.

Wydaje się, że w koncepcji Hegla dużo ważniejsze od wskazania ogólnego kierunku procesu historycznego było postawienie pytania o jego zasadnicze mechanizmy. Hegel nie moralizuje, skłonny jest twierdzić, że ludzkim postępowaniem kierują namiętności, egoistyczne i ograniczone interesy. Nie ma co z tego powodu lamentować czy też oczekiwać, że kiedykolwiek uczyni się ludzi świętymi. Problem rzeczywiście istotny polega na tym, że „w dziejach powszechnych powstaje wyniku działalności ludzkiej jeszcze coś innego niż to, co ludzie zamierzają i co osiągają: co innego niż to, o czym bezpośrednio wiedzą i czego chcą. Działają oni dla swych interesów, ale przez to dochodzi do skutku jeszcze coś więcej, coś, co wewnętrznie tkwi w ich działaniach, ale pozostawało poza ich świadomością i zamiarami.”¹² Jak powiada Hegel, „chytry Rozum” trzyma się na dalszym planie, każąc namiętności działać za siebie. Świat idzie naprzód, koszty ponoszą jednostki: historia jest wielkim „cmentarzyskiem” ich pragnień, nadziei oraz interesów. Jeżeli niektóre jednostki wygrywają i stają się postaciami „historycznymi”, to dzieje się tak nie dlatego, że ulepione są z innej gliny, lecz dlatego, że ich partykularny interes zbiega się w danym momencie historii z kierunkiem rozwoju świata.

Hegel eliminował ze swych rozważań przyszłość historyczną, sądził bowiem, że zakończeniem i spełnieniem dialektyki historii jest teraźniejszość. Było to zresztą konsekwencją jego poglądu, iż wiedza absolutna, za jaką uważał własną filozofię, może powstać dopiero po zakończeniu procesu rozwoju. Zgodnie z ideą filozofii samego Hegla, miały kończyć się dzieje jako proces sensowny i celowy, co nie oznaczało końca ludzkości ani zaniku państwa czy kultury. To właśnie koncepcja rzeczywistości historycznej prowadząca do postawy kontemplatywnej i głoszenie refleksji o zakończeniu dziejów były głównym powodem krytyki poglądów Hegla. Z taką krytyką Hegla pierwszy wystąpił polski myśliciel August Cieszkowski. Cieszkowski wyszedł z założenia, że dialektyka historii powinna objąć również przyszłość, rozwój bowiem nie zakończył się i dopiero w przyszłości urzeczywistniona zostanie ostatnia jego faza – faza spełnienia przeznaczeń ludzkości. Cieszkowski dążył do ujęcia najgłębszych struktur wszelkich dziejów: „Dzieje powszechne jest to proces rozwoju ducha ludzkiego w odczuciu, świadomości

¹² G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Tłum. J. Grabowski, A. Landman. T. 1. Warszawa 1958, s. 42.

i w czynnym potwierdzeniu piękna, prawdy i dobra, proces rozwoju, który mamy poznać w jego konieczności, przypadkowości i wolności”¹³. Trychotomiczny podział, którym Cieszkowski zastąpił tetrachotomię Hegla, wyróżniał w dziejach trzy wielkie epoki: przeszłość, tj. epokę starożytną (którą nazywał również epoką Sztuki), teraźniejszość, tj. wciąż jeszcze trwającą epokę chrześcijańską (epokę Myśli), oraz przyszłość, czyli mającą wkrótce nadejść trzecią i ostatnią epokę dziejów (epokę Czynu). Pierwsza była w tej koncepcji epoką uczucia, naturalnej bezpośredniości, bezpośredniej jedni; druga – epoką myśli, refleksji i spowodowanego przez nią bolesnego dualizmu; trzecia, przyszła epoka – epoką czynu, a zarazem epoką „powszechnej reintegracji”, harmonijnie łączącej uczucie z myślą, naturę z duchem, bezpośredniość z refleksją. Działania bezrefleksyjne, nie poprzedzone myślą (fakty) zastąpione zostaną wówczas świadomymi czynami (aktami), w których człowiek odnajdzie się jako istota już nie czująca lub myśląca tylko, ale twórcza. Trzecia, finalna epoka dziejów przyniesie zastąpienie historycznego chrześcijaństwa „religią Parakleta”: myśl o zaświatach przekształci się w myśl o przyszłości świata, kapłanami staną się wówczas ludzie dobrej woli, liturgią będzie sztuka, dogmatyką – nauka, pobożnymi obowiązkami – praca dla społeczeństwa. Królestwo Boże ziści się na ziemi, spełni się prośba *Modlitwy Pańskiej* o chleb powszedni dla wszystkich. Główną rolę w społeczeństwie zacznie odgrywać „klasa przemysłowa”, każdemu zapewnione będzie „proporcjonalne minimum”. Ludzie wszystkich narodów i ras po raz pierwszy zjednoczą swe wysiłki w dążeniu do wspólnego dobra. Epoka ta przyniesie wolność i uczestnictwo w cywilizacji narodom dotąd barbarzyńskim, które dzięki niej będą mogły w pełni się rozwinąć. Rozwój techniki wojennej uczyni wojnę przedsięwzięciem nazbyt niszczycielskim dla wszystkich, a tym samym zainauguruje erę „wiecznego pokoju”. W epoce trzeciej ruch naprzód ulegnie przyspieszeniu. Całość dziejów zatem jest kierunkowa, rozwojowa i celowa.

Z perspektywy współczesnej widać, że nakreślony przez Cieszkowskiego kierunek „religijnego postępu” jest w wielu punktach zbieżny z ideami nurtującymi dziś najbardziej postępowe środowiska chrześcijańskie. Można wymienić przykładowo kilka zbieżności między ideami autora *Ojciec nasz* i poglądami Teilharda de Chardina: program uświęcenia pracy i życia ziemskiego, ideę autokreacji człowieka i współtworzenia przezeń świata, myśl o immanentnej obecności Boga w świecie i zanikaniu różnic między „świętością” a „świeckością”, połączenie religijności z kultem nauki i postępu, wizję ludzkości planetarnej, zjednoczenie różnych narodów i ras we wspólnej syntetycznej kulturze oraz osiągnięcie wiecznego pokoju.

¹³ Cyt. za: Cz.S. Bartnik: *Historia ludzka i Chrystus...*, s. 258.

Ewolucyjne rozumienie postępu historycznego

Interpretacji zasady postępu podjął się również August Comte – główny przedstawiciel wczesnego pozytywizmu. Comte chlubił się odkryciem prawa określanego jako „prawo trzech stadiów”, wyznaczającego kierunek rozwoju ludzkości we wszelkich dziedzinach. Prawu temu przypisywał charakter uniwersalny, widząc w nim regularność rządzącą całą społeczną rzeczywistością i określającą główne stadia rozwoju. Prawo to rozumiał też Comte w sposób „syntetyczny”, gdyż wskazuje ono na powiązania między sposobem interpretacji świata, typem ustroju politycznego i formą podziału pracy. Powiązanie to ujawnia się w korelacji zmian tych trzech głównych postaci ludzkiego życia, przy czym Comte niedwuznacznie podkreślał priorytet zmian świadomościowych wobec zmian politycznych i gospodarczych. To niewątpliwie idealistyczne stanowisko służyło uwydatnieniu funkcji, jaką pełni myślenie naukowe i rozwój nauki w procesie dziejowym. Comte chciał za pomocą tego prawa wskazać kierunek postępu i te zjawiska, od których postęp zależy przede wszystkim. „Prawo trzech stadiów” głosiło, że ludzkość przemierza w rozwoju trzy główne epoki: teologiczną, metafizyczną i pozytywną. Zgodnie z „prawem trzech stadiów”, dostrzegł Comte w rozwoju historycznym zarówno zjawiska ciągłości, jak i odrzucenia oraz negacji (np. przewyżnianie teologii przez metafizykę, a metafizyki przez myślenie pozytywne). Comte nie przypisywał jednak procesom negacyjnym zbyt ważnej roli, raczej kładł nacisk na coraz lepsze wyjaśnianie świata i życia. Za znacznie istotniejszą dla postępu uważał ciągłość wiedzy, polegającą na stałym gromadzeniu informacji. W stosunkach społecznych uwydatnił również rolę ciągłości, polegającej na osiąganiu coraz pełniejszej integracji społecznej, oraz budzenia się poczucia solidarności wraz z rozwojem podziału pracy. Związek postępu społecznego z osiąganiem coraz większej harmonii społecznej podniósł Comte do rangi ogólnej zasady głoszącej, że ład społeczny jest warunkiem postępu, a postęp polega na rozwoju ładu. Postęp odbywa się zatem w drodze ewolucji. Ludzkość jako podmiot dziejów rozwija się wedle własnych praw, osiąga doskonałość stopniowo i nieuchronnie.

Powołując się na koncepcje A. Comte’a, H. Spencera, L.H. Morgana, można stwierdzić, że stanowiskiem typowym było przekonanie o wszechobecności zmiany, którą utożsamiano z postępem. Zaznacza się zatem w tym kierunku orientacja wartościująca, przypisująca rozwojowi cywilizacyjnemu cechy postępu, a więc zmiany kierunkowej, z różnych aksjologicznych punktów widzenia korzystnej i pożądanej. Teorie ewolucjonistyczne przyjmują za punkt wyjścia jednoliniowy rozwój społeczeństw, jako proces powszechny, cechujący się zawsze i wszędzie tymi samymi prawami. Ewolucjoniści odrzucają programowo paralelizm rozwoju, przyjmując, że wszystkie społeczeń-

stwa, choć znajdują się na różnych – jedne na wyższych, inne na niższych – „piętrach” cywilizacyjnych, muszą przejść tę samą drogę ewolucji, która sama w sobie stanowi siłę napędzającą zmianę i rozwój społeczny, tak jak to się dzieje również w przyrodzie. Jest to więc teoria naturalistyczna i finalistyczna, oparta na fundamentalnej jedności świata oraz rządzących nim praw. Ewolucjoniści nie negują różnicowania w poziomie cywilizacyjnym, ale różnicę objaśniają jedynie nierównym jego zaawansowaniem, które zniknie w finale ewolucji. Mamy tu – jak widać – do czynienia z myśleniem typowo teleologicznym, a zarazem konwergencyjnym.

Ewolucjonizm spotkał się z krytyką wywodzącą się z różnych źródeł. Wśród najważniejszych teorii społecznych, które podjęły z nim polemikę, wymienić należy funkcjonalizm, dyfuzjonizm i marksizm. Teorie te inaczej wyjaśniają kwestię impulsów rozwoju cywilizacyjnego oraz czynników decydujących o jego tempie, przebiegu i kształcie finalnym. W teoriach funkcjonalistycznych, których prekursorami byli Bronisław Malinowski i Alfred Radcliffe-Brown, rozwój cywilizacji to proces zmian strukturalnych, rozciągających się w czasie od wystąpienia impulsu do nowej adaptacji systemu, do warunków zmieniających się pod wpływem przeobrażeń w technice i ekonomii. W tym ujęciu jest to adaptacyjna zmiana społeczna, która umożliwia rozwój i przetrwanie każdego systemu. W każdym z nich występują zarówno elementy dlań funkcjonalne (tj. zachowujące ciągłość), jak i dysfunkcjonalne (prowadzące do zmiany). Tożsamość każdego systemu wyznaczana jest równowagą tych elementów i każdy do tej równowagi w sposób naturalny dąży. Siłą napędową cywilizacji jest zatem wewnętrzny konflikt strukturalny, naturalna dysfunkcja systemów społecznych, która wywołuje naruszenie ciągłości i prowadzi do zmian przywracanych następnie w procesie nowej adaptacji. Jest to więc stała dążność do równowagi na coraz wyższym poziomie rozwoju.

Jeżeli przedstawione dotąd teorie koncentrują się na analizie wewnętrznych czynników rozwoju, jako jego pierwotnej podstawie, to dyfuzjonizm za rozstrzygający uznaje czynnik egzogeny, właśnie efekt dyfuzji, czyli przeszczepiania elementów cywilizacyjno-kulturowych z jednych warunków na warunki inne.

Krytycznie do ewolucyjnego rozumienia postępu nastawiony był także Ludwik Gumpłowicz. Omawiając problemy rozwoju społecznego, myśliciel ten wystąpił z oryginalną tezą wieloplemienności rodu ludzkiego. Teza o wieloplemienności i pluralizmie kulturowym łączyła się w ujęciu Gumpłowicza z tezami dotyczącymi ogólnych praw historii, uderzając nie tylko w pozytywistyczny dogmat jednokierunkowości, lecz także w konieczność postępu oraz w założenie, że ludzkość stanowi całość nieodróżnicowaną, poddaną jednemu linearnemu prawu ewolucji. W zakończeniu do *Systemu socjologii*, zastanawiając się nad tym, czy ludzkość postępuje naprzód, Gumpłowicz

dowodził, że podobnie jak to się dzieje w świecie organicznym, rozmaite cywilizacje rodzą się, rozwijają się i umierają, o postępie więc można mówić jedynie w odniesieniu do konkretnych państw lub cywilizacji, nigdy natomiast – w odniesieniu do całej ludzkości. Gumpłowicz nie wierzył w postęp moralny czy umysłowy, dopuszczał ewentualnie postęp techniczny, który zresztą – jak podkreślał – miał prowadzić do coraz silniejszej eksploatacji człowieka przez człowieka. W swym radykalnym naturalizmie myśliciel ten godził w wiele pozytywistycznych dogmatów, nie tylko w postęp, ale także w sens pojęcia ludzkości, jako pewnej całości socjologicznej, i w tę wiarę, że człowieka można zmienić, że kultura przewycięży jego egoistyczne popędy naturalne. Ów radykalny naturalizm na każdym kroku obalał pozytywistyczny optymizm, sprzyjał więc rozwojowi wątków pesymistycznych, wręcz katastroficznych, tak charakterystycznych dla kultury wczesnego modernizmu.

Nurt katastroficzny

Katastrofizm historiozoficzny, podkreślający rolę procesów schyłkowych w historii, ukształtował się w początkach XX wieku w związku z negatywną oceną współczesności i pesymistycznym poglądem na perspektywę dalszego rozwoju. O nurcie katastroficznym mówimy wówczas, gdy pojawia się całościowa wizja historii jako procesu, zachodzącego za pośrednictwem destrukcji, w której wyniku wszelki rozwój zmierza do zniszczenia. Katastrofizm, uznając nieuchronność destrukcji, stawia sobie za cel objaśnienie owej nieuchronności. Ze względu na sposób tego objaśniania można wyróżnić katastrofizm naturalistyczny i katastrofizm kulturowy.

Klasycznym przykładem katastrofizmu naturalistycznego jest historiozofia Oswalda Spenglera, który ocenia współczesność jako stan upadku, a ów upadek uważa za stan nieuchronny ze względu na konieczność analogiczną do procesów przyrodniczych. Myśliciel ten głosił nieciągły i niekumulatywny charakter dziejów, które stanowią organiczny proces narodzin i śmierci izolowanych cywilizacji i mają postać cyklicznych nawrotów. Spengler pisze o dziejach jako poddanych absolutnemu determinizmowi przeznaczenia, w których spontaniczność i wolność są podporządkowaniem się losowi, w miejsce zaś postępu wkracza nieuchronność biologicznego procesu cyklicznych narodzin, wzrastania i śmierci. Można określić historiozofię Spenglera jako cykliczną ze względu na tezę o nieuchronności przejścia każdej kultury od stanu wzrostu do stanu schyłku, czyli cywilizacji. Przejście stanu kultury w stan cywilizacji uważał on za konieczne i nieuniknione. „Cywilizacje są najbardziej zewnętrznymi i sztucznymi stanami [...] następują po stawianiu się jako to, co się stało, po życiu jako śmierć, po rozwoju jako

skostniałość...”¹⁴ Nie była to jednak prawidłowość w sensie determinizmu historycznego, gdyż Spengler nie dopuszczał istnienia związków przyczynowych, wedle których stan wcześniejszy wyznacza stan późniejszy. Z jednej zatem strony filozof ten przyjmuje istnienie prawidłowości przyrodniczych, które przejawiają się w powszechnym procesie powstawania i rozwoju oraz w zakorzenieniu zjawisk kulturowych w życiu biologicznym. Z drugiej natomiast strony analiza procesu przemian – w ujęciu Spenglera – ujawnia, że mają one charakter tyleż biologiczny, co historyczny. Sam autor twierdzi zresztą: „[...] natura i historia: oto dwie najskrajniejsze możliwości porządkowania przez człowieka otaczającej go rzeczywistości, tworzenia obrazu świata. Rzeczywistość jest naturą w tej mierze, w jakiej stawanie się przyporządkowuje on już dokonanemu, historią zaś w takim zakresie, w jakim to, co już dokonane, przyporządkowuje stawaniu się.”¹⁵ Warto też zwrócić uwagę, że Spenglerowskie przeciwstawienie kultury i cywilizacji ma sens wartościujący. Natomiast za przeciwstawieniem kultury i cywilizacji kryje się opozycja między typem stosunków bezpośrednich, ugruntowanych we wspólnocie wzorców kulturowych, ideałów i przeżyć, a stosunkami społecznymi zapośredniczonymi, czyli nawiązanymi za pośrednictwem obojętnych wobec ludzi instytucji i urzędów.

Do nurtu katastroficznego można również zaliczyć poglądy Joségo Orteg y Gasset. W myśl jego założeń, cywilizacja osiągnąwszy stadium przemysłowe, przeszła już fazę postępu i rozkwitu, a jej następne stadia będą stadiami regresu, wiodącymi ku upadkowi. Ta orientacja pozostaje również silnie wartościująca. Ortega y Gasset poddaje krytyce współczesną cywilizację techniczną. Twierdzi, że rozwój cywilizacji technicznej niesie z sobą niebezpieczeństwo formowania człowieka „masowego”, który może stanowić przedmiot łatwej manipulacji politycznej. Jeśli taki typ człowieka zapanuje – pisał filozof – to powrócimy do epoki barbarzyństwa, natomiast arystokracja duchowa coraz bardziej będzie się izolować od reszty społeczeństwa.

Natomiast przykładem wspomnianego wcześniej katastrofizmu kulturowego – w odróżnieniu od naturalistycznego w ujęciu Spenglera – są poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza. W rozwoju ludzkości zaobserwował Witkiewicz dwie przeciwstawne tendencje. Jedna polega na rozwoju procesu, który nazwał uspołecznieniem. Polega on na podporządkowaniu interesów jednostki interesom ogółu, które sprowadza się do wzrostu udogodnień i poziomu bezpieczeństwa życia. Jednocześnie dążeniu do uspołecznienia towarzyszy w historii tendencja odmienna, którą Witkiewicz określa jako „zanik uczuć metafizycznych”, stanowiących źródło twórczości filozoficznej i artystycznej. Tych odmiennych tendencji nie sposób – zdaniem Witkiewicza

¹⁴ A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 185.

¹⁵ Ibidem, s. 202.

– pogodzić. Rozwój społecznienia następuje kosztem uczuć metafizycznych, które zawsze mają charakter przeżyć indywidualnych. Wraz z dążeniem do osiągnięcia materialnego dobrobytu wysychają źródła autentycznej twórczości kulturalnej, ponieważ jednostka wprzęgnięta w system społeczny traci poczucie indywidualności. W rozwoju ludzkości wzrost poziomu społecznienia doprowadził do zaniku uczuć metafizycznych i do upowszechnienia dążeń do ogólnej szczęśliwości. Pogłębianie się tej sprzeczności jest nieodwracalne, nie da się jej zapobiec. Ludzkość nie może świadomie cofnąć się z osiągniętego stopnia cywilizacji, a masy są zdolne do wielkich poświęceń na rzecz materialnej pomyślności. Z tej racji katastrofa kulturowa w sensie zaniku autentycznej, oryginalnej twórczości staje się nieuniknionym następstwem społecznienia.

Jeśli miałyby się spełnić pesymistyczna wizja upadku kultury, to po raz pierwszy w dziejach w pełni realna byłaby cywilizacja bez kultury. Do tego właśnie wiodły konkluzje „filozofów zmierzchu”. Dziś można natrafić na liczne nawiązania do tego katastrofizmu w prognozach rozwoju cywilizacji technicznej.

Współczesna refleksja nad rozwojem cywilizacji

Oryginalną koncepcję filozofii dziejów cywilizacji opartą na idei identyfikacji kulturowej przedstawia współczesny filozof Józef Bańka. Według przyjętej przez autora wykładni recentywistycznej, historia wywodzi się z faktu, iż czas, w którym człowiek żyje i działa, jest anachroniczny w stosunku do czasu obiektywnego. Józef Bańka wychodzi z założenia, że opis jakiegokolwiek zjawiska ze sfery kultury nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie teraźniejszym. Metoda recentywistyczna nastawiona jest na odczytywanie procesów cywilizacji z punktu widzenia „projekcji kultury człowieka jednostkowego i jego identyfikacji z kulturą człowieka historii”¹⁶. Autor stawia za pomocą tej metody diagnozę swej współczesności. Bańka zakłada, że cywilizacja ludzka kroczy od obrazów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos* obejmująca uczucia, emocje), do obrazów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis* – orientacja, w której dominuje pierwiastek racjonalny, naukowy). Myśliciel ten mówi o trzech typach cywilizacji: diatymicznej, diafronicznej i eutyfronicznej. Cywilizacja diatymiczna wyróżniona została ze względu na wartości tymiczne i opiera się na instynkcie oraz przymusie fizycznym. Cywilizacja diafroniczna charakteryzuje się przyjęciem wartości fronicznych, czyli

¹⁶ J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*. Katowice 1986, s. 93.

stanowi ten typ cywilizacji, w którym instynkt został zastąpiony organizacją, a przymus fizyczny – przymusem ekonomicznym. Natomiast cywilizacja eutyfroniczna jest wyrazem harmonii wartości tymicznych i fronicznych. Wyrastająca z tej harmonii cywilizacja winna być oparta na ethosie moralnym i wychowaniu. Czynniki organizacyjny stanowi w niej uzupełnienie ethosu moralnego, a przymus ekonomiczny – wychowania społeczeństwa. Autor podejmuje również problem wykrycia przyczyn upadku cywilizacji i dochodzi do wniosku, że zerwanie mechanizmu identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego prowadzi nieuchronnie do jej zmierzchu, a następnie upadku¹⁷.

Zawarte w *Filozofii cywilizacji* pojęcia cywilizacji diatymicznej, cywilizacji diafronicznej i cywilizacji eutyfronicznej funkcjonują w eutyfronie, która jest nauką zajmującą się zagadnieniem ochrony podstawowych wartości ludzkich w świecie cywilizacji technicznej. Eutyfronika odpowiada na pytanie, w jaki sposób wartości proste człowieka jednopojawieniowego funkcjonują w komplikującej się cywilizacji człowieka wielopojawieniowego. Punktem wyjścia eutyfroniki jest założenie, że człowiek poszukuje zaspokojenia swych pragnień w sposób jak najprostszy i bezpośredni, gdy tymczasem technika ewokuje coraz bardziej pośredni i skomplikowany sposób zachowania¹⁸. W cywilizacji diafronicznej wszystkie wartości ludzkie otrzymują instytucjonalne zabarwienie i mają za sobą poręczenie techniczne, zło oznacza tu błąd w sztuce. Natomiast w cywilizacji eutyfronicznej wartości ludzkie hierarchizują się niezależnie od struktur instytucjonalnych i otrzymują poręczenie moralne. Postęp cywilizacji diafronicznej jest zawsze postępem w dziedzinie poręczenia technicznego, w której zaufanie osobowe zostaje zastąpione technicznymi środkami zaufania. A przecież można powiedzieć, że „umysł ludzki odznacza się czymś więcej niż zdolnością przetwarzania informacji oraz że w parze z jego świadomością idą indywidualność, umiłowanie piękna, wyobraźnia, łzy, śmiech, dobroć, okrucieństwo, prawdomówność i kłamstwo”¹⁹.

W spojrzeniu na dzieje dominuje współcześnie pogląd, że cywilizacja nasza kroczy ciągle drogą postępu, lecz tak naprawdę idzie przed siebie w nieznaną, bez najmniejszego powodu, ale za to w nadziei, że z rozmaitych odłamów tej cywilizacji powstanie jakaś uniwersalna synteza. Bańka krytykuje takie założenia. Jak sam pisze, odwołuje się w tym stwierdzeniu do koncepcji cywilizacji Feliksa Konecznego, który głosił, że między cywilizacjami „nie ma syntez, są tylko trujące mieszanek”²⁰.

¹⁷ Ibidem, s. 102.

¹⁸ Por. J. Bańka: *Etyka bez geometrii, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka, Katowice 1986, s. 10.

¹⁹ Ibidem, s. 24.

²⁰ F. Koneczny: *O wielości cywilizacji*. Kraków 1935, s. 315.

Uwagi końcowe

Przedstawione tu różne koncepcje powstałe i powstające współcześnie nie wyczerpują, oczywiście, nawet większości poglądów dotyczących rozwoju cywilizacji. Nurt tych rozważań jest na tyle szeroki, iż pełne jego zaprezentowanie wykracza poza ramy artykułu. Koncepcje wybranych filozofów przedstawiłam we fragmentach i w znacznym uproszczeniu. Wydaje się jednak, że nawet taki wykład pozwala zdać sobie sprawę z ich węzłowej problematyki, a także oryginalności oraz ukazać, iż w swych rozważaniach historiozoficznych przywołani w tekście myśliciele okazali się prekursorami pewnych idei. Co prawda, pozostaje kwestią w najwyższym stopniu sporną, czy interesujące – ze względu na problematykę artykułu – fragmenty myśli różnych filozofów mogą być bez rażących zniekształceń ich głównych idei wyodrębnione z całości systemów filozoficznych.

Każdy, kto podejmuje trud przybliżenia czytelnikowi pojęcia „cywilizacja”, natknie się na podobne trudności, jak te, które wiążą się z objaśnianiem pojęcia „kultura”. Można bowiem wyróżnić kilkadziesiąt definicji cywilizacji lub wybrać jedną z definicji i uzasadnić ten wybór potrzebą konkretnego wyводу, czy też zdecydować się na najczęściej powtarzane ujęcie encyklopedyczne. Wybór któregośkolwiek z ujęć, racjonalny z punktu widzenia jasności i prostoty wywodów, byłby jednak ryzykowny, gdyż stwarzałby poważne ograniczenia w przedstawianiu uwarunkowań i procesów cywilizacyjnych. Dlatego też zrezygnowałam z podawania definicji cywilizacji, uważając, że jest ono zrozumiałe na poziomie potocznej empirii.

Na zakończenie chciałam podkreślić, że bardzo istotny dla wiedzy o etapach rozwoju cywilizacji okazuje się spór między determinizmem a indeterminizmem. Ujęcie deterministyczne jest charakterystyczne dla teorii finalistycznych, głoszących początek i koniec historii, konieczne etapy i sens dziejów, czyli dla systemów teistycznych i ewolucjonizmu. Natomiast podejście indeterministyczne cechuje współczesną myśl historiozoficzną. Ten sposób myślenia o filozofii dziejów akceptuje obecnie np. francuski intelektualista Edgar Morin, który twierdzi, że „rozwój cywilizacji to [...] zmiany, dewiacje, twórcze dokonania, nagłe zerwania z przeszłością, chaos i kryzysy [...] w tym wirze innowacji, dewiacji, tendencji, kontrtendencji, konfliktów, wstrząsów, kryzysów, które współtworzą proces stawania się, dochodzi do nawrotów i zawrotów; cele stają się środkami i *vice versa* [...]. Żadnego czynnika nie można uznać za wartość stabilną, trwałą, dającą się wyizolować w badaniu konkretnego wycinka jakiegoś procesu, niczego więc nie można przewidywać na pewno, wszystko trzeba przepowiadać.”²¹

²¹ Cyt. za: K. Krzysztofek: *Cywilizacja – interpretacje i spory*. „Transformacje” 1992, nr 1–2.

Ten cytat może być puentą tegoż artykułu. Skłania bowiem do wniosku, że w odniesieniu do poruszonych tu kwestii trudno o jednoznaczne ustalenia. Dlatego starałam się uniknąć arbitralnych sądów, próbowałam natomiast przybliżyć argumenty wybranych myślicieli dotyczące problemu rozwoju cywilizacji. Spory te wszak nie ustają, wręcz przeciwnie – raczej ożywają na nowo pod wpływem napięć i sprzeczności, jakie niesie współczesna cywilizacja.

Można postawić pytanie, czym owa cywilizacja w istocie jest. Dla jednych będzie niedokończonym projektem gatunku ludzkiego. Dla innych – mitem, fetyszem nowości, który zdążył ku swemu schyłkowi, z czego wynika wniosek, że należy poszukiwać nowej drogi, jednym słowem: szukać alternatyw. Spór o to, kto jest bliższy prawdy, trwał będzie z pewnością tak długo, jak nasza cywilizacja. Dlatego pozwolę sobie zamknąć ten artykuł słowami J. Bańki. „Człowiek współczesny odbył długą drogę od Cro-Magnon do Oświęcimia, aż zatrzymał się w Hiroszynie. Badanie tej drogi – drogi cywilizacji – zawsze więc będzie budzić jego ciekawość, ale przede wszystkim zawsze będzie jego obowiązkiem. Zanim spoczniemy w warkoczach komet. Zanim zejdziemy w atomowe katakumby.”²²

²² J. Bańka: *Filozofia cywilizacji...*, T. 1, s. 20.

Grażyna Szumera

CIVILISATIONAL ASPECTS OF THE REFLECTIONS ON THE DIRECTION OF THE CHANGE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Summary

The topic of the present article is the historical and philosophical investigation into the source of civilisation and its course of development. The history of social thought is the history of the still unresolved disputes on whether the development of civilisation is intermittent or continuous, deterministic or voluntaristic. There are other similar problems such as: is the development of civilisation heading for a universal, unitary pattern? or is it pluralistic in its nature? is it governed by necessity or by accident? is it consonant with the universal laws of nature? or does it follow only its own laws? does it derive its creative energy from itself? or from some external factor? can it be evaluated as progressive? or is it just a development, a directional change, the evaluation of which is hazardous?

It is impossible to present in the present article all the answers to the questions posed above, especially because, as far as the topics in question are concerned, it is hard to provide any unequivocal answers. Bearing this in mind, the author has been striving to avoid arbitrary judgements, presenting, instead, the arguments of selected thinkers on the problem of the development of civilisation. Because of the tensions and contradictions following in the wake of modern civilisation, these disputes do not die down but rather flare up. The thoughts of the selected philosophers are presented rather sketchily and in a simplified way, but the author feels that even so, a presentation of this kind will let the reader grasp the crucial importance of the problems that these thoughts touch upon, and will show the discussed thinkers as precursors of certain topical ideas.

Grażyna Szumera

ZIVILISATORISCHE ASPEKTE DER ERWÄGUNGEN ÜBER ENTWICKLUNGSRICHTUNGEN IN DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Zusammenfassung

Zum Thema des vorliegenden Artikels werden geschichtsphilosophische Erwägungen über die Ursprünge und die Entwicklung von der Zivilisation. Die Geschichte der sozialen Philosophie ist eine Geschichte von den immer noch nicht beendeten Streiten darum, ob die Zivilisationsentwicklung sprunghaft oder linear, deterministisch oder voluntaristisch ist. Genauso ist es mit der Frage, ob die zivilisatorische Entwicklung einen universellen, ein einziges Muster anstrebenden oder vielleicht einen pluralistischen Charakter hat. Ist sie etwas notwendiges oder zufälliges, unterliegt sie den universellen Naturrechten oder vielleicht den eigentümlichen Rechten, verläuft sie auf eigenem Boden, infolge eigener oder äußerer Kraft, lässt sie sich bewerten, indem sie Fortschritt genannt wird, oder ist sie eine ausgerichtete Entwicklung, deren Bewertung riskant sein kann?

Es ist unmöglich in einem Artikel alle die gestellten Fragen zu beantworten, umso mehr als es schwer ist, eindeutige Antworten zu erhalten. Deshalb wollte ich alle willkürlichen Urteile vermeiden und bemühte mich, solche Argumente von ausgewählten Denkern darzustellen, die das Problem der zivilisatorischen Entwicklung betreffen. Die Streiten hören nämlich nicht nur auf, sondern sie werden von neuem wieder wach unter dem Einfluss von Anspannungen und Widersprüchen der heutigen Zivilisation. Die Ansichten der ausgewählten Philosophen habe ich zwar nur fragmentarisch und vereinfacht dargestellt, aber auch ein solcher Vortrag beweist, dass ihre geschichtsphilosophischen Erwägungen bahnbrechend sind.