

Z W A R S Z T A T U H U M A N I S T Ó W

Jan Kieniewicz
(Uniwersytet Warszawski)

EKOHISTORYK WOBEC WYZWAŃ PRZYSZŁOŚCI*

Nos contemporains critiquent tout cela; ils condamnent hautement l'orgueil de l'Occident moderne, mais c'est pour tomber dans une forme d'orgueil pire encore. Pour ne pas reconnaître nos responsabilités dans le mauvais usage que nous faisons des avantages prodigieux qui nous ont été données, nous en nions la réalité. Nous ne renonçons au mythe du progrès que pour retomber dans le mythe pire encore de l'éternel retour. Si l'on en juge par nos doctes, désormais, nous ne sommes travaillés par aucun ferment de vérité; notre histoire n'a aucun sens, la notion même d'histoire ne signifie rien. Il n'y a pas de dignes des temps. Nous ne vivons pas l'aventure singulière que nous croyons vivre. La science n'existe pas; le savoir n'existe pas¹.

Przekonany o sensie uprawiania historii, myślałem zawsze, że takie zarzuty mnie nie dotyczą. Pochodząc z odciętej od Zachodu wschodniej części kontynentu, nie zawsze mogłem być z niego dumny, ale też nie przyjmowałem do siebie jego krytyk. Teraz jednak, gdy także formalnie jesteśmy w Europie, rozumiałem, że ponoszę odpowiedzialność za wszystko, co się wiąże z Zachodem. Nie tylko za własne, ale także za jego kompleksy². Jeśli to nie ma być także moje wielkie złudzenie³, to uznając Europę za dużo więcej niż „pojęcie geograficzne” czuję się zobowiązany do odpowiedzialności.

By temu sprostać, wybrałem rolę ekohistoryka, kogoś zajmującego się równocześnie nomiczną i logiczną postacią *oikosu*. Wychodząc poza szanse mojej dyscypliny, mam nadzieję uwolnić się od kompleksów wschodniego dziedzictwa. Być może także sprostać zadaniom stawianym historykom publicznym⁴. To byłaby

* W pierwotnej wersji wykład wygłoszony w Instytucie Historii UAM w ramach *The René Girard distinguished lecture series on Violence and the Sacred (Imitatio)* sponsorowanym przez program Mistrz (Fundacja na rzecz Nauki Polskiej). Projekt *Historia ratownicza*, Poznań 19 XI 2013. Dziękuję serdecznie prof. dr hab. Ewie Domańskiej za zaproszenie i poprowadzenie dyskusji.

¹ R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982, s. 300.

² Por. B. Törnquist-Plewa, *The Complex of an Unwanted Child: The Meanings of Europe in Polish Discourse*, w: M. af Malmberg, B. Stråth (eds.), *The Meaning of Europe. Variety and Contention Within and Among Nations*, Oxford 2002, s. 239.

³ T. Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, PWN, Warszawa 1998, s. 107. Po latach jego ówczesny europesymizm uległ złagodzeniu, *Po wojnie. Historia Europy od roku 1945*, Rebis, Poznań 2008, s. 929, ale kończy prawie tym samym przesłaniem o niezastępowalności historii, s. 965.

⁴ R. Kelley, *Public History: Its Origins, Nature, and Prospects*, „Public Historian”, vol. I, Fall 1978, s. 111–120. Por. I. Savelieva, *'Public History' as a Vocation*, w: SERIES: HUMANITIES (WP BRP 34/Hum/2013) National Research University Higher School of Economics.

odpowiedź na wyzwanie rzucone humanistom przez René Girarda, by w swych poszukiwaniach odnajdywali to, co ludzkie. A także próba kontynuacji pytania Franka Furediego o zapodziańnię się intelektualistów⁵. Nazwałem się ekohistorykiem, czy może eco-eko-historykiem, ponieważ w tej podwójnej afiliacji odnajduję sens mojego czasu i rehabilitację mego zawodu. Ponieważ nie rozdzielam ekonomii od ekologii. Ekohistoryk to badacz losów ludzkich jednoczący ekonomię z ekologią. Z tej perspektywy chcę się zmierzyć z wyzwaniami przyszłości.

Wybrałem wyzwania przyszłości z powodu wszechobecnego dzisiaj skupienia uwagi na terażniejszości, odcięcia chwili bieżącej od przeszłości zapomnianej i od przyszłości zanegowanej⁶. Myślenie o przyszłości wymaga optymizmu, jest nieodłączne od humanizmu. Nie stawiam sobie pytań czy zadań związanych z terażniejszością, ponieważ właśnie terażniejszość kontestuję: oczywistość konieczności przeżycia nie oznacza zgody na zastaną rzeczywistość. To wynik przekonania o znaczeniu kreowania przyszłości, potrzeba rozpoznania wyzwań należy do mojej tożsamości.

Zacznę od przypomnienia, że historia, jako sztuka poznawania przeszłości i objaśniania terażniejszości, ma jednak charakter prospektywny⁷. Formułując taką tezę, miałem na uwadze przyszłość, w której spodziewam się obowiązku złożenia rachunków z działań nie tylko własnych, ale i poprzedzających mnie pokoleń. Spojrzenie w przyszłość oznaczało gotowość przyjęcia całego doświadczenia dziejowego. Dlatego wbrew prognozom mówię dziś: *le savoir existe*.

Wobec wyzwań przyszłości stoję przede wszystkim sfrustrowany. Wszystko, co mnie wiąże z zawodem historyka, edukacja kształtująca moją osobowość, wydaje się dziś zakwestionowane lub zmarginalizowane. Gniewa mnie, że odmawia się nam szans w próbach uratowania humanistyki przed globalną urawniówką i zepchnięciem na dolną półkę w świecie supermarkecie. Uczyłem się ustalania faktów i byłem gotów dla nich nie tylko na wysiadanie w archiwach, ale i na podjęcie ryzyka przygody w stylu Indy Johnsa. Składałem przysięgę służenia rozprzestrzenianiu prawdy wbrew pokusom zysku lub próżnej chwały. Wychowałem się w poczuciu prawa do wolnej narracji i obowiązku bronięcia swobody badań. Trudno na koniec rozstać się z przekonaniem, że mój zawód jest społecznie użyteczny. Nawet jeśli to jest tylko sztuka, a nie nauka...

Dopiero widząc przyszłość, doświadczam w pełni terażniejszości i rozumiem, po co zajmuję się „patrzeniem epokom w głąb”⁸. Nie w celu politycznym i nie dla rozrywki, kieruje mną pasja poszukiwania prawdy, ponieważ tylko ona jest ciekawa⁹. Ale przede wszystkim chcę zrozumieć mój świat, a więc jego relacje z otoczeniem i środowiskiem, bo to one decydują o zdolności do istnienia tego świata. Czyli do przetrwania. Skupienie na przyszłości nie jest próbą jej przewidywania. Należy raczej do obowiązków obywatelskich. Projekt przyszłości trzeba uznać za

⁵ F. Furedi, *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualiści?*, PIW, Warszawa 2008.

⁶ Por. J. Attali, *Krótką historią przyszłości*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

⁷ J. Kieniewicz, *Kerala. Od równowagi do zacofania*, Warszawa 1975, s. 173.

⁸ Por. kluczowy dla tej perspektywy tekst Ewy Domańskiej, *Wiedza o przeszłości – perspektywy na przyszłość*, „Kwartalnik Historyczny” CXX, 2013, 2.

⁹ Zob. wypowiedź Henryka Samsonowicza w debacie *Po co nam historia i gdzie ją znajdziemy* 5 marca 2010 w: K. Tomaszuk (red.), *Odszukiwanie w pamięci, odnajdywanie w historii*, Debaty IBI AL, t. III, 2011, s. 54.

niezbędny dla istnienia wspólnoty narodowej¹⁰. Spojrzenie mające ambicje kreacyjne wymaga zgromadzenia materiału, w tym przypadku niematerialnego zasobu wiążącego ludzi¹¹. Jest to konieczne, by żyć świadomie. Potrzebuję przyszłości także wtedy, gdy jest to przyszłość moich wnuków czy prawnuków. Czyli nie czekam na wyzwania, ja ich szukam.

Chcę wobec tych wyzwań pozostać humanistą, kimś skupionym na historii człowieka, na badaniu ludzkich poczynań w otaczającym świecie. Identyfikuję się najbardziej tradycyjnie: *homo sum humanum nil a me alienum puto*. To jednak znaczy, że doświadczenie świadomości gatunkowej traktuję holistycznie. „To, co ludzkie”, jest nie tylko „nieobce”, ale zawiera w sobie oczywistość mojej obecności w środowisku ze wszystkim, co jest nie-ludzkie¹². W konsekwencji skupiając się na człowieku, jako podmiocie dziejów, w pełni przyjmuję wynikającą stąd jego, więc i własną, odpowiedzialność za świat. Niezależnie od tego, jak pojmujemy świat, jego genezę, ewolucję i przeszłość.

Frustracja nie oznacza lęku. Jestem dumny z mojej cywilizacji, co znaczy tyle, że biorę za nią odpowiedzialność. Za dobre i za złe. Nie oglądając się na opinię i nie oczekując aprobaty. Tak, nie czuję lęku przed perspektywami posthumanistyki. Być może nie jestem gotów zaakceptować tych jej rozwiązań, które wydają mi się prowadzić w stronę nie tylko anty-antropocentryczną, ale antyhumanistyczną. Powiedziałbym, że przyszła pora, by odpowiedzieć na pytanie, jak droga zawodowa staroświeckiego humanisty przygotowała mnie do zajęcia pozycji nie tylko wobec dowolnie definiowanej posthumanistyki, ale i wobec trans-humanistyki¹³. Nie warto opowiadać, jak przetrwałem trzy dekady, ignorując właściwie wszystkie trendy wyznaczające miejsce badacza humanisty w nauce światowej¹⁴. Przypisać to prowincjonalizacji byłoby równie niemądre, jak upierać się przy jedynie słusznych zasadach wpojonych w czasach młodości. Sądzę raczej, że użyteczne byłoby kontynuowanie refleksji nad związkami uprawiania „humanistyki krajowej” z tym, co się liczy w naukowym wielkim świecie¹⁵? Jakieś znaczenie może mieć natomiast objaśnienie, co mam na myśli, mówiąc o „eko- i eco-” historii. To podwójne samo-określenie ma zwrócić uwagę na pojęcia decydujące o moim myśleniu: tożsamość, relacja ze środowiskiem, transformacja.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Espasa-Calpe, Madrid 1982, s. 41 [1921].

¹¹ Tak właśnie odczytuję konkluzję wywodów Jonathana Franzena, *What's Wrong with the Modern World*, „The Guardian”, 13 September 2013.

¹² Por. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.

¹³ Zdaniem Ewy Łukaszyk chodziłoby o twórcze przekroczenie granic kulturowości jako jednego z aspektów kondycji ludzkiej, por. E. Łukaszyk, „Muszą więc być analizowani”. *Imperium Teorii i wyzwanie humanistyki transkulturowej*, „Tekstualia” 2013, nr 4 (35).

¹⁴ Choćby kolejne „zwroty”, zob. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012. Por. J. Kieniewicz, *Accidental Interdisciplinarity: on Experiencing the World and Discovering the Future*, w: *Debaty Artes Liberales*, t. VIII, 2014, a także tenże, *OBTA a studia cywilizacyjne. Doświadczenia i perspektywy*, w: K. Marciniak (red.), *Antyk i my w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną*, Wydział AL, Warszawa 2013, s. 45–61.

¹⁵ J. Axer, I. Sawieliewa (red.), *Humanistyka krajowa w kontekście światowym. Doświadczenie Polski i Rosji*, IBI i DiG, Warszawa 2011. Ta wymiana refleksji ma dalszy ciąg w debatach prowadzonych w programie *Accademia in Public Discourse: Poland-Russia*, które ukaza się w tomie VIII *Debat Artes Liberales*.

Ekonomia i ekologia, czyli oikonomia i oikologia, określają istnienie człowieka w społeczeństwie i w środowisku. Każde społeczeństwo buduje relacje z innymi systemami społecznymi i z niszą ekologiczną. Ta pierwsza określa identyfikację wobec swoich, innych, obcych, sięgając wreszcie do jakiegoś pojęcia ludzkości. Ta druga wskazuje na istnienie na wielu poziomach środowiskowych, od lokalnej niszy aż do całego globu w kosmosie. Ekohistoryk musi się zmierzyć z rzeczywistością równocześnie lokalną i globalną. Podejmuje badania procesów zasiedlania i zagospodarowania świata na wszystkich poziomach, a zatem rozważa także kreowanie środowiska przez ludzkie zachowania. To prowadzi go do pytania, jak dochodzi do zmiany. Jak transformacje wiążą przeszłość z przyszłością?

A więc po kolei. Tożsamość to zdolność do istnienia zarówno człowieka, jak i społeczeństwa. Istnienie opiera się na relacjach, one tworzą system społeczny. Te relacje opisują w kategoriach systemowych¹⁶. Aby działały, czyli zapewniały społeczeństwu trwanie w równowadze funkcjonalnej, trzeba mechanizmów zawiadujących i sterujących zmianą. Istnienie społeczeństw (ich tożsamość) zależy w najwyższym stopniu od zdolności do przeprowadzania koniecznych regulacji i adaptacji. Transformacje to zasady, jakie system społeczny tworzy dla ich dokonania, dla wymyślenia i wdrożenia zmian koniecznych do utrzymania tożsamości, czyli do dalszego istnienia¹⁷. Tożsamość jest czymś więcej niż suma ludzkich wyborów, jest świadectwem umiejętności wykorzystania zasobów środowiska i kontrolowania jego reakcji. W takiej samej, a może i większej mierze, jak zdolność utrzymania samodzielności wobec innych społeczeństw. W efekcie zasadnicze dla istnienia są te transformacje, które odpowiadają za kształtowanie się relacji ze środowiskiem.

Nie znaczy to jednak przypisania się do historii środowiskowej. Nigdy nie uprawiałem tej dziedziny, choć zmianom środowiskowym przypisuję kluczowe znaczenie. Mogę przyjąć stwierdzenie Donalda Worstera, że zadaniem historii środowiskowej „is to deepen our understanding of how humans have been affected by their natural environment through time, and conversely [...] how they have affected that environment and with what results”¹⁸. To zrozumiałe, mnie także inspirowali kiedyś Paul Ehrlich¹⁹ i Alfred Crosby²⁰! Ale już w 1976 r. postawiłem sobie program historii człowieka²¹. Czym różni się ekohistoria od biohistorii? Moim zdaniem

¹⁶ Są to kategorie sformułowane przez Ludwiga von Bertalanffy’ego i Kennetha Bouldinga jeszcze w latach pięćdziesiątych XX w. i obecne w nurcie holistycznym myślenia systemowego reprezentowanym przez takich myślicieli, jak Fritjof Capra, Ervin Laszlo, Edgar Morin, Howard T. Odum, Ilya Prigogine, por. J.L. Elohim, *Systems Science: is it necessary?* Proceedings of the 16th European Meeting on Cybernetics and Systems Research organized by the Austrian Society for Cybernetic Studies, held at the University of Vienna, Austria, 2–5 April 2002, ed. by R. Trappl, Viena 2002.

¹⁷ Pojęcia te przyjmuję przede wszystkim od Geralda M. Weinberga, *Ogólna teoria systemów w ujęciu informatyki*, w: G.J. Klir, *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1976 (wyd. ang. 1972), s. 124–138; Obszerniej zob. J. Kieniewicz, *Borderlands and Civilizational Encounter*, „Memoria y civilización”, vol. 8, Pamplona 2005, s. 21–49.

¹⁸ D. Worster, *The Wealth of Nature: Environmental History and the Ecological Imagination*, Oxford University Press, Oxford 1993.

¹⁹ Zaczynając od *The Population Bomb*, New York 1974 do *Human Natures: Genes, Cultures, and Human Prospect*, Washington 2000.

²⁰ Przede wszystkim A.W. Crosby, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900–1900*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

²¹ J. Kieniewicz, *O historię człowieka*, „Kultura” 14.03.1976, s. 5. Por. Idem, *Historyk wobec losu człowieka*, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 10, s. 68–74.

skoncentrowaniem na człowieku jako podmiocie, a nie na innych organizmach żywych. Przede wszystkim ekohistoryk nie ma poczucia misji zwykle charakterystycznego environmentalistów²². Skupia się na przekształceniach systemów społecznych, na procesach gospodarowania decydujących o ich relacjach ze środowiskiem. Historia środowiskowa natomiast wydaje się koncentrować na środowisku eksploatowanym przez człowieka. Jeszcze raz zacytuję Worstera: „Whatever terrain the environmental historian chooses to investigate, he has to address the age-old predicament of how humankind can feed itself without degrading the primal source of life. Today as ever, that problem is the fundamental challenge in human ecology, and meeting it will require knowing the earth well-knowing its history and knowing its limits”²³. Nie ma moim zdaniem sensu jednostronna refleksja nad degradacją środowiska, przyszłość zależy od przekształceń systemu społecznego, w ostatecznym rozumieniu od naszego wyboru cywilizacyjnego. Pytanie natomiast, jak wielu ludzi powinno dokonać świadomego wyboru postępowania w środowisku, by mogło to mieć realne konsekwencje?

Myślę, że zasadnicze różnice między moim rozumieniem społecznych relacji ze środowiskiem a tym, co proponują environmentaliści, wynikają z posługiwania się ogólną teorią systemów²⁴, która nie cieszyła się wzięciem w okresie, gdy gruntowała się wrażliwość ekologiczna humanistów²⁵.

Na czym polega ekologiczne ujęcie i jaki ma związek z ekonomią? Ekohistoria, rekonstruując relacje społeczeństwa ze środowiskiem, wskazuje, że szukając rozwiązań konkretnych problemów, sięgając do wszelkiego typu doświadczeń, ludzie gospodarowali. Działania ekonomiczne to opis wpływu energetycznego gospodarowania, eksploatacji środowiska przez wytwórczość. Przez większą część dziejów zależność życia od środowiska była oczywista. Nadal zresztą zachowania kulturowe, idee i wierzenia, tabu i reguły postępowania dostrzegamy dopiero w dalszej kolejności. Często widzimy w nich tylko hamulce skutecznego działania gospodarczego! Taka jednostronność jest równie znacząca jak stosunek do środowiska nazywanego naturą. Badanie ekohistoryczne pozwala na przywrócenie całościowego traktowania procesu gospodarowania, na dostrzeżenie roli kultury w budowaniu zasad sterujących zmianą.

Ekohistoryczne ujęcie aktywności człowieka nie oznacza wcale odrzucenia tak ostatnio pomiatanej wizji „poddawania sobie ziemi”. Raczej podkreśla zobowiązanie człowieka i wynikającą stąd odpowiedzialność. Odpowiedzialność za świat stworzony, w którym człowiek nie jest panem, lecz gospodarzem²⁶. Odchodząc od

²² C. Merchant, *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*, 2nd ed., Routledge, New York 2013.

²³ D. Worster, *Transformations of the Earth: toward an Agroecological Perspective in History*, „Journal of American History” 76:4 (March 1990), s. 1106.

²⁴ G.W. Weinberg, *An Introduction to General Systems Thinking*, New York 1975.

²⁵ Zob. D. Pouvreau, *Une histoire de la „systèmeologie générale” de Ludwig von Bertalanffy – Généalogie, genèse, actualisation et postérité d'un projet herméneutique*, teza doktorska École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre Alexandre Koyré – Centre de Recherche en Histoire des Sciences et des Techniques (2013).

²⁶ Biorąc inspirację od Francisa Fukuyamy, uważam, że odwołanie się tu do bezpośredniej interwencji boskiej nie jest konieczne, ale nie można jej również wykluczyć. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Wyd. Znak, Kraków 2004, s. 225. Por. J. Rifkin, *Europejskie marzenie. Jak europejska wizja przyszłości zaćmiewa American Dream*, NADIR, Warszawa 2005, s. 458 i n.

biblijnej metafory, zwracam uwagę na to, że w ekohistorycznym ujęciu gospodarowanie, nieodzowna właściwość społeczeństwa, będąc ingerencją w środowisku, wyznacza człowiekowi równocześnie prawo i zobowiązanie. Społeczeństwo niewywierające nacisku na ekosystem nie rozwinię się, ma wpływ nawet, gdy się do niego adaptuje. Równowaga ekologiczna polega na znajdowaniu rozwiązań pozwalających społeczeństwu na istnienie, a nie na eliminowaniu oddziaływań na ekosystem. Stan równowagi ekologicznej bywał osiągany także przy zaawansowanych sposobach wytwarzania. Utrata tej równowagi niekoniecznie oznaczała katastrofę. Natomiast tylko w wyjątkowych przypadkach społeczeństwo reagowało na utratę równowagi procesem nazwanym wzrostem gospodarczym. Dlaczego – to osobne zagadnienie.

Społeczeństwo niszczące środowisko, to znaczy trwale ograniczające jego zdolność do regeneracji, zagraża swemu istnieniu. Ludzie chroniący własny ekosystem, a przerzucający koszty środowiskowe na społeczeństwa podporządkowane, np. w układzie kolonialnym albo w porządku centro-peryferyjnym, postępują krótkowzrocznie. Spotykamy bardzo wiele przypadków skutecznych działań na rzecz poprawy warunków życia przez usuwanie skutków zniszczeń spowodowanych np. uprzemysłowieniem i traktujemy je pozytywnie. Czy jednak jest to postępowanie etyczne? A przede wszystkim: czy jest ono skuteczne w skali globalnej? Degradacja środowiska w Chinach odbija się negatywnie nie tylko na Japonii, ale i na Stanach Zjednoczonych. Powątpiewam także w skuteczność perswazji. Nacisk na środowisko nie jest kwestią dobrej lub złej woli ludzi, to konsekwencja istnienia i rozwoju społeczeństwa. Świadomość ekologiczna ma sens, gdy buduje strategię dokonywanych przekształceń, gdy dzięki niej przyjmujemy za nie odpowiedzialność. Inaczej jest poprawianiem sobie samopoczucia lub czystą demagogią.

Tyle dla wyjaśnienia własnej tożsamości. Jako ekohistoryk pracowałem przede wszystkim nad zagadnieniami indyjskimi, nad sprawami ekspansji europejskiej, a z czasem nad ogólniejszym spojrzeniem na dzieje cywilizacji²⁷. Wyzwania przyszłości pojawiły się później, a przez dłuższy czas były ograniczone do krótkoterminowych perspektyw Polski²⁸. Czasem tylko próbowałem roli eksperta²⁹. Istotnym powodem koncentracji uwagi na przyszłości stały się dopiero wykłady o historii cywilizacji Wschodu i Zachodu³⁰. Użyłem w nich modelu systemu społecznego³¹ rozwijanego w moich pracach od lat siedemdziesiątych. Powstał na potrzeby badań nad społeczeństwem Kerali w okresie przedkolonialnym w przekonaniu, że może mieć zastosowanie w dowolnym przypadku. Nigdy potem tego nie próbowałem,

²⁷ J. Kieniewicz, *Stationary Societies of the Pre-colonial India: Feudal or Asiatic?*, w: *17^e Congrès International des Sciences Historiques (1990)*, t. I, Madrid 1992, s. 70–77.

²⁸ *Polacy i Europa końca XX wieku*, „Krytyka” 1991, 34–35, s. 62–72; *Rok 2010: jaka Polska, jacy Polacy?*, „Przegląd Powszechny” 1999, 7–8, s. 52–60; *Przyszłość Polski, Europy i świata*, „Europa. Tygodnik Idei” 2004, nr 37, s. 5–7.

²⁹ Projekt *Memory for the Future* referowany podczas konferencji *Baltic – Black Sea Co-operation: To the Integrated Europe of the 21st Century without Dividing Lines*, Yalta, 10–11 September 1999. Por. J. Kieniewicz, *Czy Europa Wschodnia jest możliwa?*, „Arcana” 1999, nr 5, s. 54–67.

³⁰ Od roku 2000 prowadziłem je dla studentów Studiów Stosunków Międzykulturowych najpierw w Instytucie Orientalistycznym UW, potem na Wydziale „Artes Liberales” UW, pierwsza wersja znalazła postać książkową *Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu*, Dialog, Warszawa 2003.

³¹ J. Kieniewicz, *Kerala...; tenże, Wprowadzenie...*, s. 33–44.

natomiast model stał się podstawą myślenia o wszystkich procesach społecznych. W tym modelu zawarłem także koncepcję stanu systemów społecznych określanego przez szczególny związek społeczeństwa z jego otoczeniem i ze środowiskiem³². Jest to ocena zobiektywizowana, niewartościująca, eksponująca procesy regulacji i adaptacji społeczeństw.

Przedstawiłem sugestie, że społeczeństwa w procesie ewolucji, to znaczy ludzie w swoich społecznych związkach, dają się określić pojęciem stanu systemu, czyli identyfikować przez zbiór wartości wszystkich zmiennych systemu w pewnej chwili³³. W stosunku do dowolnego społeczeństwa bardzo trudno o zapis wszystkich zmiennych, a nawet o kompleksowe ujęcie elementów struktury i organizacji systemu³⁴. Z tej racji przyjąłem założenie, że wszystkie elementy (zmienne pozwalające na opisanie zachowania systemu) są uwarunkowane przez dwie podstawowe relacje społeczeństwa: z otoczeniem i ze środowiskiem. Relacje te możemy opisać w postaci dodatnich lub ujemnych sprzężeń zwrotnych. Dwa typy sprzężeń i dwie rzeczywistości zewnętrzne pozwalają na przedstawienie matrycy czterech stanów systemu, całkowicie zobiektywizowanego opisu wszystkich jego wartości. Nazywając te stany, ryzykuję nieporozumienia, z tej racji użyłem teraz także czterech kategorii, A, B, C, D.

Typ sprzężenia zwrotnego między społeczeństwem a:	Otoczeniem	Środowiskiem	Stan systemu	Kategoria
Oba ujemne	Samodzielność (-)	Zrównoważenie (-)	stacjonarny	A
Ujemne i dodatnie	Samodzielność (-)	Niezrównoważenie (+)	postępowy	B
Oba dodatnie	Zależność (+)	Niezrównoważenie (+)	zacofany	C
Dodatnie i ujemne	Zależność (+)	Zrównoważenie (-)	konserwatywny	D

Trzy stany systemów społecznych występujące w dziejach nazwałem stacjonarnym, postępowym i zacofanym. Wynikało jednak z logiki tego ujęcia, że powinien istnieć jeszcze czwarty stan, który uznałem za hipotetycznie możliwy, aczkolwiek nie znalazłem wtedy dla niego przykładu. Utrzymanie równowagi ekologicznej przez społeczeństwo uzależnione jest trudne do wyobrażenia. Nazwałem ten stan konserwatywnym ze względu na zupełne przeciwieństwo postępowości, choć może stosowniejsza byłaby nazwa zachowawczy, z racji szansy uratowania środowiska. W latach siedemdziesiątych wydawało się, że ta teoretyczna możliwość nie ma szansy spełnienia. Tymczasem jednak zaszły zmiany skłaniające do refleksji. To znaczy: postęp technologiczny rozwiązał część problemów, jakie uznawano za

³² Nie będę go tu referował, skoro został wyłożony w licznych publikacjach, przede wszystkim w: J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Czytelnik, Warszawa 1986 (książka napisana w latach 1978–1981 miała być moją „profesorską”, ale z powodów niezależnych ukazała się po latach w serii popularnej).

³³ A. Rappoport, *Zastosowanie izomorfizmu matematycznego w ogólnej teorii systemów*, w: G.J. Klir, *Ogólna teoria systemów...*, s. 54–55; Por. R.A. Orchard, *O pewnym ujęciu ogólnej teorii systemów*, w: tamże, s. 213.

³⁴ Można to zobaczyć w J. Kieniewicz, *The Stationary System in Kerala*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” t. I, 1984, s. 7–40 (artykuł ten został napisany w 1978 r., okoliczności dziejowe sprawiły, że ukazał się drukiem z datą 1985).

zagrożenie przed pięćdziesięciu laty, ale ujawniły się dalsze. Widzimy też nowe okoliczności, które zmuszają do ostrożności w ocenie strategii podejmowanych dla rozwiązania problemów w skali globalnej. Choćby w postaci kosztów środowiskowych zielonej rewolucji, obciążenia środowiska w efekcie przedłużenia długości życia, nierozpoznanych następstw środowiskowych wprowadzania GMO, nie do końca jasnych konsekwencji funkcjonowania globalnej sieci. Wreszcie, co nie jest najmniej ważne, od tamtej pory zdarzyły się rzeczy nieprzewidziane i nie sprawdziły przewidywane. Upadł podział świata na ideologicznie uzasadniane bloki i rozpadło się imperium sowieckie, nie nastąpił koniec historii i nie doszło do zderzenia cywilizacji. To wszystko razem skłania do ostrożnej oceny tego, co może się wydarzyć. Teraz widać, w czym tkwi odrębność mojego traktowania kwestii środowiskowych.

Zacznę od krótkiej rekapitulacji. Współcześnie właściwie wszystkie społeczeństwa można określić stanem postępowym [B] lub zacofanym [C]. Oba pojęcia celowo nawiązują do określeń uchodzących za powszechnie zrozumiałe. W istocie nigdy takimi nie były, ale to wydawało się pozwalać na nadanie im nowych treści. Oczywiście, myliłem się³⁵. Pozostają jednak przy tych określeniach, aczkolwiek kwestia genezy stanu postępowego w wariacie europejskim pozostaje przedmiotem sporu. Mam wrażenie, że jest on tym gorętszy, im dalszy od istoty zagadnienia a bardziej wikłający się w kontrowersje ideowe i polityczne³⁶.

Powrót do stanu stacjonarnego [A] można sobie wyobrazić w pojedynczych przypadkach, natomiast zgoła utopijnie się rysuje w postaci rozwiązania globalnego. Spotyka się takie postulaty, włącznie z apoteozą pierwotnego bytu człowieka paleolitycznego. Jednak powrót do środowiska sprzed rewolucji rolniczej nie mieści się w jakiegokolwiek perspektywie czasowej. Do dziś istnieją społeczeństwa żyjące w izolacji od świata współczesnego³⁷. Czy mogą być dowodem trwania społeczeństw w równowadze ekologicznej i zdolności do samodzielnego bytu? Mam na uwadze fakt, że te społeczności odizolowane, przeważnie mało skutecznie chronione, stale zagrożone „postępami cywilizacji”, są także częścią globalnego ekosystemu. Z drugiej strony chcę podkreślić, że stan systemu nie przesądza o jego zaawansowaniu w zakresie technologii wytwarzania i podziału. To znaczy: utrzymanie lub uzyskanie równowagi ekologicznej w skali lokalnej było kiedyś możliwe nie tylko dla izolowanych plemion. Także dla wysoko zorganizowanych społeczeństw utrzymujących żywe kontakty ze światem zewnętrznym. Takie społeczeństwa kiedyś istniały. Czy z tego wynika, że mogą znów zaistnieć?

Inaczej z zacofaniem, z typem stanu C. To stan społeczeństw, które utraciły równowagę ekologiczną, a popadły w zależność. Zależność nie tylko, czy nawet nie tyle polityczną, ile systemową. Polega ona na nieautonomicznym dokonywaniu koniecznych przekształceń. To znaczy, że społeczeństwa musiały znaleźć elementy potrzebne do transformacji w strukturach systemów dominujących. Szczególnie istotna była utrata zdolności do regulowania relacji ze środowiskiem, bo od tego

³⁵ Przykładem recenzja Marka Czaplńskiego w „Przeglądzie Historycznym” t. LXXVIII, 1987, z. 4, s. 774.

³⁶ K. Pomeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton 2000.

³⁷ Zob. D. Shelton, *Indigenous Peoples in Isolation w: Indigenous Peoples in Voluntary Isolation and Initial Contact*, IWGIA – IPES, Copengagen – Pamplona 2013, s. 8–11 (dziękuję Aleksandrze Bergier za wskazanie tej pozycji).

zależy przywracanie równowagi funkcjonalnej systemu. Uważam, że na ogół taka była kolejność – utrata samodzielności w relacjach z otoczeniem prowadziła do załamania zdolności do przywracania równowagi ekologicznej. Biorę jednak pod uwagę oczywisty fakt, że w czasach historycznych stosunki społeczeństw ze środowiskiem bywały nawet bardzo napięte, a jednak wracały do równowagi. W wielu przypadkach to interwencja zewnętrzna przyspieszyła proces utraty kontroli nad relacjami ze środowiskiem. W czasach nowożytnych doszło do tego na skutek europejskiej ekspansji kolonialnej³⁸. Jak szeroki ma zasięg kategoria C w świecie współczesnym? Być może odpowiada temu proporcja 20:80, odnosząca się do krajów rozwiniętych i nierozwiniętych czy też bogatych i biednych³⁹? Można wskazać na przypadki skutecznej modernizacji w krajach biednych, ale to nie znaczy, że takie społeczeństwo realizuje swe przekształcenia autonomicznie, a w konsekwencji zmieniło kategorię stanu. Postępowość i zacofanie nie są tu pojęciami ekonomicznymi! Stan typu C jest dziś perspektywą tragiczną w tym sensie, że nie widać z niego wyjścia w postaci prostej drogi z peryferii do centrum⁴⁰. Przypadki wzrostu gospodarczego (np. zainicjowanego dzięki interwencji państwa⁴¹) nie zmieniają faktu, że kolejne ekosystemy są poddawane coraz silniejszej presji.

Najtrudniej objaśnić stan typu B. Postęp wydaje się zjawiskiem wyjątkowym i niepowtarzalnym. Współczesne społeczeństwa rozwinięte i zamożne dokonują zmian samodzielnie, choć w świecie globalnym staje się to względne. Na pewno mamy do czynienia z daleko idącymi zmianami rozumienia samodzielności w porównaniu z wiekiem XIX. Wzrost gospodarczy jest historycznie formą przezwyciężenia ograniczeń środowiska, narzuceniem światu rozwiązań o stale rosnącym nacisku energetycznym⁴². Ujęcie jego genezy wymaga cofnięcia się daleko w głąb dziejów nowożytnej Europy. Rozszerzenie zasięgu samodzielnie inicjowanego wzrostu też było silnie skorelowane z pogłębiającym się kryzysem ekologicznym. Dziś upowszechnienie stanu B rysuje się jako perspektywa mało realna w ujęciu optymistycznym, a jako wizja globalnej katastrofy w ujęciu pesymistycznym. Optymizm miałby się wyrażać przypuszczeniem, że wszystkie społeczeństwa wejdą na ścieżkę wzrostu i w dodatku zyskają lub utrzymają swą samodzielność. To znaczy znajdą rozwiązania technologiczne i formy społeczne zaspokajania potrzeb bez zniszczenia świata. A w dodatku będą zdolne do autonomicznego przeprowadzania koniecznych adaptacji. Pesymizm wynika z przekonania, że długo przedtem zabraknie energii, wody i surowców do zrealizowania wariantu dobrobytu dla wszystkich.

Postępowość, jako stan systemu społecznego, pojawiła się lokalnie i przyniosła dominację Zachodu nad światem. Globalizacja natomiast upowszechniła model konsumpcji i oczekiwanie dobrobytu⁴³. Zarazem utrwaliła przekonanie, że kontynuacja tej drogi doprowadzi do załamania. Z tym można polemizować, wskazując

³⁸ Poświęcam temu więcej uwagi w: *Od ekspansji do dominacji*.

³⁹ R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

⁴⁰ Możliwości tej nie widzi też Samir Amin, *Zmurszały kapitalizm*, Dialog, Warszawa 2004, s. 36.

⁴¹ Zob. bardzo interesującą analizę projektów modernizacyjnych Adama Leszczyńskiego, *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

⁴² R.G. Wilkinson, *Poverty and Progress. An Ecological Model of Economic Development*, Methuen & Co, London 1973.

⁴³ B.R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, Muza, Warszawa 2008.

na fakt, że postępowość wyraża się właśnie zdolnością wynajdywania nowych technologii zdolnych zaspokoić rosnące wykładniczo potrzeby. Ale trzeba przyjąć do wiadomości ograniczoność zasobów ziemi. Wariant optymistyczny zakładałby wynalezienie takich technologii, które dawałyby rosnącą produkcję zmniejszając obciążenie środowiska. Na razie takiej perspektywy nie widać, bo jedyną skuteczną byłoby prawdopodobnie opanowanie poboru energii wprost z promieniowania słonecznego. Tak jak to potrafią rośliny. Załamanie wydajności środowiska może nastąpić wcześniej, co doprowadzi do globalnego konfliktu albo do dalszego zaostrenia podziału świata. Przypuszczenie o zawładnięciu nieśmiertelnością w procesie cyborgizacji wydaje się abstrahować od kosztów środowiskowych. Wszystko to jest wiadome od dziesięcioleci, co nie znaczy, że wdrożono globalne projekty zapobiegawcze⁴⁴. Zajęcie stanowiska w tej sprawie uważam za podstawowe wyzwanie stojące przed ekohistorykiem.

Wyzwanie to wynika wprost z przywołanych na początku zobowiązań. Nieważne, czy przyjmujemy je z pozycji uczonego, myśliciela czy intelektualisty⁴⁵. Czy ocenimy je w perspektywie polskiego inteligenta⁴⁶, czy europejskiego nomady⁴⁷. Istotną okolicznością będzie w każdym przypadku zachowanie się społeczeństwa. Społeczeństwa odwracające się od przeszłości, zamrażające teraźniejszość, stają się coraz bardziej wrażliwe, ogarnia je lęk przed zmianą⁴⁸. Prowadzi on, niezależnie od nastawień politycznych, do pesymistycznych postaw wobec przyszłości, do przekonania o wszechobecnym zagrożeniu. Nie jest najważniejsze, w jakiej mierze i jakie grupy społeczne tracą zaufanie do paradygmatu oświeceniowego, a jakie przeciwnie, skłonne są do jego podtrzymywania. Nie sądzę, by można jednoznacznie rzecz wiązać z opcją polityczną. Konserwatyzm strachu ma wzięcie zarówno w środowiskach prawicowych, jak i lewicowych⁴⁹. Tak czy inaczej, to nieufność i lęk skupiają uwagę i inicjatywę na zagadnieniach ekologicznych. Środowisko staje się zagrożeniem niezależnie od ideowych nastawień. Czy ta wizja jest uniwersalna, czy ograniczyć ją trzeba do społeczeństw zachodnich? To ma mniejsze znaczenie wobec przypuszczenia, że cały zbiór negatywnych reakcji i lęków skupia się na relacji ze środowiskiem. Ciężar współczesnych niepokojów, lęków czy obaw usiłuje się złagodzić przesłaniem odkupienia win wobec środowiska. Bo równorzędnie z poczuciem zagrożenia rozwija się przekonanie, że to człowiek jest zagrożeniem dla Ziemi.

Nie chcę bagatelizować procesu, szczególnie wyrazistego w krajach rozwiniętego dostatku, określonego jako infantylizacja społeczeństwa. Konsekwencją jest kwestionowanie autonomii człowieka w postaci paradygmatu zagrożenia

⁴⁴ Por. W.M. Orłowski, *Świat do przeróbki. Spekulanci, bankruci, giganci i ich rywale*, Agora, Warszawa 2011.

⁴⁵ Zob. debata *Rola uczonego, myśliciela, intelektualisty w dialogu kultur i cywilizacji* 29.11.2013 w ramach Autumn Open Seminar programu Academia in Public Discourse: Poland-Russia „Debaty Artes Liberales” t. VIII, 2014 (w druku).

⁴⁶ J. Kieniewicz, *Wyraz na ustach zapomniany. Polskich inteligentów zmagania z ojczyzną*, DiG, Warszawa 2012.

⁴⁷ Z. Bauman, *Globalizacja, i co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000.

⁴⁸ Por. F. Furedi, *Politics of Fear*, London 2005, rozdz. 4, gdzie rozwija analizy Ulricha Becka, *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge 2000, zob. tenże, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Scholar, Warszawa 2012.

⁴⁹ F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do rewolucji francuskiej*, Rebis, Poznań 2012.

(„podatności na zranienie”, *vulnerability*). Przeciwstawić mu można paradygmat humanistyczny⁵⁰, ale nie o to chodzi. Istotny jest coraz bardziej widoczny nacisk na obowiązek opieki nad wszechstronnie zagrożonym człowiekiem, ponieważ konsekwencją jest coraz wyraźniejsze uzależnienie, przedstawiane jako warunek przetrwania. Uważam za celowe uzupełnienie paradygmatu zagrożenia ofertą bezpieczeństwa ekologicznego. Innymi słowy, dla sprzężonych ze sobą przyczynowo kategorii B i C bezpiecznym rozwiązaniem mógłby się w przyszłości okazać stan D. Nie w sensie prawdopodobieństwa jakiejś celowej polityki globalnej, ale jako następstwo upowszechnienia się modelu społeczeństwa zagrożonego, wymagającego państwowego niańczenia (Nanny State). W pełni podzielam pogląd Marcina Króla, że nadzieją odrodzenia jest w perspektywie europejskiej prawda, a w tym mieści się „upowszechnienie demokracji zamiast społeczeństwa obywatelskiego”⁵¹. Powszechna zależność dokonałaby się jako spełnienie ideału obywatelskiego w warunkach pełni kontroli. W takich okolicznościach byłaby realizowana globalna polityka redukcji nacisku na środowisko (wzrost zerowy, zmniejszenie zaludnienia, kontrola zachowań i przyzwyczajęń żywieniowych itp.).

Taki obraz stanu konserwatywnego jako wariantu globalnej przyszłości społeczeństw ludzkich wydaje mi się bardzo zbliżony do wizji ustroju kosmopolitycznego Ulricha Becka⁵². Chodzi o to, że jest to wizja totalitarna. Beck zresztą tego nie kwestionuje⁵³. Kosmopolityczna współpraca jest dla niego podstawą społeczeństwa światowego ryzyka, w którym „wzrost bezpieczeństwa i wzrost wolności nie idą w parze”⁵⁴. Te i podobne analizy każą przypuszczać, że ów teoretyczny stan nie jest fantazją. Zastanawiam się jednak, czy „kosmopolityczna *Realpolitik*” okaże się skuteczna w dziele przywracania równowagi ekologicznej.

Nie dyskutując nad realnością takiej perspektywy, chcę zauważyć, że w dotychczasowych doświadczeniach ustąpienie społeczeństwa wobec środowiska było zawsze związane z załamaniem, a więc klęskami: głodu, zarazy, wojny. Proponowane od ponad czterdziestu lat warianty redukcji, w rodzaju koncepcji wzrostu zerowego, nie przyniosły widocznego efektu. Koszty wdrażanych polityk proekologicznych stają się nie do udźwignięcia. Stąd moje przypuszczenie, że przekonanie o konieczności przywrócenia równowagi ekologicznej w skali globalnej będzie w istotny sposób wpływać na upowszechnienie zależności. Na przyzwolenie nie tylko dla porzucenia państwa narodowego, ale także na ograniczenie wolności.

Chodzi o to, że nie dostrzegam scenariusza takiej zmiany. Teza o współzależności jako przesłance przetrwania ludzkości⁵⁵, jest zapewne realistyczna, pytanie jednak, czy może być skuteczna. Rozważenie perspektywy stanu konserwatywnego w skali globu jest podyktowane przekonaniem o całkowitej nieskuteczności dotąd stosowanych rozwiązań mających przywrócić równowagę ekologiczną. W istocie są to rozwiązania doraźne, mające spowolnić procesy prowadzące do katastrofy.

⁵⁰ F. Furedi, *Politics of Fear*, s. 164.

⁵¹ M. Król, *Europa w obliczu końca*, Wydawnictwo czerwone i czarne, Warszawa 2012, s. 205.

⁵² U. Beck, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Scholar, Warszawa 2005.

⁵³ Tamże, s. 360.

⁵⁴ U. Beck, *Społeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Scholar, Warszawa 2012, s. 328–330.

⁵⁵ Tamże, s. 296.

Czy jednak jest tak z powodu upartego trzymania się perspektywy narodowej? Wariant D jest utopią oferującą beznadzieję. Perspektywa ta sugeruje odpowiedzialność za świat, ale wbrew obietnicom nie będzie to perspektywa humanistyczna. Obawiam się także, że konstrukcje w rodzaju zwrotu kosmopolitycznego i społeczeństwa ryzyka powstały pod silną presją założeń ideologicznych i obaw przed pravicowym populizmem. W istocie, nie rokuje on dobrze dla rozwiązania zagrożeń środowiskowych. Zarazem odrzucenie ryzyka wyzwania w imię bezpieczeństwa jest rezygnacją z wolności, kluczowego elementu europejskiej cywilizacji⁵⁶. Odbyna się to przeciwko tradycji Oświecenia i w imię solidarności, ale przeciwko wolności⁵⁷.

Tu trzeba przypomnieć, że pomimo globalizacji społeczeństwa istnieją nadal w swoich niszach ekologicznych. Są może bardziej wrażliwe na globalne zjawiska klimatyczne, bardziej świadome powiązania Ziemi z kosmosem, ale istnieją ciągle w konkretnym środowisku. Zmieniły się istotne parametry ich struktur, np. zredukowana została postać państwa narodowego i zmieniły się formy granic. Gdy jednak w Europie szuka się rozwiązań ponadnarodowych, czy nawet kosmopolitycznych, to w świecie dążenie do kreowania państw wedle wzoru narodowego jest nadal przemożne. Nacjonalizm i konsumpcjonizm wydają się najistotniejszym wkładem cywilizacji europejskiej w tworzenie zagrożenia.

Dla ekohistoryka wyzwaniem przyszłości jest istnienie świata, które nie ma sensu, jeśli nie przetrwa człowiek, czyli że istotą perspektywy jest uchwycenie szans wprowadzenia zmiany. Szanse zmiany człowieka w rozsądnej perspektywie czasowej nie wydają mi się wielkie, i to niezależnie od tego, czy mi się podobają czy nie. W perspektywie piętnastu lat, patrząc optymistycznie, nic istotnego nie nastąpi. Propozycje lub prognozy nie tyle są realne lub utopijne, ile nie dają gwarancji zmiany w relacji z przyrodą. Cokolwiek jednak potrafimy sobie wyobrazić, to trzeba zerwać z konserwatywnym lękiem i przywrócić wiarę w przyszłość.

Wyzwaniem przyszłości wydaje się szukanie rozwiązań w relacjach między ludźmi takimi, jacy są. W ciągu paru tysięcy lat mamy do czynienia raczej z rosnącym obciążeniem środowiska niż ze zmianą człowieka. Z jednym istotnym wyjątkiem, jakim było podporządkowanie środowiska w procesie nazywanym ukształtowaniem kapitalizmu. Przypadki powracania do równowagi ekologicznej były dotąd związane z religią, kulturą lub z cywilizacyjnie uwarunkowanymi regułami postępowania. Częściej jednak spotykamy w dziejach przykłady katastrof⁵⁸. Zmiany tożsamości dokonywały się pod przymusem albo, niedokonane, kończyły się katastrofą⁵⁹. Ekohistoryk proponuje rozpatrzenie przypadków zmiany stanu systemu przez projekty kulturowe, przez zmiany zachowań utrwalone rytuałem. Czy jest realne dokonanie zmiany postaw wobec ludzi w warunkach upowszechnionego

⁵⁶ J. Ellul, *La Liberté fondatrice de l'Europe*, w: *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, F. Le Monnier, Florence 1982, s. 1239–1246.

⁵⁷ Także przy założeniu dobrego wpływu równości na podstawowe parametry dobrostanu por. R.G. Wilkinson, *The Impact of Inequality*, „Social Research. An International Quarterly” Vol. 73, No. 2, Summer 2006, s. 711–732.

⁵⁸ Omawia je szeroko J. Diamond, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły a innym się udało*, Prószyński i S-ka, Warszawa [b.d.]. Podstawy tego myślenia przedstawiał już dawno temu E.P. Eckholm, *Ziemia, którą tracimy. Stres środowiskowy a perspektywy żywienia świata*, PWE, Warszawa 1978.

⁵⁹ Wszystko jest naturalnie kwestią czasu, zniszczone ekosystemy odradzają się, por. R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, PIW, Warszawa 1986, s. 156.

modelu maksymalizacji konsumpcji? A tym bardziej, czy jest to realne w warunkach powszechnego braku zaufania do słów i do ludzi? W moim przekonaniu nie jest sensowne szukanie rozwiązań w przekreślaniu całej historii tylko czy przede wszystkim dlatego, że wywołana europejską ekspansją globalizacja przyjęła postać wszechobezwładniającej konsumpcji⁶⁰. Z tej też racji wypada się zastanowić, czy perspektywa człowieka w społecznych związkach i w relacjach środowiskowych nie oznacza także przywrócenia myślenia w kategoriach narodów. To jest w kategoriach wartości⁶¹. Czy perspektywa nowej nowoczesności i kosmopolitycznej odpowiedzi na gospodarkę globalną może być uznana za przesądzoną?⁶²

Jeśli zatem nie widzimy uzasadnienia dla *status quo* i wątpimy w sens powszechnej zależności (wariant D konsekwencją beznadziei?), to może ma sens zwrot w kierunku dziedzictwa Europy? Nosi to wszelkie znamiona europocentrycznego przeświadczenia o misji, rozumowania wskazującego, by naprawiali świat ci, co go popsuli. Chodzi o to, że od dłuższego czasu nad myśleniem Europejczyków ciąży poczucie winy, pragnienie ekspiacji niezwiązane jednak z przekonaniem o odpowiedzialności. Można wręcz mieć wrażenie, że szukamy w ten sposób zaspokojenia potrzeby uchylecia się od odpowiedzialności. Jest to całkowicie wbrew temu, co da się określić jako wartości europejskie⁶³.

Tego rodzaju myślenie nosi wszelkie znamiona utopii. Zwłaszcza po roku 1989 rozwinęły się dyskusje nad konsekwencjami panowania nad światem i nad przeświadczeniem o braku alternatywy (TINA). Teza o braku alternatywy wydaje mi się ewidentnie fałszywa. Już dawno skomentował to wnikliwie Paul Berman⁶⁴, analizując konsekwencje alternatyw zarysowanych w ujęciach Francisa Fukuyamy⁶⁵ i André Glucksmanna⁶⁶. Alternatywami nazywa się próby wskazania drogi ucieczki. Wszystko, co się wydarzyło w ostatniej dekadzie, wskazuje na brak pomysłu na cokolwiek innego. Można powiedzieć, że na szczęście nie wierzymy już w ideologie obiecujące spełnienie raju na ziemi. Ale czy naprawdę? Czy nie pojawiają się nowe ideologie, rysujące perspektywę zmiany człowieka prowadzącej do odwrócenia zagrożeń ekologicznych? Warto podkreślić, że wszystko o tym, co może nastąpić, np. w postaci nowej formy egzystencji człowieka, zostało wypowiedziane już przed czterdziestu laty⁶⁷. Od tamtej pory zaludnienie podwoiło się, a zdolności ludzkie, zarówno twórcze, jak i destrukcyjne wzrosły jeszcze bardziej. Czy straciliśmy ten czas czy, przeciwnie, daliśmy dowód nieograniczonych zdolności ludzkich znajdowania rozwiązań? Uderzające jest, że nadal myślenie prospektywne i konstruowanie koncepcji alternatywnych wywodzi się z ośrodków intelektualnych Zachodu. Także wtedy, gdy skupia się na określaniu odpowiedzialności Zachodu za wszystko, co się stało i co jeszcze nastąpi. Czyż ekofeminizm lub posthumanizm nie są produktami świata postępowego?

⁶⁰ Por. Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie oblężenia*, Sic!, Warszawa 2006.

⁶¹ P. Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, Paris 2006, s. 46, 52; por. M. Bucholc, *Konserwatywna utopia kapitalizmu*, PWN, Warszawa 2012, s. 50.

⁶² U. Beck, *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Scholar, Warszawa 2005.

⁶³ E. Morin, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris 1987.

⁶⁴ P. Berman, *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*, Universitas, Kraków 2008 (or. 1996).

⁶⁵ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (1992).

⁶⁶ A. Glucksmann, *Le XIe commandement* (1991).

⁶⁷ E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, PIW, Warszawa 1977 (ed. or. 1973), s. 247.

Czy jest próbą odpowiedzi, jakąś alternatywą, wizja antyhumanistyczna zakładająca konieczność wycofania ludzi z ich udziału w destrukcji ziemi? Czy można przyjąć serio wizję przeciwną, sugerującą szansę powszechnego powrotu do oświeceniowej tradycji postępu? W dodatku trzeba się zastanowić, czy istnieje, czy jest do pomyślenia, jedna narracja o perspektywach naszego świata. Gros naszej uwagi skupiają dyskusje i spory w świecie Zachodu, w praktyce przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych⁶⁸. Cała debata toczy się obok Reszty Świata, jakby co do przyszłości świata nie miała własnego stanowiska. Szczególnie istotne jest zwrócenie uwagi na fakt, że nie istnieje także żadna instancja zdolna do zasadniczego przekształcenia stosunków między społeczeństwami. W takich okolicznościach nabiera znaczenia refleksja nad tym, jak następują zmiany społeczeństw. Ogromny dorobek refleksji humanistycznej czeka na wykorzystanie w niezbędnym zwrocie świadomości.

Wyzwaniem jest od dawna sprzeczność między przekonaniem o konieczności rozwoju w postaci drogi do powszechnego dobrobytu a coraz powszechniejszą świadomością ograniczoności zasobów. Powstała ogromna literatura szukająca rozstrzygnięcia czy to przyczyn sukcesu Europy, czy to genezy niepowodzenia reszty świata⁶⁹. Jedną z reakcji, propozycją dokonania autonomicznej transformacji, może stać się nowa postać humanistyki. Z perspektywy ekohistoryka widać jednak, że sprostać wyzwaniom musi człowiek i to on, ze swoim ciągle niezuniwersalizowanym dziedzictwem, będzie dokonywał zmiany. Badanie transformacji pozwala moim zdaniem prześledzić wszystkie dawne warianty społecznego reagowania na zagrożenie istnienia. W tym zwłaszcza udane i nieudane rozwiązania usiłujące złagodzić nacisk na środowisko. W ten sposób można ustalić, jakie przekształcenia w sferze niematerialnej mogą doprowadzić do realizacji postulatu stabilizacji potrzeb. A zatem utopia albo śmierć? Bardzo możliwe, aczkolwiek nie w wersji proponowanej przed czterdziestu laty przez René Dumonta⁷⁰! Wizja człowieka nowego, oddanego pracom ręcznym w świecie zdeindustrializowanym, już wtedy była o tyle mało przekonująca, że odwoływała się do doświadczeń wietnamskich i chińskich. Podobnie można dziś sądzić o innych wariantach utopii skupionych na zagrożeniach środowiskowych⁷¹. Ich słabością są podstawy ideologiczne, wiara w zbawienie świata przez likwidację kapitalizmu. Kolejne wersje radykalnej przemiany świata ożywają młode pokolenia głównie w świecie bogatym. Mogą wpłynąć na polityczne decyzje w tym świecie, ale nie bardzo widać, jak mogłyby zmienić dawny Trzeci Świat w przestrzeń dobrobytu⁷². Jeszcze bardziej dramatycznie rysują się te projekty w zderzeniu niekontrolowanego rozwoju w byłym Trzecim Świecie z wyzwaniem

⁶⁸ G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, PIW, Warszawa 2005, s. 250 i n.

⁶⁹ Etapami kontrowersji są ostatnio *The Wealth and Poverty of Nations* D.S. Landes (1998), *Civilisations. Culture, Ambition and the Transformations of Nature* F. Fernández-Armesto (2001), *Capitalism and Modernity. The Great Debate* J. Goody'ego (2004), *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed* J. Diamonda (2005) aż do najnowszych *The Origins of Political Order. From Prehuman Times to the French Revolution* F. Fukuyamy (2011), *Civilization. The Six Killer Apps of Western Power* N. Ferguson (2011), *The uniqueness of Western civilization* R. Duchesne (2011) i *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* D. Acemoglu i J.A. Robinson'a (2012).

⁷⁰ R. Dumont, *L'utopie ou la mort!*, Le Seuil, Paris 1973.

⁷¹ A. Toffler, *The Eco-Spasm Report*, Bantam Books, 1975.

⁷² J. Gray, *Slavoja Žižka wizje przemocy*, „Przegląd Polityczny” 2013, nr 120, s. 44–50.

ochrony ginących plemion, języków, gatunków i zdolności Ziemi do utrzymania w równowadze atmosfery. Utopia powrotu do stacjonarności nie polega na iluzorycznej wizji restauracji warunków sprzed rewolucji przemysłowej. Nie wydaje się też, by taką szansę stwarzała perspektywa ewolucji biotechnologicznej. Rozważywszy to, co w tej sprawie powiedziano i zrobiono w ostatnim półwieczu, ekohistoryk musi dojść do przekonania, że jedyną utopią odwracającą trend zagłady byłby zwrot człowieka ku podejmowaniu odpowiedzialności. Tony Judt pisał, że znalezienie drogi wyjścia wymaga przyjrzenia się naszej niedawnej przeszłości, by ponownie przedłożyć sprawiedliwość nad zwykłą wydajność. Czy to oznacza, że zawierzenie rynkowi jest zgubne, bo przeszkadza stawiać czoło wyzwaniom społecznym? Na pewno musimy przyjąć odpowiedzialność za świat, w którym żyjemy⁷³. Czyli dążenie do globalnej samodzielności powinno stać się nie tylko świadome, ale i powszechne. I oczywiście osobiste. Tylko w ten sposób można oczekiwać znalezienia sposobu odzyskania równowagi ekologicznej. Utopia przez nawrócenie⁷⁴?

Mozna oczywiście wyobrazić sobie sugestię, która wskazuje na możliwość zmiany priorytetów, a tym samym na wyhamowanie obecnego trendu. Nie mam na myśli projektów ustanowienia Raju Ziemińskiego w dowolnej postaci. Atrakcyjne czy odpychające, mają jedną wadę, są ahistoryczne. Nigdy się to nie udało i nie należy się ludzi powrotem Wieku Złotego. Natomiast interesująco przedstawiają się koncepcje zmiany priorytetów ludzkich oparte na idei nawrócenia. Takim programem jest hipoteza Ziemi-Matki (Gai), propozycja zmiany świadomości ze względu na uznanie Ziemi za organizm żywy⁷⁵. W pewnych postaciach przybiera ona formę parareligijną⁷⁶ lub zgoła ideologiczną⁷⁷. W istocie we wszystkich religiach świata można odnaleźć programy stawiające na nawrócenie człowieka. Wydaje mi się kluczowe zwrócenie uwagi na perspektywę osobistej odpowiedzialności każdego nawracającego się człowieka nie tylko za rodzaj ludzki, ale także za całe stworzenie⁷⁸. Byłoby w tym także dążenie do kompromisu między szukaniem ocalenia w powrocie do więzi narodowej a kosmopolityczną w istocie perspektywą społeczeństwa obywatelskiego.

Ekohistoryk nie podporządkowuje swych badań zarysowanemu schematowi stanów systemów społecznych. Natomiast bierze je pod uwagę przy analizie każdego przypadku. Z tego powodu tak wielkie znaczenie przypisuje badaniom transformacji. Doświadczenie pokoleń w tworzeniu zasad przekształcających społeczeństwa jest cennym zasobem dla wszelkiej refleksji o tym, jak ludzie poradzą sobie z kolejnymi wyzwaniami. Na przykład z trzecią falą, która wydaje się propozycją nowej cywilizacji, polegającej na upowszechnieniu raczej stanu postępowego niż konserwatywnego⁷⁹. Badania transformacji mogą się okazać kluczowe także w wypadku

⁷³ T. Judt, *Źle ma się kraj*, Czarne, Wołowiec 2011.

⁷⁴ E. Morin, *Penser...*, s. 192.

⁷⁵ J.W. Kirchner, *The Gaia Hypothesis: Fact, Theory, and Wishful Thinking*, „Climatic Change” 52, 2002, s. 391–408.

⁷⁶ J. Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*, Basic Books, 2009. W postaci nieprofetycznej przedstawiał taką wizję Edgar Morin, kładący nacisk na konieczność przeciwstawienia się bezradności, E. Morin, *Ziemia – ojczyzna*, PIW, Warszawa 1998.

⁷⁷ R.R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper Collins, San Francisco 1994.

⁷⁸ Por. F. Capra, *Punkt zwrotny*, PIW, Warszawa 1987, s. 392 i n.

⁷⁹ A. i H. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

świadomego poszukiwania przywrócenia stanu stacjonarnego. Koncepcje globalne mają szansę, gdy wyrastają z przekształceń zachodzących lokalnie.

Wyzwaniem będzie na koniec szukanie integracji nie tylko między dyscyplinami opisującymi relacje między społeczeństwami a środowiskiem, ale także między wszystkimi podejmującymi badania nad przekształceniami społecznymi. Te perspektywy wyzwań określiłem, jako zadanie transdyscyplinarne, ale będzie to tylko jeden aspekt podjętego wyzwania⁸⁰. Drugim powinien stać się stosunek kompleksowy do postawionego pytania o sposób rozwiązania kwestii odpowiedzialności⁸¹. W ten sposób wypełniam zobowiązania ekohistoryka, które przyjąłem, rozpoczynając działalność naukową.

Powtórzę na koniec: to właśnie z ekohistorycznej perspektywy widać, że problemem, z którym się mierzymy, nie jest środowisko, lecz otoczenie, wyzwaniem do podjęcia jest człowiek, czy raczej wzajemne stosunki między ludźmi. To między innymi tłumaczył nam René Girard, który chciał ratować człowieka. Można to ująć także w definicji ekohistoryka, którego zadaniem jest ocalanie przeszłości, przywracanie wiary w przyszłość i budowanie zaufania do teraźniejszości.

ECOHISTORIAN AGAINST FUTURE CHALLENGES

Summary

The article is an attempt to define future challenges which contemporary humanities face. The author undertakes this task from the ecohistorical position, which means interdisciplinary exploration of the social system environment. This research is aimed at defining future prospects. The author uses the General Systems Theory to present the original concept of the social system states. They are addressed with regard to relation of the society with the environment (ecological niche) and surrounding. The focus is on identity and transformation of societies. The discussion on prospects of their evolution is at the same time a debate on the future humanities in the face of new interpretations and concepts. The thesis of the article is that there is a need to focus research on the processes of the social system transformations as an introduction to effective land resources protection policy.

Trans. Izabela Ślusarek

⁸⁰ Por. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 13–32, gdzie obok świetnego przeglądu stanowisk znajdujemy propozycję zmierzenia się z utopią, jaką jest przyszłość humanistyki.

⁸¹ Zob. A. McMurtry, *The Complexities of Interdisciplinarity: Integrating Two Different Perspectives on Interdisciplinary Research and Education*, „Complicity: An International Journal of Complexity and Education” Vol. 8 (2011), No. 2, s. 19–35.