

MIKOŁAJ BIERDIAJEW

CZŁOWIEK I MASZYNA
Problem socjologii i metafizyki techniki

Z oryginału rosyjskiego przełożyła
Ewa Matuszczyk

Publié avec l'autorisation des Éditions YMCA-PRESS

OD TŁUMACZA

Wydany przez Larousse'a w 1984 roku *Słownik filozofii* autorstwa Julii Didier wymienia artykuł Bierdiajewa *Człowiek i maszyna* jako jedną z czterech jego najważniejszych prac¹. Ocena ta usprawiedliwiałaby w jakiś sposób prezentację niniejszego tekstu, ale nie można się na nią powołać, albowiem jest zdecydowanie przesadzona. Oprócz wielu innych ważnych prac w słowniku tym nie wymienia się, na przykład, fundamentalnego dzieła Bierdiajewa z 1927 roku *Filosofia swobodnego ducha* (wydanie francuskie tej pracy nosi tytuł *Esprit et liberté*). Dziełu temu zawdzięcza Bierdiajew tytuł doktora honoris causa Uniwersytetu w Cambridge w dziedzinie teologii nadany mu w roku 1947 (w tym samym roku Bierdiajew był oficjalnym kandydatem do nagrody Nobla). Jak więc się stało, że w świadomości przeciętnie z filozofią obznajomionego Francuza praca ta uplasowała się tak wysoko?

Artykuł *Człowiek i maszyna* najpierw ukazał się w przekładzie na język francuski w roku 1933, a dopiero potem oryginał rosyjski został opublikowany w emigracyjnym czasopiśmie *Put*². Bierdiajew zebrał w nim tezy dotyczące problemu człowiek a maszyna, które wypowiadał już wcześniej przy innych okazjach³. Był to głos w szerokiej

¹ J. Didier, *Słownik filozofii*, przekład Krzysztof Jarosz, Wyd. Książnica, 1992, s. 35. Słaba znajomość Bierdiajewa dziwi u Julii Didier. Mniej dziwi u polskiego tłumacza, który błędnie przekłada francuski tytuł *Sens créateur* jako *Zmysł twórczy*, zamiast prawidłowo: *Sens twórczości*; błąd polskiego tłumacza jest o tyle usprawiedliwiony, że po polsku nie ukazała się żadna monografia poświęcona Bierdiajewowi, a dwie większe jego prace wyszły przed wojną i nigdy nie były wznawiane.

² Czasopismo „Put” ukazywało się w Paryżu w latach 1926-1940. Bierdiajew był jego redaktorem naczelnym, aczkolwiek nie wyrażało ono jego poglądów. Bliższe było mu „Esprit” E. Mounier'a, z którym blisko współpracował; pierwszy numer „Esprit” otwierał artykuł Bierdiajewa *Prawda i łóż' komunizmu*.

³ Przykładowo, analizując marksistowską teorię rozwoju społecznego Bierdiajew wiązał ją z problemem cywilizacji technicznej. Twierdził, że „kwestia społeczna jest kwestią techniki, kwestią podporządkowania żywiołu przyrodniczego rozumowi człowieka. Jest to jeden z jej aspektów i to aspekt niebezpieczny i dwoisty. Albowiem rozwój cywilizacji technicznej, wynalazki dające człowiekowi władzę nad przyrodą mogą ujarzmić człowieka, zmechanizować i pozbawić go duszy, mogą zdławić w człowieku obraz i podobieństwo Boga, mogą służyć nie Bogu, a diabłu”; N. Bierdiajew, *Marksizm i religija*, w: *Christianstwo, ateizm i sowriemiennost'*, Paryż 1969, ss. 50-51.

dyskusji dotyczącej losów cywilizacji przemysłowej i próba analizy zagadnienia techniki, jej roli we współczesnym świecie, przez pryzmat filozofii religijnej i egzystencjalistycznej zarazem.

Konieczność podobnej analizy warunkował fakt, iż w pierwszej połowie XX wieku powszechne było wrażenie, że technika, wiara w nią, zastąpiła wiarę religijną i humanizm, z jego wiarą w człowieka. Bierdiajew taki stan rzeczy uważał za niepokojący dla chrześcijan. Swoje rozważania na temat przyczyny tego zjawiska rozpoczął od oceny dorobku filozofii chrześcijańskiej w tym zakresie. Ocena ta wypadła zdecydowanie negatywnie. Zdaniem Bierdiajewa, stosunek filozofów chrześcijańskich do problemu techniki wyczerpywał się dotychczas w dwóch odmiennych podejściach. Jedno uważało technikę za zjawisko neutralne wobec spraw ducha i religii, czyli nie dostrzegało jej negatywnych skutków dla tych sfer życia. Drugie natomiast uważało technikę za zjawisko przerażające, apokaliptyczne, przerastające człowieka, a więc (w domyśle) niemożliwe do opanowania. Oba poglądy z punktu widzenia Bierdiajewa świadczą o „lenistwie duchowym” ich autorów, ponieważ pierwszy nie dostrzega problemu, drugi zaś nie podejmuje próby jego rzeczywistego zrozumienia i rozwiązania lecz kapituluje przed nim.

Bierdiajew rozróżnia dwa pojęcia techniki – węższe i szersze. To pierwsze odnosi się wyłącznie do minimalizacji energii niezbędnej do wytwarzania dóbr materialnych, drugie dotyczy prawie wszystkich sfer działalności człowieka, w tym także jego życia duchowego. Mówi się przecież o technice pisania wierszy, czy komponowania muzyki i o jodze jako technice życia duchowego. Generalnie, technika jest tym, co pozwala osiągać największy, najlepszy efekt przy pomocy najmniejszego wydatkowania energii. Za najistotniejsze uważa jednak podkreślenie, iż technika jest środkiem, a nie celem.

To ostatnie twierdzenie usytuowuje technikę wobec tego, co można by nazwać kantowskim państwem celów, albowiem Bierdiajewowi chodzi właściwie o stwierdzenie, że technika nie jest wartością. Twierdzenie to ma charakter postulatywny. Bierdiajew zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że we współczesnej epoce technika bezustannie staje się celem, a człowiek – narzędziem jego osiągania. W rezultacie rzecz stawiana jest wyżej od człowieka. Sytuacja ta, według niego, nie jest jednak niczym szczególnym. Uważa on ją za przejaw szerszej tendencji charakterystycznej dla współczesnej epoki, tendencji zastępowania wartości tym, co wartościami w rzeczywistości nie jest.

Bierdiajew usiłuje odpowiedzieć na dwa pytania: 1. jaka jest rola techniki w historii ludzkości; 2. co jest przyczyną jej destrukcyjnego oddziaływania na człowieka.

Odpowiadając na pierwsze z pytań stwierdza, że odgrywanie przez technikę wiodącej roli w historii nie może być ocenione jednoznacznie negatywnie. Podstawowy paradoks funkcjonowania techniki w historii widzi w tym, że mimo zgubnego wpływu techniki na tę wartość, którą jest kultura, ta ostatnia bez techniki nie byłaby możliwa. Jego zdaniem, czynnik techniczny jest obok czynnika przyrodniczo-organicznego istotnym elementem konstytuującym kulturę. Tak więc technika posiada ogromne znaczenie z punktu widzenia rozwoju historii.

Bierdiajew wyróżnia trzy stadia rozwoju historycznego ludzkości, które są nie tylko następującymi po sobie epokami, ale również, czy też przede wszystkim, różnymi typami kulturowymi. Charakteryzują się one odmiennym stosunkiem ducha do przyrody. Dla stadium pierwszego, nazwanego przez niego przyrodniczo-organicznym, właściwa jest „jedność ducha i ciała”, tzn. zanurzenie, pogrążenie ducha w przyrodę, nieposiadanie przez niego samodzielności. Nie ma tu mowy, jak widać, o równowadze między tymi dwoma elementami. Stadium to nie może być ocenione pozytywnie, ponieważ wszel-

kie instytucje ludzkie, społeczne – rodzina, kultura, państwo, ekonomika, – rozwijały się i były wówczas pojmowane analogicznie do procesów organicznych, roślinno-zwierzęcych. Kultura nosiła charakter symboliczny, duch ludzki nie posiadał samodzielności, a człowiek nie miał poczucia własnej podmiotowości.

Stadium drugie Bierdiajew określa jako stadium kulturalne we właściwym sensie słowa „kultura”. Charakteryzuje się ono uzyskaniem przez ducha samodzielności, wyodrębnieniem się go z przyrody, a umożliwia to właśnie technika. Wyodrębnienie się ducha z przyrody nie oddala człowieka od niej, lecz wręcz przeciwnie – po raz pierwszy pozwala człowiekowi naprawdę kontemplować jej piękno i wielkość.

Stadium trzecie, techniczno-maszynowe, charakteryzuje się panowaniem ducha nad przyrodą. Następuje w nim całkowite wyeliminowanie z kultury elementu przyrodniczo-organicznego, utożsamionego przez Bierdiajewa z elementem irracjonalnym.

Dlaczego jednak zwycięstwo ducha nad przyrodą nie uczyniło człowieka szczęśliwym, dlaczego człowiek nie czuje się jak zwycięzca? Zrozumienie istoty i przyczyny destrukcyjnego wpływu techniki na człowieka wymaga, według Bierdiajewa, zrozumienia różnicy pomiędzy tym, co organiczne, oraz tym, co zorganizowane, czyli w jego terminologii między organizmem a organizacją. Bierdiajew przywiązuje do tego rozróżnienia ogromną wagę. Organizmowi przypisuje on takie cechy jak: rodzenie się, umiejętność rodzenia, rozwój, całościowość, immanentną celowość. Organizm jest tworzony przez Boga lub przyrodę. Organizacja w odróżnieniu od organizmu nie rodzi się i nie zradza, nie rośnie, nie rozwija się, jest wytwarzana przez człowieka, składa się z części, nie posiada immanentnej celowości. Panowanie techniki oznacza przejście od życia organicznego do życia zorganizowanego, oznacza stworzenie nowej, konstruktywistycznej rzeczywistości. Prawdziwa tragedia tego procesu polega na tym, że ta skonstruowana przez człowieka rzeczywistość zwraca się przeciwko niemu.

Sytuacja, w której wytwór buntuje się przeciwko swojemu twórcy nie jest, zdaniem Bierdiajewa, nowa. Uważa on ją za odtwarzanie i powtarzanie się w historii ludzkości grzechu pierworodnego, którego istotą był bunt stworzenia przeciwko swemu Stwórcy. Interpretując w ten sposób zjawisko alienacji techniki Bierdiajew nadaje jej charakter zjawiska religijnego, wskazuje na jej religijną nie-neutralność, co deklaratywnie tylko stwierdzał na początku swego artykułu.

W jego ocenie niemożliwość zapanowania człowieka współczesnego nad własnymi wytworami – techniką i maszyną – przejawia się w powstaniu takiego negatywnego społecznego zjawiska, jak bezrobocie. Ale za najbardziej drastyczny jej przejaw uznaje system organizacji pracy Taylora, zmieniający człowieka w udoskonaloną maszynę. Wydaje się, twierdzi, że maszyna usiłuje zmusić człowieka, by stał się jej obrazem i podobieństwem. Powstaje więc pytanie, czy rzeczywiście wszystko, co przyrodniczo-organiczne może być przez technikę zniszczone?

Zdaniem Bierdiajewa odpowiedź na tak postawioną kwestię może być wyłącznie negatywna. Szansy człowieka upatruje on w jego złożonej strukturze. Otóż, według Bierdiajewa, człowiek to trzy nakładające się na siebie poziomy-warstwy: osoba, dusza, duch. Maszyna chce zmienić osobę ludzką przez uczynienie człowieka (i tu znowu mamy religijne reminiscencje w języku i treści) swym obrazem i podobieństwem. Na razie realnie i negatywnie wpływa ona na ludzką duszę, nie ma jednak wciąż wpływu na ludzkiego ducha. Od tego, czy go zdobędzie, zależy, czy osoba ludzka przestanie być obrazem i podobieństwem Boga a stanie się obrazem i podobieństwem maszyny. Ta koncepcja człowieka pozwala Bierdiajewowi z jednej strony zgodzić się z tymi, którzy dostrzegają negatywne skutki technicyzacji, z drugiej zaś wskazać, że to jeszcze nie czas apokalipsy,

że nie należy marzyć o powrocie do przeszłości jako jedynemu *antidotum*, ale kształtować tak swego ducha, żeby apokalipsie zapobiec.

* * *

Podstawa przekładu: N. A. Bierdiajew, *Człowiek i maszyna (Problema socjologii i metafizyki techniki)*, „Put”, No 38, Paryż, maj 1933, ss. 3-37.

Ewa Matuszczyk

CZŁOWIEK I MASZYNA

Problem socjologii i metafizyki techniki

I

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że problem techniki stał się problemem losu człowieka i losu kultury. W wieku małej wiary, w czasach osłabienia nie tylko dawnej wiary religijnej, lecz również XIX-wiecznej wiary w humanizm jedyną silną wiarą cywilizowanego człowieka pozostaje wiara w technikę, w jej moc i nieskończony rozwój. Technika jest ostatnią miłością człowieka i pod wpływem przedmiotu swej miłości jest on gotów zmienić własny obraz. Wszystko, co dzieje się ze światem, pobudza tę nową wiarę człowieka. Człowiek pragnął cudu, aby wierzyć – a wydawało się, że cuda się skończyły. I oto technika czyni prawdziwe cuda. Problem techniki jest bardzo niepokojący dla świadomości chrześcijańskiej, a dotąd chrześcijanie nie uświadamiali go sobie. Chrześcijanie odnoszą się do techniki dwojako, lecz w obu wypadkach niewłaściwie. Większość uważa technikę za religijnie neutralną i obojętną. Technika jest sprawą inżynierów. Dostarcza ulepszeń życia, z których korzystają także chrześcijanie. Technika pomnaża dobra życiowe. Ale ta swoista dziedzina, nie dotykająca w żaden sposób świadomości i sumienia chrześcijanina, nie stawia żadnego problemu duchowego. Natomiast mniejszość chrześcijan przeżywa technikę apokaliptycznie, odczuwa przerażenie w obliczu jej rosnącej mocy nad ludzkim życiem, gotowa jest w niej upatrywać zwycięstwo ducha Antychrysta, bestii wynurzającej się z otchłani. Nadużywanie apokalipsy jest szczególnie charakterystyczne dla rosyjskich prawosławnych. Wszystko, co się nie podoba, wszystko, co burzy przyzwyczajenia, łatwo ogłasza się za zwycięstwo Antychrysta i nadszycanie końca świata. Jest to rozwiązanie problemu dyktowane lenizmem. U jego podstaw leży uczucie strachu. Zresztą, pierwsze rozwiązanie problemu, neutralne, jest także [dyktowane] lenizmem, ono po prostu problemu nie widzi.

Technikę można pojmować w szerszym i węższym sensie. *Tēchne* oznacza zarówno industrię, jak i sztukę. *Technāra* znaczy „produkować”, „tworzyć z mistrzostwem”. Mówimy nie tylko o technice ekonomicznej, przemysłowej, wojennej, ale również o technice myślenia, układania wierszy, malarstwa, tańca, prawa, nawet o technice życia duchowego, mistycznej drogi. Na przykład, joga jest swoistą techniką duchową. Technika wszędzie uczy osiągania największego rezultatu za pomocą najmniejszego wydatkowania sił. I taka jest szczególnie technika naszego technicznego i ekonomicznego wieku. W nim jednakże osiągnięcia ilościowe zastępują osiągnięcia jakościowe, charakterystyczne dla technika-mistrza starych kultur. Spengler w swojej nowej niewielkiej książce *Der Mensch und die Technik* nazywa technikę walką, a nie narzędziem. Bezspornie, technika zawsze jest środkiem, narzędziem, a nie celem. Nie może być technicznych celów życia, mogą być wyłącznie techniczne środki, natomiast cele życia zawsze leżą w innej dziedzinie, w dziedzinie ducha. Środki życia bardzo często zastępują cele życia, mogą w ludzkim życiu zajmować tak dużo miejsca, że cele życia definitywnie znikają ze świadomości człowieka. W naszej epoce techniki odbywa się to w olbrzymiej skali. Oczywiście, dla uczonego dokonującego odkryć, dla inżyniera dokonującego wynalazków technika może się stać zasadniczą treścią i celem życia. W tym wypadku technika jako poznanie i wynalazek nabiera duchowego sensu i należy do życia duchowego. Jednak zastąpienie celów życia technicznymi środkami może oznaczać umniejszenie i przygaśnięcie ducha, co zresztą ma miejsce. Narzędzie techniczne jest ze swej natury heterogeniczne w stosunku do tego, kto się nim posługuje, jak też w stosunku do tego, po co się nim posługują – heterogeniczne wobec człowieka, ducha i sensu. Wiąże się z tym zgubna rola panowania techniki w życiu człowieka. Jedno z określeń człowieka – *homo faber* – istota wykonująca narzędzia, tak rozpowszechnione w historii cywilizacji, jest już świadectwem zastąpienia celów środkami życia. Niewątpliwie człowiek jest inżynierem, ale wynalazł sztukę inżynierską dla celów leżących poza jej granicami. Powtarza się tu to samo, co u Marksa z materialistycznym pojmowaniem historii. Bezspornie, ekonomika jest niezbędnym warunkiem życia, bez bazy ekonomicznej niemożliwe jest umysłowe i duchowe życie człowieka, niemożliwa żadna ideologia. Ale cel i sens ludzkiego życia absolutnie nie leży w tej niezbędnej bazie życia. To, co najmocniejsze w swej bezzwłoczności i niezbędności, nie staje się przez to najcenniejsze. To zaś, co stoi najwyżej w hierarchii wartości, bynajmniej nie jest najmocniejsze. Można rzec, że najsilniejsza w naszym świecie jest prosta materia, ale jest też i najmniej cenna; zaś najmniej mocny w naszym grzesznym świecie wydaje się Bóg, ukrzyżowany przez świat, jednak to On jest wartością najwyższą¹. Technika w naszym świecie posiada taką siłę bynajmniej nie dlatego, że jest wartością najwyższą.

¹ O tym, że wartości są najstarsze, dobrze mówi N. Hartmann w swojej *Ethik*.

Stoimy wobec podstawowego paradoksu: bez techniki niemożliwa jest kultura, samo powstanie kultury wiąże się z nią, ale definitywne zwycięstwo techniki w kulturze, wejście w epokę techniki prowadzi kulturę do zguby. W kulturze są zawsze dwa czynniki – czynnik techniczny oraz czynnik przyrodniczo-organiczny. Ostateczne zwycięstwo czynnika technicznego nad przyrodniczo-organicznym oznacza przekształcenie się kultury w coś innego, do kultury już nie podobnego. Romantyzm jest reakcją przyrodniczo-organicznego czynnika kultury przeciwko jej czynnikowi technicznemu. Ponieważ romantyzm buntuje się przeciwko świadomości klasycznej, to buntuje się przeciwko przewadze technicznej formy nad przyrodą. Powrót do natury jest w historii kultury motywem odwiecznym, czuje się w nim strach przed spowodowaną panowaniem techniki zagładą kultury, zagładą całościowej natury ludzkiej. Dążenie do całościowości, do organiczności jest także charakterystyczną cechą romantyzmu. Pragnienie powrotu do natury jest wspomnieniem raju utraconego, pragnieniem powrotu do niego. Zawsze jednak dostęp człowieka do raju okazuje się być zagrodzony. Tomiści francuscy lubią czynić rozróżnienia między *agir* (*practōn*) oraz *faire* (*poietōn*)². To stare schołastyczne rozróżnienie. *Agir* oznacza swobodne ćwiczenie ludzkich sił, *faire* natomiast oznacza wytwarzanie produktów, fabrykowanie. W pierwszym wypadku środek ciężkości leży w człowieku, w tworzącym; w wypadku drugim – w produkcie. Epoka techniki żąda od człowieka wytwarzania produktów i to w jak największej ilości przy najmniejszych nakładach energii. Człowiek staje się narzędziem wytwarzania produktów. Rzecz stawia się wyżej od człowieka.

W historii ludzkości można wyróżnić trzy stadia: przyrodniczo-organiczne, kulturalne w sensie właściwym oraz techniczno-maszynowe. Odpowiada temu różny stosunek ducha do przyrody: pograżenie ducha w przyrodę, wyodrębnienie się ducha z przyrody i utworzenie swoistej sfery duchowości, aktywne opanowanie przyrody przez ducha, panowanie nad nią. Oczywiście, stadia te nie mogą być pojmowane wyłącznie jako chronologiczne następstwo; są to przede wszystkim różne typy. Człowiek kultury również wciąż żył w świecie przyrodniczym, który nie został stworzony przez człowieka, który wydawał się stworzony przez Boga. Był związany z ziemią, roślinami i zwierzętami. Ogromną rolę odgrywała mistyka tellurgiczna, mistyka ziemi. Wiadomo, jak wielkie znaczenie posiadały roślinie i zwierzęce kultury religijne. Przeobrażone elementy tych kultów weszły także do chrześcijaństwa. Zgodnie z wierzeniami chrześcijańskimi człowiek z ziemi wyszedł i w ziemię powinien powrócić. Kultura w okresie swego rozkwitu była wciąż jeszcze otoczona przez przyrodę, kochała ogrody i zwierzęta. Kwiaty, cieniste parki i klomby, rzeki i jeziora, rasowe psy i konie, ptaki wchodzą w skład kultury. Ludzie kultury, jak daleko oddalali by się od życia przyrodniczego, to jednak wciąż

² Zob. na przykład pracę Maritaina, *Art et scolastique*.

patrzyli w niebo, na gwiazdy, na płynące obłoki. Więcej nawet, kontemplacja piękna przyrody to głównie produkt kultury. Kulturę, państwo, warunki życia lubiono pojmować organicznie, analogicznie do organizmów żywych. Rozkwit kultur i państw wydawał się być procesem roślinno-zwierzęcym. Kultura była wypełniona symbolami, było w niej odbicie nieba w ziemskich formach, dane były w tym świecie znaki świata innego. Natomiast technice symbolika jest obca, jest ona realistyczna, niczego nie odzwierciedla, tworzy nową rzeczywistość, wszystko w niej obecne jest tu i teraz. Odrywa ona człowieka i od przyrody, i od innych światów.

Podstawową dla naszego tematu jest różnica między organizmem a organizacją. Organizm rodzi się z życia przyrodniczego, kosmicznego i sam także rodzi. Cecha rodzenia jest cechą organizmu. Organizacja natomiast nie rodzi się i nie zraza. Jest wytwarzana dzięki aktywności człowieka, jest tworzona, chociaż tworzenie to nie jest najwyższą formą twórczości. Organizm nie jest agregatem, nie składa się z części, jest całościowy i całościowy się rodzi; całość poprzedza w nim części i jest w każdej części obecna³. Organizm rośnie, rozwija się. Mechanizm stworzony przez proces organizacji składa się z części, nie może rosnąć i rozwijać się, całość w nim nie jest obecna w częściach i nie poprzedza części. W organizmie jest immanentnie mu właściwa celowość, jest ona wkładana w niego przez Stwórcę lub przyrodę, określana przez panowanie całości nad częściami. W organizacji istnieje celowość zupełnie innego rodzaju, jest ona wkładana w nią z zewnątrz przez organizatora. Mechanizm jest tworzony z myślą o podporządkowaniu go określönemu celowi, nie rodzi się z właściwym mu celem. Zegarek działa bardzo celowo, ale ta celowość jest nie w nim, lecz w człowieku, który go wytworzył i nakręcił. Zorganizowany mechanizm w swej celowości zależy od organizatora. Jest w nim jednak inercja, która może działać na organizatora, a nawet go ujarzmiąć. Były w historii ciała zorganizowane podobne do życia organizmów. Na przykład, ustrój patriarchalny, gospodarka naturalna wydawały się organiczne, a nawet wieczne w swej organiczności. Ustrój organiczny zwykle wydawał się stworzony nie przez człowieka, lecz albo przez samą przyrodę, albo przez Stwórcę świata. Długo istniała wiara w wieczny obiektywny porządek przyrody, z którym powinno być uzgodnione i któremu powinno być podporządkowane ludzkie życie. Temu, co przyrodnicze, nadawano normatywny jakby charakter. To, co zgodne z naturą, wydawało się dobre i sprawiedliwe. Dla starożytnego Greka oraz dla człowieka średniowiecza istniał kosmos niezmienny, system hierarchiczny, wieczny *ordo*. Taki porządek istniał zarówno dla Arystotelesa, jak św. Tomasza z Akwinu. Ziemia i niebo składały się na niezmienny system hierarchiczny. Sama koncepcja niezmiennego porządku przyrody wiązała się z obiektywną zasadą teologiczną. Ale oto technika w tej

³ Zob. Driesch, *La philosophie de l'organisme*.

postaci, która święci tryumfy od końca XVIII wieku, burzy tę wiarę w wieczny porządek przyrody, przy czym burzy w bardziej głębokim sensie, niż czyni to ewolucjonizm. Ewolucjonizm uznaje istnienie zmian, ale zmiany te zachodzą na tym samym poziomie przyrodniczej rzeczywistości. Ewolucjonizm powstał przede wszystkim z nauk biologicznych i dlatego sam rozwój był rozumiany jako proces organiczny. Jednakże my nie żyjemy w epoce nauk biologicznych, żyjemy w wieku nauk fizycznych, w wieku Einsteina, a nie w wieku Darwina. Nauki fizyczne nie sprzyjają tak organicznemu pojmowaniu życia przyrody, jak nauki biologiczne. W drugiej połowie XIX wieku sama biologia była mechanistyczna, ale sprzyjała organicznym koncepcjom w innych dziedzinach, na przykład w socjologii. Naturalizm taki, jaki ukształtował się w drugiej połowie ubiegłego wieku, uznawał rozwój w przyrodzie, ale rozwój ten odbywał się w wiecznym porządku przyrody. Dlatego cenił on szczególnie zasadę prawidłowości procesów przyrody, którą o wiele mniej ceni nauka współczesna. Nowa rzeczywistość przyrodnicza, wobec której współczesna technika stawia człowieka nie jest absolutnie produktem ewolucji, lecz wytworem wynalazczości i twórczej aktywności samego człowieka, procesu nie organicznego, lecz organizacyjnego. Wiąże się z tym sens całej epoki techniki. Panowanie techniki i maszyny to przede wszystkim przejście od życia organicznego do życia zorganizowanego, od roślinności do konstruktywności. Z punktu widzenia życia organicznego technika oznacza od-wcielenie, pęknięcie w historycznych ciałach organicznych, rozdzielenie się ciała i ducha. Technika wyjawia nowe stadium rzeczywistości a rzeczywistość ta jest tworem człowieka, rezultatem wdarcia się ducha do przyrody, wniesienia rozumu w procesy żywiołowe. Technika niszczy ciała stare i tworzy ciała nowe, całkiem niepodobne do ciał organicznych – stwarza ciała zorganizowane.

Otóż tragedia polega na tym, że wytwór powstaje przeciwko swemu twórcy, odmawia mu posłuszeństwa. Tajemnica grzechu pierworodnego to powstanie stworzenia przeciwko Stwórcy. Powtarza się ona w całej historii ludzkości. Prometejski duch człowieka nie jest w stanie zapanować nad stworzoną przez niego techniką, dać sobie rady z niebywałymi energiami, które zostały wyzwolone. Widzimy to we wszystkich procesach racjonalizacji w epoce techniki, kiedy człowiek zastępowany jest przez maszynę. Technika to, co organiczno-irracjonalne, zastępuje tym, co zorganizowanie-racjonalne. Ale w życiu społecznym rodzi nowe, irracjonalne skutki. Racjonalizacja przemysłu powoduje bezrobocie, największe nieszczęście naszych czasów. Praca człowieka jest zastępowana przez maszynę; jest to pozytywne osiągnięcie, które powinno było zlikwidować niewolnictwo i nędzę człowieka. Jednakże maszyna wcale nie podporządkowuje się temu, czego żąda od niej człowiek; ona dyktuje swoje prawa. Człowiek rzekł do maszyny: jesteś mi potrzebna, żeby mi ulżyć w życiu, żeby zwiększyć moją moc; maszyna zaś człowiekowi odpowiedziała: a ty nie jesteś mi potrzebny, będę wszystko robić bez

ciebie, ty zaś możesz ginąć. System Taylora jest skrajnym wyrazem racjonalizacji pracy, ale zamienia człowieka w udoskonaloną maszynę. Maszyna chce, żeby człowiek przyjął jej obraz i podobieństwo. Ale człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga i nie może się stać obrazem i podobieństwem maszyny, nie przestając istnieć. Natykamy się tutaj na granicę przejścia od tego, co organiczno-irracjonalne, ku temu, co zorganizowanie-racjonalne. Organizacja związana z techniką ma za przesłankę organizujący podmiot, tzn. organizm, a on nie może być zamieniony w maszynę. A jednak organizacja ma skłonności, by nawet organizatora przekształcać z organizmu w maszynę. Duch, który stworzył technikę i maszynę, nie może być stechniczowany i umaszynowany bez reszty, zawsze pozostaje w nim pierwiastek irracjonalny. Ale technika chce zawładnąć duchem i zracjonalizować go, przekształcić w automat, zniewolić. I ma miejsce tytaniczna walka między człowiekiem i stechniczowaną przez niego naturą. Z początku człowiek był zależny od natury i była to zależność roślinno-zwierzęca. Lecz oto zaczyna się nowa zależność człowieka od natury, od natury nowej – zależność techniczno-maszynowa. Na tym polega cała dotkliwość problemu. Psycho-fizyczny organizm człowieka powstał w innym świecie i był przystosowany do starej przyrody. Było to przystosowanie roślinno-zwierzęce. I człowiek wcale nie przystosował się do tej nowej rzeczywistości, która pojawia się dzięki technice i maszynie, nie wie, czy będzie w stanie oddychać w nowej elektrycznej i radioaktywnej atmosferze, w nowej zimnej, metalicznej rzeczywistości, pozbawionej ciepła zwierząt. Wcale jeszcze nie wiemy, na ile niszczycielska dla człowieka jest ta atmosfera, stwarzana przez jego własne odkrycia techniczne i wynalazki. Niektórzy lekarze twierdzą, że atmosfera ta jest niebezpieczna i zgubna. Wynalazczość człowieka w narzędziach zniszczenia o wiele przewyższa wynalazczość w technice medycznej, uzdrawiającej. Prostsze okazało się wynalezienie gazów duszących, za pomocą których można zniszczyć miliony ludzi, niż sposobu leczenia raka czy gruźlicy. Organizm człowieka okazuje się być bezbronny wobec własnych odkryć człowieka. Odkrycia związane z życiem organicznym są o wiele trudniejsze, niż odkrycia związane ze światem nieorganicznym, gdzie wstępujemy w świat cudów.

II

Panowanie techniki i maszyny odślania nowy stopień rzeczywistości, rzeczywistości nieprzewidzianej przez klasyfikację nauk, absolutnie nietożsamej z rzeczywistością mechaniczną i fizyko-chemiczną. Ta nowa rzeczywistość jest widoczna tylko z perspektywy historii, cywilizacji, a nie z perspektywy przyrody. Ta nowa rzeczywistość w procesie kosmicznym rozwija się ze wszystkich stopni najpóźniej, po złożonym rozwoju społecznym, na szczytach cywilizacji, chociaż w niej działają siły mechaniczno-fizyko-chemiczne. Także sztuka stwarzała nową, nie istniejącą w naturze rzeczywistość. Można mówić o realności specjalnego rodzaju,

którą stanowią bohaterowie i postaci twórczości artystycznej. Don Kichot, Hamlet, Faust, Mona Lisa Leonarda, czy Symfonia Beethovena to nowe realności nie dane w przyrodzie. Mają one swoje istnienie, swój los. Oddziałują na życie ludzi, powodując bardzo skomplikowane skutki. Ludzie kultury żyją pośród tych realności. Jednak rzeczywistość przejawiająca się w sztuce ma charakter symboliczny, odzwierciedla świat idei. Natomiast technika stwarza rzeczywistość pozbawioną wszelkiej symboliki, w niej realność jest dana tu, bezpośrednio. To działa również na sztukę, technika przeobraża bowiem samą sztukę. Świadczy o tym sztuka filmowa, wypierająca coraz bardziej i bardziej stary teatr. Siła oddziaływania filmu jest ogromna, A stał się on możliwy dzięki odkryciom technicznym, w tym w głównej mierze dzięki zadziwiającym odkryciom w dziedzinie światła i dźwięku, które na ludziach epok poprzednich powinny były robić wrażenie prawdziwych cudów. Film zapanowuje nad przestrzeniami, nad którymi nie byłby w stanie zapanować teatr – oceanami, pustyniami, górami, tak samo jak zapanowuje również nad czasem. Dzięki filmowi dźwiękowemu oraz T[éléfonie] S[ans] F[il] aktor i śpiewak zwracają się nie do niedużego audytorium starych teatrów, w których niewielka liczba ludzi łączyła się w określonym miejscu, a do ogromnych rzesz całej ludzkości, wszystkich części świata, wszystkich krajów i narodów. To właśnie najsilniejszy środek zjednoczenia ludzkości, chociaż może być on wykorzystywany do najgorszych i pospolitych celów. Kino świadczy o sile urzeczywistniania, cechującej współczesną technikę. Otwiera się tu nowa rzeczywistość. Ale ta rzeczywistość związana z techniką, radykalnie zmieniająca stosunek do czasu i przestrzeni, jest tworem ducha, rozumu człowieka, woli wnoszącej swą celowość. To rzeczywistość ponadfizyczna, nie duchowa i nie psychiczna, a właśnie ponadfizyczna.

Technika ma znaczenie kosmogeniczne, dzięki niej powstaje nowy kosmos. Lafitte w niedawno opublikowanej książce *Réflexion sur la science des machines* głosi, iż na równi z ciałami nieorganicznymi i organicznymi istnieją jeszcze ciała zorganizowane – królestwo maszyn, królestwo szczególne. Jest to nowa kategoria bytu. Istotnie, maszyna nie jest ani ciałem nieorganicznym, ani organicznym. Pojawienie się tych nowych ciał jest związane z rozróżnieniem tego, co organiczne i tego, co zorganizowane. Całkowicie błędnym byłoby zaliczanie maszyny do świata nieorganicznego na tej podstawie, że dla jej zorganizowania wykorzystuje się elementy ciał nieorganicznych, wziętych z rzeczywistości mechaniczno-fizyko-chemicznej. W przyrodzie nieorganicznej nie ma maszyn, one istnieją wyłącznie w świecie społecznym. Ciała zorganizowane pojawiają się nie przed człowiekiem, jak ciała nieorganiczne, a po człowieku i dzięki człowiekowi. Człowiekowi udało się powołać do życia, zrealizować nową rzeczywistość. To świadectwo straszliwej mocy człowieka. Wskazuje ono na jego powołanie do tworzenia i panowania w świecie. Ale jest także świadectwem jego słabości, jego skłonności do niewolnictwa. Maszyna ma ogromne znaczenie nie tylko socjologiczne, ale także kosmologiczne.

Z niezwykle ostrością stawia kwestię losów człowieka w społeczeństwie i kosmosie. Jest to problem stosunku człowieka do przyrody, osoby do społeczeństwa, ducha do materii, tego, co irracjonalne, do tego, co racjonalne. Zdumiewające, że do tej pory nie powstała filozofia techniki i maszyny, chociaż napisano na ten temat wiele książek. Zrobiono już wiele dla stworzenia takiej filozofii, ale nie zrobiono najważniejszego – nie pojęto maszyny i techniki jako problemu duchowego, jako losu człowieka. Maszyna jest rozpatrywana tylko z zewnątrz, tylko w perspektywie społecznej. Lecz od wewnątrz jest ona tematem filozofii ludzkiego bycia (*Existenzphilosophie*). Czy człowiek może istnieć wyłącznie w starym kosmosie, fizycznym i organicznym, który wydawał się porządkiem wiecznym, czy też może istnieć również w kosmosie nowym, innym, nieznanym jeszcze? Chrześcijaństwo, z którym związany jest los człowieka, zostało postawione w obliczu nowego świata, a nie uświadomiło sobie swego nowego położenia. Od tego również zależy stworzenie filozofii techniki, ponieważ problem powinien być najpierw rozwiązany w doświadczeniu duchowym, zanim będzie rozwiązany w poznaniu filozoficznym. Tak zawsze bywa, nawet jeśli poznanie filozoficzne tego nie zauważa⁴.

Co oznacza epoka techniki i pojawienie się nowego kosmosu dla losu człowieka? Czy jest to materializacja i śmierć ducha oraz duchowości, czy też może to mieć inny sens? Oderwanie się ducha od starego życia organicznego, mechanizacja życia, sprawiają wrażenie końca duchowości w świecie. Materializm nigdy jeszcze nie był tak silny. Zrośnięcie się ducha z ciałami historycznymi, które technika likwiduje, wydawało się porządkiem wiecznym i dla wielu ducha znika po jego oddzieleniu się od ciała. Epoka techniki, rzeczywiście, dla wielu niesie ze sobą śmierć. Szczególnie niesamowite wrażenie robi radzieckie budownictwo techniczne. Ale jego oryginalność wcale nie leży w samej technice – pod tym względem nie ma tu niczego szczególnego, mimo wszystko Ameryka poszła o wiele dalej i z trudem będzie można ją dogonić. Oryginalne w komunistycznej Rosji radzieckiej jest to duchowe zjawisko, które przejawia się w stosunku do budownictwa technicznego. Tu rzeczywiście jest coś niebywałego, pojawienie się nowego typu duchowego. I to właśnie sprawia niesamowite wrażenie swą eschatologią przeciwną eschatologii chrześcijańskiej. Technika i ekonomika same w sobie mogą być neutralne, ale stosunek ducha do techniki i ekonomiki w sposób nieunikniony staje się problemem duchowym. Czasami wydaje się, że żyjemy w epoce definitywnej dominacji techniki nad mądrością w dawnym, szlacheckim sensie słowa. Technicyzacja ducha, technicyzacja rozumu z łatwością może się wydać zagładą ducha i rozumu. Eschatologia chrześcijańska łączy przeobrażenie świata i ziemi z działaniem Ducha Bożego. Eschatologia techniki oczekuje definitywnego zawładnięcia światem, definitywnego zapanowania nad nim przy pomocy narzędzi technicznych. Dla

⁴ Próbę filozofii techniki stanowi praca: Friedrich Dessauer, *Philosophie der Technik*.

tego odpowiedź na pytanie o sens epoki techniki z chrześcijańskiego i duchowego punktu widzenia może się wydawać bardzo jasna i prosta. Jednak w rzeczywistości problem jest o wiele bardziej skomplikowany. Technika jest dwuznaczna w swym znaczeniu tak samo, jak wszystko na tym świecie. Technika odrywa człowieka od ziemi, zadaje cios wszelkiej mistyce ziemi, mistyce pierwiastka macierzyńskiego, która odgrywała taką rolę w życiu społeczeństw ludzkich. Aktualizm i tytanizm techniki jest wprost odwrotny do wszelkiego pasywnego, zwierzęco-roślinnego przebywania w łonie macierzyńskim, w łonie matki-ziemi, Magna Mater; niszczy on przytulność i ciepło życia organicznego, które przywarło do ziemi. Sens epoki techniki polega przede wszystkim na tym, że kończy ona w historii ludzkości okres tellurgiczny, kiedy człowiek był determinowany przez ziemię nie w tylko w fizycznym, ale także w metafizycznym sensie słowa. Na tym polega religijny sens techniki. Technika daje człowiekowi poczucie planetarności ziemi, całkiem inne poczucie ziemi, aniżeli to, które było mu właściwe w epokach poprzednich. Całkiem inaczej czuje się człowiek, kiedy czuje pod sobą głębię, świętość, mistyczność ziemi i wtedy, gdy odczuwa ziemię jako planetę leącą w nieskończoną przestrzeń, wśród nieskończonych światów, kiedy sam jest w stanie oderwać się od ziemi, latać w powietrzu, przenosić się w stratosferę. Ta zmiana świadomości teoretycznie nastąpiła już na początku czasów nowożytnych, kiedy system Kopernika zastąpił system Ptolemeusza, kiedy Ziemia przestała być centrum kosmosu, kiedy pojawiła się nieskończoność światów. Od tej na razie teoretycznej zmiany zgrozę poczuł Pascal, przeraziło go milczenie nieskończonych przestrzeni i światów. Kosmos, kosmos starożytności i średniowiecza, kosmos św. Tomasza z Akwinu i Dantego – zniknął. Człowiek znalazł wówczas rekompensatę i punkt oparcia, przenosząc środek ciężkości do wewnątrz człowieka, do ja, w podmiot. Nowożytna filozofia idealistyczna jest właśnie tą rekompensatą za utratę kosmosu, w którym człowiek zajmował swoje miejsce w hierarchii, w którym czuł się otoczony przez siły wyższe. Technika posiada jednak straszliwą siłę urzeczywistniania i daje ostre poczucie rozpadu antycznego kosmosu z Ziemią w centrum. Zmienia to, rewolucjonizuje całe życie współczesnego człowieka. Konsekwencje w odniesieniu do człowieka są pełne sprzeczności i dwuznaczności. Człowiek przestraszył się, kiedy uwidoczniła się nieskończoność przestrzeni i światów, poczuł się zagubiony i poniżony, [poczuł się] nie centrum wszechświata, lecz znikomym, nieskończenie małym pyłkiem. Moc techniki kontynuuje dzieło ujawniania nieskończoności przestrzeni i światów, w które wrzucona jest Ziemia, ale daje również człowiekowi poczucie własnej mocy, możliwości zawładnięcia nieskończonym światem, jest w niej tytanizm człowieka. Człowiek po raz pierwszy staje się w końcu królem i panem Ziemi, a może nawet świata. Zmienia się radykalnie stosunek do czasu i przestrzeni. Przedtem człowiek przywierał do matki-ziemi, aby nie być przytłoczonym przez czas i przestrzeń. Teraz zaczyna przestrzenną i czasem władać, nie

boi się odrywać od ziemi, chce ulatywać w przestrzeń najdalej jak można. Oczywiście, jest to oznaka zmęźnienia człowieka, nie potrzebuje on pozornie troskliwości, opieki matki. Czyni to walkę bardziej bezwzględną – to odwrotna strona tego, że technika czyni życie wygodniejszym. W technice zawsze są dwie strony – z jednej niesie ona ze sobą wygodę, komfort życia i działa osłabiająco, z drugiej wymaga większej surowości i braku strachu.

Dawne kultury panowały tylko nad niewielkimi przestrzeniami i niewielkimi masami. Taka była w przeszłości najdoskonalsza kultura w starożytnej Grecji, we Włoszech epoki Odrodzenia, we Francji XVIII w., w Niemczech początku wieku XIX. To arystokratyczna zasada kultury, zasada doboru jakości. Ale stara kultura jest bezradna wobec ogromnych ilości, nie ma odpowiednich metod. Technika zapanowuje nad ogromnymi przestrzeniami i ogromnymi masami. Wszystko staje się światowe, w epoce panowania techniki wszystko rozciąga się na całą masę ludzką. Na tym polega jej sens socjologiczny. Zasada techniki jest zasadą demokratyczną. Epoka techniki jest epoką demokracji i socjalizacji, wszystko w niej staje się zbiorowe, organizują się w niej zbiorowości, które w starych kulturach żyły roślinnym, organicznym życiem. To roślinne życie, otrzymując sankcję religijną, czyniło niepotrzebną organizację mas narodowych we współczesnym sensie słowa. Porządek, i to porządek bardzo stabilny, mógł trwać bez zorganizowania w znaczeniu współczesnym, trwał dzięki organiczności. Technika daje człowiekowi poczucie straszliwej mocy i zrodzona jest przez wolę mocy i ekspansji. Ta wola ekspansji, która zrodziła europejski kapitalizm, budzi masy ludowe do życia historycznego. Stary, organiczny porządek chwieje się wówczas i konieczna staje się nowa forma organizacji życia, która jest dana przez technikę. Niewątpliwie, ta nowa forma masowej organizacji życia, ta technicyzacja życia burzy piękno starej kultury, starego bytowania. Masowa, techniczna organizacja życia niszczy wszelką indywidualizację, wszelką swoistość i oryginalność, wszystko staje się bezosobowo-masowe, pozbawione formy. Produkcja tej epoki jest masowa i anonimowa. Nie tylko zewnętrzna, plastyczna strona życia jest pozbawiona indywidualności, ale pozbawione indywidualności jest także wewnętrzne życie uczuciowe. Zrozumiała jest więc romantyczna reakcja wobec techniki. Zrozumiała jest bunt Ruskina i Lwa Tołstoja, bunt z powodów estetycznych i etycznych. Jednak taka negacja techniki jest bezsilna i nie może być konsekwentnie przeprowadzona. Dokonuje ona obrony tylko bardziej prymitywnych, zacofanych form techniki, a nie jej pełnej negacji. Wszyscy pogodzili się z maszyną parową, z kolejami żelaznymi, ale był czas, gdy wywoływały one protest i były odrzucane. Możecie odrzucać przemieszczanie się na aeroplanach, ale z pewnością korzystacie z kolei i samochodów, nie lubicie metra, ale z ochotą jeździcie tramwajami, nie chcecie pogodzić się z filmem dźwiękowym, ale lubicie filmy nieme. Jesteście skłonni idealizować poprzednie epoki kultury, nie znające maszyn, i jest to rozumiałe w naszym szkaradnym

i dusznym życiu. Ale zapominamy, że stare, niestechnicyzowane życie było związane ze straszną eksploatacją i niewolnictwem. Ta dwoistość przeszłości została wspaniale przedstawiona w wierszu Puszkina „Wieś”. Puszkina opisuje niezwykle piękno wsi rosyjskiej i ziemiańskiego życia na niej, ale nagle przypomina sobie, że opiera się ono na pańszczyźnie i na strasznej nieprawdzie. W kwestii idealizującego stosunku do przeszłości natykamy się na paradoks czasu. Przeszłości, która się nam tak podoba, i która nas tak pociąga, nigdy nie było. Ta przeszłość przechodzi przez naszą wyobraźnię twórczą, przez oczyszczenie, jawi się nam wolna od istniejącego w niej zła i brzydoty. Kochamy wyłącznie przeszłość włączoną w wieczność. Ale przeszłości w przeszłości nigdy nie było, przeszłość jest wyłącznie częścią składową naszej terażniejszości. Natomiast w tej właśnie przeszłości była inna terażniejszość, a w niej było zło i brzydota. I to właśnie znaczy, że kochać można wyłącznie wieczność. Dlatego nie ma powrotu do przeszłości i nie można go sobie życzyć. Możemy tylko chcieć powrotu do przeszłości wiecznej, ale ta wieczność jest wyodrębniona dzięki przeobrażającemu aktowi twórczemu, uwolniona od swej mroczności. Nie można myśleć o powrocie do gospodarki naturalnej i ustroju patriarchalnego, do wyłącznej dominacji w życiu gospodarczym rolnictwa i rzemiosła, jak tego chciał Ruskin. Ta możliwość nie jest człowiekowi dana, powinien on dalej przeżywać swój los. Nowe masy ludzkie, wstępujące na arenę historii, wymagają nowych form organizacji, nowych narzędzi. Jednak to, co nazywamy teraz „epoką techniki”, także nie jest wieczne. Epoka niesłychanej władzy techniki nad ludzką duszą skończy się, lecz skończy się nie negacją techniki, a podporządkowaniem jej duchowi. Człowiek nie może pozostać przykuty do Ziemi i we wszystkim zależeć od niej, ale nie może też definitywnie się od niej oderwać i ulecieć w przestrzeń. Jakiś związek z Ziemią pozostanie, pozostanie również rolnictwo, bez którego człowiek nie może istnieć. Nawet do końca przeobrażenia świata, całego kosmosu człowiekowi nie jest dane wdrzeć się do raju, do rajskiego ogrodu, ale zawsze pozostanie wspomnienie raju i tęsknota za nim, zawsze pozostanie ślad raju w życiu przyrodniczym, w ogrodach i kwiatkach, w sztuce. Wewnętrzny związek człowieka z duszą przyrody jest inną stroną jego stosunku do przyrody. Definitywne wyparcie go przez aktualizm techniki kalecty nie tylko przyrodę, lecz również człowieka. Przyszłości ludzkości nie można sobie wyobrazić w całości, będzie ona skomplikowana. Będą reakcje przeciwko technice i maszynie, powroty do przyrody pierwotnej, ale nigdy technika i maszyna nie zostaną zlikwidowane, dopóki człowiek odbywa swą ziemską podróż.

III

Na czym polega główne niebezpieczeństwo, które maszyna niesie ze sobą człowiekowi, niebezpieczeństwo, które już w pełni wyszło na jaw? Nie sądzę, żeby to było zagrożenie przede wszystkim dla ducha i życia duchowego. Maszyna i technika

zadają duchowemu życiu człowieka straszne ciosy, w tym przede wszystkim jego życiu emocjonalnemu, ludzkim uczuciom. We współczesnej cywilizacji pierwiastek duchowo-emocjonalny gaśnie. Można rzec, że stara kultura była niebezpieczna dla ludzkiego ciała, miała je w pogardzie, często je rozpieszczała i osłabiała. Cywilizacja maszynowa, techniczna jest niebezpieczna przede wszystkim dla duszy. Serce z trudem znosi dotyk zimnego metalu, nie może żyć w metalicznym otoczeniu. Dla naszej epoki charakterystyczne są procesy niszczenia serca jako jądra duszy. U największych pisarzy francuskich, na przykład u Prousta i Gide'a, nie można już znaleźć serca jako całościowego organu życia duszy człowieka. Wszystko rozpadło się na czynnik intelektualny i zmysłowe wrażenia. Keyzerling ma absolutną rację, gdy mówi o zburzeniu we współczesnej cywilizacji technicznej porządku emocjonalnego i pragnie odbudowy tego porządku⁵. Technika strasznie godzi w humanizm, w światopogląd humanistyczny, humanistyczny ideał człowieka i kultury. Maszyna jest antyhumanistyczna ze swej natury. Techniczne pojmowanie nauki jest absolutnie przeciwstawne humanistycznemu pojmowaniu nauki i wchodzi w konflikt z humanistyczną koncepcją pełni człowieczeństwa. To wciąż ten sam problem stosunku do duszy. Technika jest mniej niebezpieczna dla ducha, chociaż na pierwszy rzut oka może to dziwić. W rzeczywistości możemy powiedzieć, że żyjemy w epoce techniki i ducha, a nie w epoce duszy. Religijny sens współczesnej techniki polega na tym, że wszystko stawia w świetle problemu ducha i dlatego może doprowadzić do uduchowienia. Wymaga ona napięcia duchowości.

Technika przestaje być neutralna, ona już dawno neutralna nie jest, nie jest obojętna dla ducha i jego problemów. Zresztą, nic nie może być neutralne, neutralnym coś mogło się wydawać tylko do pewnego czasu i tylko z powierzchownego punktu widzenia. Technika działa zabójczo na duszę, ale wywołuje zarazem silną reakcję ducha. O ile dusza pozostawiona sama sobie okazała się słaba i bezbronna wobec rosnącej władzy techniki, o tyle duch może się okazać wystarczająco silny. Technika czyni człowieka kosmiurgiem. W porównaniu z narzędziami, które współczesna technika daje człowiekowi do rąk, poprzednie jego narzędzia wydają się zabawkami. Jest to szczególnie widoczne w technice wojennej. Siła niszczenia wcześniejszych środków wojennych była bardzo ograniczona, wszystko było bardzo zlokalizowane. Przy pomocy starych armat, strzelb i szabel nie można było zniszczyć dużych mas ludzkości, zrujnować wielkich miast, zagrożić samemu istnieniu kultury. Tymczasem nowa technika daje taką możliwość. W każdej dziedzinie technika daje człowiekowi w ręce straszną siłę, która może się stać niszcząca. Wkrótce uczeni pracujący w celach pokojowych będą mogli dokonywać przeobrażeń o charakterze nie tylko historycznym, ale i kosmicznym.

⁵ Zob. jego *Meditations Sud-Americaines*.

Niewielka grupa ludzi posiadająca sekrety odkryć technicznych będzie mogła jak tyran trzymać w swej władzy całą ludzkość. Taką możliwość przewidział Renan. Kiedy człowiekowi dana jest siła, za pomocą której może on zarządzać światem i może zniszczyć znaczną część ludzkości i kultury, wtedy wszystko staje się zależne od duchowego i etycznego stanu człowieka, od tego, w imię czego będzie on wykorzystywał tę siłę, jakiego jest on ducha. Problem techniki w sposób nieunikniony staje się problemem duchowym i, koniec końców, problemem religijnym. Od tego zależy los ludzkości. Cuda techniki, dwoiste w swej istocie, wymagają niebywałego duchowego napięcia, o wiele większego niż poprzednie epoki kulturowe. Duchowość człowieka nie może być organiczno-roślinna. I oto stoimy przed potrzebą nowego heroizmu, wewnętrznego i zewnętrznego. Heroizm człowieka, łączący się w przeszłości z wojną, kończy się; w ostatniej wojnie nie było go już prawie wcale. Technika wymaga od człowieka nowego bohaterstwa, słyszymy wciąż i czytamy o jego przejawach. Takie jest bohaterstwo uczonych, którzy są zmuszeni do wyjścia ze swoich gabinetów i laboratoriów. Lot w stratosferę, czy zanurzanie się na dno oceanów, wymaga prawdziwego bohaterstwa. Bohaterstwa wymagają wszystkie śmiałe loty aeroplanów, walka z burzami powietrznymi. Przejawy ludzkiego heroizmu zaczynają się wiązać ze sferami kosmicznymi. Jednak technika wymaga siły ducha przede wszystkim po to, żeby człowiek nie został przez nią zniewolony i zniszczony. W pewnym sensie można powiedzieć, że chodzi o śmierć i życie. Czasami staje przed oczami straszna utopia. Nastaną czasy, gdy będą doskonałe maszyny, z których pomocą człowiek mógłby rządzić światem, ale człowieka już nie będzie. Maszyny będą same doskonale działać, osiągać maksymalne rezultaty. Ostatni ludzie sami zamienią się w maszyny, lecz potem i oni znikną z powodu nieumiejętności i niemożności organicznego oddychania i krwioobiegu. Fabryki będą produkować towary szybciej i doskonalej. Samochody i aeroplany będą latać. Przez T.S.F. na cały świat brzmieć będzie muzyka i śpiew, odtwarzane będą głosy ludzi żyjących wcześniej. Przyroda będzie podporządkowana technice. Nowa rzeczywistość stworzona przez technikę pozostanie w życiu kosmosu. Ale człowieka nie będzie, nie będzie organicznego życia. Ten straszny koszmar śni się czasami. Od napięcia siły ducha zależy, czy człowiek uniknie tego losu. Wyjątkowa władza technicyzacji i maszynizacji prowadzi właśnie do takiego końca, do niebytu w technicznej doskonałości. Nie można dopuścić do autonomii techniki, dać jej pełnej swobody działania, powinna być ona podporządkowana duchowi i duchowym wartościom życia, jak zresztą wszystko. Jednak duch ludzki da sobie radę z tym zadaniem tylko w tym wypadku, jeśli będzie zjednoczony z Bogiem. Tylko wówczas zostanie zachowany w człowieku obraz i podobieństwo Boże, tzn. zachowany zostanie człowiek. W tym się przejawia różnica między eschatologią chrześcijańską i eschatologią techniczną.

IV

Władza techniki w ludzkim życiu pociąga za sobą bardzo duże zmiany w typie religijności. Trzeba powiedzieć wprost, że są to zmiany na lepsze. W epoce techniki, maszyny słabnie i staje się wciąż trudniejszy typ religijności dziedzicznej, nawykowej, obyczajowej, społecznie uwarunkowanej. Podmiot religijny zmienia się, czuje się mniej związany z tradycyjnymi formami, z istnieniem roślinno-organicznym. Życie religijne w epoce techniki i maszyny wymaga duchowości bardziej natężonej, chrześcijaństwo staje się bardziej wewnętrzne i duchowe, bardziej wolne od społecznych sugestii. To proces nieunikniony. We współczesnym świecie trudno jest utrzymać formę religii określoną wpływami dziedzicznymi, narodowymi, rodzinnymi, społeczno-grupowymi. Życie religijne staje się bardziej osobiste, bardziej zdobyte cierpieniem, tzn. uwarunkowane duchowo. Oczywiście, nie oznacza to religijnego indywidualizmu, albowiem wspólnotowość (*sobornost*) i kościelność świadomości religijnej nie mają natury socjologicznej. Ale w innym sensie władza techniki może mieć zgubne skutki dla życia duchowego i religijnego. Technika panuje nad czasem i stosunek do czasu zmienia radykalnie. I człowiek rzeczywiście jest zdolny panować nad czasem. Jednak aktualizm techniki podporządkowuje człowieka i jego życie wewnętrzne coraz szybszemu potokowi czasu. W tej szalonej prędkości cywilizacji współczesnej, w tej ucieczce czasu ani jedna chwila nie pozostaje celem samym w sobie i na żadnym mgnieniu nie można się zatrzymać jako na wychodzącym z czasu. Nie istnieje wyjście w chwilę (*Augenblick*) w tym sensie, w jakim używa tego słowa Kierkegaard. Każda chwila jak najszybciej powinna być zastąpiona chwilą kolejną, a wszystkie chwile pozostają w potoku czasu i dlatego znikają. Wewnątrz każdej chwili jakby nie ma niczego oprócz dążności do chwili następnej, sama w sobie jest ona pusta. Jednak takie opanowanie czasu przez szybkość i prędkość okazuje się właśnie zniewoleniem przez potok czasu. Znaczy to, iż aktualizm techniki swoim stosunkiem do czasu niszczy wieczność, a stosunek człowieka do wieczności czyni wciąż trudniejszym. Człowiek dla wieczności nie ma czasu. Żąda się od niego jak najszybszego przejścia do czasu następnego. Nie znaczy to wcale, że w przeszłości powinniśmy widzieć tylko wieczne burzone przez przyszłość. Przeszłość nie bardziej należy do wieczności, niż przyszłość; jedna i druga należą do czasu. W przeszłości, jak i w przyszłości oraz wszystkich czasach, możliwe jest wyjście w wieczność, w pełną chwilę, która ma wartość sama w sobie. Czas jest podporządkowany maszynie prędkości, ale w ten sposób nie zostaje zniesiony i zwyciężony. I człowiek stoi wobec problemu: czy będzie zachowana dla niego możliwość chwil kontemplacji, kontemplacji wieczności, Boga, prawdy i piękna. Bezspornie, powołaniem człowieka jest aktywność w świecie, i w aktualizmie jest prawda. Ale człowiek jest także istotą zdolną do kontemplacji, kontemplacja jest elementem determinującym jego „ja”. W samej kontemplacji, tzn. w stosunku człowieka do Boga, jest tworzenie. Postawienie tego

problemu jeszcze bardziej przekonuje nas, że wszystkie choroby cywilizacji współczesnej powstają z braku odpowiedności między organizacją ludzkiej duszy, odziedziczoną po innych czasach, a nową, techniczną, mechaniczną rzeczywistością, od której donikąd nie można uciec. Dusza ludzka nie może wytrzymać tej szybkości, której od niej żąda współczesna cywilizacja. Żądanie to ma skłonność zamieniać człowieka w maszynę. To bardzo bolesny proces. Człowiek współczesny próbuje się wzmocnić poprzez sport i walczy w ten sposób z antropologicznym regresem. Nie można zaprzeczać pozytywnemu znaczeniu sportu, przywracającemu antyczny, grecki stosunek do ciała. Ale sam sport może zamienić się w środek zniszczenia człowieka, może stwarzać brzydotę zamiast harmonii, jeśli nie podporządkuje się go całościowej, harmonijnej idei człowieka. Technika ze swej natury jest impersonalistyczna, nie zna i nie chce znać osoby. Wymaga od człowieka aktywności, ale nie chce, żeby człowiek był osobą. Dlatego osobie w cywilizacji utrzymać się jest niezwykle trudno. Osoba pod każdym względem jest przeciwstawna maszynie. Jest ona przede wszystkim jednością w różnorodności oraz całością, sama z siebie stawia sobie cele, nie godzi się na przekształcenie jej w część, środek, narzędzie. Jednakże cywilizacja techniki, stechnicyzowane i umaszynowane społeczeństwo chcą, żeby człowiek był ich częścią, ich środkiem i narzędziem, robią wszystko, żeby człowiek przestał być jednością i całością, tzn. chcą, żeby człowiek przestał być osobą. Konieczna będzie straszna walka między osobą a cywilizacją techniki, stechnicyzowanym społeczeństwem – walka człowieka z maszyną. Technika nigdy nie ma litości dla tego, co żywe i istniejące. Właśnie litość dla tego, co żywe i istniejące, powinna ograniczyć władzę techniki w życiu.

Triumfujący w cywilizacji kapitalistycznej determinizm mechanicystyczny zniekształca, przede wszystkim, hierarchię wartości, więc przywrócenie hierarchii wartości jest ograniczeniem władzy determinizmu mechanicystycznego. Problemu tego nie można rozwiązać przez powrót do starej struktury duszy i do dawnej rzeczywistości przyrodniczo-organicznej⁶. Jednocześnie charakter współczesnej cywilizacji techniki oraz to, co czyni ona z człowiekiem, są nie do zniesienia dla świadomości chrześcijańskiej i nie tylko chrześcijańskiej, ale świadomości ludzkiej, świadomości ludzkiej godności. Stoimy wobec problemu uratowania obrazu człowieka. Człowiek jest powołany do kontynuacji tworzenia świata – a jego dzieło jest jakby ósmym dniem stworzenia – jest powołany do bycia królem i panem ziemi. Ale zadanie, które wypełnia i do którego jest powołany, zniewala go i wypacza jego obraz. Pojawia się nowy człowiek, z nową strukturą duszy, z nowym obrazem. Człowiek stary, człowiek przeszłości uważał siebie samego za człowieka wiecznego. Było w nim to, co wieczne, ale nie był on wiecznym człowiekiem. Przeszłość nie

⁶ Interesująca jest książka Gino Lambroso, *La rançon du machinisme*, przesiąknięta zbyt dużą wiarą w możliwość powrotu do przedmaszynowego typu cywilizacji.

jest wiecznością. Na świecie powinien pojawić się człowiek nowy. I trudne jest pytanie o to, w jakim pozostaje on stosunku do człowieka starego, i o to, w jakim pozostaje stosunku do człowieka wiecznego, do tego, co w człowieku wieczne. W człowieku wieczny jest obraz i podobieństwo Boże, co właśnie czyni go osobą. Nie można tego rozumieć statycznie. Obraz i podobieństwo Boże w człowieku, jako istocie przyrodniczej, przejawia się i utrwała w dynamice. Jest to nieustanna walka przeciwko człowiekowi staremu, zgrzybiałemu, w imię człowieka nowego. Jednakże maszynowość chciałaby zastąpić obraz i podobieństwo Boże w człowieku obrazem i podobieństwem maszyny. Nie jest to stworzenie człowieka nowego – to zniszczenie człowieka, zniknięcie człowieka, zastąpienie go istotą inną, istnieniem już nie ludzkim. Na tym polega dotkliwość problemu. Maszyna jest stworzona przez człowieka i może mu dać dumną świadomość jego godności i siły. Ale ta duma człowieka niezauważalnie dla niego samego przechodzi w poniżenie człowieka. Może się pojawić istota naprawdę nowa, ale już nie ludzka. I wcale nie dlatego, że człowiek przynależy do świata starego, a świat nowy powinien w sposób nieunikniony nie tylko zmienić człowieka, ale także zastąpić go istotą inną. Człowiek zmieniał się w ciągu swoich historycznych dziejów, bywał stary i nowy. Ale we wszystkich czasach, starych i nowych, człowiek stykał się z wiecznością i to właśnie czyniło go człowiekiem. Natomiast nowy człowiek, który definitywnie zerwie z wiecznością, definitywnie zakorzeni się w nowym świecie, którym powinien zawładnąć i podporządkować go sobie, przestanie być człowiekiem, chociaż nie od razu to zauważy. Następuje dehumanizacja człowieka. Powstaje pytanie o być albo nie być człowieka, człowieka nie starego, który powinien zostać przewyciężony, a po prostu człowieka. Od chwili powstania ludzkiej świadomości, przejawiającej się w Biblii i starożytnej Grecji, nigdy jeszcze z taką ostrością i głębią nie stawiano tego problemu. Humanizm europejski wierzył w wieczne podstawy ludzkiej natury. Tę wiarę odziedziczył po świecie grecko-rzymskim. Chrześcijaństwo wierzy, że człowiek jest stworzeniem Bożym i nosi w sobie Jego obraz i podobieństwo, że człowiek został zbawiony przez Syna Bożego. Obie wiary umacniały człowieka europejskiego, który uważał siebie za człowieka uniwersalnego. Obecnie wiara ta się zachwiała. Świat nie tylko się dechrystianizuje, ale również dehumanizuje. Na tym polega cała ostrość problemu, przed którym stawia nas straszna władza techniki.

Wspaniała próba rozwiązania stojącego przed nami problemu należy do genialnego myśliciela chrześcijańskiego N. Fiodorowa, autora *Filosofii obszcziogo dieła*. Dla niego, jak i dla Marksa i Engelsa, filozofia powinna nie teoretycznie poznawać świat, lecz go zmieniać, powinna być projektywna. Człowiek jest powołany do aktywnego opanowania żywiołowych sił przyrody, niosących mu śmierć, oraz do regulowania, porządkowania nie tylko życia społecznego, lecz także kosmicznego. N. Fiodorow był prawosławnym chrześcijaninem i jego uzasadnienie „wspólnej

sprawy”, sprawy zwycięstwa nad śmiercią i przywrócenia życia wszystkim zmarłym, było chrześcijańskie. Ale wierzył on również w naukę i technikę, niezwykle wierzył. Nie ma u niego ubóstwienia nauki i techniki, albowiem wierzył on w Boga i Chrystusa, ale nauka i technika są dla niego wspaniałymi narzędziami człowieka w zwycięstwie nad żywiołowymi, irracjonalnymi, śmiertcionośnymi siłami przyrody. Wierzył w cuda techniki i nawoływał do ich dokonywania. N. Fiodorow jest dla nas interesujący dlatego, że wiarę w moc techniki łączył z duchem wprost przeciwnym temu, który panuje w epoce techniki. Nienawidził mechanicznego determinizmu współczesnej cywilizacji, nienawidził kapitalizmu, stworzonego przez marnotrawnych synów, którzy zapomnieli o swych ojcach. Między nim a Marksem i komunizmem istnieje podobieństwo formalne, ale przy pełnej przeciwstawności ducha⁷. N. Fiodorow to jeden z niewielu w historii myśli chrześcijańskiej, jeśli nie jedyny, który przewyciężył pasywne rozumienie apokalipsy. Apokalipsa jest objawieniem historycznych losów człowieka i świata oraz końca, ostatecznego zakończenia. Jednakże objawienia tego nie można rozumieć deterministycznie i fatalistycznie. Koniec, sąd ostateczny i wieczna zguba wielu nie są przesądzone przez boską czy przyrodniczą konieczność, nie są wcale nieuniknione. Człowiek jest wolny i powołany do aktywności, koniec zależy również od niego. Proroctwa apokaliptyczne są względne. Jeśli społeczność chrześcijańska nie zjednoczy się dla wspólnej sprawy opanowania śmiertcionośnych sił, dla zwycięstwa nad śmiercią i dla powszechnego przywrócenia życia, dla regulacji życia świata, jeśli nie stworzy królestwa chrześcijańsko uduchowionej pracy, jeśli nie przewycięży dualizmu rozumu teoretycznego i praktycznego, pracy fizycznej i umysłowej, nie będzie urzeczywistniać prawdy chrześcijaństwa, chrześcijańskiego braterstwa i dobroci we wszystkich sferach życia, nie będzie zwyciężać śmierci siłą chrześcijańskiej miłości oraz siłą nauki i techniki, to nadejdzie królestwo Antychrysta, koniec świata, sąd ostateczny i wszystko, co opisane w apokalipsie. Ale wszystko to może również nie nastąpić, jeśli rozpocznie się „wspólna sprawa”. Eschatologia N. Fiodorowa różni się od zwykłej eschatologii chrześcijańskiej oraz współczesnej eschatologii techniki, religii mechanicznego determinizmu. O niedocenionym N. Fiodorowie szczególnie przypomina rosyjski komunizm. Z całą siłą stawiał on religijne pytanie o aktywność człowieka i o technikę. Władza techniki i maszyny związana jest z kapitalizmem, rodziła się w łonie ustroju kapitalistycznego, a maszyna była najpotężniejszym narzędziem rozwoju kapitalizmu. Komunizm od cywilizacji kapitalistycznej przejmuje w całości ten hiper-determinizm mechaniczny i techniczny i stwarza prawdziwą religię maszyny, której oddaje cześć jak totemowi. Niewątpliwie, jeśli technika stworzyła kapitalizm, to również ona

⁷ Zob. interesującą książkę Setnickiego *O koniecznym idealie*. Książka Setnickiego reprezentuje fiodorowski kierunek w okresie radzieckim. Osłabły w niej tradycyjne elementy światopoglądu N. Fiodorowa.

może sprzyjać przewyciężeniu kapitalizmu i stworzeniu innego, bardziej sprawiedliwego ustroju. Może się stać potężnym narzędziem rozwiązania kwestii społecznych. Jednak w tym wypadku wszystko będzie zależeć od tego, jaki duch zwycięży, jakiego ducha będzie człowiek. Materialistyczny komunizm podporządkowuje problem człowieka jako istoty całościowej, złożonej z ciała i duszy, problemowi społeczeństwa. Nie człowiek powinien organizować społeczeństwo, a społeczeństwo powinno organizować człowieka. Jednak w rzeczywistości prawdziwy jest pogląd odwrotny: prymat należy do człowieka, człowiek powinien organizować społeczeństwo i świat, a organizacja ta będzie zależeć od tego, jaki jest człowiek, jakiego jest ducha. Człowiek jest tu pojmowany nie tylko jako istota indywidualna, ale również jako istota społeczna, mająca społeczne powołanie. Tylko wówczas człowiek ma powołanie do aktywności i twórczości. W naszych czasach ludzie urażeni determinizmem mechanicystycznym twierdzą, że maszyna kaleczy człowieka, że maszyna ponosi winę za wszystko. Taki stosunek poniża człowieka, nie jest go godny. Odpowiedzialna nie jest maszyna, będąca wytworem samego człowieka; maszyna za nic nie ponosi winy i niegodne jest przenoszenie odpowiedzialności z człowieka na maszynę. Nie maszyna, a człowiek ponosi winę za straszną władzę mechanicystycznego determinizmu, nie maszyna pozbawiła człowieka duszy, a człowiek sam czyni siebie bezdusznym. Problem powinien być przeniesiony z zewnątrz do wewnątrz. Duchowe ograniczenie władzy techniki i maszyny nad ludzkim życiem jest sprawą ducha, sprawą samego człowieka, zależy od napięcia jego duchowości. Maszyna w rękę człowieka może być wielkim narzędziem w jego zwycięstwie nad władzą żywiołowej przyrody, ale w tym celu człowiek powinien być istotą duchową, wolnym duchem. W świecie zachodzi proces dehumanizacji, dehumanizacji wszystkiego. Jednak dehumanizacji tej winien jest sam człowiek, a nie maszyna. Mechanicystyczny determinizm to zaledwie projekcja tej dehumanizacji. Tę dehumanizację widzimy, na przykład, we współczesnej fizyce, zadziwiającej swymi odkryciami. Fizyka bada niewidzialne promienie świetlne i niesłyszalny dźwięk i tym samym wyprowadza poza granice dobrze znanego człowiekowi świata światła i dźwięku. Tak samo Einstein wyprowadza człowieka ze świata przestrzennego, do którego przywykł. Nowe odkrycia w fizyce mają pozytywne znaczenie i nie są niczemu winne, świadczą one o sile ludzkiej świadomości. Dehumanizacja jest stanem ludzkiego ducha, jest stosunkiem ducha do człowieka i świata. Wszystko [to] prowadzi nas do religijnej i filozoficznej kwestii człowieka.

Człowiek może zostać wchłonięty przez ujawniającą się wciąż bardziej i bardziej nieskończoność kosmosu. Chrześcijaństwo wyzwoliło człowieka od władzy kosmicznej nieskończoności, w której był on pogrążony w świecie starożytnym, od władzy duchów i demonów przyrody, postawiło go na nogi, umocniło, postawiło w zależność od Boga, a nie od przyrody. Jednak na szczytach nauki, które stały się możliwe wyłącznie dzięki niezależności człowieka od przyrody, na szczytach cy-

wilizacji i techniki człowiek samodzielnie odkrywa sekrety życia kosmosu, dawniej przed nim ukryte, i wykrywa działanie energii kosmicznych, wcześniej jakby drzemających w głębiach życia przyrody. Świadczy to o mocy człowieka, ale także stawia go w nowe, niebezpieczne położenie w stosunku do życia kosmosu. Wykazana przez człowieka zdolność do organizacji wewnątrznie go dezorganizuje. Przed świadomością chrześcijańską staje nowy problem. Chrześcijańska odpowiedź na nowe położenie człowieka w świecie ma za przesłankę zmianę chrześcijańskiej świadomości w pojmowaniu postannictwa człowieka w świecie. W centrum staje antropologia chrześcijaństwa. Antropologia patrystyczna i scholastyczna oraz antropologia humanistyczna nie mogą satysfakcjonować. Z poznawczego punktu widzenia centralnym staje się problem antropologii filozoficznej. Człowiek a maszyna, człowiek a organizm, człowiek a kosmos – wszystko to są problemy antropologii filozoficznej i religijnej. W swych historycznych dziejach człowiek przechodzi różne stadia i zawsze są to dzieje tragiczne. Na początku człowiek był niewolnikiem przyrody i rozpoczął heroiczną walkę o ochronę siebie, o niezależność i wyzwolenie. Stworzył kulturę, państwa, wspólnoty narodowe, klasy. Ale stał się państwa, narodowości, klas niewolnikiem. Obecnie wchodzi w okres nowy. Chce opanować irracjonalne siły społeczne. Stwarza zorganizowane społeczeństwo i rozwiniętą technikę, czyni człowieka narzędziem organizacji życia i definitywnego opanowania przyrody. Staje się jednakże niewolnikiem zorganizowanego społeczeństwa i techniki, niewolnikiem maszyny, w którą zamieniło się społeczeństwo i niezauważenie zmienia się sam człowiek. I wciąż w nowych i nowych postaciach powstaje problem wyzwolenia człowieka, zawładnięcia duchem przyrody i społeczeństwa. Problem ten może być rozwiązany wyłącznie dzięki świadomości, która postawi człowieka ponad przyrodą i społeczeństwem, postawi duszę ludzką wyżej od sił przyrodniczych i społecznych, które powinny mu się podporządkować. To, co człowieka wyzwalało, powinno być przyjęte, a odrzucone to, co go zniewalało. Ta prawda o człowieku, o jego godności i jego postannictwie jest założona w chrześcijaństwie, chociaż, być może, niedostatecznie przejawiała się w jego historii oraz często była wypaczana. Droga ostatecznego wyzwolenia człowieka oraz ostatecznego urzeczywistnienia jego przeznaczenia jest drogą Królestwa Bożego, będącego nie tylko królestwem niebieskim, ale także królestwem przeobrażonej ziemi, przeobrażonego kosmosu.