

Max Horkheimer

O pojęciu człowieka (1957)

Nowa Krytyka 28, 11-32

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Max Horkheimer

O pojęciu człowieka* (1957)

We współczesnych rozważaniach filozofów o człowieku rzadko pomija się fakt, iż podstawowego pytania filozofii – o byt jako taki – nie można oddzielić od pytania o człowieka; w każdym razie dla filozofii europejskiej ostatniego okresu, nie wyłączając filozofii egzystencji czy istnienia (*des Daseins*), charakterystyczne jest to, że naukę o bycie jako takim poprzedza – jeśli nie w porządku rzeczy, to przynajmniej zgodnie z przebiegiem badań – próba wglądu w byt człowieka. Zdaje się to wynikać już z samej natury tego pytania. Do całości, do świata i wszystkiego, co się w nim zawiera, należy bowiem sam poznający człowiek; tak więc byt, który rozważa w filozofii, może on spostrzec także w swym własnym wnętrzu i to pewnie nawet bardziej bezpośrednio niż na zewnątrz. Ponadto zrozumienie pytania, a zatem i warunki, którym musi sprostać i którym od początku podlega odpowiedź, wymagają zajęcia się człowiekiem, w szczególności zaś jego filozofowaniem i myśleniem jako takim. Pod tym względem najnowsza filozofia ontologiczna podąża za tradycyjną filozofią teoriopoznawczą, którą skądinąd odrzuca. Klasyczny idealizm niemiecki zaczął od analizy myślenia, ścisłego przedstawienia wymogów wobec metafizycznych odpowiedzi, od krytyki rozumu. Natomiast dominujący dziś kierunek ontologiczny zwrócił najpierw uwagę

* Max Horkheimer, *Zum Begriff des Menschen*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*, Fischer Taschenbuch Verlag, GmbH, Frankfurt am Main 1985.

na sens pytania filozoficznego, aby tą drogą dotrzeć do człowieka, a w końcu do bytu, który z kolei ma znajdować się u podstaw zarówno wszystkiego, co w ogóle jest, jak i tego, kto pyta. Ontologia, która pod pewnymi względami pozostaje pokrewna idealizmowi, być może raz jeszcze ujawni pod pojęciem bytu – podobnie jak ów idealizm pod pojęciem niepoznawalnej rzeczy samej w sobie – podmiot, ducha, działalność. Jednakże zarówno w tonie pytania, jak i odpowiedzi zaszła zmiana, którą warto pokrótce omówić.

Kant zamknął problematykę człowieka w trzech następujących pytaniach: „Co mogę wiedzieć?, Co powinienem czynić?, Czego mogę się spodziewać?”¹. Trzecie pytanie, „praktyczne i teoretyczne zarazem”, obejmuje oba pozostałe. Jego rozważenie prowadzi do idei najwyższego dobra, absolutnej sprawiedliwości. Jako że świadomość moralna, bez prawdziwości której zanikłaby różnica między dobrem i złem, buntuje się na myśl, że werdykt rzeczywistości (*des Bestehenden*) miałby być ostateczny, a cała niezasłużona nędza, wszelkie nieprawości, które dzieją się zarówno w obliczu świata, jak i w ukryciu, miałyby ostatnie słowo w sprawie ofiar, Kant postuluje wieczność, w nie mniejszym stopniu niż Wolter i Lessing. Postulat świata transcendentnego jest w jego filozofii identyczny z osądem immanentnego. Jednak nie sama wiara, nie sama świadomość jest tu zapośredniczeniem, lecz ludzkie życie. To, że nie wydaje się, by rzeczywistość mogła spełnić ten wymóg, nie przeszkadza temu, że idea świata „w tej mierze, w jakiej byłby zgodny z wszelkimi prawami etycznymi”, tzn. sprawiedliwego porządku, „może rzeczywiście i powinna mieć swój wpływ na świat zmysłów, by go zrobić – jak to tylko możliwe – zgodnym z tą ideą”². Jest to konsekwencja autonomii; zapewnienie Kanta, że klucz do urzeczywistnienia właściwego porządku, zniesienia sprzeczności, tkwi w nieskończoności, w świecie intelligibilnym, służy zmianie skończoności. Wspierająca postęp nadzieja, która przewodzi czynowi, jest konstytutywna dla systemu Kantowskiego i – w przeciwieństwie do tradycyjnej teorii poznania – wpływa na najbardziej subtelne analizy transcendentne. Toteż w krytycznym wyobrażeniu człowieka istotny moment stanowi idea moralnego porządku, koncepcja takiego świata, w którym ludzka zasługa i szczęście nie tylko splatają się ze sobą, ale są bezwzględnie nierozzerwalne, i w którym znikła nieprawość. Kant, którego, jak on sam twierdzi, Rousseau przywołał do „porządku”, i który uznałby się za „mniej użytecznego od zwykłego robotnika”, gdyby jego rozważania nie wniosły nic do „stworzenia praw

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1966, s. 548.

² Ibidem, s. 551.

człowieczeństwa”³, był synem osiemnastego wieku. Zakłopotanie, w jakie wpojające Oświecenie wprawia dziś filozofię, zlekceważenie jego elementów nawet w interpretacji dzieła Kanta, splecenie przez głębię, które zgodnie ze słowami pewnego heglisty dokonało się w ostatnich dziesięcioleciach, przejście od krytyki do pozytywności i konkretyzacji, nie oznaczają kroku naprzód, lecz rezygnację.

W historycznym okresie, który nastąpił po Kancie, warunki materialne dla rozumnego urzędzenia świata niepomernie polepszyły się, jednak następcy są dalecy od wyciągnięcia Kantowskiego wniosku; mówienie o człowieku przybrało zgoła inny charakter. O ile w wieku Oświecenia wolna myśl była siłą pozbawiającą instytucje – które z poczucia winy zaczęły uprawiać terror – oparcia w głupocie, i uświadamiającą mieszczaństwo, o tyle w dzisiejszych czasach szerzy się poczucie bezsilności wolnej myśli. Ludzkość nie oprzytomniała dzięki panowaniu nad przyrodą; w zamian rzeczywistość zachowuje swą obiektywną władzę. Jej elementy: przyrost ludności, technika przechodząca w stan pełnej automatyzacji, centralizacja władzy ekonomicznej, a więc i politycznej, oraz wyostrzona przez pracę przemysłową racjonalność jednostek warunkują taki stopień organizacji i manipulacji życia, który pozostawia jednostce tyle tylko spontaniczności, ile trzeba dla wytyczonej z góry kariery. Gdzie mimo wszystko słowo „człowiek” zabrzmiało z emfazą, nie oznacza wcale praw człowieczeństwa. Nie stanowi ono rękojmi teorii rozumu, u której podstaw tkwiła niegdyś niezłomna wiara w to, że możliwe jest urzeczywistnienie właściwego świata. Słowo to nie oznacza już władzy podmiotu, by sprostać władzy rzeczywistości, niezależnie od jej potęgi. Inaczej niż w kontekście filozofii krytycznej, mówienie o człowieku dzisiaj jawi się jako przyczynek do nigdy niekończącego się pytania o jego podstawę, a zarazem – ponieważ u filozofów bytu podstawa powinna wskazywać kierunek – jako poszukiwanie tego, co nazywają oni wzorem i wytyczną. Mówcy ustawicznie apelują o człowieka; że chodzi o człowieka zapewniają także filozofowie, socjologowie, ekonomiści oraz przedstawiciele gospodarki i administracji. O ile nie wyrażają przy tym w pełni uzasadnionego oczekiwania, że sumienni młodzi ludzie sprostają wymogom swego zawodu – w pewnym artykule o człowieku i maszynie stwierdza się wszak, że „popyt na osobowość jest dziś absolutnie powszechny”⁴ – mają na myśli, zwłaszcza w Europie, wielką Jednostkę w opozycji do Aparatu; *in persona* ma być ona symbolem tego, że człowiek zawsze będzie istnieć. Nie mniej jednak jednostka nie może uniezależnić się od

³ I. Kant, *Nachlass*, Akad. Ausg., t. XX, s. 44.

⁴ E.N. Anderson, „Diogenes” 1956, H. 11/12.

obiektywnej władzy, która od młodości ją tłamsi i odciska na niej swe piętno. Faktycznie człowiek widziany jako istota duchowa, nie zaś jako gatunek biologiczny, jest zawsze jakąś określoną jednostką, a nie owym rozmytym abstraktem, wydestylowanym ze wszystkich warstw, klas, państw i czasów, który – pod wpływem antyteoretycznej tendencji – uznawany jest za konkret. Właśnie owa jednostka, która mimo wszystko mogłaby jeszcze stawić opór, kieruje się swym rozumieniem rzeczywistej sytuacji, świadomością jedności wszystkich istot żywych, wola, żeby było dobrze, a nie sennym mirażem tego, co rzekomo prawdziwe i naprawdę ważne. Abstrakcyjne opowiedzenie się za człowiekiem – jak gdyby leżało bezpośrednio w jego mocy odwrócenie nieszczęścia czyhającego za całym cudem gospodarczym – brzmi wymijająco i uspokajająco zarazem. Rzeczywiste cierpienie z powodu nieprawości, złożoności egzystencji – która mimo wzrostu standardu i długości życia staje się coraz cięższa i mniej pewna – bagatelizuje się, kładąc nacisk na osobowość; psychiczne cierpienie zaś uśmierza się, odwołując się do postaci historycznych i współczesnych, które mają ręczyć za to, że można wciąż jeszcze być człowiekiem, a nie masą, do której nikt nie chce należeć. Apel o autentycznego, prawdziwego człowieka prowadzi do wzorców i przykładów, a nazbyt łatwo do wodzów i ojców. Ta pojęciowa forma oderwana od teorii stała się tak elastyczna, że pasuje jak ulał do każdej gwiazdy władzy i kina, jeśli tylko uda się jej wśliznąć w nią z pomocą reklamy. Tak zwany prawdziwy człowiek jest – w nie mniejszym stopniu niż byt urzeczowiony przez badania filozoficznych fachowców – pustym miejscem pozwalającym na spełnienie swoich marzeń tym, którzy nie są w stanie mieć własnego życia prywatnego, dojść do własnej decyzji i władzy. W pewnej typowej książce ku chwale bytu i >pytającego o byt myślenia< czytamy: „Byt (pisany zwykłą czcionką!), który odnajduje się uwikłany w świat funkcji – niezależnie od tego, czy chodzi o funkcje organiczne, psychologiczne, zawodowe czy społeczne w najszerszym tego słowa znaczeniu – odczuwa w swej głębi potrzebę, by istniał *byt* (kursywą!)...”⁵. Mętna głębia filozofii na równi z popularnym wyobrażeniem o człowieku jako ocaleniu odwracają uwagę od rzeczywistej całości i jej nieprawości, od zróżnicowanego jawnego i ukrytego wzajemnego oddziaływania między społeczeństwem i określonymi przez nie oraz je określającymi indywiduami, by skierować ją ku pełnemu obietnic symbolowi autentyczności. Wielkie epoki historyczne precyzują potem jego znaczenie z nadmierną łatwością. Teologia nie jest po temu wystarczająco nieokreślona. Myśl o Bogu i człowieku, która skrywa się za teorią bytu i egzystencji, ma tra-

⁵ G. Marcel, *Der Mensch als Problem*, Frankfurt am Main 1956, s. 180.

dycyjny sens. Nawet idealistyczny związek między nieskończonością i skończonością zachowuje jeszcze moment utopii, który ze związku bytu i egzystencji znikł.

W przewyciężeniu antropologicznych czy egzystencjalnych iluzji może dopomóc teoretyczny namysł. Potrzebne jest obcowanie z wielką filozofią: wystarczy pomyśleć choćby o *Fenomenologii* i *Logice* Hegla. Hegel uświadomił nam, że przesądem jest istota ufundowana na sobie samej, absolutyzowanie bezpośredniego doświadczenia, takiego jak doświadczenie bytu i wszystkiego tego, co się podęń podszywa. Potrzebna jest znajomość tradycji teologicznej: wiedza o nierozzerwalnym splocie ludzkiej wolności i uwarunkowania, jak wspomniana Kantowska nadzieja, jest w niej historycznie zakorzeniona. Potrzebny jest również wgląd w konkretne nauki szczegółowe: pokazują one pełną sprzeczności jedność ciała i duszy oraz związek społeczeństwa z indywidualum, który ją każdorazowo określa. Pożywką wiary, która abstrakcyjne pojęcia bytu i człowieka podaje za konkrety, jest regres wykształcenia. Produktywna negacja zawsze zachowuje z wykształceniem więź. Stawić opór temu, co fałszywe i samemu w to nie popaść, jest nie do pomyślenia bez zachowania przeszłej i terażniejszej wiedzy. Niniejsze wywody mają za zadanie tylko wyjaśnić, co – w obliczu rozprawiania o człowieku – należy rozumieć przez wzajemne oddziaływanie społeczeństwa i indywidualum, które polega na tym, że społeczeństwo poprzez swoje instytucje sprawuje dziś przemożną władzę. Poznanie, że człowiek jest zależny od społeczeństwa i historii, nie prowadzi do rezygnacji, ponieważ także na odwrót, historia jest zależna od ludzi. Kiedy jednak zależności tej nie dostrzeżemy, uwieczni się ona. Fatalizm, zwątpienie w ludzką moc stanowienia o sobie samym i ingerowania w bieg rzeczy prędzej bierze się z zabarwionej przeczuciami mowy o bycie, z gloryfikowania oderwanego pojęcia rzekomej autentyczności, niżli z krytycznej próby dostrzeżenia sił wpływających na ludzi, które ich modelują i popędzają zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym tych słów znaczeniu.

Oddziaływanie społeczeństwa na indywidualum zaczyna się w dniu jego narodzin, jeśli nie wcześniej. Nie będziemy tu rozważać znaczenia zdrowia matki, odżywiania i pielęgnacji dziecka dla jego fizycznego i psychicznego rozwoju. W dużym stopniu wszystko to zależy od bogactwa kraju, od poziomu rozwoju nauki oraz od społecznego statusu rodziców. Po pierwszych miesiącach kluczowe staje się to, co jest na językach wszystkich, lecz rzadko jest opisywane w miarę precyzyjnie: matczyrna miłość. Nie polega ona na samym uczuciu, czy też nawet

na usposobieniu, musi znaleźć odpowiedni wyraz. Dobro małego dziecka i zaufanie, jakim obdarza ono ludzi i rzeczy w swym otoczeniu, zależą w znacznej mierze od spokojnej, lecz żywej więzi, ciepła i uśmiechu matki lub osoby, która ją zastępuje. Obojętność i oschłość, nerwowość, niepokój i niechęć opiekunów mogą raz na zawsze wypaczyć stosunek dziecka do przedmiotów, do człowieka i świata, ukształtować charakter zimny, pozbawiony spontaniczności. Wiedzano o tym już w czasach *Emila* Rousseau, Johna Locke'a, nawet wcześniej, ale dopiero dziś zaczyna się pojmować wyraźnie tę zależność i nie potrzeba aż socjologii, by dostrzec to, że matka przytłoczona pozadomowymi troskami i obowiązkami w żadnym razie nie wywiera na dziecko pożądanego wpływu. W pierwszym roku życia, nim człowiek nauczy się rozumować i na dobre odróżniać siebie od otoczenia, podlega już w znacznym stopniu społecznym uwarunkowaniom we wszystkich niuansach swej osobowości, które dopiero później się rozwijają. Nawet uczucia są wyuczone. Do uzdolnień, które każda istota biologiczna przynosi ze sobą na świat, należy zdolność upodabniania się, mimesis. W mimice i gestykulacji, w tonie głosu i w sposobie poruszania się dziecka pobrzmiewa echo ekspresji kochanych i podziwianych dorosłych. Duchowe reakcje są nabyte, jeśli nie co do treści, to co do formy; i skoro już w wypadku analizy dzieła sztuki sztywne oddzielanie formy od treści prowadzi na manowce, to tym bardziej gdy idzie o interpretację ludzkich uczuć. Smutek i szczęście, wzbudzanie i okazywanie szacunku, powściągliwość i oddanie powstają wraz z powielaniem owej mimiki i gestykulacji, bo „co na zewnątrz, to i wewnątrz”, jak powiada Goethe. To, co pochopnie uznaje się za duchowe dziedzictwo, sprowadza się na ogół do wrażeń i reakcji najwcześniejszego dzieciństwa, które przez okoliczności i zdarzenia późniejszych lat są utrwalane i modyfikowane. Skupienie się na znaczeniu własnego „ja” lub zdolność do żywego zainteresowania światem, do oddania ludziom i sprawom; głębia lub powierzchowność uczuć, a nawet myśli – wszystko to nie jest po prostu naturalnym faktem, lecz rezultatem historii. Odgrywają przy tym rolę: społeczna pozycja rodziców, ich wzajemne stosunki, wewnętrzna i zewnętrzna struktura rodziny, a pośrednio duch całej epoki. Czas, miejsce, okoliczności, w których jednostka dorasta, kształtują jej charakter w nie mniejszym stopniu niż język, którym ona mówi, a który przecież sprawuje władzę nad jej istotą i wpływa na jej myślenie, tak jak sytuacja polityczna, wolność czy niewola oraz jej religia. Niesamodzielność pojedynczego bytu nader wyraźnie uchwyciła klasyczna filozofia niemiecka: „Jednostkowy byt jest tylko jednym aspektem

idei, toteż potrzeba mu ze względu na to jeszcze innych rzeczywistości, które także jawią się w szczególności jako istniejące dla siebie. Jedynie w nich łącznie i w ich odnoszeniu się zostaje urzeczywistnione pojęcie. To, co jednostkowe, wzięte dla siebie nie odpowiada swemu pojęciu”⁶. Indywiduum, innymi słowy, jest *rzeczywiste* tylko w kontekście całości, do której należy. Jego istotne określenia, charakter i skłonności, zawód i rozumienie świata wypływają ze społeczeństwa i jego w nim losu. Oczywiście nie jest przesądzone, w jakim stopniu dane społeczeństwo odpowiada własnemu pojęciu, a tym samym rozumowi.

Całość nie jest niezmienna, lecz się przeobraża. Gdy mieszczański porządek, w początkach stulecia na poły jeszcze liberalny, przeszedł w fazę wszechobecnego industrializmu, stało się wyraźnie widoczne związane z tym przeobrażenie człowieka. Dziecko dorasta w innej rodzinie i staje się inne niż wówczas, gdy prym wiodła warstwa wielu niezależnych przedsiębiorców dysponujących własną inicjatywą. Zdobywa ono inną samoświadomość. W tradycyjnej rodzinie mieszczańskiej ojca kochano i lękano się go, nie tylko jako rodzica ani nawet jako żywiciela. Ze względu na potrzebę kontynuacji swojej działalności ojciec upatrywał w synu swego następcę. W dominujących warstwach młody człowiek był dziedzicem, przeznaczonym do przejęcia interesu czy fabryki swego ojca, którą ten sam już przejął po swoim ojcu. Powinien on przynajmniej obrać drogę zawodową odpowiadającą jego stanowi społecznemu i przynieść zaszczyt swojemu nazwisku. Owo zainteresowanie synem, które mogło co prawda uczynić ojca tyranem, było podstawą i rezultatem jego własnej mieszczańskiej działalności. Obecnie wychowanie zmierza do tego, by węższy cel, polegający na przedłużeniu własnego życia w dzieciach, zastąpić ogólniejszym – ukształtowaniem indywiduów zdolnych odnieść zwycięstwo we współczesnej walce o byt. To, że ojciec nie obstaje już przy określonej przyszłości dziecka, wynika z likwidacji tradycji stanowych i słabnącego znaczenia indywidualnej przedsiębiorczości w dawnym stylu. Charakterystycznym typem społecznym jest dziś urzędnik. Jego stosunek wobec dzieci upodabnia się do stosunku starszego doświadczonego kolegi wobec młodszego; w postępowych krajach i warstwach miejsce rygoru zajmują – idące za nowymi ideami wychowania – gotowość niesienia pomocy i wyrozumiałość. Przeobrażenia te sprawiają, że nawet matka podejmuje pracę poza domem, która angażuje jej duchowe zdolności i zainteresowania. Rodzina, która w XIX wieku w wyższych warstwach gwarantowała długie i beztrudne dzieciństwo, a także – jako późny odbłask hierarchii feudalnej – dawała w lepszym

⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 213.

wypadku bezpieczeństwo, zaufanie, orientację w świecie, w gorszym zaś skutkowałą tyranią i resentymentem, wiele zadań, które jej jeszcze pozostały, scedowała na inne instytucje lub na życie społeczne w ogólności. Kosztem tego, że dziś młody człowiek opuszcza rodzinę mniej obciążony, jest zanik życia duchowego. Zrodziło się ono w toku konfrontacji trwającej przez całe długie dzieciństwo. Ojciec był w dużym stopniu wolny. Jakkolwiek rezultat jego posunięć w interesach nie zależał bynajmniej wyłącznie od niego, nie decydowała o nim również niczyja wola – ani szefa, ani żadnego gremium. Jeśli tylko działał zgodnie z prawem, nie podlegał niczyjej kontroli i odpowiadał jednie przed samym sobą. Był sam sobie panem i właśnie dlatego jego władza nie musiała przeradzać się w tyranię. W najlepszym razie stanowił dla dziecka uosobienie autonomii, zdecydowania, refleksyjności, dalekowzroczności i – we własnym interesie – wymagał od niego szczerości i pilności, solidności i przytomności umysłu, umiłowania wolności i skromności, aż owe wartości – uwewnętrznione przez dziecko – przybierały postać głosu sumienia, a potem, w konfliktach wieku dojrzewania, przeciwstawiały się ojcu. Obecna sytuacja, w której społeczeństwo bardziej bezpośrednio wpływa na dziecko, skraca dzieciństwo i wytwarza ludzi zupełnie inaczej ukształtowanych. Wraz z zanikaniem życia duchowego ulatuje też radość z samodzielnie podejmowanej decyzji, z kształcenia się i swobodnej fantazji. Ludzi tej epoki cechują inne skłonności i cele: sprawność techniczna, refleks, chęć władania aparaturą, potrzeba integracji, dostosowania się do większości lub grupy obranej za wzór, której zasady zastępują własny osąd. Wskazówki, recepty, „wzorce” zajmują miejsce substancji moralnej.

Zmienianie się indywiduów jest tylko drugą stroną przeobrażenia społecznego. Nie sama podstawa, która niegdyś spajała rodzinę mieszczańską, lecz także znaczenie cech, które z niej wypływały, są już anachroniczne. Specyficzny stosunek wielkiego kupca do współnika w interesach we własnym lub obcym kraju, w którym w czasach Wilhelma Meistra nie mogło zabraknąć galanterii, jest nie mniej przestarzały niż stosunek klienta do adwokata i pacjenta do lekarza. Dawniej mieszczanin chciał widzieć w uczonej nie tylko fachowca, lecz wykształconego doradcę, który przewyższa go swoim humanizmem. Jednak od dawna podział pracy jest już znacznie bardziej zaawansowany, życie podlega o wiele ściślejszej organizacji, a różnice kulturowe między narodami i stanami w tej części świata zmniejszyły się do tego stopnia, że nie potrzeba uniwersalnego wykształcenia do ich pokonania. Stosunki publiczne i prywatne stały się domeną ekspertów; w osiemnastym wieku pisano traktaty o stosunkach międzyludzkich,

w dwudziestym zaś mamy odnośne zawody. Usposobienie i przekonania, ogólnie a zarazem zróżnicowane wykształcenie tracą na użyteczności. Lecz gdy zniknie bodziec w postaci praktycznego interesu, by zachować kulturowy moment, to w końcu przeminie odpowiadająca mu cecha ludzkiego charakteru. Dlatego także walka przeciwko zwyrodnieniu, która prowadzi do przekształcenia uniwersytetu w szkołę zawodową, nosi w sobie znamię daremności. Wykształcenie, na które istniało niegdyś społeczne zapotrzebowanie, zniża się do formy higieny psychicznej oraz zaopatrzenia w dobra duchowe w postaci przeznaczonych do masowego użytku płyt długogrających i książek w wydaniu kieszonkowym. Służy ono, skracane czy nieskracane, przetwarzane, ekranizowane i dubbingowane, coraz znaczniejszej większości, ale zmienia przy tym zdecydowanie swą funkcję, podobnie jak miejski strój wizytowy, który – przeniesiony niegdyś przez służbę na wieś – stał się strojem chłopskim. Uwewnętrzniona przez indywidualium kultura klasyczna i europejska, wykształcenie w specyficznym duchu humanizmu oraz niemieckiego idealizmu zostały zastąpione przez sposoby odczuwania i zachowania typowe dla społeczeństwa stechnicyzowanego. Konstatacja, że młodzi ludzie w głębi ducha są dziś inni niż jeszcze na przełomie wieków, zdaje się przeciwstawiać przekonaniu, że to, co najważniejsze w człowieku jest niezmiennie, że zatem mimo wszelkich zmian zjawiska istota pozostaje ta sama. Stara teza, że człowiek to *animal rationale*, „*compositum ex anima et corpore*”⁷, i cała tradycyjna antropologia nie straciły swej ważności. Jednak jej sens się zmienia w zależności od tego, czy odróżnienie określeń istoty od określeń konkretnego zjawiska dokonuje się zgodnie z logiką dyskursywną czy dialektyczną. By ocalić trwałość pojęć, można z każdego aspektu istoty, z każdego duchowego fenomenu zrobić gatunek tak pojemny, że wobec wszystkich podpadających podzeń zjawisk – czy to ludzi, czy też ich właściwości – pozostanie trwały; można jako zapośredniczenie dołączyć nowe gatunki (*Arten*) i – z subtelnością Dunsza Szkota – nawet „*haecceitas*”, a tym samym ustanowić hierarchię od idealnej istoty do zmieniającej się rzeczywistości. Każde przeobrażenie społecznej całości, z którą wiążą się sens i treść cech ludzkich, wymagałoby więc wprowadzenia nowych psychologicznych czy wręcz antropologicznych podgatunków i odmian, jak w szufladkowym systemie starego, klasyfikującego przyrodznawstwa. Niezmiennie w dziejach pozostają tylko: obezwładniający ból fizyczny i wszystkie krańcowe sytuacje, w których człowiek nie jest panem samego siebie i ze społecznego bytu ducho-

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna*, I, kwestia 75, artykuł 4, tłum. i oprac. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 38.

wego jest strącany z powrotem w przyrodę. Jednak w przeciwieństwie do takiego statycznego ujęcia, można też ująć człowieka – uwzględniając warstwę społeczną, epokę i każdą z jego cech – w taki sposób, że określenie to pozostanie ścisłe, lecz przecież zasadniczo otwarte na możliwe a nawet konieczne zmiany. Bo jakkolwiek źródłem historii są uległe i zbuntowane indywidua, rządzący i rządzeni, ofiary i zwycięzcy, kondycja ludzka jest zarazem wytworem historii, jest ona – co do swego sensu – związana z formami życia społecznego, z określoną kulturą, chociaż się do nich nie sprowadza. I tylko w tej mierze społeczna całość przestaje – jako zewnętrzna moc – naznaczać istotę indywiduów, w jakiej ich rozumna spontaniczność staje się przejrzystą zasadą jej istnienia. Rousseau i Hegel widzieli w duchu obiektywnym, w społeczeństwie i w państwie drugą naturę. Aby wyzbyła się ona irracjonalności tej pierwszej, nie wystarczy, że ludzie się w niej rozpoznają; chodzi o to, by rozpoznali się w niej słusznie. Społeczeństwo stanie się racjonalne dopiero wtedy, gdy spełni Kantowską nadzieję.

Zanim to nastąpi, cechy ludzkie podlegać będą presji wyobcowanej całości. Zdeterminowała ona przemianę miłości między mężczyzną i kobietą w nie mniejszym stopniu niż charakter dzieciństwa. To, że przeznaczeniem dziewczyny pochodzenia mieszczańskiego było prowadzenie przyszłemu mężowi gospodarstwa domowego i danie mu potomka, określało treść i cel jej wychowania i moralności, decydowało o jej samoświadomości i horyzoncie jej szczęścia oraz regulowało jej zachowanie. Nawet mimo stopniowego rozszerzania jej uprawnień w czasach nowożytnych nie stała się ona prawdziwie wolnym podmiotem. Stąd filozofia od starożytności po niemiecki idealizm – jako wyraz i usprawiedliwienie panujących stosunków – nigdy nie uznawała kobiety za rzeczywiście pełnoletnią. Jeszcze w dobie rozkwitu scholastyki – wzorem Arystotelesa – „*generatio feminae*” składano na karb niepomysłnych okoliczności, czy to „*ex defectu virtutis active vel indispositione materiae*”, czy to „*ex aliquo accidenti extrinseco*”⁸. Mężczyzna był doskonałą istotą, kobieta zaś „*mas occasionatus*”, rodzajem gorszego mężczyzny. Niezależnie od doskonałości wspólnoty cnota kobiety ma służebny charakter względem mężczyzny, za którego pośrednictwem jedynie działa ona w życiu publicznym. Toczący się od czasów Renesansu konflikt określa istotę dziewczyny, która, jak mniemał jeszcze Kant, „nie może sama

⁸ W polskim przekładzie: „Zrodzenie dziewczynki ma za przyczynę nie tylko brak siły czynnej lub nieprzystosowanie materii [...] Niekiedy bowiem zdarza się to z jakiejś ubocznej zewnętrznej przyczyny” (Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, przeł. o. Pius Belch, t. 7, zagadnienie 99, artykuł 2, Londyn 1975, s. 180) – przyp. tłum.

wybrać męża i poślubić go wbrew woli rodziców⁹. Istota jej – w odróżnieniu od istoty mężczyzny – nie krzepła dzięki aktywności w świecie podziału pracy i dostosowywaniu się do rzeczy zewnętrznych. Niedające się niczym usprawiedliwić poszkodowanie umożliwiało jej jednak zarazem uniknięcie urzeczowienia i uosabianie w złym społeczeństwie tego, co inne. W momencie przejścia od starej do nowej zależności zdołała uczynić się obrazem natury, której nie sposób uchwycić w kategoriach kalkulowanych celów, i ten moment – niezależnie od tego, czy przeciwstawiała się społeczeństwu, czy też poddawała mu – określił jej rolę w epoce mieszczańskiej. Rezygnując z troski o własne życie i – zapomniawszy o sobie – podporządkowując się mężowi, dziewczyna odnajduje siebie. Możliwe nieposłuszeństwo wobec rodziny i społeczeństwa, na które – wychowana i przeznaczona do służenia – bez wątpienia zdobydzie się w miłości, jej zdolność do kochania wbrew regułom świata, stanowiły nie tylko element, ale dominujący rys wizerunku dziewczyny a także matki, zdeterminowały zarówno jej wewnętrzną istotę, jak i zewnętrzne cechy, czego żadna poezja nie ujęła głębiej niż niemiecka. Z bezwarunkowości, nieodwracalności i bliskości śmierci wypływa słodycz miłości. Lecz w obliczu przemian, jakim podlega rodzina w epoce pełnego zatrudnienia, Julia i Małgosia, a nawet pani Bovary, mają raczej muzealną funkcję. Nieopatrzny krok traci tragiczny charakter, nie prowadzi do sytuacji bez wyjścia. Nie chodzi o to, że widoki kobiet na zatrudnienie czy w obliczu starości są takie same jak mężczyzn; społeczeństwo jest wciąż jeszcze społeczeństwem mężczyzn, ale dziewczyna – chociaż w wyniku emancypacji nie tylko zyskała – może w tym manipulowanym społeczeństwie podejmować podobne decyzje jak mężczyzna. Nie dawne cechy, które jeszcze w znacznym stopniu wymknęły się urzeczowieniu, lecz nieodzowne dziś właściwości przybierają wyrazistą postać, która nosi znamiona nowego. Kobieta musi stawić życiu czoło. Miłość, która nie odgrywa już tak istotnej roli, upodabnia się do koleżeństwa. Małżeństwo nie oznacza już tak głębokiej cezury. Znikła jedność kobiety i seksu; kobieta staje się podmiotem gospodarczym w pewnym sektorze podziału pracy, włączając w to gospodarstwo domowe. Zanikają różnice nie tylko między starymi stanami społecznymi, ale i między stanem przed- i pomałżeńskim. Stosunki partnerów w małżeństwie powinny być przede wszystkim efektywne, tak jak zespołu w przemyśle i w sporcie. Jeśli małżeństwo okazuje się kłopotliwe, może zostać rozwiązane i wypaść lepiej z nowym partnerem; każdy staje się zastępowalny i to wpływa na stosunki płci jeszcze przed małżeństwem. Stają się one bardziej jed-

⁹ I. Kant, *Nachlass*, op.cit., s. 8.

nostajne, bardziej praktyczne, mniej losowe. Zmechanizowany świat, który we współczesnym społeczeństwie upodabnia ludzi do siebie, przeniknięcie aparatury i zarobku do życia prywatnego, pozbawiają aktualności tragedie romantycznej miłości, aczkolwiek w epoce szybkich decyzji nie stały się one rzadsze. Dziewczyna i młody mężczyzna, których wiąże ze sobą płeć, odnoszą się do siebie bardziej racjonalnie, ich stosunek zyskuje nową jakość, już choćby z tej racji, że współczesne społeczeństwo wyżej ceni młodość.

W wyniku ekspansji i rewolucjonizowania się techniki ukształtowała się taka struktura gospodarcza, która uprzywilejowuje młodość kosztem starości. Firma starej daty rodziła zapotrzebowanie na dyspozycje, które można było osiąść tylko w długim życiu. Przyczyniało się to do ugruntowania w powszechnej świadomości znaczenia doświadczenia. Natomiast nowoczesna maszynyria – zarówno zmaterializowana w hali fabrycznej, jak i uosobiona w całokształcie dokonań – wymaga mniej mądrości niż precyzji i siły sprawczej; a gdzie pełna automatyzacja żąda najwyższej kwalifikowanych sił, to nawet te w stosunkowo młodym już wieku stają się ważnymi inwestycjami produkcyjnymi. W dojrzałym wieku trudno nadrobić braki w wykształceniu. Bez wątplenia losy ludzkości w większym stopniu zależą dziś od zwierzchników najpotężniejszych koncernów niż niegdyś od pryncypałów starych kantorów, ale – nie inaczej niż zwierzchnicy wojskowi – pozostawiają oni niezliczone funkcje działającemu z precyzją sztabowi generalnemu. W fabryce, tak jak kiedyś na wojnie, nawet w wypadku decyzji podejmowanych na najwyższym szczeblu bardziej liczy się refleks niż doświadczenie. Skoro już w Korei szanse ataku tu czy tam są obliczane przez roboty, które wyposaża się w dostępne dane zapisane w ich własnym języku, dotyczące liczebności oddziałów, uzbrojenia, terenu – co Napoleon musiał jeszcze według własnego osądu skoordynować! – to kierownictwo gigantycznych korporacji może otrzymać od automatów, które są bardziej niezawodne niż ludzie, przegląd światowej działalności oraz rokowania dotyczące koniunktury własnych przedsięwzięć i całej gospodarki. To, co cywilne i to, co wojskowe, wojna i pokój przechodzą w siebie nawzajem. Dostojni starsi panowie w gospodarce i administracji, oczywiście także w polityce, tylko na pozór stanowią kontrargument. Nie to, że na szczytach społeczeństwa starzy już się jakoby nie sprawdzają, lecz to, że w coraz większym zakresie młodzi także się sprawdzają, na wielu posadach nawet lepiej, że liczne stanowiska, które dawniej musieli zajmować starsi, zostały w toku technicznego rozwoju zlikwidowane, jest charakterystyczną cechą tego

procesu ekonomicznego. Jego oddziaływanie wzmacnia zmiana roli ojca w nowej rodzinie, o której już była mowa; nawet obniżenie wieku uprawniającego do zawarcia małżeństwa jest przejawem tego samego procesu rozwojowego. Dzisiejsza gospodarka wcześniej uznaje ludzi za samodzielnych – jakkolwiek nie w starym mieszczańskim sensie – i w konfrontacji ze starszymi są oni wprawdzie nie dojrzały, ale wolni od złudzeń, bezradni i obrotni. To, co dzieje się dzisiaj, sprawia wrażenie odwrotności owej rewolucji społecznej, która miała miejsce w Europie w ósmym i dziewiątym wieku, a sięgnęła najgłębszych pokładów istoty człowieka. Dokonało się wówczas przejście od epoki młodych wodzów wojskowych i zdobywców do osiadłości, gdy do władzy doszli: biurokracja, wielcy właściciele, „seniorzy” i w miejsce dzielności oraz chyżości decydującego znaczenia nabrały rozważa i tradycja¹⁰. Na wyższym poziomie zachodzi obecnie odwrotny proces. Zastopowanie go jest tak samo nie do pomyślenia jak priorytet starszego wieku w czasach kolonizacji Ameryki Północnej, w czasach generacji pionierów. Pytanie tylko, czy w fazie, w którą teraz ludzkość wstępuje, kulturowe przymioty znikającej epoki w zmienionej postaci przejdą do przyszłej cywilizacji, czy też będą musiały zostać zlikwidowane i trzeba je będzie później na nowo odkrywać. To, że w związku z techniką preferowanie młodości znów bierze górę nad prerogatywami starości oznacza w większym stopniu zniwelowanie chylącej się do upadku różnicy, będącej wytworem społecznym, niż ukształtowanie się nowej kulturowej jakości, jaką było niegdyś doświadczenie. Bystrość, przenikliwość, które zajmują jej miejsce, ujawniają się szybciej i w młodszym wieku. Natomiast zapotrzebowanie na cechy, które wymagały długiego, niejako organicznego dojrzewania maleje wraz ze wzrostem racjonalizacji. Stają się one ofiarą zasady, która je ukształtowała i cieszą się czcią, jaką otacza się eksponaty muzealne. Chemia, która sprawia, że starość także w sensie biologicznym staje się niemożliwa, ratyfikuje jedynie ekonomię. Niwelacja nie omija niczego, z wyjątkiem władzy i bezsilności. Tak samo jak różnica wieku, znika też przeciwieństwo między miastem i wsią. To, że w rolnictwie postępuje opanowywanie rynku przez przemysłowe potęgi w nie mniejszym stopniu niż w przetwórczych sektorach produkcji, jest rzeczą znaną. Także w Europie, gdzie współistnienie wielu pojedynczych narodów należących do przeszłości spowalnia tę tendencję, jak swego rodzaju przeszkoda drogowa, drobny chłop, chłop we właściwym sensie, nie inaczej niż rzemieślnik, doświadcza na własnej skórze swej przestarzałości w formie gospodarczego zagrożenia. Pomoc rządu, zamożność wielu chłopów,

¹⁰ Por. na ten temat prace Arno Schirokauer.

wielkie gospodarstwa farmerskie potwierdzają jedynie, że minęły czasy, gdy chłopskie życie mogło się jawić mieszczaninowi jako właściwe, w przeciwieństwie do jego własnego. Gloryfikacja chłopstwa jako wiecznie ludzkiego stanu nie lepiej się broni niż pogarda, z jaką spotkało się ono w epoce bojowych okrzyków Lutra. Drobnemu chłopu zależy nie tylko na traktorze, ale i na aucie. Motywuje go do tego zarówno jego własna sytuacja ekonomiczna, jak i ogólna forma życia, która go nieodparcie wciąga. Obrazy martwego miasta i żywej wsi z *Der siebente Ring* już dlatego nie są aktualne – jeśli w ogóle kiedykolwiek były – że nie są sobie współczesne. Wyższość cichych dolin bez renomy krajobrazowej atrakcji i letnich gości uznaje tylko znawca; a nawet jego pojawienie się wzbudza w bardziej rozgarniętej młodzieży wiejskiej tęsknotę za miastem. Gdzie jednak bliskość miasta nadaje ton i cisza ulotniła się, gdzie stacje benzynowe wyznaczają wejście i wyjście, każdy sklep upodabnia się do miejskiej konkurencji, każda karta dań dostosowuje się do miejskiego wzorca, chyba że sposób przyrządzania jakiejś potrawy, który w przeszłości był tradycją danej okolicy, anonsuje się jako specjalność, która ma przejezdnych skłonić do postoju. Zresztą pełnoziarnisty chleb lepszej jakości można kupić w swoich delikatesach, a wino, którego młodsze roczniki – tak samo jak u ludzi – górują nad starszymi, łatwiej znaleźć w mieście niż nad Renem, gdzie rosną winogrona. Miasta z kolei rozplývają się we wsi. Transformacja wsi w przedmieścia skutkiem włączenia ich do gminy jest europejskim prowizorium. Mówiąc słowami pewnego znawcy, nowe miasta kontynentalne rozciągają się w głąb wsi jak wielkie zwierzęta. Ponieważ wieżowce w centrach składają się z biur z przyległościami, mieszkania przenosi się na peryferie, a hałas przesuwa się wraz z nimi. Spokój staje się przywilejem szczególnie eleganckich osiedli. Ponieważ baza biurowa stale się rozrasta i powstają nowe firmy i fabryki, jakość różnych dzielnic wciąż się zmienia. Stare ulice natomiast stają się kiszkami, w których prowadzenie i parkowanie auta zaczyna sprawiać udrękę. Na luźno zabudowanych peryferiach miasta stapiają się z regionami wiejskimi; przedmiejskie centra handlowe przybliżają się do zmodernizowanych wsi i odwrotnie. To samo dotyczy mieszkańców. Cywilizacja wyszła z miast; religię i rozkład religii, teatr i obyczaje wieś przejęła od miasta; asymilowała ona w pełni gazetę, kino, radio i telewizję. Miasto zaś wychodzi jej naprzeciw. Rokokowe sielanki znajdują prozaiczną analogię w ostentacyjnie niedbałym ubiorze miejskiej młodzieży, w kolorowej koszuli i niebieskich spodniach. Cywilizowaniu chłopca odpowiada reprimitywizacja w samych miastach. Aparatura wymaga

– zarówno jeśli idzie o jej obsługiwanie, jak i nawet wynalezienie – takiego usposobienia nastawionego na to, co aktualnie dane, które może obejść się bez wspomnienia i fantazjowania. Konieczność orientowania się w dżungli życia miejskiego wraz z jego aparaturą nie pozostawia czasu ani zmysłu dla innej formy życia i dlatego ludzie szukają wytchnienia w przemierzaniu dużych odległości, w swobodnym ruchu i – z powodów higienicznych – w spokoju. Smak – w rodzinie i fabryce kształtowany przez to, co dane – także w tak zwanym czasie wolnym potrafi rozkoszować się przede wszystkim różnorodnością, zmianą, dysponowaniem materiałem i panowaniem nad nim; zdolność doznawania czegoś więcej zanika. Miasta – o czym socjologia mogłaby się dowiedzieć od pisarzy – zaczęły w końcu sprzyjać tolerancji i wolności. Fakt, że każdy mieszczanin musi codziennie liczyć się z niezliczonymi innymi, których wcale nie zna, że przyzwyczajają się do spotykania ich, widzenia, bez zaglądania do ich wnętrza, bez respektowania ich interesów w dążeniu do zrealizowania własnych, nadało mu nieustająco aktywną, nerwową konstytucję, którą mistrzowsko opisał Georg Simmel. Ale i ona teraz się rozmywa. W obliczu *>social mobility<*, częściej zmiany ról społecznych, każdy musi być przygotowany na to, że kolega w zakładzie okaże się później przełożonym, współpracownik konkurentem, sąsiad politycznym funkcjonariuszem, jeśli nie wręcz blokowym. Rodzi to skrytość i nieufność wobec obcego, które były charakterystyczne dla wsi. Rozmowa staje się powierzchowna, przekonanie brzemieniem. Aparaty, takie jak: gramofon, radio, telewizja, które także w towarzystwie uwalniają od żywej rozmowy, pojawiły się we właściwym momencie. Dostarczają działaniu wzorców, a niemocie iluzji, że coś się mówi. Przy całej wartkości myślenia mieszczanin odzwyczaja się od własnego wyrazu. Ponieważ jednak nie sposób zastąpić mowy znakami bez pauperyzacji życia wewnętrznego, którego jest ona symptomem, przeto najnowsza faza miejskiej formy życia wspiera atrofie ducha, którego kiedyś rozwijała w przeciwieństwie do tępego zabobonu wsi; wieś z kolei wyzbywa się toporności.

Skoro zacierają się teraz różnice między zawodami, między wsią i miastem, między czasem wolnym i czasem pracy, między dzieckiem i młodzieńcem, między usposobieniem żeńskim i męskim, to ludzie stają się sobie równi, ale nie zbliżają się do siebie. Nie tylko mechanizacja życia, nawet obniżenie granicy wieku małżeńskiego nie rodzi między ludźmi solidarności, lecz obcość. W marginesowych zapiskach Kanta znajdujemy następującą uwagę: „mężczyzna, który ma żonę, jest kompletny, odłącza się od swoich rodziców i jest tylko w stanie natury”¹¹. Kant

¹¹ I. Kant, *Nachlass*, op.cit., s. 74.

myśli o Hobbesie i o bezwzględności stanu poprzedzającego cywilizację, który wciąż jest w niej obecny. Małżeństwo w społeczeństwie mieszczańskim utrwaliło płynne interesy mężczyzny w tym sensie, że jego stosunek wobec innego w życiu pozamałżeńskim określa nie tęsknota za solidarnością, lecz fakt bycia ekonomicznym podmiotem w walce konkurencyjnej. Natomiast wewnętrzny ustrój rodziny pozostał patriarchalny, zdeterminowany przez panowanie, na dobre czy złe; stosunki rodzinne nie były zapośredniczone przez udział i osiągnięcia. Obecnie zasada równości przenika także do rodziny i przeciwieństwo między sferą prywatną i społeczną traci ostrość. Wyzwolenie kobiety sprawia, że także ona musi sprostać wymogom rzeczywistości; zasadniczo oboje małżeńscy partnerzy – jak samo słowo wskazuje – są także w domu mierzeni miarą, która obowiązuje w społeczeństwie. Wymiana między równymi – według miernika materialnego czy idealnego – za sprawą której każdy wychodzi na swoje, obejmuje także małżeństwo. Wtedy, gdy oparta na wymianie kultura zostaje zagrożona, wymiana staje się jedynym regulatorem najbliższych stosunków między ludźmi; to, co osobiste ulega racjonalizacji. Ileż okoliczności składa się na odzwyczajanie jednostki od przyjaźni, przy całym wzmożeniu kontaktów towarzyskich, przy rosnącej liczbie konsultacji, posiedzeń, wycieczek zakładowych i podróży turystycznych, przy gorliwości, z jaką co i rusz organizuje się „rozmowę” i „spotkanie”. Za fasadą zdawkowych uśmiechów, niewzruszonego optymizmu, rośnie izolacja. O tym, że młody człowiek, także z wyższych sfer, o wiele wcześniej musi zacząć troszczyć się o siebie i już choćby dlatego cel ten mocniej go determinuje, była wcześniej mowa. W tym samym wieku, w jakim dobrze sytuowani byli wolni od odpowiedzialności i, nie troszcząc się o karierę ani o żadne uboczne sprawy, mieli czas na własne studia i podróże, musi on stale mieć na oku zewnętrzne cele. Opanowuje go osobliwa powaga, która w mniejszym stopniu przypomina wgląd w nędzę czy nieprawość, niż wcześniej podcięte skrzydła fantazji. Nikt nie uczy się wykorzystywania czasu wolnego na coś innego niż wciąż przywoływany konkretny, na zajęcia, które równają się pracy: majsterkowanie, prowadzenie auta, manipulowanie aparaturą; nawet w wieku wolnym od pracy nie budzi się już żadna autentyczna tęsknota. Czas, który społeczeństwo zyskuje dzięki technice, jest dla jednostki zaprogramowany. Korzystne skutki skrócenia czasu pracy są częściowo niwelowane przez oddalenie miejsca pracy, które w Ameryce jest spowodowane rozległością przeludnionych miast, w Niemczech zaś niedoborem mieszkań. Zmiana struktury cen stanowi – obok przeobrażenia rodziny – przyczynę tego, że

na przeciętnego współczesnego człowieka czeka jeszcze praca w domu. Drobne rzemieślnicze usługi stały się w porównaniu z wielką aparaturą i pracami standardowymi droższe. Nie tylko w życiu robotników i urzędników, lecz także klas wyższych, wyłączając ich szczyty, znika – nieodzowna dla kultury – wolna przestrzeń między obowiązkami prywatnymi i zawodowymi a potrzebnym każdemu spokojem. Jeszcze około roku 1900 pryncypał przebywał drogę do miejsca pracy w przedziale wagonu kolejowego, wracał zaś piechotą; przed pierwszą wojną światową przesiadł się do samochodu z szoferem. Dziś jednak służące i szoferzy – jak wszelkie osobiste usługi – stali się luksusem dostępnym dla nielicznych. Wszyscy są stale zajęci. Przeminięły czasy, gdy chory nasłuchiwał tętentu kopyt konia, który późnym wieczorem ciągnął przez opustoszałe ulice powóz lekarza. Tak samo jak przeciętny kupiec, doktor siedzi za kierownicą i musi być czujny, by skutecznie manewrować pojazdem w ruchu ulicznym. Liczba jego pacjentów rośnie za sprawą konkurencji, którą wzmacnia technika, a myśl niemająca ściśle fachowego charakteru, choć przecież doniosła, jak ludzkie podejście do pacjenta, musi stracić rację bytu i zaniknąć. Powrót do spokojniejszego życia jest niemożliwy, tak dla jednostki – bo z ekonomicznego punktu widzenia przestaje się ona liczyć – jak dla narodów, bo wszelka gospodarcza stagnacja, regres czy choćby zastój w ruchu produkcyjnym pociągają za sobą groźbę kryzysu, bezsilności i klęski. Maszynieria wytwarzająca obiegowe opinie, prasa, radio, kino, telewizja muszą dyrygować – chodzącymi jak w kieracie – ludźmi i pozbawiają ich wszelkich decyzji niezwiązanych z zawodem. Sama już natura pracy przyzwyczajają każdego do coraz bardziej niezawodnego reagowania na znaki i znaki prowadzą wszystkich we wszystkich sytuacjach. To, że potrzebują oni dyrektyw, a wskutek posłuszeństwa dyrektywom potrzebują ich coraz bardziej, sprawia, że coraz bardziej odzwyczajają się od spontanicznych reakcji. O ile spełniło się dziś marzenie o przejmowaniu przez maszyny ludzkich zadań, o tyle ludzie coraz bardziej i bardziej działają jak maszyny. *<N'oublions pas>*, pisał Georges Duhamel¹², *»que si la machine s'élève progressivement vers l'homme, l'effort de la civilisation moderne tend à faire, progressivement, descendre l'homme vers la machine.«* Okoliczność, że maszyny są wynalazkiem człowieka nie zmienia faktu, że także inteligencja wynalazców upodabnia się do nich o tyle, że musi się ona dostosowywać do coraz ściślej wyznaczonych zadań. Każdy staje się bardziej samotny; maszyny mogą bowiem rachować i pracować, ale nie mają pomysłów i nie potrafią utożsamiać się z innymi. Przy całej aktywności ludzie stają się bardziej

¹² „Le Figaro” 26.09.1956.

bierni, przy całej władzy nad przyrodą bardziej bezsilni wobec społeczeństwa i siebie samych. Społeczeństwo samorzutnie zmierza do zatomizowania mas, którego mogą sobie życzyć dyktatorzy. „Odosobnione indywiduum, czysty podmiot samozachowania”, pisze Adorno, „ucieleśnia w absolutnym przeciwieństwie do społeczeństwa jego własną zasadę. To, z czego się składa, jego rozterki, jego <właściwości> są zawsze zarazem momentami społecznej totalności. Jest ono w ścisłym sensie monadą, tzn. obrazuje całość wraz z jej sprzecznościami, nie uświadamiając sobie tego”¹³.

Ludzkie właściwości odzwierciedlają przemiany społeczeństwa, które jeszcze nie pojednało się ze sobą. Musi ono wciąż zmieniać kształt i dostosowywać się do nowych warunków. W obliczu rozwiniętych mocy technicznych w teraźniejszości, które wewnątrz działają na rzecz równości warstw społecznych, płci, mniejszości, na zewnątrz uaktywniają się zacofane ludy i pod wodzą mniej lub bardziej krwawych dyktatorów wprowadzają instytucje działające skuteczniej. Kultura wyższych warstw, której bazą była nierówność, musi teraz w pełni dostosować się do wymogów nowego społeczeństwa masowego, które z krajów wysoko uprzemysłowionych rozprzestrzenia się na cały świat. Maszyny wymuszają proces sprawiedliwości w formach irracjonalnych i stąd związanych z ofiarami, gwałtownymi reakcjami, a nawet z groźbą upadku. Nawet w krajach, w których nadmiar, wedle właściwej im miary, znajduje ujście, jeśli nie w luksusie środków zniszczenia, to we wzroście iluzorycznej konsumpcji, niezaspokajającej żadnej rzeczywistej potrzeby, panuje – mimo całej poprawy i fantastycznego bogactwa – brutalna walka o byt, ucisk i strach. Niejawną przyczyną rozkładu kultury jest to, że ludzie nie mogą zastosować swej władzy nad przyrodą do rozumnego urządzenia życia na ziemi, lecz – pod naciskiem stosunków i nieuniknionej manipulacji – muszą ulegać ślepego egoizmowi jednostek i narodów. Z tego względu aparat rozrywki i kształcenia, łącznie z naukami humanistycznymi, wyradza się w jałowy bieg; z tego względu wszyscy szukają sensu. Całość straciła kierunek, w nieustającym ruchu służy sobie, zamiast ludziom. Nawet inflacja, która przechodzi w stan permanencji, jest – wbrew pozorom – w mniejszym stopniu następstwem zbrojeń, czy zwłaszcza rosnącego udziału narodu w społecznym produkcie, niż rezultatem zachowywania struktury władzy. Nie maszyna jest winna. Jako wynik oraz napęd nauki i oświecenia stanowiła ona element mieszczańskiego boomu i zapowiada ludzkości właściwy ustrój. Potęguje tak produk-

¹³ *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, „Soziologica”, Frankfurt am Main 1955, s. 21.

tywną, jak i destruktywną przemoc, pomyślność i niedolę społeczeństwa. Drwi z romantycznych jej krytyków nie mniej niż z chwalców status quo, którzy przed wiekami szkalowali eksperyment jako sztukę diabelską, a dziś „realistycznie” bronią maszyny przed <mitem krytyki kultury>, zgodnie z którą ma ona człowieka zniewolić¹⁴. To pewne, że regres, a nawet stagnacja, musiałby zwiększyć materialną i duchową nędzę, która dziś za pośrednictwem maszyny nie tylko się reprodukuje, ale i zmniejsza. Im większa jest moc ludzi, tym większa rozpiętość między tym, co jest, a tym, co mogłoby być, między status quo a rozumem.

W czasach stabilizacji nowoczesne społeczeństwo w znacznym stopniu wyzbyło się barbarzyństwa minionych stuleci. Brak ochrony jednostki przed straszliwym sądownictwem, przed łowieckimi rewirami ograniczonych i sadystrycznych sędziów, którzy – z poduszczenia i przy współdziałaniu świeckich oraz duchownych gremiów – aż do rewolucji francuskiej hołdowali przywilejom stanowym i głupocie pospółstwa, w dziewiętnastym wieku ustąpił w stosunkach wewnętrznych państw uprzemysłowionych daleko posuniętemu bezpieczeństwu prawnemu, którego protektorami byli wielcy pisarze i postępową część opinii publicznej. Stosunki mieszczańskie przyzwalają na wolnościowy typ człowieka, stąd właśnie bierze się zapotrzebowanie na wielką aparaturę ideologiczną. Rośnie dysonans między irracjonalnością społeczeństwa i stanem wiedzy; bezsilność ludzi wobec nieprzejrzystej całości, która dzięki nim funkcjonuje, staje się coraz bardziej niepokojąca. „Egzystencjalny” lęk, o którym tyle się mówi, ma to samo źródło, co wewnętrzna pustka: idzie o to, że życie, które kiedyś oznaczało ucieczkę przed piekłem i wiązało się z drogą do nieba, teraz znajduje ujście w Aparacie, co do którego – mimo całej produkcji luksusu – nikt przecież nie wie, czy działa na rzecz pomyślności, czy zguby ludzkości. W żadnym zjawisku jedność postępu i nierozumu nie jawi się tak wyraźnie jak w utrzymywaniu się ubóstwa i troski, strachu przed niedolą i smutną starością, w stanie brutalnych więzień i zakładów psychiatrycznych w krajach wysoko uprzemysłowionych. Trzeba pewnej dozy zaślepienia, dorównującej wysokiej wynalazczości technicznej, by nie pamiętać o społecznej zależności nawet tego, co najbardziej wewnętrzne od okoliczności zewnętrznych. W odniesieniu do swojej epoki pisze Kant o relacji między moralnością i sytuacją społeczną tak: „Bycie dobrym w wypadku zwykłego człowieka znaczy więcej niż bycie dobrym księciem. Bo ten jeśli tylko nie jest wyjątkowo zły, to już jest dobry”¹⁵. Dziś możemy dodać, że podobnie, ktoś, kto korzysta

¹⁴ Por. R. Lindemann, *Gibt es noch europäische Eliten?*, „Rheinische Post” 20.10.1956.

¹⁵ I. Kant, *Nachlaß*, op.cit., s.159.

z opieki społecznej potrzebuje dwa razy więcej siły, by być moralnym i psychicznie zdrowym, czy też, jak to się mówi, otwartym na świat, niż ktoś o ugruntowanej pozycji. Pieniądz jest rajem. Reprymitywizacja Europy ma źródło w tym, że niechętnie wydaje się pieniądze na myślenie, które nie służy maszynie. W epoce pełnego zatrudnienia i permanentnego wzrostu cen pod hasłem oszczędnego gospodarowania pieniędzmi podatników przystaje się na takie ograniczenie kulturalnych inwestycji w porównaniu z zyskami w przemyśle, że ci, którzy pełnią funkcje niezwiązane bezpośrednio z gospodarką i ze zbrojeniami – od uniwersytetu po szpitala i więzienia – żyją zasadniczo skromnie. Materialne a nawet intelektualne elementy lepszego stanu istnieją, lecz w zbyt dużej mierze zaanektowane zostało życie wewnętrzne indywiduów. Spowijająca rzeczywistość zasłona – wytwór masowej produkcji mniemań, od tandetnych filmów po nauki humanistyczne – jest tak gęsta, że niewyobrażalna przepaść między życiem zabezpieczonych magnatów i zagonionym szarym człowiekiem znika z oczu obu. Mimo całej poprawy nawet można żywi obawę, że mogłoby mu się powodzić trochę gorzej i uważa się za szczęśliwego w porównaniu z zarabiającym nieco mniej. Degradacja o szczebel niżej na drabinie społecznej zawsze może być różnicą o całe niebo. Pokusy społeczeństwa nikomu nie dają wytchnienia.

Antropologię naturalistyczną, która – zgodnie z dezinterpretowanym Nietzschem – jest lekarstwem na społeczeństwo masowe i przywołuje po darwinowsku koncipowaną naturę, aż nazbyt dobrze znamy z ostatnich dziesięcioleci. Wysławia ona elitę i może się przy tym powoływać także na starożytnych. Jeśli już mądry Arystoteles postulował – ze względu na autarkię państwa – wstrzymanie objęcia pomocą każdego i żądał zabijania ułomnych dzieci oraz zapobiegania przeludnieniu poprzez aborcję¹⁶, to mógł powoływać się na swego nauczyciela Platona, który uważał, że nieuleczalnie chorzy powinni umierać. Współcześnie Alexis Carrel w słynnej książce *Der Mensch, das unbekannte Wesen* pisze, że trzeba się zastanowić, „czy znaczne zmniejszenie umieralności w wieku dziecięcym i młodzieńczym nie ma niepożądanych skutków”¹⁷. „Mimo tytanicznej pracy na rzecz rodzaju ludzkiego, lekarze i wychowawcy nie osiągają nigdy swego celu, gdyż mają schematyczne wyobrażenia, które ogarniają tylko część rzeczywistości”¹⁸. Jest on przeciwnikiem akceptowania wszelkich „osiągnięć nauki

¹⁶ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, ks. VII, rozdz. XIV, § 10.

¹⁷ A. Carrel, *Der Mensch, das unbekannte Wesen*, Stuttgart 1950, s. 43.

¹⁸ Ibidem, s. 51.

na ślepo” i daje własną receptę: wykształcić lepiej silnych¹⁹. Nie mówi, kim są silni, prawdopodobnie idzie mu o dzierżycieli władzy politycznej i ekonomicznej, dyktatorów i magnatów. Taka wiedza jest jednak udziałem społeczeństwa masowego, którym tamci gardzą; tak zwani silni czerpią bowiem korzyść z tego, że inni są samotni i podatni na sugestię. Antropolodzy, których myślenie koncentruje się na sile i władzy, ujmują w istocie historię ludzkości jako historię naturalną, w którą może się ona wyrodzić. Człowiek jako rasa drapieżna – bardziej brutalna niż jakikolwiek inny gatunek drapieżnych zwierząt – która utrzymuje się przy życiu kosztem przyrody pozaludzkiej, ponieważ została przez przyrodę pod wieloma względami tak niedostatecznie wyposażona, przemoc, winna stanowić zasadę wspólnoty. Zdaniem nowoczesnego antropologa historia dowodzi, że dla narodu sprawą główną jest przetrwanie. Tacy naturalistyczni antropolodzy sądzą, że dbają o pozostawanie w granicach doświadczenia, o trzymanie się analizy faktów bądź procesów, które są każdemu dostępne, czyli dla każdego zrozumiałe; lecz niepostrzeżenie wynoszą fakty, przede wszystkim człowieka jako potęgę przyrodniczą, do normy, i chwalą brutalność, do której społeczeństwo i tak samo z siebie zmierza. Filozofii natomiast takie lekarstwo nie jest znane, i rozmija się ona z tym, co pozytywne, gdy chce je określić. Tylko poprzez demaskowanie stosunków, które są z nią niezgodne, może ona opowiedzieć się za tym, co pozytywne. Z pozytywistycznie nastawionymi antropologami zgadza się co do tego, że w dotychczasowej historii czynnikiem rozstrzygającym była walka; lecz odzwierciedlając kontekst historyczny, filozofia – podobnie jak teologia – daje wyraz temu, co negatywne, grozie i nieprawości takiego porządku. Pokazuje ona, że ludzie są słabi w konfrontacji ze swym własnym społeczeństwem, ze swą gospodarką i techniką, ale nie może z tego wnioskować, że potrzeba jeszcze więcej władzy. Nie potrafi dać przepisu na to, jak wyzwolić się spod przemożnego wpływu rzeczywistości, może jedynie próbować ów wpływ nazwać. Więc skoro nie wchodzi w rachubę wyklarowanie ludziom, jak położyć kres degeneracji człowieczeństwa, skoro iluzją jest wyobrażenie, że można zahamować niebezpieczne tendencje rozwojowe w technice, rodzinie i we wszelkich ludzkich stosunkach, które przecież wypływają z mankamentów wcześniejszych stosunków i zawierają w sobie zarówno moment emancypacji, jak i zniewolenia, to być może z konkretnej wiedzy o tym, co niewłaściwe, wyłoni się to, co właściwe. Wgląd w cierpienie spowodowane sytuacją, w jakiej dziś znajduje się ludzkość – także tam, gdzie dysponuje ona najpotężniejszymi siłami – może przyczynić się

¹⁹ Ibidem, s. 394.

w końcu do tego, że ludzkie sprawy przybiorą rozumną postać. Albowiem bieg zdarzeń nie potwierdza raczej poglądu, że ludziom zależy na władzy. W przeciwieństwie do swych dyktatorów narody na ogół niechętnie wyruszyły na wojnę i jeśli nierzadko były entuzjastyczne, to zapalem tłumiły swój sprzeciw. W gruncie rzeczy ludziom znacznie mniej zależy na tym, by byli <autentyczni> i <prawdziwi> niż szczęśliwi, nawet jeśli już zapomnieli, co to znaczy. Lecz kto jest szczęśliwy, nie potrzebuje złośliwości, by zrekompensować sobie to, co uchodzi jego uwagi. Taka jest prawda gospodarki obfitości w odróżnieniu od prawdy systemu biurokratycznego.

*Tłumaczenie translatoryjne pod kierunkiem
HALINY WALENTOWICZ*