

Ignacy Bokwa

Od kultury nowożytności do kultury nowoczesności : wprowadzenie do problematyki

Studia Theologica Varsaviensia 45/1, 39-52

2007

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

IGNACY BOKWA

OD KULTURY NOWOŻYTNOŚCI DO KULTURY NOWOCZESNOŚCI. WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI

Plan: 1. Preliminaria. 2. Pojęcie nowożytności. 3. 3. Od nowożytności do nowożytnej nowoczesności

1. PRELIMINARIA

N. Bierdiajew mówi o współczesności jako o początku „nowego średniowiecza”. Epoka nowoczesności jest czasem atomizacji. Przyniosła ona ze sobą Oświecenie, areligijność, humanizm, liberalizm, indywidualizm, będące w jego oczach zjawiskami autodestrukcyjnymi. Epoka nowoczesności stała się więc epoką postępującej społecznej, kulturowej i psychicznej dezintegracji. Z tej racji Bierdiajew postuluje nową, uniwersalistyczną epokę, w której dokona się zjednoczenie tego, co uległo rozbiciu¹.

Już w dobie romantyzmu doceniono walor średniowiecza jako epoki modelowo przeciwnej w stosunku do nowoczesności. Inaczej pojmuje problem Umberto Eco, który dostrzegając w tej epoce istnienie wielości, zwraca uwagę na związaną z ową wielością możliwość terapii dla zagrożonej zakrzepnięciem w monizmie nowoczesności. Eco uważa bowiem, że nie można traktować nowoczesności jako jedności, jednego ścisłego systemu².

Te dwa krańcowo różne spojrzenia na średniowiecze dają przedsmak zróżnicowanego i niejednoznacznego ujmowania nowoczesności. Aby urobić sobie o niej pojęcie, należy cofnąć się do jej prekursorów torujących nowy sposób myślenia o świecie i człowieku. Jednym z nich był Mikołaj Kopernik, który poprzez swoje na-

¹ Por. N. Bierdiajew, *Das Neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas*, Tübingen 1927, s. 17.

² Por. U. Eco, *Nachschrift zum „Namen der Rose“*, München-Wien 1984, s. 33.

ukowe eksperymenty astronomiczne postawił pod znakiem zapytania średniowieczny obraz świata. Uczył on tego, czego później dowiedli Kepl er i inni, a mianowicie, że Ziemia wcale nie znajduje się w centrum uniwersum, czyli to nie Słońce krąży wokół Ziemi, lecz ona wokół niego. Ptolemejsko-arystotelesowski model świata zaczął się więc chwiać. Zwolennikiem nauki Kopernika był Giordano Bruno, który rozwinął myśl toruńskiego geniusza. Nie tylko Ziemia kręci się wokół Słońca, lecz całe uniwersum przypomina raczej ogromną karuzelę, pozbawioną początku, środka czy końca. Takie określenia jak wyżej czy niżej też nie miały większego sensu w odniesieniu do Wszechświata. Bruno proponował poszukiwać Boga nie poza światem, lecz jedynie w niezmiennych, nieugiętych prawach natury. Jego naukę oraz naukę Kopernika podzielał Galileo Galilei.

U początków nowożytności stoi bez wątpienia René Descartes (*1596). Do końca swego życia pozostał wierzącym katolikiem. Nie przeszkadzało mu to jednak stosować zasady *Dubito, ergo sum* również w odniesieniu do prawd wiary. Zdolność stawiania podstawowych pytań, dotyczących wszystkiego, co istnieje, również Boga, potwierdza ludzką zdolność do myślenia. Dlatego druga zasada Kartezjusza brzmi: *Cogito, ergo sum*. Myślenie i wątpienie potwierdzają ludzką wolność i godność.

Voltaire (*1694) był jednym z prominentnych pisarzy i myślicieli Oświecenia, a także orędownikiem Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W imię wszechwładnego i wszechobecnego rozumu odrzucał on Boga jako wytłumaczenie świata i jego praw. Owszem, można wierzyć w Boga, który stworzył świat. Nie jest On już jednak Bogiem biblijnym, który ten świat stworzył. Dla Voltaire'a Bóg jest co najwyżej zegarmistrzem, który powołał do istnienia i niejako nakręcił mechanizm świata, odwiecznym matematykiem, genialnym inżynierem, lecz losy tego świata toczą się bez Niego. Taki deistyczny obraz świata oznaczał pożegnanie z wykreowanym przez Biblię ideałem Boga. Voltairowski Bóg nie stoi już ponad stworzeniem, lecz obok niego, jako bierny widz. Jego mocą jest rozum. Dlatego nie stawia On myśleniu żadnych granic, używając rozumu dla poprawienia jakości życia na ziemi³.

³ Por. K. Besemer, *Unterwegs ins 21. Jahrhundert. Stationen auf dem Weg von der Moderne in die Postmoderne. Historisch, literarisch und theologisch betrachtet*, Aachen 1998, s. 17-32.

Joseph Ratzinger przedstawia przemiany historyczne w Europie jako istotny faktor nowożytnego przełomu. Dla naszego kontynentu i jego dziejów jest istotną datą 1453 r., kiedy Turcy zdobyli Konstantynopol. Chrześcijańsko-grecka kultura „europejska” Bizancjum znalazła się tym samym w swoim stadium końcowym. Moskwa stała się nowym centrum owej drugiej Europy, która rozszerzyła swoje granice w kierunku Wschodu. Spora część świata germańskiego oderwała się od Rzymu i stworzyła nową postać oświeconego chrześcijaństwa, które podzieliło „Zachód” zgodnie z linią kulturowego rozróżnienia. Od tego momentu zaistniały na dobre dwa różne światy myślenia i postępowania. Podział ten utrzymał się do czasów obecnych.

Drugim istotnym przełomem dla przeważnie łacińskiej kultury europejskiej było odkrycie Ameryki. Granice Starego Kontynentu otworzyły się na nowy geograficznie i kulturowo świat z drugiej strony oceanu. Również Ameryka staje się rodzajem poszerzonej Europy, jej „kolonią”. Wielka Rewolucja Francuska i zaburzenia polityczno-gospodarczej równowagi w Europie umożliwiły Ameryce uzyskanie statusu podmiotowego.

Trzecim przełomem istotnym dla duchowego kształtu Europy była wspomniana Wielka Rewolucja Francuska. Poczynając od późnego średniowiecza Sacrum Imperium ulegało dalszemu osłabieniu. Dopiero jednak teraz nastąpił rozpad także tych duchowych ram, bez którego to procesu niemożliwym byłoby powstanie Europy w jej dzisiejszym kształcie. Wydarzenia we Francji dowiodły, że jest możliwym odrzucenie sakralnego zakotwiczenia dziejów i egzystencji państwa: Dzieje nie odbijają już w sobie formującej je Bożej idei, a państwo daje się pojmować czysto po świecku, bazując na racjonalności i woli obywateli. Bóg i Jego woła zyskują walor mitu, stając się rzeczą zupełnie prywatnej decyzji. W jej podjęciu pomaga rozum, dla którego Bóg nie jest jednoznacznie poznawalny. Religia i wiara zostają przeniesione w sferę uczucia, nie mającego nic wspólnego z rozumem. Na przełomie XVIII. i XIX. wieku dokonuje się, zdaniem Ratzingera, głębokie pęknięcie wiary, którego powagę dostrzegają w coraz większym stopniu czasy współczesne. Jest to podział na „chrześcijan” i „świeckich”, przebiegający w środowiskach protestanckich Europy bez takiego głębokiego wstrząsu, jaki nastąpił w środowisku katolickim, jako że protestanci przyznali – przynaj-

mniej początkowo – o wiele więcej miejsca i posłuchu oświeconym i liberalnym ideom⁴.

2. POJĘCIE NOWOŻYTNOŚCI

Po naszkicowaniu sytuacji historycznej w Europie, kolebce nowożytności, warto postawić pytanie o pojęcie tejże nowożytności. Jest ono ważne dla ustalenia istotnych dla niniejszej refleksji pojęć nowoczesności i ponowoczesności. Języki romańskie nie odróżniają pomiędzy nowożytnością a nowoczesnością, natomiast czynią to np. język niemiecki (*Neuzeit – Moderne*) czy polski. Rozróżnienie to okaże się cenne dla analizy pojęcia ponowoczesności, która wprawdzie wyraźnie dystansuje się względem wspomnianej nowożytności, za to o wiele mniej w stosunku do nowoczesności. Ponowoczesność nie potrafi wyznaczyć jednoznacznej granicy względem nowoczesności. Będzie stąd wynikać podstawowa trudność w określeniu ich tożsamości. Jedno nie ulega natomiast wątpliwości: Ponowoczesność jest z całą pewnością po-nowożytna. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że nowoczesność deklaruje się jako zerwanie z nowożytnością, podczas gdy faktycznie przejmując niejednokrotnie jej struktury, twórczo je kontynuując i interpretując.

Niemieckie rzeczowniki *Neuzeit* (nowożytność) i *Moderne* (nowoczesność) pojawiają się stosunkowo późno, odpowiednio w latach 1838 i 1887⁵. Stało się to więc nie na początku, ile raczej na końcu interesujących nas okresów. Można to stwierdzić analizując koncepcje filozoficzne. Dla Hegla nowożytność rozpoczęła się wraz z filozofią Kartezjusza⁶. Decyduje o tym zasada pewności podmiotu, od którego zaczyna się myślenie. Idea ta jest ważna dla Hegla i jego idealizmu. Współczesna cywilizacja dostrzega jednak w Kartezjuszu początek czegoś zgoła różnego, mianowicie precyzyjnej wiedzy, owej wywodzącej się od F. Bacona i Galile-

⁴ Por. A. Bsteh – S.A. Mirdamadi (Hgg.), *Werte- Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*, Mödling 2001, s. 73-76.

⁵ Por. W. Weisich, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2002, s. 66.

⁶ Por. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, Werke, Bd. 20, Frankfurt / Main 1971, s. 120. 123. Podobnie sądzi niemiecki historyk filozofii Wolfgang Röd: ders. (Hg.) *Geschichte der Philosophie*, Bd. VII, *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon zu Spinoza*, München 1978, s. 9.

usza *mathesis universalis*, systematycznego podporządkowania świata, naukowo-technicznej cywilizacji. Ten związek dostrzegła dość wcześnie szkoła fenomenologiczna. Zdaniem Martina Heideggera, Edmund Husserl interpretował myśl Kartezjusza jako postrzeganie całości zróżnicowanego bytu przez konsekwentny pryzmat racjonalnej jedności, pozwalającej dzięki wynikającej z niej nauce zapanować bez żadnego wyjątku nad światem istniejących rzeczy. Technika stała się „istotą tej wiedzy”, czyli *mathesis universalis*⁷. W podobnym kierunku zmierzają analizy M. Horkheimera i T. W. Adorno, wykazujących, iż wraz z Kartezjuszem pojawił się zasadniczy typ rozumu traktowanego jako instrument panowania, zaś w nowożytności dokonała się aktywacja tegoż panowania⁸.

Do pojęcia absolutnej władzy nad istniejącym światem dzięki porządkującej, jedynej władzy rozumu, należy dołączyć inne komponenty nowożytności, jakimi były pojęcia autonomii i klarownego wyznaczania granic. Wzmagało to patetyczne poczucie radykalnego początku. F. Bacon pisał o *novum organum*, zastępującym stare, nieprzydatne już arystotelesowskie narzędzie, którego nie można udoskonalić, a jedynie zastąpić nowym⁹. Przekazana wiedza nie zawiera samego fałszu, lecz jako całość jest fałszywa. Stąd bierze się potrzeba nowego początku i nowego, bazującego na nim systemu, kierowanego zasadą jedności, jaką jest rozum. Daje temu wyraz Kartezjusz na końcowych stronach swoich *Pryncypiów*, mówiąc, iż jego filozofia nie jest nowa, lecz najstarsza i najbardziej rozpowszechniona¹⁰. Chciał przez to podkreślić uniwersalność podstawowego narzędzia filozofii, jakim jest rozum. Nie jest to jednak teza, z którą można się do końca zgodzić¹¹.

Radykalnie pojęta i wprowadzona do filozofii zasada rozumu uprawnia Kartezjusza do roszczenia co do jego uniwersalności. Jest to znamienna cecha nowożytnej filozofii. Nie mogąc pozostawić

⁷ Por. G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg – München 1986.

⁸ Por. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, [w:] T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 2. Aufl., Frankfurt / Main 1984, s. 20.

⁹ Por. F. Bacon, *Novum organum*, ed. with intro., notes etc. by T. Fowler, 2. ed., Oxford 1889, s. 186.

¹⁰ Por. R. Descartes, *Principia Philosophiae. Oeuvres*, VIII-1, s. 373.

¹¹ Por. interesującą dyskusję, jaką toczy z Kartezjuszem W. Welsch, s. 72.

niczego w niezmienionej postaci, należy zbudować wszystko od nowa, na nowej zasadzie. Kartezjusz rozumie swoją metodę nie jako zacieśnioną do konkretnej dziedziny wiedzy, lecz jako uniwersalną, przydatną dla wszystkich gałęzi nauki. Jej realizacja następuje wprawdzie parcjalnie, lecz jako idea ma ona znaczenie uniwersalne i jest niezależna od regionalnej specyfiki poszczególnych dziedzin. Można ją zastosować nie tylko w fizyce, lecz z powodzeniem w polityce (Hobbes), etyce (Spinoza), ekonomii (Petty), ale także w prawie (Pufendorf) czy botanice (Linneusz). Nowożytność okazuje się więc radykalna nie tylko w ustaleniu swojej podstawowej zasady, jaką jest rozum, ale w równej mierze jest ona nieubłaganie ujednocniająca, uniwersalizująca, totalizująca. Obie charakterystyki rozumu – radykalność i uniwersalność – służą rozwojowi ducha „technicznego”, poruszając się na fali patosu i tendencji do ustalenia nowego porządku i nowej struktury. Na tym etapie rozum nie dotarł jeszcze do swoich granic, wewnętrznych i zewnętrznych, wyznaczając naukowo-techniczny kierunek rozwoju świata¹².

Denis Diderot wskazuje na rozmaite możliwości rozumienia pojęcia „nowoczesny”. Jego zdaniem w literaturze nowoczesność należy wiązać z Boecjuszem, w architekturze – z gotykiem bądź renesansem, natomiast w fizyce – z Kartezjuszem lub Newtonem¹³. Diderot jest świadom relatywności terminologii opisującej nowoczesność i celowo to wykorzystuje do gry tymi pojęciami. Wskazanie Boecjusza jest tego dowodem: Oznacza bowiem, że to nie ramy chronologiczne stanowią o nowoczesności, ale przesłanie treściowe. Mogą bowiem istnieć twórcy określane mianem nowoczesnych w epoce postrzeganej jako antyczna¹⁴.

3. OD NOWOŻYTNOŚCI DO NOWOŻYTNEJ NOWOCZESNOŚCI¹⁵

3.1. Rozwój przemysłu i postęp cywilizacji

Nowożytności nie można jednostronnie zredukować do wymiaru naukowo-technicznej racjonalizacji. Nie sposób bowiem wyklu-

¹² Por. Welsch, op. cit., s. 72.

¹³ Por. D. Diderot, *Encyclopédie*, vol. 10, 1765, s. 601.

¹⁴ Por. Welsch, op. cit., s. 46.

¹⁵ Por. Welsch, op. cit., s. 73-77.

czyć sprzeciwu, który się zrodził przeciwko tej nowej tendencji. Przykładem jest tu twórczość G. Vico¹⁶. Trudno więc nazwać wiek XVIII jednoznacznie wiekiem Oświecenia. W 1750 r. J. J. Rousseau opublikował *Discours sur les Sciences et les Arts*, udzielając odpowiedzi na pytanie, czy rozwój nauki i sztuki przyczynił się do poprawienia obyczajów ludzkości. W tym rozrachunku ze współczesną kulturą nazwisko Kartezjusza pojawiło się tylko raz, i to w przypisie. Krytykując kojarzenie faktycznej ignorancji z pseudowiedzą, J. J. Rousseau podał za przykład kartezjańską konstrukcję wszechświata, odwołując się do obrazu klocków i trąb powietrznych¹⁷. Znaczący problem, W. Welsch, stawia interesującą tezę, iż także owi „anty-nowożytni” myśliciele są – w charakterystycznym znaczeniu, niejako wbrew sobie – nowożytni: Po pierwsze, funkcjonują oni jako ferment w ramach tej samej dynamiki, po drugie zaś, świadomie lub nie, przejmują formalne elementy nowożytności: radykalizm i uniwersalność, nie tracąc przy tym ciągłości, a wręcz reprodukując wzorce myślowe epoki, z którą zamierzają się zmierzyć¹⁸. J. J. Rousseau wcale nie zostaje w pozycji konfrontacji z Oświeceniem, lecz paradoksalnie staje się jego częścią. Diderot nie jest wcale zwyczajnym entuzjastą Oświecenia, gdyż jego Oświecenie karmi się pełną napięcia relacją względem wzmiankowanego J. J. Rousseau. W ten sposób rodzi się dynamika nowożytności, napędzana zasadniczą nieskończonością projektu racjonalizacji całości bytu. Nowożytność cechuje wiara w postęp, nie tylko w znaczeniu ilościowego rozszerzania, lecz także jako jakościowej modyfikacji i wzrostu. Te fenomeny decydują o prawie do mówienia o nowożytnej nowoczesności, epoce posuwającej się do przodu dzięki zdolności autokrytyki. Nowożytność rodziła się dzięki wymianie pomiędzy wymaganiami a odpowiedzią. W ten sposób powstawały i umacniały się jej podstawowe cechy: świadomość nowego początku, radykalizm, wyłączność i uniwersalność. Zaowocują one i dojdą w pełni do głosu w nowoczesności.

¹⁶ Por. G. Vico, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni*, Napoli 1725.

¹⁷ Por. J. J. Rousseau, *Schriften zur Kulturkritik*, eingel., übers. und hrsg. von K. Weigand, frz.-dt., 2. Aufl., Hamburg 1971, s. 32, Anm. f.

¹⁸ Por. Welsch, op. cit., s. 74n.

Pomiędzy warunkami życia a ludzką świadomością istnieje trudne do uchwycenia i opisanego sprzężenie zwrotne. Nie chodzi tu bynajmniej o marksistowską sygnifikację problemu i sprowadzenie go do formuły: „Byt określa świadomość”. W tym przypadku warto podjąć subtelniejszą analizę zagadnienia, przy pewnym odwołaniu do bazy empirycznej.

Jako epoka historyczna wiek XIX jest swoisty na tyle, że nie ma analogii. Bowiem zachodzące w nim procesy polityczne i ekonomiczne doprowadziły w wymiarze czasowym trzech pokoleń do tak zasadniczego wstrząsu, że porównywalne, równie fundamentalne przemiany, wymagały pracy pokoleń na przestrzeni całego tysiąclecia. Dla unaocznienia problemu należy podać nieco danych statystycznych. Na początku XIX w. Europa posiadała w przewadze strukturę agrarną. Ok. 1800 r. w miastach liczących ponad 100 000 mieszkańców żyło zaledwie 3% ludności. Na terenie zlikwidowanego w 1806 r. cesarstwa rzymskiego istniały zaledwie trzy miasta spełniające powyższy warunek, mianowicie Wiedeń, Berlin i Hamburg. Wiedeń liczył wtedy około 247 000 mieszkańców i był najliczniejszą aglomeracją. Przeważająca część ludności żyła na wsiach lub w małych miasteczkach o strukturze wsi, liczących do 5 000 mieszkańców. Rytm życia wyznaczały pory roku, zasiew i żniwa, okresy pracy i odpoczynku oraz wspólne świętowanie w ramach lokalnych wspólnot. Ludzką samoświadomość określało poczucie zależności od sił natury, na które człowiek był zdany. Słabe żniwa oznaczały nieuchronny głód, nędzę, choroby, nierzadko śmierć. Cechą charakterystyczną kultury agrarnej była dalece zaawansowana gospodarcza autarkia, łącząca produkcję rolniczą z drobnym rzemiosłem. Istniały wprawdzie organizacje handlowe o zasięgu krajowym czy nawet międzynarodowym, z których znacząco korzystały niektóre regiony, jednakże patrząc całościowo, żyło się w regionalnej izolacji, pozostając mocno zakorzenionym w ramach lokalnej, odznaczającej się sztywną strukturą społeczności. Zwłaszcza chłopci doświadczały społecznego uzależnienia, które przejawiało się w różnych postaciach. Panowały od stuleci praktykowane sposoby życia, myślenia i pracy, jako że innych po prostu nie znano. Kontakt pomiędzy regionami uniemożliwiał brak oczywiście dzisiaj infrastruktury: dróg, mostów, kanałów, powolne i ograniczone środki komunikacji. Chodzi tu nie tylko o kontakty międzyludzkie, ale np. o szybką i skuteczną pomoc w przypadku nie-

urodzaju. Przekazana tradycja, dotycząca sposobu życia i doświadczenia świata, regulowała rytm i wyznaczała formę życia społecznego. Poszczególne wioski mówiły własnym dialektem, stosowały specyficzny system miar i wag, nosiły określony strój. Działał system nacisku i skutecznej opinii publicznej. W tak ustalonych warunkach życie na wsi ukazywało się najczęściej od swojej trudnej, twardej strony. Ciężka praca przynosiła skromne efekty, które trzeba było jeszcze pomniejszyć o obowiązkowe dostawy. Panowała powszechna bieda lub życie na granicy minimum egzystencji, przeciętna długość życia wynosiła 30-35 lat.

Wiek XIX przyniósł zmiany o nieznanym dotąd wymiarze. Do 1870/71 r. na terenie dawnego cesarstwa liczba miast liczących ponad 100 000 mieszkańców wzrosła o dalsze 8, lecz w wymienionych powyżej miastach – Wiedniu, Berlinie i Hamburgu – liczba mieszkańców wzrosła czterokrotnie. W 1905 r. w miastach liczących powyżej 200 000 mieszkańców żyło już 27,2% populacji. Rozwój miast następował w niebywale szybkim tempie, przy zachowaniu regionalnych różnic. Z miast znikły miejskie mury i bramy, przedmieścia zostały włączone do miast i ciągle powiększał się teren pod zabudowę miejską. Ruchom migracyjnym na kontynencie europejskim towarzyszyło zjawisko emigracji na nieznaną dotąd skalę. W drugiej połowie XIX w. z europejskich krajów języka niemieckiego wyemigrowało ponad 3,5 miliona ludzi, z czego 90% do USA. W Europie ludzi jednak nie ubywało, lecz przybywało. Przyczyniło się do tego m.in. oświeceniowe uwolnienie instytucji małżeństwa od nadzoru czysto kościelnego i powierzenie tej jurysdykcji również państwu lub poszczególnym władcom, zwłaszcza książętom. Między 1808 a 1880 r. liczba ludności w Europie wzrosła ze 180 do 320 milionów. Pomimo intensyfikacji rolnictwa, powiększenia areалу upraw, panowały nierzadko bieda i głód. Masy uciekinierów ze wsi szukały swego szczęścia w mieście. Masowo wyrastały kolonie robotnicze, sfłoczone na niewielkiej przestrzeni, najczęściej należącej do danej fabryki. Praca dzieci była zjawiskiem normalnym. Mnożyły się problemy psychiczne, moralne i mentalne. Postęp techniczny, pomimo braków i systemowych obciążeń, miał również swoje dobre strony, jako że ratował miliony ludzi od śmierci głodowej. Niższe klasy społeczne na długo jeszcze pozostaną na skraju minimum egzystencji, jednak w ogólnym rozrachunku postęp przemysłowo-techniczny

niósł ze sobą trudno odczuwalną, jednak stałą poprawę warunków życia. Od połowy XIX w. wzrastały stopniowo płace realne. W Niemczech było to skutkiem przewyżczenia przemysłowego zacofania względem Anglii i Francji oraz konsolidacji międzynarodowej konkurencji. W ramach przemian gospodarczych następowała przemiana w życiu społecznym, polegająca na stopniowym wyrównywaniu istniejących różnic, zastępująca wiejską monotonię miejską barwnością i różnorodnością. Prowadziło to do złagodzenia ostrego zróżnicowania społecznego. W ten sposób torowała sobie drogę przemiana mentalności i świadomości, pozwalająca coraz skuteczniej przewyżczać tradycyjne różnice i bariery pomiędzy grupami społecznymi. Proces ten rysuje się jako jedna z charakterystycznych cech omawianego stulecia.

Należy zwrócić uwagę na znaczenie postępu techniczno-przemysłowego dla procesu zmiany mentalności i świadomości. Podstawowe znaczenie miały tu przemiany w komunikacji i transporcie. Stało się to głównie za sprawą kolei żelaznych. Wynalazek sztucznej drogi i nowego źródła napędu – lokomotywy parowej – to obok coraz szybszego przekazywania wiadomości podstawowe czynniki przybierającego na tempie rozwoju przemysłowego i cywilizacyjnego. Nie można też zapominać o takich osiągnięciach humanitarnych jak kanalizacja w wielkich miastach czy rozbudowa sieci zaopatrzenia w wodę, które się stały zasadniczymi czynnikami podniesienia poziomu higieny, poprawy warunków sanitarnych i zapobiegania wielkim epidemiom chorób zakaźnych. Dynamiczny rozwój transportu wpływał na żywiołowy wzrost produkcji przemysłu ciężkiego i innych gałęzi przemysłu, których możliwości produkcji i sprzedaży rosły wraz z szansą coraz szybszego dotarcia do nawet najbardziej odległych odbiorców. Coraz szybsze statki parowe, budowa systemu kanałów i tuneli, umożliwiały np. efektywny transport zboża z Ameryki. Przełomową datą stało się tu otwarcie Kanału Sueskiego w 1869 r. W rok później pokonano alpejskie przeszkody górskie, budując system tuneli. Tych przemian nie konotowali chłopci, tkwiący przez cały XIX wiek w izolacji, przyzwyczajając się z niemałym trudem do nowych możliwości transportu, jak choćby kolei żelaznych. Nie odczuwali też oni szczególnej potrzeby powiększenia swojego kręgu potrzeb i zainteresowań poza obręb najbliższego miasta. Do ważnych wynalazków cywilizacyjnych należy bez wątpienia zaliczyć telegraf. Położenie

kabla na dnie oceanu pomiędzy Europą a Ameryką w 1867 r. zrewolucjonizowało technikę komunikacji.

Wiek XIX położył więc podwaliny pod współczesny rozwój cywilizacji, wspomagającej przynajmniej zewnętrzne warunki życia ludzi, stanowiące o gospodarczej pomyślności i społecznym pokoju. Nie pomogło to jednak w rozwiązaniu palących ludzkich problemów, które wraz z rozwojem cywilizacji wręcz się nasiliły, w pewnym stopniu przez nią spowodowane lub przynajmniej obnażone. Wynalazek maszyny wielkoprzemysłowej zakłócił utrwalo-ny od wieków porządek pracy rękodzielniczej, wykonywanej zazwyczaj w gronie rodzinnym, odpowiadającej na konkretne zamówienie bądź też przeznaczonej dla w miarę znanego czy przewidywanego grona odbiorców. Masowa produkcja fabryczna, adresowana do anonimowego odbiorcy, stworzyła wprawdzie miejsca pracy dla narastającej lawinowo masy ludzi pozbawionej własności, stwarzając im szanse przeżycia, ale uruchomiła też proces kapitalistycznego wyzysku, pozycjonowania wszelkich działań w perspektywie zysku przedsiębiorstwa. Zastosowanie maszyn w produkcji prowadziło do ich technicznego udoskonalania, znacząco podnosiło wydajność i otwierało nowe pola ich wykorzystania w rodzących się branżach produkcji, tworząc nowe miejsca pracy. Nie można tu jednak nie dostrzec smutnej prawdy, że proces industrializacji był generowany narastającą chęcią zysku, zaś robotnik jako taki liczył się wyłącznie jako możliwa do wykorzystania siła robocza. Trudno się więc dziwić, że warunki pracy stawały się coraz bardziej nieludzkie. Fabryka i maszyna wyznaczały rytm, sposób życia, w którym tydzień pracy wynosił średnio 78 godzin. Niebezpiecznie wykorzenieli ludzie, wyrwani ze znanych sobie tradycyjnych systemów porządku, wartości i powiązań, zostali nagle wrzuceni do nieuporządkowanego i nie dającego poczucia bycia u siebie świata. Dyktowany przez maszynę w fazie wczesnej industrializacji rytm czasowy oznaczał dla tych ludzi, przyzwyczajonych do naturalnego rytmu upływu czasu, niebywałe obciążenie psychiczne. Ze swoimi problemami zostawali sami – państwo bowiem nie wspomagało ich, powołując się na ustanowiony przez Boga porządek systemu władzy i zależności. „Kwestia społeczna” okazywała się tykającą bombą, stając się dla państwa i społeczności najważniejszym wyzwaniem stulecia. W swoim dramatycznym wymiarze dotoczyła ona również Kościoła.

3.2. Rewolucja Francuska w 1789 roku

Tzw. Wielka Rewolucja Francuska była oprócz wzmiankowanego powyżej rozwoju przemysłu i cywilizacji drugim istotnym czynnikiem określającym duchowe oblicze XIX w. w Europie. Z ogromną siłą zerwała ona całkowicie z przeszłością, niszcząc uważane za dane przez Boga instytucje jak królestwo Francji czy dawne formy lenna. Wiek XIX wyciągnął z Wielkiej Rewolucji Francuskiej wszystkie możliwe wnioski, przewyższając wszelkie tendencje i próby opóźnienia tych zmian czy też przywrócenia dawnego porządku. Swoimi korzeniami Wielka Rewolucja Francuska sięga do tradycji kartezjańskich, odważnie postawili człowieka w centrum świata i myślenia. Człowiek miał pierwszeństwo przed wszelką historią, na pierwszy plan wysuwała się osobista biografia jego życia jako istoty myślącej, podejmującej wyzwanie stawiane przez istnienie tu i teraz, w aktualnych warunkach życia, bez szczególnego uwzględnienia problematyki tego, co będzie po jego śmierci. W taki sposób dokonał się proces przeciwstawienia sobie rozumu i historii. Oznaczało to, że jedyną instancją zdolną osądzać wszystko jest rozum, i to tak, że może on występować przeciwko wszelkim odziedziczonym tradycjom i instytucjom, stanowiąc trybunał rozstrzygający o słuszności bądź niesłuszności przedkładanych racji. Miało to kapitalne znaczenie dla rychłego starcia, do jakiego doszło między coraz bardziej świadomym siebie człowiekiem a światem przekazanej przez tradycję wiary, z jej instytucjami i autorytetami. Procesom tym sprzyjały specyficzne warunki polityczne we Francji powodujące, że owe próby elementarnego uwalniania się od wszelkich więzów autorytetu i tradycji, pomimo przywoływanych do rozsądku tragicznych wydarzeń w ojczyźnie rewolucji, w różnym wprawdzie stopniu, rozszerzyły się jednak w całej Europie. Nie chodziło tu bynajmniej o podziw wykształconych warstw dla wolnościowych idei z 1789 r. Problem polegał bowiem na tym, że od tego pamiętnego wydarzenia nie było już niczego, czego by nie można było zakwestionować, co byłoby oczywiste czy bezwarunkowo obowiązujące. Polityczne trzęsienie ziemi we Francji dosięgło wszystkich tronów królewskich i książęcych w całej Europie, docierając aż do Ameryki Łacińskiej. Monarchia mogła się w pewnym stopniu odrodzić, głównie za sprawą Napoleona, który po części wzmocnił

znaczenie niektórych monarchów. Po jego upadku i ustanowieniu nowego porządku na Kongresie Wiedeńskim (1814-15) połączyli się oni w idei polityki restauracyjnej, mającej na celu powrót do stosunków sprzed rewolucji. Na krótki czas udało się zahamować niepomyślny bieg zdarzeń. Pozostało jednak przekonanie, że państwo jest instytucją ograniczającą swobody obywateli. Wyzwolone przez rewolucję tendencje emancypacyjne i liberalne zaznaczyły swój wpływ w prawodawstwie dotyczącym porządku gospodarczego i społecznego. W praktyce oznaczało to osłabienie bądź likwidację przepisów dotyczących cechów i handlu, a do powstania zrzeszeń celnych, do uwolnienia chłopów i reformy armii i do intensyfikacji wysiłków na rzecz kształcenia i wychowania. Kościół został pozbawiony monopolu na wychowanie, którym musiał się podzielić z instytucją demokratycznego państwa. Nowe idee wykorzystywano w celu przyspieszenia procesu modernizacji, żywiąc złudną nadzieję, iż pozwoli to nie dostrzec zawartych w tychże ideach konsekwencji politycznych. Jednocześnie zakładano i wspomagano Kościoły krajowe jako struktury podległe państwu i finansowane przez nie – obojętnie czy protestanckie czy też katolickie. W ten sposób nowa forma państwa usiłowała podporządkować sobie widzialną organizację Kościoła, utrzymując poddanych w ryzach i próbując legitymizować swoją władzę¹⁹.

**Von der Kultur der Neuzeit zur Kultur der Moderne.
Eine Einführung in die Problematik**

Zusammenfassung

Es besteht eine akute Not, ein eindeutiges und präzises Begriffssystem in Bezug auf die Neuzeit, Moderne und Postmoderne auszuarbeiten. Dieser Artikel versteht sich als ein Versuch, in diese Problematik einen Einstieg zu verschaffen.

Zum Ersten geht es um den Begriff der Moderne. Sie erklärt sich als Abschied von der Neuzeit, wobei sie in der Tat ihre Denkstrukturen und kulturelle Muster übernimmt und sie dann schöpferisch kontiniert und interpretiert. Für Hegel hat die Neuzeit mit Descartes und seinem Konzept einer präzisen Wissenschaft begonnen. Die Macht der Vernunft bezieht sich auf die ganze Welt und so-

¹⁹ Por. M. Weitlauff, *Kirchentreu und -entfremdung. Ein Rückblick auf das 19. Jahrhundert*, [w:] Amery, s. 25-36.

mit ist sie universal. Daraus ergibt sich ein Versuch, eine neue wissenschaftliche Methode auszuarbeiten, unabhängig von der regionalen Spezifik der einzelnen Wissenschaftszweige.

Zum Zweiten, der Übergang von der Neuzeit zu der Moderne geschach besonders auf zwei Gebieten: In der Entwicklung der Industrie und Zivilisation sowie im politisch-gesellschaftlichen Leben (Französische Revolution 1789). Obwohl sich die Neuzeit nicht einfach auf die wissenschaftlich-technische Rationalisierung reduzieren lässt, gibt es jedoch einen nur schwer beschreibbaren Zusammenhang zwischen den Lebensbedingungen und dem menschlichen Bewusstsein.

Die französische Revolution 1789 war neben der Industrialisierung der zweite entscheidende Faktor, der die geistige Form von Europa im XIX. Jahrhundert bestimmt hatte. Mit einer Wucht hat sie mit der Institution des Königtums abgebrochen, die bis jetzt als von Gott gewollte und gegebene angesehen wurde. Die Revolution hat sich an der Ideologie der Aufklärung gestützt, was sich in den tiefgreifenden gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Veränderungen ausgewirkt hatte.

Ks. Ignacy Bokwa