

KS. JACEK ŁAPIŃSKI
Sandomierz

HOMO FABER W ASPEKTCIE KULTUROWYM

Rozwój techniki i – uprzedzając fakty – wynikająca z niego cywilizacja techniczna kreują do pewnego stopnia nowy typ człowieka. Jest nim fenomen człowieka technicznego – *Homo Faber*¹. W przypadku *Homo Faber* okres rewolucji przemysłowej i cywilizacji technicznej stanowi najbardziej bujny czas jego rozwoju. Początki tego fenomenu cywilizacyjno-kulturowego sięgają jednakże bardzo odległej przeszłości. Związane są one nierozzerwalnie z działalnością techniczną człowieka. Ślady tej ostatniej dostrzegamy już w okresie paleolitu, a następnie w każdym kolejnym etapie historii człowieka².

Chcąc przedstawić rys charakterystyczny kulturowego aspektu *Homo Faber*, stwierdzamy, iż ma on wymiar indywidualny i masowy. W tym drugim ujęciu *Homo Faber* tworzy cywilizację techniczną. Stanowi ona właściwe człowiekowi technicznemu środowisko życia i działania. W obszarze kultury cywilizacja techniczna ma wiele cech, które wpływają na osobowość, mentalność, postępowanie *Homo Faber* itp. Jeśli chodzi natomiast o wymiar indywidualny, *Homo Faber* to człowiek uwikłany w technikę. Dla niego technika stała się sposobem i strategią życia. Ona też stanowi element konstytuujący

¹ Na marginesie naszych rozważań uczynić należy w tym miejscu pewną uwagę metodologiczną. Zajmując się człowiekiem technicznym, termin *Homo Faber*, będę często pisać w niniejszym opracowaniu wielką literą. Traktuję je bowiem nie jako biologiczne nazwy gatunkowe, lecz jako specyficzne nazwy własne.

² Chcąc ująć fenomen *Homo Faber* w jakieś ramy chronologii, mówimy, że jego początek wyznacza XVIII-wieczna rewolucja przemysłowa. Koniec natomiast okresu *Homo Faber* stanowią lata osiemdziesiąte obecnego stulecia. Nie oznacza to jednak, iż człowiek techniczny już nie istnieje. Wręcz przeciwnie. Podana granica czasowa jest jedynie granicą umowną. Przyjęto ją bowiem, gdy zaobserwowano we współczesnych społeczeństwach – o bardzo wysokim stopniu zaawansowania technologicznego – oznaki świadczące, iż tworzy się obecnie jeszcze nowszy typ człowieka – człowiek cybernetyczny (*Homo Cyberneticus*). Koniec wieku zatem to także faktyczny początek transformacji epoki człowieka technicznego.

jego istnienie i jedną z fundamentalnych determinant wielorakiej działalności, w tym działalności kulturowej. Z punktu widzenia kultury technika w życiu *Homo Faber* ma aspekt horyzontalny i wertykalny. Horyzontalny obszar oddziaływania techniki dotyczy przestrzennej ekspansji technologicznej współczesnego człowieka. Powoduje on, iż *Homo Faber* rozwija coraz to nowsze technologie przemysłowe, wprowadza w życie nowe systemy produkcji, doskonali urządzenia techniczne, rozwija projekty badawcze itp. *Homo Faber* pod wpływem czynników technicznych tworzy sztuczny świat techniki – zaprzeczenie naturalnego świata przyrody. Jest to także świat nowej jakościowo kultury. Ona to, podobnie jak przyroda, stanowi dla *Homo Faber* podłoże i materiał budulcowy sztucznego świata. Wertykalny aspekt oddziaływania techniki na *Homo Faber* koncentruje się natomiast na wnętrzu człowieka. W tym ujęciu technika również kształtuje osobowość ludzką, reorientuje mentalność człowieka, determinuje całą sferę wewnętrznej motywacji ludzkiego działania, wpływa na postrzeganie *sacrum*, przewartościowuje normy etyczne i moralne. Wymienione powyżej elementy nie dokonują się, oczywiście, w jakiejś pustce i w oderwaniu od innych procesów, np. społecznych. Towarzyszą im różnego rodzaju ciągi przemian w obszarze całej kultury i cywilizacji.

W przypadku *Homo Faber* – podkreślmy to jeszcze raz – następuje bardzo silna korelacja między nim a przyrodą, techniką oraz kulturą. Człowiek techniczny kreuje swoistą kulturę, zwaną niekiedy kulturą techniczną lub technizacyjną. W innych okresach dziejów ludzkości były zaczątki kultury *Homo Faber*. Wydaje się pożyteczne ukazanie relacji i determinantów, które warunkowały kulturowo człowieka technicznego.

Kultura to życiowa konieczność, która modyfikuje życie człowieka³. Z punktu widzenia *Homo Faber* od swojego narodzenia aż do śmierci jest on determinowany przez kulturową niszę, w której żyje i działa. Innymi słowy – człowiek techniczny to twórca kultury a jednocześnie jej wytwór⁴. Żyjąc w konkretnym miejscu na ziemi, *Homo Faber* automatycznie wchodzi w różnorakie interakcje z tradycją kulturową tego regionu. Partycypuje w niej. Ona kształtuje jego wizję świata, sposób bycia i myślenia. Równocześnie ta sama kultura wzbogaca się o doświadczenie, wiedzę, umiejętności itp. zdobyte przez człowieka technicznego. Podkreślenie tego szczególnego odniesienia kultury do życia wydaje się w tym momencie niezmiernie ważne. Jak trafnie

³ Por. S. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996, s. 89.

⁴ Por. L. W c i ó r k a, *Refleksja nad człowiekiem u podstaw kultury*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 136-137.

bowiem zauważa Herve Carrier, kultura staje się fundamentalną przesłanką w analizie życia zbiorowego⁵. Pisze wprost, iż jest ona „nowym paradygmatem lub narzędziem koncepcyjnym, ukierunkowującym analizę pola społecznego i rozumienie jego podstawowych dynamizmów”⁶. Podobne nastawienie reprezentuje Daniel Bell, gdy mówi o prymacie kultury w życiu społeczno-ekonomicznym. Według tego autora za taki stan rzeczy odpowiedzialne są wcześniejsze wieki. Traktowały one człowieka jako *homo pictor* (istota tworząca symbole), a nie jako *homo faber* (istota wytwarzająca narzędzia). Widziały w nim jedyną istotę zdolną do zobiektywizowania swojej wyobraźni. Kultura tym samym stawała się ważnym dla człowieka motorem przemian. W dalszym swoim wywodzie Bell stwierdza, że kultura uzyskała prymat z dwóch komplementarnych powodów. Po pierwsze, stała się najbardziej dynamicznym czynnikiem naszej cywilizacji, bardziej nawet dynamicznym niż technika. Po drugie, w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat tendencja ta uzyskała legitymizację. Społeczeństwo zgadza się, by wyobraźnia odgrywała taką rolę i nie traktuje już kultury tylko i wyłącznie jako zespołu norm oraz moralno-filozoficznej afirmacji tradycji. Zdaniem Bella kultura w czasach nam współczesnych zaczęła pełnić bezprecedensową misję: ma być oficjalnym, nieustannym poszukiwaniem nowej ludzkiej wrażliwości⁷. Moim zdaniem wypowiedzi cytowanych wyżej autorów sugerują, iż obok idei postępu kultura jako taka, a szczególnie kultura techniczna, staje się kolejną znaczącą determinantą warunkującą funkcjonowanie człowieka technicznego. Nie zamierzam jednak dokonywać w tym miejscu analizy treści, jakie niesie ze sobą pojęcie kultury. Zagadnienie to dość szeroko opisane zostało w literaturze przedmiotu⁸. Zostanie zatem pominięte w niniejszej publikacji.

⁵ Kowalczyk (*Filozofia kultury*, s. 99) pisze nawet wprost: „Nie ma kultury poza społeczeństwem, podobnie jak nie ma społeczeństwa bez jakiegoś stopnia kultury. Kultura społeczna jest źródłem i podstawą kultury osobistej indywidualnych ludzi, zwłaszcza w procesie ich kształcenia i wychowania”.

⁶ H. C a r r i e r, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym–Warszawa 1990, s. 16-17.

⁷ *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 68-69.

⁸ Por. A. L. K r o e b e r, C. K l u c k h o h n, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge (Mass.) 1952. Autorzy tej publikacji zebrali w niej 161 (sic!) definicji kultury. Zob. także: M. A. K r a p i e c, *U podstaw rozumienia kultury, Dzieła*, t. 15, Lublin 1991; t e n ż e, *Człowiek w kulturze*, Rzym–Warszawa 1990; t e n ż e, *O filozofię kultury*, „Znak” 1964, nr 121-122, s. 820; F. A d a m s k i, *Kultura między sacrum i profanum*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, red. F. A d a m s k i, Kraków 1993, s. 198-210; P. B a g b y, *Pojęcie kultury*, tamże, s. 160-175; C a r r i e r, dz. cyt.; M. G o g a c z, *Relacje osobowe a kultura*, w: *Zadania filozofii*, s. 130-135; S o b ó r

Dla naszych celów badawczych przyjmę jednak roboczą definicję kultury technicznej. Z punktu widzenia *Homo Faber* kultura techniczna to proces realizowania człowieczeństwa w ramach środowiska technicznego. Jest to także relacja, jaka zachodzi między człowiekiem technicznym a wszystkimi składowymi środowiska technicznego⁹. Z tego także względu cywilizacja, ujmowana z przydomkiem „techniczna”, stanowi również czynnik determinujący działanie *Homo Faber*. Sugeruje się nawet, iż obecnie tworzy nowe jakościowo środowisko życia dla człowieka technicznego. Następuje w takim momencie wzajemne związanie człowieka i cywilizacji. Człowiek poddaje się naciskowi cywilizacji i równocześnie ją tworzy.

Środowisko kulturowe człowieka technicznego obejmuje cztery sfery kultury: naukę, moralność, sztukę i religię. One to stanowią również cztery podstawowe kręgi aktywności *Homo Faber*. Każdy z tych elementów w znaczący sposób modyfikuje działanie tegoż człowieka. Chcąc uchwycić charakter przemian, jakim podlegał człowiek techniczny, w dalszej części wywodu postaram się omówić poszczególne obszary kultury.

W a t y k a ń s k i II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, nr 53, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym–Lublin 1987, s. 350; W. P e r p e e t, *Kultur – Kulturphilosophie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel-Stuttgart 1976, s. 1309-1324; J. H. von H e r d e r, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałęcki, t. 1, Warszawa 1962; G. K l e m m, *Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit*, Bd. 1, Leipzig 1943; A. K ł o s k o w s k a, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981; Ch. D a w s o n, *Zależność między religią a kulturą*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, s. 188-197; t e n ż e, *Istota kultury*, tamże, s. 176-187; B. D ę b o w s k i, *Filozofia źródłem sensu kultury*, w: *Zadania filozofii*, s. 152-158.

⁹ Na marginesie dodajmy, że pojęciem, które bardzo często towarzyszy rozważaniom na temat kultury, jest słowo *cywilizacja*. Literatura przedmiotu również w tym przypadku dysponuje szerokim spektrum rozumienia tego pojęcia (zob. K r ą p i e c, *Człowiek w kulturze*; t e n ż e, *U podstaw rozumienia kultury*; B a g b y, *Pojęcie kultury*; Ch. D a w s o n, *Istota kultury*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, s. 176-187). Jako definicję roboczą przyjmuję sformułowanie zawarte w *Encyklopedii Powszechnej PWN*. Według tej publikacji cywilizacja to: „poziom rozwoju społecznego, osiągnięty przez społeczeństwo w danej epoce historycznej, ze szczególnym uwzględnieniem poziomu kultury materialnej, będącej wskaźnikiem stopnia opanowania przez ludzi siły przyrody i wyzyskania jej bogactw dla swoich potrzeb. [...] Czasem przeciwstawia się cywilizacji kulturę, pojmowaną jako kultura duchowa, tj. sfera duchowej twórczości człowieka. Często cywilizację pojmuje się szeroko, jako równoważnik kultury, tj. jako całokształt materialnego i duchowego dorobku społeczeństwa, wytworzony w ciągu dziejów i przekazywany z pokolenia na pokolenie. Cywilizację współcześnie panującą w krajach rozwiniętych nazywa się cywilizacją naukowo-techniczną lub cywilizacją przemysłową, kładąc nacisk na charakterystyczny dla niej wysoki poziom rozwoju nauki, techniki i przemysłu oraz ich rolę w procesie produkcji, świadczenia usług i zaspokajania potrzeb” (*Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, Warszawa 1973, s. 515, hasło: *Cywilizacja*).

NAUKOWY ASPEKT KULTURY *HOMO FABER*

Przy omawianiu zaznaczonego wyżej zagadnienia pojawia się pytanie o przesłanki, dla których zasadne jest włączyć naukę w sferę kultury. Odpowiedzi twierdzącej zdają się udzielać dwa stwierdzenia S. Kamińskiego. W pierwszym – powołując się przy tym na K. Marksa – mówi, iż nauka jest „sumarycznym efektem duchowego rozwoju społeczeństwa”¹⁰. W drugim pisze, iż „jedną z najbardziej ludzkich czynności jest uprawianie nauki”¹¹. Wyjaśniając powyższe tezy, stwierdza on, iż zarówno natura, jak i tworzenie kultury dostarczają problemów naukowych. Nie ma powodu, aby negować w tym rolę czynników praktycznych. Ciekawość, refleksja, a zwłaszcza chęć wyjaśniania otaczającej nas rzeczywistości wywołują poznawcze procesy racjonalne i systematyczne, skierowane na specjalny wycinek świata. To z kolei powoduje precyzowanie spostrzeżeń czy słów oraz badanie i nadawanie głębszych znaczeń sprawom, które dotyczą życia codziennego¹². Przytoczona opinia Kamińskiego wskazuje ponadto na jeszcze jeden znaczący aspekt omawianego zagadnienia – sugeruje, że każde racjonalne poznanie prowadzi do filozoficznej refleksji nad zastaną rzeczywistością. Treścią tej rzeczywistości są często treści techniczne. Tym ostatnim niejednokrotnie towarzyszy pewna filozofia życia. W naszym przypadku wynika ona z filozoficznej analizy techniki¹³, która to analiza staje się podłożem przyszłej kultury technicznej.

¹⁰ *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992, s. 231.

¹¹ Tamże, s. 236.

¹² Tamże, s. 231.

¹³ Jak zauważa Krąpiec (*U podstaw rozumienia kultury*, s. 47) pierwotne rozumienie filozofii było i pozostało do dziś w ścisłym związku z mądrościowym rozumieniem otaczającego nas świata. Ten mądrościowy charakter filozofii ma zatem także swoje kulturowe konotacje. Kultury nie można sprowadzać tylko do wymiaru naukowego. Powinna zawierać w sobie i aspekt filozoficzny. Krąpiec uzasadnia tę potrzebę w sposób następujący: „Nauka [...] wypracowująca coraz to doskonalsze narzędzia usprawniające i ułatwiające ludzkie życie, stwarza zagrożenie dla samego człowieka, który bywa zinstrumentalizowany i używany dla celów innych niż dobro samego człowieka. Dlatego konieczny jest osąd samej nauki, jej osiągnięć i zagrożeń. A tego może dokonać jedynie taki typ poznania, który przez wieki został wypracowany na terenie filozofii. I bez owego mądrościowego charakteru samej filozofii nie można utrzymać prawidłowego rozwoju samej kultury” (tamże, s. 47). Dla tej ostatniej pozostaje jednak sprawą otwartą zagadnienie powrotu do jakiegoś konkretnego systemu filozoficznego czy też zbudowania nowej filozofii.

Burzliwy rozwój nauki, powiązanie jej z techniką prowadzi do coraz pełniejszego rozwoju świata¹⁴. Postawienie przez Stanisława Kamińskiego tezy o supremacji naukowej jako najwyższej supremacji w dzisiejszym świecie¹⁵ wydaje się słuszne. Wielu autorów twierdzi przy tym wprost, że współczesna nauka tworzy takie struktury ekonomiczne i społeczne, iż na ich bazie realne jest budowanie trzeciej cywilizacji – cywilizacji technicznej¹⁶. Wpływ wywierany przez naukę na kulturę techniczną ma swoje pozytywne i negatywne skutki. Do pozytywów możemy zaliczyć np: ułatwienie współżycia między ludźmi, kontrolę celowości zachowań, akcenty wychowawcze, podniesienie poziomu ogólnej kultury społeczeństw. Negatywy natomiast zdają się wpływać z zastosowań samej nauki w dziedzinie techniki zbrojeniowej, nowych technologii przemysłowych, „inżynierii społecznej” itp. Kwestie te prowadzą nas ponownie do obszaru cywilizacji technicznej. Jestem zdania, uprzedzając nieco fakty, iż w zjawisku cywilizacji technicznej ogniskują się wszelkie składowe kultury *Homo Faber*. Zyskują nowy wymiar i nową jakość. W tym miejscu wypada zwrócić uwagę na relację, jaka – w ramach cywilizacji technicznej – zachodzi pomiędzy nauką a kulturą. Zdaniem Kamińskiego tradycyjną funkcją kultury było utrzymywanie stabilizacji pomiędzy codziennym życiem społeczeństw a narastającą teorią naukową. Chodziło o asymilację jednej epoki z drugą i podkreślenie ważności sensu życia ludzkiego. Kultura więc spełniała funkcję autoregulacyjną, chroniąc tym samym substancję społeczną przed utratą równowagi. Obecnie jednak kultura traci swoją funkcję. W niektórych fragmentach dotychczasowych zadań nadal ją spełnia, w innych natomiast potrafi nawet dostarczać narzędzi dla dokonywania różnorodnych zmian¹⁷. Współpracuje przy tym z nauką współczesną. Ta ostatnia, tak mocno związana z techniką, podważa akceptowane jeszcze wartości. Zastępuje bowiem zastany i przeżywany przez człowieka świat innym. Według opinii M. Webera dotychczasowy świat był światem przyczynowości etycznych rekompensat. To natomiast, co oferuje nauka, to rzeczywistość przyczynowości przyrodniczej bez etycznego sensu¹⁸. Taki

¹⁴ Por. E. G. M e s t h e n e, *Technology and Values*, w: *Who shall live?* Philadelphia 1970, s. 55.

¹⁵ *Nauka i metoda*, s. 230.

¹⁶ Por. A. M c D o n a g h, *Wertpräferenzen im Bereich der Technik*, „Concilium” 1975, H. 12, s. 669. Zob. także: J. K r u c i n a, *Cywilizacja techniczna a integralny rozwój człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 8(1976), nr 10(48), s. 11-29.

¹⁷ *Nauka i metoda*, s. 245.

¹⁸ Por. Z. K r a s n o d ę b s k i, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, w: *Świat*

stan rzeczy stwarza przesłanki dla dehumanizacji świata, braku sensu, naruszenia tożsamości człowieka, relatywizacji wzorców kulturowych, a nawet radykalnych zmian zachowań. Zdaniem Kowalczyka obserwujemy obecnie poważne zagrożenie etosu prawdy¹⁹. Według natomiast radykalnej w swoim wydźwięku opinii T. Stycznia „mamy dziś do czynienia z totalnym załamaniem się kultury wskutek uznania dobra i zła moralnego za iluzję – w sensie możliwości sprzeniewierzenia się obiektywnej prawdzie. Jesteśmy, innymi słowy, świadkami próby radykalnego uśmiercenia człowieka w człowieku i nazwania tego aktu wyzwoleniem człowieka spod tyranii obiektywnej prawdy”²⁰. Nie chcąc polemizować z powyższą wypowiedzią, skłonny jestem przyznać, iż współczesny *Homo Faber* zdaje się być człowiekiem okaleczonym. Nauka, która miała przynieść wyzwolenie człowiekowi, faktycznie uczyniła go jeszcze większym niewolnikiem. *Homo Faber* zaczyna popadać w egzystencjalną i kulturową pustkę.

Stan swoistej egzystencjalno-kulturowej „zapaści”, jakiej doświadcza *Homo Faber*, wydaje się związany z pojawieniem się – pod wpływem przemian cywilizacyjnych – społeczeństwa industrialnego. W krajach o bardzo wysokim poziomie rozwoju techniki mówi się nawet o narodzinach społeczeństwa postindustrialnego. Koncentrując swoją uwagę na pierwszym z wymienionych społeczeństw, należy stwierdzić, iż w tych aspektach, które dotyczą kultury, społeczeństwo industrialne charakteryzuje się wieloma specyficznymi cechami. Oto niektóre z nich:

1. Wyznaczanie kulturze typowo pragmatycznej roli. Zdaniem D. Boltera w tego typu społeczeństwie kultura jest odpowiedzialna za intensywne przetwarzanie świata w coraz bardziej sztuczne środowisko²¹. Kultura też tworzy techniki produkcyjne z materiału, który pierwotnie należał do natury. Przykładów w tym względzie dostarczają: rolnictwo, metalurgia, tkactwo, energetyka itp. Według cytowanego autora wyobraźalną staje się sytuacja całkowitego przejścia od naturalnego do sztucznego świata.

2. Wykorzystanie kultury do tworzenia w człowieku nowej lojalności. Kultura bowiem, edukując poszczególne jednostki, stanowi granicę ich świata,

przeżywany. *Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, przeł. Z. Krasnodębski, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, S. Nowotny, T. Szawiel, A. Zinserling, J. Zycho-
wicz, Warszawa 1993, s. 159.

¹⁹ *Filozofia kultury*, s. 128.

²⁰ *Kultura i prawda*, w: *Zadania filozofii*, s. 162.

²¹ *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*, przeł. T. Goban-Klas, Warszawa 1990, s. 318.

w którym mogą one znaleźć zatrudnienie, zachować swą godność i tożsamość moralną. Tworzy tym samym nowy typ lojalności²². Od tego momentu zanika lojalność wobec monarchy, ziemi czy religii. Człowiek zaczyna czuć się lojalny wobec określonej kultury. Sytuacja niniejsza jest o tyle interesująca, że ta sama kultura pozbawiła równocześnie jednostkę ludzką dotychczasowych więzi z krewnymi i powinowatymi – pozostaje samotna osoba postawiona wobec anonimowej wspólnoty w kulturze.

3. Wyznaczenie państwu roli koordynatora przemian społecznych. Wydaje się, iż w tym kontekście dwie funkcje państwa zyskują na znaczeniu²³. Po pierwsze, proteguje ono kulturę, a nie jak dotychczas religię²⁴. Po drugie, utrzymuje jednolity wysoki standard wykształcenia. E. Gellner potrafi powiedzieć nawet, iż wykształcenie jawi się jako najcenniejsza inwestycja stanowiąca źródło tożsamości²⁵ człowieka technicznego.

4. Zjawisko unifikacji kultury w różnych krajach. Przyczyn tego faktu J. Naisbitt upatruje w objawach tzw. globalizmu²⁶, jaki obserwuje się w wielu dziedzinach życia. Polega on na łatwości transferu informacji, a tym samym dyfuzji poszczególnych wartości na znaczne obszary świata. W tej sytuacji K. Lorenz stawia nawet tezę o zatarciu samoistości kultur. Podobny ubiór, zachowanie, obyczaje cechujące ludzi zamieszkujących różne regiony ziemi – to wyznaczniki owego procesu. Towarzyszy temu, obserwowane szczególnie u młodzieży, wyjałowienie z sensu, zwątpienie w świat jako taki oraz nuda. Młodzi ludzie dostrzegają, że hołdowana nierzadko przez ich rodziców pogoń za sukcesem i wiara w koniunkturę prowadzi często w ślepe zaułki²⁷. Ostatnie stwierdzenie zdaje się, przynajmniej częściowo, tłumaczyć zjawisko pogłębiania się rozdziewu kulturowego pomiędzy pokoleniami i manifestacji jawnego wręcz buntu młodzieży przeciw starszej generacji. Młodzież przynależna do różnych narodów jest obecnie bardziej podobna do siebie niż do rodziców. Jak zauważa przy tym Lorenz, „młodzi ludzie wszystkich czasów buntowali się zawsze [...], ale teraz odnosimy wrażenie, że został osiągnięty bardzo niebezpieczny punkt krytyczny, w jakim młodsze pokolenie staje przeciwko starszemu niczym przeciwko wrogiej grupie et-

²² Por. E. G e l l n e r, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991, s. 49.

²³ Tamże, s. 135.

²⁴ Por. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury*, s. 119.

²⁵ *Narody i nacjonalizm*, s. 49.

²⁶ *Megatrends. Ten new directions transforming our lives*, New York 1982.

²⁷ *Regres człowieczeństwa*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 166-169.

nicznej”²⁸. Trudno doszukiwać się innych jeszcze przyczyn takiego nastawienia młodzieży. Sugestia, iż jest to także jeden z aspektów wzrostu agresywności i pojawienia się nowych form przemocy, jakie obserwuje się w cywilizacji technicznej, wydaje się mieć sporo racji. Powyższą tezę potwierdza E. Bonnefous. Autor ten, pisząc o źródłach brutalizacji życia, upatruje ich w załamaniu się równowagi na różnych poziomach kultury²⁹. W literaturze przedmiotu pojawia się także pojęcie kryzysu kultury³⁰. Dla Husserla zarówno przyczyna, jak i istota tego ostatniego są duchowej natury. Wynika ze sceptycyzmu i irracjonalizmu. Stawia kulturę europejską w sytuacji wyboru: albo „upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyciężający ostatecznie naturalizm”³¹.

Prezentowane wyżej różnorakie aspekty tworzonej przez społeczeństwo industrialne kultury nie są asymilowane bezkrytycznie. Nadmienić trzeba, iż wśród wielu ludzi wzmiankowane wyżej czynniki wywołują uczucie sprzeciwu czy wręcz buntu. Jak zauważa L. Zacher, bunt ten skierowany jest nie tyle przeciwko nauce, ile przeciwko zastosowaniom nauki i obrazowi świata kreowanemu przez tę ostatnią. „Antyscjentyzm idzie ręką w rękę z romantycznym antyintelektualizmem oraz antyautorytarianizmem. W pewnej mierze ruch przeciwko nauce przemienia się w ruch przeciwko kulturze, wiąże się bowiem nie tylko z antyintelektualizmem, ale i z prymitywizmem (antyliteratura, antysztuka), występuje raczej przeciwko porządkowi i dyscyplinie niż

²⁸ Tamże, s. 164.

²⁹ *Sauver l'humain*, Paris 1976.

³⁰ Gellner zdaje się bagatelizować problem kryzysu. Sugeruje to jego wypowiedź, iż irracjonalna i hedonistyczna kultura jest funkcjonalna. Stanowi bowiem uzupełnienie celowo racjonalnych działań w gospodarce i administracji. Nowoczesność zakłada symbiozę różnych stylów myślenia, lecz podstawę jego stanowi poznanie naukowe (por. *Legitimation of Belief*, Cambridge 1974, s. 192). Zdaniem natomiast Z. Krasnodębskiego o kryzysie kultury można mówić jako o pochodnej zderzenia nadmiernie ambitnych ideałów – jakie ludzkość postawiła przed sobą w postaci idei postępu – z twardymi realiami świata. Nie oznacza on wszakże nadejścia epoki pesymizmu i zwątpienia. Może okazać się elementem uzdrawiającym cywilizację. Diagnoza bowiem kryzysu kultury wynika tylko ze standardów, jakie się stosuje. Fakt, iż człowiek (wskutek załamania się etyki) odczuwa na płaszczyźnie kultury brak ostatecznych rozwiązań dylematów moralnych, nie jest tragedią. Wręcz odwrotnie. Pewna doza niewiary we własne siły i możliwości powinna przywrócić ludziom poczucie sensu świata i życia (por. *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 294).

³¹ *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, przeł. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 29(1983), s. 347.

przeciwko racjonalności i naukowości”³². Na tym tle rodzi się pytanie o faktyczne źródła kryzysu współczesnej kultury technicznej (i poniekąd kryzysu samego *Homo Faber*). M. Buber wskazuje na następujące dziedziny życia. Pierwsza to technika. Maszyny, mające służyć człowiekowi, zapędziły go do służenia sobie. Przystały być przedłużeniem ludzkiej ręki. Zmieniły dotychczasowy układ relacji. Obecnie człowiek staje się powoli przedłużeniem maszyny – jej ogniwem podającym i na końcu odbierającym. Druga dziedzina to gospodarka. Nie udało się człowiekowi technicznemu rozsądnie skoordynować produkcji mającej zaopatrywać w potrzebne przedmioty coraz większą liczbę ludzi. Wygląda na to, że machina wytwarzania i zużywania dóbr wyrwała się spod władzy człowieka. Trzecia dziedzina to życie polityczne. Już podczas I wojny światowej *Homo Faber* zorientował się, że rozwijając technikę zbrojeniową równocześnie uruchomił procesy polityczne, nad którymi nie będzie mógł łatwo zapanować³³.

Inny autor, I. Dec, wymienia trzy kolejne przyczyny kryzysu kultury technicznej³⁴. Po pierwsze, niewłaściwy sposób uprawiania nauki. Po drugie, XIX-wieczny naiwny pozytywizm i scjentyzm. Po trzecie, XX-wieczny neopozytywizm. Czynniki te sprawiły, iż z obszaru ówczesnej nauki wyrugowano filozofię i metafizykę klasyczną. Nauki przyrodnicze zdominowały kulturę, chcąc przejąć wszystkie funkcje, jakie przedtem spełniały religia³⁵, filozofia i zdrowy rozsądek.

Zdaniem A. Bronka doprowadziło to do metodologicznego zacieśnienia nauki. Ujawniła się jej niekompetencja i niemoc tak w sprawach światopoglądowych, egzystencjalnych, jak i w kwestiach naukowej obiektywności³⁶. Konieczne zatem wydaje się wprowadzenie przewartościowań w dotychczasowym spojrzeniu na naukę i kulturę. Dec sugeruje przy tym, iż obecnie do uprawiania nauki i korzystania z niej trzeba wychowywać³⁷

³² *Sterowanie procesami rewolucji naukowo-technicznej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. 71. Por. A. J a w ł o w s k a, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975.

³³ *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 44.

³⁴ *Filozofia a inne działy kultury*, w: *Zadania filozofii*, s. 115.

³⁵ Z punktu widzenia ówczesnej nauki religia była uważana za nieracjonalny relikw przetrwania. Tymczasem zdaniem W. Howellsa (*Primitive Man and His Religions*, New York 1962, s. 17-18) religia jest rozszerzeniem ludzkich pragnień i przekonań poza to, co dostarczają człowiekowi jego zmysły. Dlatego też religia jest dopełniająca względem nauki.

³⁶ *Instrumentalizacja filozofii. Filozofia a kryzys współczesnej kultury*, „Studia Philosophiae Christianae” 22(1986), nr 2, s. 209.

³⁷ W powyższym kontekście Helmuth Plessner mówi o człowieku jako podmiocie odpowiedzialnym za swój świat. Por. H. P l e s s n e r, *Władza a natura ludzka. Esej o*

samego człowieka. *Homo Faber* na nowo powinien odkryć swoją egzystencjalną głębię. Towarzyszyć temu musi obok rewolucji naukowo-technicznej także rewolucja naukowo-humanistyczna³⁸. Postulat ten zdaje się tym bardziej pilny, bo – jak twierdzi Krapiec – „poznanie teoretyczne, jako poznawcza recepcja zastanej rzeczywistości, otwiera rozumienie procesów dalszych, tj. samego działania tudzież procesów twórczych. I dzieje się tak niezależnie od tego, czy nasze poznanie pierwotnie jest poznaniem dla poznania, czy też poznaniem dla działania; a więc niezależnie od tego, czy czasowo wcześniejszy jest *homo sapiens*, czy *homo faber*. Jeśli wcześniejszy czasowo jest *homo faber*, to i tak rozumienie działania *homo faber* jest uwarunkowane teoretycznym rozumieniem faktu poznania, którego elementem jest proces znakotwórczy. Zatem analiza faktu poznania (jako poznania) otwiera możliwość analizy procesu ludzkiego działania”³⁹.

MORALNY ASPEKT KULTURY *HOMO FABER*

W odniesieniu do człowieka technicznego sprzężenie kultura-moralność⁴⁰ jest bardzo znaczące. Jak bowiem zauważa Bell, „dla społeczeństwa, grupy czy też jednostki kultura jest ciągłym procesem utrzymywania tożsamości. Czyni to poprzez spójność osiąganą dzięki konsekwentnemu punktowi widzenia w sprawach estetyki, moralnej samowiedzy i stylowi życia, który ucieleśnia te koncepcje w przedmiotach zdobiących nasze domy i nas samych oraz w guście. Kultura jest zatem obszarem wrażliwości, emocji i postawy moralnej oraz inteligencji usiłującej uporządkować te uczucia”⁴¹. W wypełnieniu tego zadania wspiera ją moralność. Szczególnego znaczenia nabiera ona w przypadku *Homo Faber*. Człowiek techniczny bowiem charakteryzuje się posiadaniem specyficznej moralności. Istnieje przy tym trudność w zdefiniowaniu tej moralności. W jej skład wchodzi elementy dotychczasowej moralności wspartej na inspiracjach religijnych oraz składniki nowe, ukształtowane pod wpływem mentalności technicznej. Zmieniają one ocenę

antropologii światopoglądu historycznego, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1994, s. 15, 21 n.

³⁸ Por. D e c, *Filozofia a inne działy kultury*, s. 114.

³⁹ *U podstaw rozumienia kultury*, s. 53.

⁴⁰ *Moralność*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 109.

⁴¹ *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 70-71.

i sposób wartościowania działania *Homo Faber*. Powyższe spostrzeżenia obligują do zadania pytania, czym jest moralność i jakie są jej elementy składowe. Odpowiedzi na nie pozwolą uchwycić chociaż niektóre determinanty moralności *Homo Faber*.

Przedmiotem materialnym moralności jest ludzki czyn. Ma on potrójne odniesienie. Po pierwsze, dotyczy mnie samego jako osoby działającej (dokonującej jakiegoś czynu); po drugie, kierowany jest do drugiego człowieka jako osoby oraz, po trzecie, adresowany jest do świata⁴². Przedmiotem zaś formalnym moralności jest ocena ludzkiego czynu według tego, co dobre, a co złe. Stąd też celem zachowań moralnych (a tym samym moralności) jest realizacja dobra moralnego⁴³. W ramach tego ostatniego hierarchia dóbr podlegających ocenie moralnej różnie może być zdeterminowana⁴⁴. Ujmując rzecz ogólnie, spotykamy się z hierarchią dóbr posadowioną na fundamencie teistycznym lub ateistycznym. Dychotomia ta wymusza niejako różnorodne sposoby uzasadniania norm moralnych. Oparcie tych ostatnich na laickim zespole przesłanek wydaje się mało skuteczne. Zdaniem M. Horkheimera i Th. Adorno powyższą tezę potwierdza doświadczenie europejskiego oświecenia. „Moralne nauki oświecenia – piszą wspomniani autorzy – świadczą o rozpaczliwym wysiłku, by w miejsce osłabłej religii znaleźć intelektualne racje, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie także wtedy, gdy motyw interesu zawodzi”⁴⁵.

Jak zauważa W. Dłubacz⁴⁶, z punktu widzenia tzw. etyki normatywnej moralność to tyle, co życie moralne człowieka (stawanie się dobrym człowiekiem) w indywidualnym i społecznym wymiarze. Dla *Homo Faber* takie rozumienie powyższego zagadnienia oznacza, iż wybierając, a następnie realizując dobro, człowiek *de facto* staje się dobry – spełnia się jako człowiek, rozwija się. Wybierając natomiast zło, człowiek staje się zły – ulega deprawacji. Poznanie dobra moralnego jest dokonywane poprzez rozum, jego wybór natomiast – za pośrednictwem aktu woli. Ośrodkiem oceny czynu – w aspekcie dobra i zła – pozostaje sumienie. To ostatnie, zdaniem Dłubacza,

⁴² Odniesienie mojego czynu do drugich osób świata zewnętrznego stanowi uzasadnienie tezy o konieczności traktowania ochrony środowiska jako zagadnienia moralnego.

⁴³ Por. L. E. L o m a s k y, *Persons, Rights and the Moral Community*, New York 1987, s. 200.

⁴⁴ Por. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda*, s. 241.

⁴⁵ *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 102.

⁴⁶ *O kulturę filozofii. Zagadnienia podstawowe*, Lublin 1994, s. 35-40.

możemy scharakteryzować jako „rozum ludzki dokonujący moralnej oceny czynów. Rozum bowiem poznaje konkretny czyn w aspekcie jego zgodności z normą postępowania. Takie jego działanie nazywa się sądem rozumu praktycznego, inaczej aktem sumienia. Sumienie więc to zdolność ludzkiego rozumu (tzw. rozumu praktycznego) do wydawania sądów (tzw. sądów praktycznych) o moralnej wartości czynów. Ma zawsze charakter normatywny i obliuguje do określonego postępowania”⁴⁷. Podkreślić należy w tym miejscu, iż sumienie postrzegane jako sąd rozumu praktycznego człowieka, pozostaje ośrodkiem jedynie subiektywnej⁴⁸ (a więc z natury swojej obarczanej możliwością błędu) oceny czynu. Opierając się na tezach głoszonych w ramach teologii moralnej, sąd sumienia może zyskać walor obiektywnej oceny. Warunek konieczny w tym względzie stanowi zapodmiotowanie aktu sumienia w odwiecznym prawie Boga, zwanym inaczej prawem naturalnym⁴⁹. Prawo powyższe jawi się jako fundament moralności i jej podstawowe kryterium oceny. Istniejące zaś obok niego pozytywne prawo stanowione przez społeczność ludzką, np. państwo, nie może ani zastępować moralności, ani być brane pod uwagę przy ustalaniu kryteriów dobra lub zła moralnego. W dalszym wywodzie cytowany autor wskazuje na zagadnienia pomocne przy analizie działań człowieka technicznego. Stwierdza mianowicie, iż poprzez swoje czyny człowiek (w naszym przypadku *Homo Faber*) pretenduje do roli twórcy moralności. Jego chronologicznie pierwszym czynem jest akt decyzji – wybór określonego dobra. Czyni on człowieka technicznego moralnie dobrym lub złym; tym samym uchodzi już za pełny (wewnętrzny) czyn w sensie moralnym. Jednocześnie ów akt wyboru stanowi początek wszelkich następ-

⁴⁷ Tamże, s. 36.

⁴⁸ Por. L o m a s k y, *Persons, Rights and the Moral Community*, s. 79, 189.

⁴⁹ Na doniosłość obecności prawa naturalnego w sferze moralności wskazuje Adam Rodziński (*Osoba. Moralność. Kultura*, Lublin 1989, s. 304-305), pisząc: „Prawo naturalne explicite czy implicite skodyfikowane – jako instytucja życia społecznego par excellence kulturowa – jest w każdym społeczeństwie jakimś odbiciem i wyrazem jego kultury moralnej. Jeśli kultywowanie wartości moralnych zorientowane będzie personalistycznie, jeśli innymi słowy – opierać się ono będzie na afirmowaniu personalistycznej normy moralności, w ślad za tym spersonalizuje się również prawo pozytywne. Nie może to oczywiście nie wyrzeć – z kolei i vice versa – wpływu na całokształt wzorów kultury środowiskowej czy indywidualnej. Ta sama wartość, na której straży [...] stoi cały naturalny porządek moralny [...] jest przecież równocześnie źródłem impulsów kulturotwórczych, podnoszących tego człowieka nad poziom zwierzęcości we wszystkich wymiarach jego dojrzewania duchowego, także tam, gdzie realizacja wartości duchowych zmienia materialne oblicze świata i wspiera osiąganie wartości gospodarczych”.

nych zewnętrznych czynów człowieka. Moralność zatem rozgrywa się we wnętrzu człowieka i tworzy jego osobową „twarz”.

Moim zdaniem powyższe analizy zdają się tłumaczyć sposób, za pomocą którego opisywany wcześniej postęp determinuje działanie, kreuje obyczajowość oraz przekształca mentalność *Homo Faber*. Wspomniany czynnik dostarcza twierdzeń i wzorców stanowiących podstawę do późniejszych aktów wyboru. Pod ich wpływem, w momencie świadomego podjęcia decyzji, *Homo Faber* autodeterminuje⁵⁰ siebie do określonego działania. Tym samym staje się za nie odpowiedzialny⁵¹ przed sobą, wobec innych ludzi i przed samym Bogiem. Zagadnienie odpowiedzialności człowieka technicznego za swoje dokonania kieruje naszą uwagę na problem wolności⁵². Z punktu widzenia moralności, w przeciwieństwie do haseł głoszonych w ramach postępu, wolności nie możemy traktować jako braku wszelkich ograniczeń. Wolność to realna możliwość wyboru (decyzji) – samostanowienie o sobie. Jej kresem jest obiektywne dobro drugiego człowieka jako osoby ludzkiej. W hierarchii dóbr zajmuje ono pierwsze miejsce, a naruszenie go nosi znamiona zła.

Analizując środowisko kulturowe *Homo Faber*, stwierdzić można, iż w jego przypadku wiele wcześniej anonsowanych kwestii ma inną konotację. W obszarze kultury kreowanej przez człowieka technicznego priorytetu nie stanowi na przykład dobro osoby ludzkiej, lecz rozwój technologiczny⁵³. Również zakres wolności (a zatem także możliwości właściwego wyboru i odpowiedzialności) indywidualnej jednostki ludzkiej, uwikłanej w porządek technologiczny, wydaje się stosunkowo niewielki. Do powyższych dwóch elementów dołącza się trzeci czynnik – presja stechnokratyzowanego społeczeństwa⁵⁴. Sprawia ona, iż *Homo Faber* dysponuje bogatym ilościowo, choć równocześnie treściowo uproszczonym, jednostronnym i ściśle laickim zakresem informacji. Z tego względu jego wybory moralne pozostają niepełne,

⁵⁰ Por. L. E v e n, *Moralność i wiara w cywilizacji technicznej*, „Novum” 1978, nr 2, s. 37.

⁵¹ W dyskusjach na temat roli nauki i techniki kategoria odpowiedzialności nabiera obecnie coraz większego znaczenia. Jednym z pierwszych badaczy, który rozwija współczesną teorię odpowiedzialności, jest Hans Jonas. Zob. H. J o n a s, *The Imperative of Responsibility. In Serch of an Ethics for the Technological Age*, Chicago–London 1984, s. 90 nn., The University of Chicago Press.

⁵² T e n ż e, *Philosophical Essays. From Ancient Creed To Technological Man*, New Jersey 1974, s. 79 n., Prentice-Hall.

⁵³ Por. R o d z i ń s k i, *Osoba. Moralność. Kultura*, s. 270-271.

⁵⁴ Por. J. U. N e f, *Cultural Foundations of Industrial Civilization*, Cambridge 1958, s. 154, Cambridge University Press.

okazjonalne, utylitarne⁵⁵. Jak zauważa E. Husserl, moralność, jaką tworzy *Homo Faber*, mimo oparcia jej na dorobku współczesnej nauki, wydaje się treściowo nie ugruntowana. Zdaniem tego autora wiele jest w niej samowoli, a brak głębi oraz możliwości rozwiązań etycznych i moralnych problemów konkretnego człowieka⁵⁶.

Kryzys moralności doświadczany przez *Homo Faber* bardzo ostro odciska się na wizerunku kultury postindustrialnej. Ma ona miejsce w tych krajach, gdzie wytwarzanie niezmiennych przez wiele lat produktów zostało zastąpione przez szybko zmieniające się technologie konsumujące bieżący dorobek naukowy⁵⁷. Wskazanie przy tym na szczególny rodzaj przymierza: kultury, nauki i organizacji produkcji wydaje się mieć duże znaczenie w analizie kultury *Homo Faber*. Ten rodzaj kultury wymaga, aby w sferze produkcji wzrastała wydajność pracy i jakość produktu. Dokonuje się to przez wysokie tempo wprowadzania nowych technologii, unowocześniania ich podczas okresu wdrażania, a następnie zastąpienia jeszcze nowszym rodzajem. Sprostanie temu zadaniu możliwe jest w przypadku posiadania wysoko kwalifikowanej kadry inżynierów i pracowników, charakteryzującej się w całości znacznym potencjałem twórczym i osobistą inicjatywą⁵⁸. Nic nie dzieje się jednak za darmo.

Era przemysłowa i kultura postindustrialna akcentują indywidualizm⁵⁹ oraz podmiotowość człowieka technicznego. Przykładem owego trendu jest światowa kariera takich pojęć, jak *podmiotowość*, *sens życia*, *autonomia*, *lokalizacja kontroli*⁶⁰. Ukazują one nie tylko ekonomiczny, ale także polityczny i kulturowy wymiar indywidualizmu⁶¹. W sferze polityki indywidualizm zaznaczył się w hasłach swobody i wolności od wszelkich przypisanych jednostce więzów. Podobnie było w obszarze kultury. Chodziło tu o wyzwolenie *Homo Faber* od wszelkich ograniczeń moralnych i psychologicznych.

⁵⁵ Por. G. Le B o n, *Psychologia tłumy*, przeł. B. Kaprocki, Warszawa 1994, s. 40.

⁵⁶ E. H u s s e r l, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 4-5.

⁵⁷ Por. N a j s b i t t, dz. cyt.

⁵⁸ Zob. Th. J. P e t e r s, J. H. W a t e r m a n, *In search of excellence. Lesson from America's Best Run Companies*, New York 1982.

⁵⁹ Zdaniem Kowalczyka (*Filozofia kultury*, s. 136.) akcentowanie indywidualizmu prowadzi do tworzenia etyki liberalno-indywidualistycznej. W jej ramach źródłem ludzkich przekonań moralnych są uczucia o silnym zabarwieniu negatywno-egoistycznym.

⁶⁰ Por. K. O b u c h o w s k i, *Człowiek intencjonalny*, Warszawa 1993, s. 18.

⁶¹ Por. D. B e l l, *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 215.

Indywidualizm postulował prawo jednostki do sięgnięcia po wszystko, co może wzbogacić osobę ludzką. Nie zastanawiano się przy tym wcale nad kryteriami oceny, co faktycznie wzbogaca, a co degraduje jednostkę. Wydaje się, że *ad hoc* uznano doświadczenie za probierz osobowości. Bell zwraca uwagę, iż przy tego typu orientacji nie mogą istnieć żadne granice dla ludzkiego doświadczenia. Osiągnięte lub przynajmniej wypowiedziane musi być wszystko, co tylko człowiek zdoła wyrazić. Nie może być też świętych obszarów wyjętych spod ingerencji człowieka. Na skutki takiego podejścia do człowieka technicznego nie trzeba było długo czekać.

Przesycona technologią elektroniczną kultura postindustrialna powoduje pojawianie się u ludzi różnorodnych nerwic w wyniku zjawiska tzw. zderzenia kulturowego. To ostatnie związane jest z momentem przechodzenia człowieka technicznego z jednego do drugiego, znacznie bardziej technologicznie zaawansowanego, rodzaju kultury technicznej. Powołując się na badania Obuchowskiego, możemy stwierdzić, iż obecnie nie ma szansy na łagodny sposób przeniknięcia przez *Homo Faber* z kultury industrialnej do kultury postindustrialnej⁶². Koncepcje i wartości pojawiające się w tym procesie są czymś obcym dla osób nie przystosowanych jeszcze do nowych warunków. Powodem takiego stanu rzeczy wydaje się fakt, iż zmiany kultury industrialnej na postindustrialną dokonują się na drodze technokratycznej. Są to wymuszone z zewnątrz zmiany fragmentów kultury bez uwzględniania własnych decyzji jednostek. Nie istnieje więc mechanizm adaptacji ludzkich aspiracji do nowych warunków i sposobów ich spełniania. Zwracając uwagę na skutki powyższych działań, K. Lorenz ujmuje zagadnienie zderzenia kulturowego w sposób następujący: „im wyższy rozwój kultury, tym większy staje się rozdział między ludzką skłonnością a wymaganiami kulturowymi. Nikt z żyjących w naszym kręgu kulturowym nie jest wolny od wewnętrznych napięć. We współczesnych państwach uprzemysłowionych notuje się już zastraszająco wysoką liczbę ludzi, którzy po prostu nie wytrzymują tego napięcia i stają się aspołeczni lub popadają w nerwice”⁶³. Również na problem nieprzystosowania społecznego wskazuje cytowany już Obuchowski. Twierdzi on, iż wobec trudności technicznych, instytucjonalnych i psychologicznych przy przechodzeniu z jednej kultury do drugiej⁶⁴ należy oczekiwać wzrostu liczby

⁶² *Człowiek intencjonalny*, s. 28.

⁶³ *Regres człowieczeństwa*, s. 107.

⁶⁴ Według Obuchowskiego jest to przechodzenie z tzw. kultury ludzi-przedmiotów do kultury ludzi-podmiotów.

nerwic oraz nowych form radykalnego wychodzenia z obszaru konfliktowego. W dalszej części swego wywodu autor ten kreśli niepokojącą wizję przyszłości. Pisze on mianowicie, iż w niedalekiej przyszłości wzrośnie liczba osób nieprzystosowanych i grup tworzących własne kultury⁶⁵ lub tylko „kontrkultury”⁶⁶. Pojawią się wyraźne tendencje „fundamentalistyczne”, wzrost zainteresowania „alternatywnymi” religiami oraz powrót do pogaństwa i szamanizmu jako formy kompensacji braku oparcia w uniwersalnej kulturze. Według tegoż autora powyższe trendy nie zastąpią człowiekowi kultury, gdyż – poza efektem hipnotycznym – swoistą formą przeżycia i oderwania się nie proponują jednostce określonych rozwiązań, wzorów działań, a przede wszystkim pozytywnych wartości⁶⁷.

ARTYSTYCZNY ASPEKT KULTURY *HOMO FABER*

„Nauka porządkuje nasze myśli, moralność porządkuje nasze czyny; sztuka wprowadza porządek do naszego postrzegania zjawisk widzialnych, słyszalnych i dotykalnych”⁶⁸. Wypowiedź E. Cassirera zdaje się wskazywać na doniosłość obecności sztuki w obszarze kultury *Homo Faber*. Zdaniem bowiem W. Tatarkiewicza „człowiek jest skazany na twórczość. Nic bez niej nie mógłby poznać ani zrobić. Tak szeroko rozumiana twórczość objawia się nie tylko w tym, co ludzie malują i komponują, ale już w tym, co widzą i słyszą”⁶⁹. Mając na względzie techniczne elementy zawarte w strukturze osobowości *Homo Faber*, możemy przyjąć, iż sztuka jako taka jest technicznym odtwarzaniem rzeczywistości lub konstruowaniem form czy wyrażaniem ludzkich przeżyć. Artysta świadomie dąży przy tym do momentu, w którym jego dzieło poprzez informację, jaką niesie, będzie zdolne zachwycać, wzruszać bądź wstrząsać odbiorcę⁷⁰. Być może z tego względu sztuka ma wiele cech wspólnych z nauką – tworzenie rzeczy uznanych za artystycznie piękne zawiera w sobie czynnik poznawczy i komunikowanie informacji. W

⁶⁵ Por. E. L i p i ń s k i, *Postówie do: J. K. G a l b r a i t h, Społeczeństwo dobrobytu. Państwo przemysłowe*, przeł. J. Prokopiuk, Z., Zinserling, Warszawa 1973, s. 418.

⁶⁶ Por. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury*, s. 168-169.

⁶⁷ Por. O b u c h o w s k i, *Człowiek intencjonalny*, s. 33.

⁶⁸ E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 275.

⁶⁹ *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1988, s. 306.

⁷⁰ K a m i ń s k i, *Nauka i metoda*, s. 243.

swojej działalności artysta podobny jest do naukowca – dąży do prostoty, elegancji, harmonii, stawia hipotezy, konstruuje, przekształca zastaną rzeczywistość itp.⁷¹ Oczywiście występują także różnice pomiędzy dziełem sztuki a dziełem naukowym. Widać to choćby w tym, iż obie dziedziny ludzkiego życia w odmienny sposób widzą rolę języka i inaczej podchodzą do rzeczywistości. W nauce język ma za zadanie rejestrowanie, utrwalanie i komunikowanie wyników poznawczych czy toku uzasadnień. Pełni więc funkcję epistemologiczną. W sztuce natomiast język ma wywoływać i wyrażać przeżycia estetyczne. Przekaz informacji tutaj jest czymś ubocznym. Inną różnicę pomiędzy sztuką a nauką widać w podejściu obu dziedzin do rzeczywistości. Naukę interesuje świat zewnętrzny, sztukę – nasze „ja”⁷². Akcentowanie owego „ja” przez sztukę zdaje się kluczowe w analizie miejsca tej ostatniej w kulturze i życiu człowieka – zwłaszcza interesującego nas *Homo Faber*. Jak zauważa Bell, „w najbardziej skrajnych przypadkach postawa ta każe pytać nie o to, czy wiersz, sztuka teatralna lub obraz jest dobry czy szmirnowaty, lecz o to, «co one znaczą dla mnie»”⁷³. Z tych to względów sztuka właśnie będzie wyrabiać w człowieku wrażliwość na piękno, odpowiadać za odczuwanie głębi przeżyć zarówno artystycznych, jak i moralnych. Sztuka także zakreślać będzie horyzont jego świata. Elementy te powszechnie uważane są za ważne w strukturze osobowościowej człowieka.

W kontekście analizy kultury *Homo Faber* stwierdzenia powyższe zdają się inspirować pytanie o realizację przez sztukę swoich wyżej wymienionych zadań. Pozwoli to uchwycić przynajmniej główne momenty przemian, jakim pod wpływem sztuki podlegał człowiek techniczny. Zdaniem H. G. Gadamera do XIX wieku nie następowały w tym względzie jakieś znaczące przewartościowania. Co prawda przed tym okresem badacze potrafili wyróż-

⁷¹ Krąpiec (*U podstaw rozumienia kultury*, s. 207-208) uzasadnia kwestie związku sztuki i nauki w sposób następujący: „Gdy z aktu teoretycznego poznania przejdziemy do poznania twórczego – *poiesis* – to zauważamy, że i w tym typie racjonalnej działalności wszystkie cechy stanowiące treść jakiegoś obrazu, rzeźby, utworu, gestu, są zaczerpnięte z rzeczywistości w akcie poznania. Oczywiście nowo utworzone «dzieło» w twórczym poznaniu posiada swoją charakterystyczną strukturę. Została ona utworzona z dwóch elementów: kryterium decydującym o nowym bycie dzieła i z zaczerpniętych z poznania teoretycznego rozmaitych cech, pochodzących niekoniecznie z utworzonego jednego «znaku-pojęcia», ale z możliwie różnie ujętych «obrazów». [...] Na nowo utworzony «utwór» już może w niczym nie przypominać poprzednio nabytych w poznaniu treści poznawczych, a mimo to na nowo ułożona treść z rozmaitych pojęć i wyobrażeń jest jednak «naśladowaniem» – *mimesis* – samej rzeczywistości, która pierwotnie była mi dana w różnych pojęciach, obrazach i wyobrażeniach”.

⁷² Por. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda*, s. 243-244.

⁷³ *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 16.

nić w historii estetyki różnorodne kategorie piękna, twórczości, sztuki. Powstawały one pod wpływem konkretnych uwarunkowań płynących z obszaru filozofii lub poszczególnych sztuk. Wszystkie jednak posiadały wspólną cechę – uściślanie (w sensie ujednoznaczniania) pojęć naczelnych – piękna, twórczości, sztuki czy formy⁷⁴. W historii sztuki wiek XIX okazał się newralgiczny dla *Homo Faber* – przyniósł ze sobą nową postawę kulturową określaną mianem modernizmu. Jako ruch nie posiadał żadnej jednoczącej go zasady, był uparcie nieprzezroczysty, korzystał świadomie z niezwykłych form wyrazu, odważnie eksperymentował i nieustannie starał się zaskakiwać publiczność – chciał szokować ją, wstrząsnąć, a nawet przekształcić⁷⁵. Jak trafnie stwierdził I. Howe, modernizm polegał na „buncie przeciwko panującemu stylowi, na okazywaniu nieustępliwej furii wobec oficjalnego porządku”⁷⁶. Z tych to względów wspomniany okres – wzmocniony w następnym stuleciu na przykład przez pop-art i pop-hedonizm – oznaczać będzie w sztuce koniec naturalności i oczywistości tradycji posadowionej na fundamencie chrześcijańsko-humanistycznym. Wiele z powyższych elementów przejął *Homo Faber*. Mógł je przejąć, ponieważ w tymże okresie zaczął ulegać rozpadowi wspólny wszystkim mit⁷⁷, rozumiany przez Gadamera jako uniwersalna prawda, która łączy wszystkich i w której wszyscy się rozumieją. Utożsamia ją Gadamer ze wspomnianą wyżej tradycją chrześcijańsko-humanistyczną. Wydaje się, że od tej pory nie ma już nic, co powszechnie obowiązywałoby w sztuce i spajało ją w jednolitą całość⁷⁸. Nie istnieje jakaś w miarę szeroka zgoda co do definicji piękna w sztuce. Nie zapewnia jej już stara Tomaszowa definicja piękna, która mówi, iż „pulchrum est quod visum placet”⁷⁹ („piękno jest tym, co ujrane budzi upodobanie”). Pojawia się natomiast wielość form wypowiedzi. W przypadku *Homo Faber* z jednej strony wkracza on w obszar pluralizmów artystycznego eksperymentowania, z drugiej zaś – spotyka tam tylko swoją samotność. Zauważa bowiem brak jakiegoś geograficznego lub duchowego centrum –

⁷⁴ K r ą p i e c, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 189.

⁷⁵ P o r. B e l l, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 81.

⁷⁶ *The Idea of the Modern in Literature and the Arts*, red. I. Howe, New York 1967, s. 13, Horizon Press – cyt. za: B e l l, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 82.

⁷⁷ P o r. H. G. G a d a m e r, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 43.

⁷⁸ P o r. t a m ż e, s. 44.

⁷⁹ T o m a s z z A k w i n u, *Summa Theologica*, Torino 1963, I, q. 5, a. 4. ad. 1. P o r. t a m ż e, I-II, q. 27.

miejsca, gdzie stanowione powinny być standardy i płaszczyzny dyskursu kulturowego⁸⁰. Dodatkowo, zdaniem Gadamera, wieki XIX i XX przynoszą sztuce próby upolitycznienia⁸¹ jej – dokonuje tego rodzący się w tym czasie nacjonalizm. Według Bella natomiast wraz z rozwojem techniki przychodzi ideologia samowiednie akceptowana przez artystę. Sądzę, iż tego ostatniego należy postrzegać w kategoriach artysty-technika. Zaczyna on żywić przekonanie, że sztuka wskazuje drogę ku nowoczesności i pełni rolę awangardy ludzkości. Zdaniem tego autora sama koncepcja awangardy wskazuje, że nowoczesna sztuka czy kultura nigdy nie pozwoli sobie na to, by być „odzwierciedleniem” dotychczasowej kultury społecznej. Będzie ona raczej torować drogę czemuś radykalnie nowemu, mianowicie instytucjonalizacji prymatu kultury w dziedzinie obyczajowości, moralności, a wreszcie polityki⁸². Społeczeństwa, wchodzące w epokę industrialną, płacą za ten fakt upadkiem wykształcenia i kultury estetycznej⁸³. Gadamer ryzykuje nawet tezę o głębokim pęknięciu⁸⁴, które dokonało się w strukturze całej rzeczywistości. Dotyczy ono również *Homo Faber*. Nie chodzi przy tym o jakąś zmianę gustu nowego pokolenia, lecz o radykalną wątpliwość i poczucie niepewności. Stany te wraz z upływem czasu pogłębiają się. Swój materialny wyraz znajdują w malarstwie bezprzedmiotowym i haśle antysztuki. Krąpiec przyczynę takiego stanu rzeczy widzi w szerokim procesie instrumentalizacji, jaki dokonuje się w sferze nauki i techniki. Ukazuje on dążność człowieka do twórczości użytkowej w sensie ścisłym. Zdaniem Krąpca powyższy trend w sztuce może też być próbą rozumienia ludzkiej doli⁸⁵. Dla Gadamera natomiast malarstwo bezprzedmiotowe i antysztuka wydają się stanowić formę oporu zarówno przeciwko teraźniejszemu społeczeństwu przemysłowemu, powszechnej reprodukowalności, jak i wobec wykształconego społeczeństwa przeszłości. Sytuację, jaka rysuje się obecnie na polu sztuki i miejsca w niej człowieka, zdaje się trafnie wyrażać jego wypowiedź: „Stoimy u kresu długiego wyzwania, które poprzez kubistyczne

⁸⁰ Por. B e l l, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 138.

⁸¹ *Dziedzictwo Europy*, s. 46.

⁸² *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 69.

⁸³ Zobacz krytyka i poglądy Marshalla McLuchana na temat wpływu środków technicznych na treści kulturalne – A. K ł o s k o w s k a, *Rozwój techniki a kultura symboliczna*, w: *Nauka a rewolucja naukowo-techniczna*, red. W. Michajłow, E. Hołóń, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 71.

⁸⁴ *Dziedzictwo Europy*, s. 41.

⁸⁵ *U podstaw rozumienia kultury*, s. 195.

rozbicie formy, poprzez ekspresjonistyczne zniekształcanie form, poprzez surrealistyczną zagadkowość, przez rosnące pustoszenie obrazu aż po bezprzedmiotowość doprowadziło ostatecznie do śmiałego zwątpienia w obraz i do zwątpienia w sztukę. Dzieło sztuki nie ma już dłużej być przedkładane konsumentowi do niezobowiązującego spożycia. Artysta pragnie prowokować, irytować i wielu chce swe dzieło rozumieć tylko jako rodzaj propozycji, która zaprasza innych do własnej twórczości i aktywności⁸⁶. Jestem skłonny przyznać w tym miejscu rację Bellowi, iż taki stan rzeczy wymusza zmianę w relacjach artysta–publiczność. O ile dawniej artyści angażujący się w trudne eksperymenty spotykali się z pogardą i oburzeniem publiczności (np. impresjoniści), o tyle współcześni awangardowi przedstawiciele sztuki bardziej kształtują rynek i gusta audytorium niż sami są przez nich kształtowani⁸⁷. Z tego względu zadania współczesnego artysty wydają się zbieżne z zadaniami *Homo Faber*. Chcąc zachować swoje człowieczeństwo w dobie techniki, informacji i reprodukcji, obaj muszą walczyć z zalewem wszystkiego, co stępsia wrażliwość⁸⁸. Obaj także muszą epatować niezwykłością, aby rozwinąć siebie samych i zatriumfować nad otaczającym światem⁸⁹.

RELIGIJNY ASPEKT KULTURY *HOMO FABER*

„Nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”⁹⁰ – sentencja niniejsza wypowiedziana przez E. Fromma niesie ze sobą ważne dla powyższych analiz spostrzeżenie. Ukazuje bowiem wyjątkowość miejsca i roli religii w kulturze. Z metodologicznego punktu widzenia religia stanowi czwartą i ostat-

⁸⁶ *Dziedzictwo Europy*, s. 48.

⁸⁷ *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 73-74.

⁸⁸ Jak zauważa Dłubacz (*O kulturę filozofii*, s. 44), „Sztuka, jak każda dziedzina ludzkiej działalności, podlega ocenie moralnej i powstaje w związku z człowiekiem i ze względu na jego dobro! To człowiek jest twórcą i odbiorcą sztuki, i każdy twórca winien być odpowiedzialny za to, co robi, i liczyć się zwłaszcza z godnością ludzką. Sztuka bowiem inspirowana jest ludzkim życiem, a przenikając go na wskroś wywiera nań wielki wpływ. Wyraża zwłaszcza sprawy dla człowieka zasadnicze, ponadczasowe, związane z jego losem – takie jak przemijalność wszystkiego, dramat bycia człowiekiem, wolność i jej ograniczenia, zagadkę śmierci i sensu życia”.

⁸⁹ Por. G a d a m e r, *Dziedzictwo Europy*, s. 53.

⁹⁰ E. F r o m m, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1968, s. 134.

nią (po nauce, moralności i sztuce) integralną dziedzinę kultury. Przenika ona trzy poprzednie obszary kultury i wznosi człowieka w jego osobowym działaniu do Transcendensu. Nie wdając się w dyskusje nad definicjami religii, rozumieć ją należy jako osobową więź z Bogiem – źródłem, celem i wzorem ludzkiego życia. Tak sformułowane pojęcie religii uzupełnia S. Kamiński. Autor ten zwraca uwagę na konieczność wyakcentowania w rozumieniu religii ludzkiego poznania i działania⁹¹. Elementy powyższe dodatkowo unaoczniają nam szczególną pozycję, jaką zajmuje religia w całym procesie kulturowym⁹². Religia staje się ogniskową kultury. Obserwowane

⁹¹ Kamiński (*Nauka i metoda*, s. 240), mówiąc o religii, twierdzi, iż jest ona „uznawaniem i przeżywaniem zależności od rzeczywistości ponadludzkiej (najczęściej nadprzyrodzonej) oraz oddawaniem jej czci i doskonaleniem się celem osiągnięcia szczęścia (zbawienia). Stanowi więc dziedzinę poznania (najczęściej opartego na wierze nadprzyrodzonej) i działania ludzkiego (oddawania hołdu i wiernego służenia) skierowanego ku jakiemuś Absolutowi (zwykle transcendentnemu). Wartością aktywności w tej dziedzinie jest świętość”.

⁹² Christopher Dawson (*Zależność między religią a kulturą*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, s. 189) zwraca uwagę na dwie podstawowe funkcje religii wobec kultury, a mianowicie funkcję konserwatywną i inspiracyjną. Pierwsza z nich sprawia, iż religia przez znaczną część dziejów ludzkości i na wszystkich stopniach rozwoju społeczeństw stanowiła centralną siłę jednoczącą kulturę. Była strażnikiem tradycji, zabezpieczała prawo moralne, wychowywała i uczyła mądrości. Dzięki tej funkcji kultura stawała się duchową jednią. W dalszych swoich wywodach Dawson umieszcza uwagę, iż obecnie nowoczesnemu człowiekowi, który żyje w zeświecczonym społeczeństwie, łatwo jest przypisywać ten wspólny pogląd na życie czynnikiem wyłącznie świeckim, pozbawionym jakichkolwiek konotacji religijnych. W przeszłości było jednak inaczej. Druga z kolei funkcja (inspiracyjna) sprawia, iż religia jest także siłą dynamiczną kulturę (por. tamże, s. 190), czynnikiem, który pobudza i dostarcza najbardziej dynamicznych środków prowadzących do przemian społecznych. Wspomniany autor stawia nawet tezę, iż kultura może być zmieniona tylko poprzez religię. Uzasadnia ją w sposób następujący: „Fakt, że dany sposób życia został uświęcony tradycją i mitem, czyni go szczególnie odpornym na zmiany zewnętrzne, nawet kiedy w sposób oczywisty zmiany te wydają się być korzystne z praktycznego punktu widzenia. Ale jeżeli bodziec do zmiany pochodzi od góry, od organów samej tradycji religijnej czy z jakiegokolwiek innego źródła roszczonego sobie prawo do autorytetu ponadludzkiego, to te elementy społeczeństwa, które są najbardziej wrażliwe na impulsy religijne, a najbardziej odporne wobec wpływów świeckich, staną się same podatnymi czynnikami zmiany” (tamże, s. 195). Relacja bowiem między religią a kulturą jest zawsze obustronna. Sposób życia kształtuje nasz stosunek do religii, i przeciwnie – postawa religijna wpływa na sposób życia. Dawson idzie dalej w tych paralelach, twierdząc wręcz, iż wszystko co, uznano za bardzo ważne w ludzkim życiu, objęte jest sankcjami religijnymi. Każdy ekonomiczny lub społeczny aspekt życia ma tym samym swój religijny odpowiednik (por. tamże, s. 194). Innymi słowy – proces kulturowy ma dwa dopełniające się kierunki. Z jednej strony dostatecznie silna zmiana materialna (np. ekonomiczna), zdolna przekształcić zewnętrzne warunki życia władna jest zmienić także kulturę i tym samym wytworzyć nową postawę religijną. Z drugiej strony, równie silna zmiana duchowa zdolna przekształcić ludzki pogląd na otaczającą go rzeczywistość będzie w stanie na tyle zmodyfikować jego sposób życia, iż

tymczasem współczesne tendencje zmierzające do autonomizacji kultury i jej poszczególnych dziedzin sprawiają, iż treści, jakie niesie kultura, stają się wartościami samymi w sobie. Z punktu widzenia *Homo Faber* stan taki rodzi niebezpieczeństwo instrumentalizacji⁹³ człowieka. Wizja człowieka (w tym także interesującego nas *Homo Faber*), jaka zostaje ukształtowana w takiej atmosferze, zdaje się niepełna lub wręcz zdeformowana. Dla zachowania przeto właściwego profilu kultury niezbędne jest posiadanie wizji ujmującej całą prawdę o człowieku⁹⁴. W jej kształtowaniu bardzo pomocna okazuje się religia. Zdaniem bowiem Krąpca to właśnie religia najgłębiej wiąże się z ludzkim losem i działaniem. Wraz z moralnością stanowi istotny rys charakteryzujący człowieka⁹⁵.

doprowadzi do wytworzenia nowej formy kultury. W tym miejscu pojawia się sytuacja paradoksalna. Wydaje się, że religia tak dalece uwarunkowana jest przez kulturę, iż sama stanowi wytwór tej ostatniej. Nie można jednak wykluczyć relacji przeciwnej – to właśnie kultura tak dalece kształtowana jest i zmieniana przez religię, że stanowi jej pochodną. Dawson skłania się w swoich opiniach za drugim z prezentowanych twierdzeń (por. tamże, s. 194). Wydaje się, iż czyni to z dwóch powodów. Po pierwsze, wszystkie instytucje opierające się na więzach krwi, małżeństwie czy rodzinie fundament swego istnienia sadowiły na religii. Po drugie, najdawniejsze zróżnicowanie społeczne i hierarchia społeczna były skutkiem rozwinięcia się różnorodnych klas społecznych i instytucji o podłożu religijnym. Były one odpowiedzialne za utrzymywanie związków między społecznością lokalną a światem duchowym (por. tamże, s. 190).

Poczynione analizy skłaniają do przyznania religii jeszcze jednej – obok konserwatywnej i inspirującej – funkcji. Pretenduje ona do miana klucza historii (por. tamże, s. 190). Poznanie bowiem, a następnie zrozumienie religii danego społeczeństwa jest konieczne do zrozumienia jego wewnętrznej formy. Staje się również nieodzowne w percepcji osiągnięć kulturowych ludzkich zbiorowości. Religia zawsze tkwi u podłoża kultury. To właśnie natchnienie religijne towarzyszyło pierwszym artystom w realizacji ich dzieł. Religia była również punktem wyjścia dla wszelkiej literatury. Stwierdzenia te zdają się wskazywać, iż religii nie można przypisać tylko zewnętrznego stosunku do kultury. Wobec tej ostatniej ma także wymiar wewnętrzny (A d a m s k i, *Kultura między sacrum i profanum*, s. 204). Zdaniem Adamskiego religia nie wyznacza ani zasad, ani metod, ani form postępowania kulturotwórczego człowieka. Są one autonomiczne. Kreśli natomiast: odpowiednią wizję człowieka i świata oraz ostateczną hierarchię wartości. Według M. Jaworskiego oznacza to, iż religia przenika kulturę tylko w tych miejscach, gdzie wartości i cele kultury stykają się z wartościami religijnymi i celem ostatecznym człowieka (jego zbawieniem) (por. M. J a w o r s k i, *Religia a kultura*, „Znak” 1964, nr 121-122, s. 836; T. M y ś l i k, *Kultura – ekonomia – technika*, „Znak” 1964, nr 121-122, s. 838 nn.).

⁹³ Por. Z. J. Z d y b i c k a, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 286.

⁹⁴ Jeden z autorów, Howells (*Primitive Man and His Religions*, s. 10) pisze wprost, iż religia jest zakorzeniona w człowieku. Stanowi jego manifestację.

⁹⁵ *U podstaw rozumienia kultury*, s. 217.

Religia, moim zdaniem, nie jest ideologią⁹⁶ ani zbiorem przepisów regulujących życie społeczne. Stanowi natomiast element konstytuujący ludzkie doświadczenie. Według bowiem Jaworskiego poszczególne dziedziny rzeczywistości tworzą wspólny zespół relacji i hierarchię wartości. Tym samym budują w człowieku jego wyobrażenie świata⁹⁷. Jeśli ta ostateczna wizja świata oraz sprzężona z nią hierarchia wartości jest religijna, to kultura wyrosła na takim gruncie będzie kulturą przesyconą elementami *sacrum*. Jej twórcą to człowiek wierzący, dla którego świat nie jest tylko „czystą naturą”, ale przede wszystkim dziełem Boga. Kultura przeniknięta *sacrum* ujawnia swoją charakterystyczną cechę – afirmację ludzkiej osoby⁹⁸. Dzieje się tak dlatego, że religia wprowadza do ludzkiego poznania nowe czynniki – zaufanie i wiarę. Ich wartość tkwi w tym, że pozwalają lepiej przyjrzeć się człowiekowi i temu wszystkiemu, co dotyczy jego osobowego życia. Wykraczają bowiem poza sferę czysto racjonalnej percepcji oraz poszerzają obszar aktów osobowych. Wspomniana powyżej funkcja afirmacyjna osoby ujawnia także kulturową wizję człowieka akcentującą w tym ostatnim pierwiastek wieczności, ograniczoności, ale też i niepodważalnej godności. Tworzy tym samym bazę dla ludzkiego rozwoju. Na ten aspekt kultury w sposób szczególny zwraca uwagę Jan Paweł II. Wychodząc z założenia, stwierdza Papież, iż w modelu tym pierwszorzędnym i zasadniczym zadaniem kultury jest wychowanie, akcent położony powinien być na takie urabianie człowieka, aby coraz bardziej stawał się człowiekiem – żeby bardziej i pełniej „był”, a nie tylko więcej „miał”. Papieżowi chodzi przy tym o poszerzenie owego „bycia” nie tylko „z drugimi”, ale także „dla drugich”⁹⁹. Tym samym, zdaniem Jana

⁹⁶ Kamiński (*Nauka i metoda*, s. 238) określa ideologię w sposób następujący: „W szerszym znaczeniu ideologią określonej grupy społecznej (politycznej, artystycznej) nazywa się całokształt poglądów, wartościowań i haseł, które tłumaczą sytuację historyczno-społeczną, polityczną, kulturową i gospodarczą oraz wyrażają interesy tej grupy. Można więc powiedzieć, że ideologia jest szerokim i wszechstronnym uzasadnieniem tego, co dana grupa chce zdobyć, co jej potrzebne do pełnego rozwoju, a więc cała jej wiedza pozatechnologiczna. W węższym sensie ideologia jest układem tych poglądów, w których zawarte są cele, zasady i program działania określonej klasy społecznej. Wchodzą tu zwłaszcza w grę poglądy, które w danej sytuacji odpowiadają dążeniom tej grupy, a nie są podzielane przez innych. W poglądach tych znajduje więc wyraz klasowo zdeterminowana wizja rzeczywistości oraz odpowiednia do tego postawa wobec świata i normy postępowania”.

⁹⁷ *Religia a kultura*, s. 835-836.

⁹⁸ Por. A d a m s k i, *Kultura między sacrum i profanum*, s. 207.

⁹⁹ *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 71.

Pawła II, wychowawcza funkcja kultury staje się czynnikiem definiującym samą kulturę jako wartość, poprzez którą człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem – bardziej „jest”. Jak ważne są to stwierdzenia, nie trzeba przekonywać czytelnika. Nadmienić wypada tylko, iż w tym miejscu rozstrzyga się status *Homo Faber*. Jego stosunek do religii i kultury akcentującej wartości religijne niejako automatycznie determinuje jego zewnętrzny etos i wewnętrzny telos.

Religia skierowuje myśl i działanie człowieka technicznego w stronę *sacrum*. Wyrasta na gruncie przeżywania kruchości ludzkiej egzystencji. Nieobce jest jej odczucie niewspółmierności pomiędzy potrzebami ducha a tym, co może zaoferować postrzegany i przeżywany świat techniki. Z tych przeto względów religia niesie ze sobą pewien rodzaj odwrócenia człowieka od świata empirycznego. Jak sugeruje J. Pastuszka, sytuacja niniejsza może niekiedy prowadzić do przeciwstawienia religii kulturze. Przy silnym akcentowaniu jedynie wartości kultury może nawet dojść do negacji religii¹⁰⁰. Przyczyną tego zjawiska jest fakt, iż współczesnemu człowiekowi technicznemu trudno jest wyjść poza obszar doczesności, poza sferę profanum w sytuacji, gdy cywilizacja potrafi zaspokoić wiele potrzeb ludzkich. Niemniej jednak *Homo Faber* podejmuje takie próby. Pomimo bowiem uwikłania w technikę elementy *sacrum* wciąż tkwią w jego strukturze osobowości. Z tych to względów Bell stawia tezę, iż obecnie zachodzą dwa równoległe procesy: sekularyzacji¹⁰¹ i desakralizacji¹⁰². Pierwszy ze wspomnianych procesów polega na rozdzieleniu władzy instytucjonalnej¹⁰³. Jego źródła są

¹⁰⁰ Kryzys kultury a religia, Warszawa 1982, s. 52.

¹⁰¹ Bell, *Powrót sacrum*, s. 213.

¹⁰² Nie wszyscy autorzy używają terminów „sekularyzacja” i „desakralizacja”. Adamski (*Kultura między sacrum i profanum*, s. 205) na przykład stosuje tylko jeden termin – „sekularyzm”. Wydaje się, iż treść tego pojęcia bliska jest pojęciu „desakralizacja” stosowanego przez Bella.

¹⁰³ Bell (*Powrót sacrum*, s. 212) zauważa przy tym, iż: „sekularyzacja to termin mętny, miesza bowiem dwie całkowicie różne kategorie zjawisk: społeczne i kulturalne, a zarazem dwa odrębne procesy przemian wzajemnie niewspółmierne. [...] Słowo «sekularyzacja» posiada wszakże swoje oryginalne znaczenie [...]. Zaczęto je stosować w epoce wojen religijnych i oznaczało wówczas wyjęcie pewnego terytorium lub posiadłości spod władzy Kościoła. W tym sensie sekularyzacja oznacza oddzielenie religii od życia politycznego – klasycznym przykładem jest rozdział Kościoła i państwa – oraz odłączenie religii od sfery estetyki, co oznacza, że sztuka nie musi podlegać normom moralnym, lecz może kierować się własnymi impulsami, dokądkolwiek ją one wiodą. Mówiąc krótko, jest to ograniczenie instytucjonalnej władzy Kościoła nad innymi dziedzinami życia publicznego, ograniczenie sfery wpływów religii do autorytetu wobec wyznawców i zrezygnowanie z oddziaływania na jakąkolwiek inną dziedzinę życia politycznego i społecznego”.

natury politycznej i dotyczą kwestii ograniczenia wpływów Kościoła. Wzmocniony jest on dodatkowo tendencjami racjonalizacyjnymi, jakie dokonują się w obszarze techniki i ekonomii. Drugie zagadnienie to desakralizacja. Spełnia ona ważną, choć moim zdaniem negatywną, rolę w procesie kształtowania wizerunku *Homo Faber*. Desakralizacja ma miejsce w sferze wierzeń i kultury. Zmierza do „odczarowywania” – usunięcia ze świata pierwiastka magicznego. Tworzy taką koncepcję świata, według której świat tłumaczy się sam. W wyjaśnieniach nie ma potrzeby uciekania się do Boga – jest zbyteczny, a czasami wręcz przeszkadza. Źródło desakralizacji to nihilizm oraz autonomiczne nurty w kulturze zachodniej. Proces ten, nazywany niekiedy przez Bella „wielką desakralizacją”¹⁰⁴, swoimi początkami sięga XVII wieku. W stosunku do *Homo Faber* proces desakralizacji spowodował:

- a) zmiany w zakresie postaw moralnych człowieka;
- b) przewartościowanie w stosunku jednostki ludzkiej do egzystencjalnych pytań stawianych przez kulturę;
- c) podważenie fundamentów religijnych rozstrzygnięć, jakie dotychczas obowiązywały w kulturze zachodniej;
- d) zburzenie ludziom ich koherentnego światopoglądu.

Z punktu widzenia *Homo Faber* powyższe elementy stworzyły podstawy dla laicyzacji kultury i jej scjentyistycznej wizji. Niebezpieczeństwo, jakie moim zdaniem niesie taka kultura dla człowieka technicznego, wynika z faktu, iż z natury swej jest ona ateistyczna. Czasami nazywa się ją eufemistycznie kulturą laicką. Jak zauważa G. Milanese, zmierza ona do eliminowania *sacrum* z życia społecznego i jednostkowego¹⁰⁵. Zdaniem natomiast M. Neuschta, wspomniany model kultury niekiedy głosi wprost potrzebę walki z religią¹⁰⁶. Czyni tak w imię wolności człowieka i jego kulturowej dojrzałości. Tym samym religię i model kultury akceptujący wartości religijne ocenia jako element antyhumanistyczny, który zagraża autonomii człowieka, jego wolności, rozwojowi, postępowi itp.¹⁰⁷ Moim zdaniem, głosząc powyższe hasła kultura laicka nie daje nic w zamian człowiekowi technicznemu. Pozostawia tegoż człowieka w swoistej pustce duchowej¹⁰⁸. Dlatego też, niejako w opozycji do laickiej wizji kultury, jawi się stanowisko przeciwne,

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 214.

¹⁰⁵ *Religionssoziologie*, Köln 1976, s. 107.

¹⁰⁶ *U źródeł współczesnego ateizmu*, przeł. A. Turowiczowa, Paryż 1980.

¹⁰⁷ Por. Z d y b i c k a, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, s. 286.

¹⁰⁸ Por. K o w a l c z y k, *Filozofia kultury*, s. 167.

akcentujące niemożliwość zbudowania kultury bez religii. Przykładem tego jest Fromm i cytowane już wyżej jego stwierdzenie: „Nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”¹⁰⁹. Jak zauważa bowiem Z. Krasnodębski (powołując się przy tym na Husserla), rezultatem zracjonalizowanej kultury nie jest jakaś jednolita wizja świata, lecz bezsilność wobec subiektywności¹¹⁰ – nie można jej ani wyjaśnić, ani wyeliminować. Poza tym negacja potrzeby religii w życiu człowieka pociąga za sobą konieczność odwrócenia religijnego porządku wartości. Zdaniem Adamskiego prowadzi to do specyficznie pojmowanego aktywizmu kulturowego¹¹¹. Ten ostatni eliminuje wartości duchowe z życia człowieka i jego twórczości kulturalnej. W ich miejsce preferuje wartości materialne. Jeśli *Homo Faber* sięga po jakieś duchowe wartości, to tylko takie, które pozostają w sferze „tego świata”. Przy takim nastawieniu człowiek techniczny tworzy sobie pozareligijną wizję świata. W niej to nieustanny postęp pretenduje do roli czynnika zaspokajającego „głód życia”. Wytwory działalności kulturowej stanowią cel życiowego zaangażowania człowieka. Korzyść staje się probierzem zaspokojenia aspiracji życiowych *Homo Faber*. Tym samym, według opinii Zdybickiej, kultura laicka, dla której człowiek jest ostateczną wartością i miarą, staje się jego pułapką¹¹². Nie pozwala mu w działaniu wyjść poza doczesność i codzienność. Stwarza iluzję doskonałości jednostki i jej nieskończonych możliwości. W końcu ludzi, że nawet niszcząc siebie i innych człowiek czyni dobrze i ma do tego prawo.

Pod koniec XVIII wieku i w pierwszej połowie XIX wieku wielu myślicieli wywodzących się z tradycji oświecenia, patrząc na dokonania, jakie poczynił *Homo Faber* w dziedzinie techniki i w szeroko rozumianej kulturze, głosiło pogląd o zaniku religii w XX wieku. Opinia ta oparta była na przekonaniu o potędze Rozumu¹¹³, jakim włada człowiek techniczny. Przeciwnieństwo rozumu stanowiła religia – sfera zabobonu, fetyszyzmu, wiary w to, czego nie można doświadczyć. Prezentowane twierdzenie okazało się fałszywe. Rozum ludzki nie zdołał wyrugować religii z kultury. Z tego względu od końca XIX wieku aż do połowy XX prawie wszyscy myśliciele społeczni –

¹⁰⁹ *Szkice z psychologii religii*, s. 134.

¹¹⁰ *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, s. 162.

¹¹¹ *Kultura między sacrum i profanum*, s. 205.

¹¹² *Wartości religijne w kulturze współczesnej*, w: *Powołanie człowieka*, red. B. Bejze, t. 6, Poznań 1983, s. 126.

¹¹³ Por. B e l l, *Powrót sacrum*, s. 211.

z wyjątkiem Schelera i kilku innych – zmodyfikowali swoje poglądy, twierdząc tym razem, iż religia zaniknie z początkiem XXI stulecia. Pogląd swój opierali nie na koncepcji Rozumu, lecz Racjonalizacji¹¹⁴. Osobiście nie godzę się z takim twierdzeniem. Moim zdaniem hipotetyczny upadek religii i wyrugowanie jej z obszaru kultury człowieka technicznego nie zapewnia pełni racjonalności ludzkiego życia. Pozostaje jeszcze bezsilność zracjonalizowanej kultury wobec subiektywności¹¹⁵, której nie można ani wyjaśnić, ani wyeliminować. Zgadzam się przeto z opinią Bella, iż zracjonalizowana kultura może jedynie stanowić podłoże dla powstawania różnorodnych pseudoreligii i kultów. Te ostatnie pojawiają się zawsze, ilekroć rozpadają się instytucjonalne ramy religii. Ich źródłem jest wspomniana wcześniej pustka duchowa, w jaką popada człowiek techniczny, a zarazem potrzeba odczuwania przez tegoż człowieka bezpośredniego doświadczenia, które do tej pory identyfikował jako „religijne”¹¹⁶. Dlatego też Bell twierdzi, iż swoistą odpowiedzią na potrzebę obecności *sacrum* w życiu *Homo Faber* będzie powstanie w przyszłości trzech modeli (form) nowych religii¹¹⁷: religii moralizującej, modelu religii opartego na nowej koncepcji człowieka jako podmiotu moralnego oraz modelu religii mitycznej¹¹⁸.

¹¹⁴ Według Bella (tamże, s. 211) „Rozum odsłania ukrytą strukturę porządku naturalnego. Racjonalizacja zaś polega na zamianie porządku naturalnego na porządek techniczny, na rytm pracy. Stanowi funkcjonalną adaptację środków do celu, przy czym głównym kryterium posługiwania się przedmiotami jest skuteczność. Racjonalizacja dokonuje się poprzez zamianę więzów krwi i pierwotnych stosunków społecznych na biurokratyczną strukturę organizacji. Stwarza ona świat, w którym rządzą zasady techniczne i biurokratyczne funkcje przypisane jednostkom. Skoro zaś ludzie są, zdaniem większości socjologów, w znacznej mierze ukształtowani przez instytucje, w jakich żyją, świat stał się wedle złowrogich słów Maxa Webera – «żelazną klatką»”.

¹¹⁵ Por. K r a s n o d ę b s k i, *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*, s. 162.

¹¹⁶ Istnieje przy tym wyraźna różnica między religią a kultem (por. B e l l, *Powrót sacrum*, s. 219). Najczęściej kult rości sobie prawo do posiadania pewnej wiedzy ezoterycznej. Do tego czasu była ona ukrywana i zatajana przez religię. Teraz nastąpiło jej ujawnienie. W kulcie pojawia się także często osoba, która czuje się wtajemniczona w nową wykładnię wiary. Funkcjonuje ona jako guru i udziela nowej nauki. Obrzędy kultowe nakierowane są na wyzwolenie dotychczas powściągniętych impulsów. Ma to dać wyznawcom poczucie ex-stasis, czyli przeobrażenia. Kult staje się zatem substytutem wyeliminowanej religii. Taki stan rzeczy upoważnia Bella do postawienia tezy, iż przyszłość przyniesie nie zanik religii jako takiej, ale wręcz odwrotnie – powstaną nowe religie. Generalnie, religie te: a) zwrócą się do przeszłości i tradycji, b) nie będą powracać do koncepcji natury (zerwanie z romantyzmem), c) nie będą akcentowały potrzeby eksploatacji skomplikowanej wewnętrznej jaźni (rozbrat z moderną), d) dokonają odrodzenia Pamięci (por. tamże, s. 219).

¹¹⁷ Por. B e l l, *Powrót sacrum*, s. 220.

¹¹⁸ Pierwszy model nowej religii Bell nazywa religią moralizującą. Opiera się ona na

Poczynione przez nas analizy skłaniają do postawienia tezy o potrzebie stworzenia przez człowieka technicznego nowej kultury. Powinna ona zawierać pierwiastki religijne i służyć przywróceniu zachwianej równowagi współczesnego świata. Ze wszech miar porządane jest, aby uwzględniała pełną prawdę o człowieku. Zwłaszcza o takim człowieku, jakim jest *Homo Faber*. Prawdą jest, iż wyraża się on i obiektywizuje w kulturze technicznej. Powinien być jednak postrzegany jako cały, jeden i niepodzielny osobowy byt. Przeniknięta *sacrum* nowa kultura powinna nadto wypracować takie wzorce postępowania ludzkiego, dzięki którym *Homo Faber* będzie traktowany z pełnią należnej mu godności oraz miłości. Dla Papieża Jana Pawła II kultura¹¹⁹ posadowiona na takich fundamentach władna jest zbudować „cywilizację miłości”. Moim zdaniem jedynie ten rodzaj cywilizacji może przewyciężyć narastające dziś coraz bardziej egzystencjalne zagrożenia dla człowieka i świata¹²⁰.

fundamentalistycznej wierze. Akcentuje grzech i realność potępienia. Stanowi agresywną reakcją milczącej większości społeczeństwa na wprowadzenie do polityki niektórych modernistycznych idei. Dotyczy to zwłaszcza idei całkowitej wolności człowieka w dziedzinie seksualnej, praw dla homoseksualistów, legalności przerywania ciąży itp. Drugi typ religijności oparty jest na nowej koncepcji człowieka jako podmiotu moralnego (por. tamże, s. 220). Według tej ostatniej człowiek nie jest tylko tworem przeszłości, lecz kimś, kto dobrowolnie ją akceptuje i cofa się do tradycji, aby zachować ciągłość sensów moralnych. Bell uważa, iż ten typ religii znajdzie zwolenników wśród inteligencji i wolnych zawodów. Stanowi bowiem reakcję przeciwko nadużyciom współczesności. Niepohamowany postęp lansowany przez obecną cywilizację wybiega tak daleko w przyszłość, że traci aż kontakt z przeszłością, naruszając przy okazji hierarchię dotychczasowych wartości. Trzeci typ religijności – nazwany modelem mitycznym – najtrudniej jest sprecyzować. Stanowi bowiem powrót do mitycznych i mistycznych sposobów myślenia. Opiera się na przednaukowych i przedracjonalnych postawach. Jawi się jako reakcja na naukowy i bezbarwny świat, w którym nie ma już cudów, tajemnicy ani poczucia jedności bytu. Bell tak charakteryzuje niniejszy model: „Model mityczny, jeżeli nadejdzie, będzie prawdopodobnie bliższy temu, co Marcel Granet nazywa embleme, czyli znakowi, który przywodzi na myśl cały byt. Jeden z takich «emblematów» zawarty w starożytnej myśli chińskiej, to Tao. Jest to symbol, który akcentuje to, co jednostkowe raczej niż to, co ogólne, znak raczej niż pojęcie, podobieństwo raczej niż tożsamość, obraz poprzedzający wydarzenie raczej niż jego sprawcą przyczynę. Jest to świat symboliki, gdzie kontrasty nie są przeciwieństwami, lecz bliskimi współzależnościami. Celem jest tu nie tyle wykrycie sekwencji zdarzeń, co odkrycie solidarności rzeczy, nie przyczyny i skutku, lecz wspólnego pierwiastka zjawisk, w którym zmieniające się symboliczne obrazy łączą wydarzenia ze światem” (tamże, s. 221).

¹¹⁹ K o w a l c z y k, *Filozofia kultury*, s. 191-206 (Koncepcja kultury Jana Pawła II).

¹²⁰ Por. A. F r o s s a r d, „*Nie lękajcie się!*” *Rozmowy z Janem Pawłem II*, przeł. A. Turowiczowa, Rzym 1982, s. 250 nn.

HOMO FABER IN THE CULTURAL ASPECT

S u m m a r y

Development of technology and industrial civilization created a new kind of human being – the technical man (*Homo Faber*). He has two dimensions: one individual and another that of the crowd. In the second aspect *Homo Faber* creates civilization of technology. It is proper environment of life and activity for a technical man. Civilization of technology has some features, which influence the personality, mentality and behavior of *Homo Faber*. In the individual dimension *Homo Faber*, is a man who has been involved in technology (engineering). For him technology has become way and strategy of life; it is an entity which constitutes his being and determinates his culture. The technology makes an artificial human world which contradicts the world of nature. It is also the world of a new culture – the technical one.

Cultural environment of technical man contains four areas: science, morality art and religion. They constitute also four basic circles of activity of *Homo Faber*. Each of they strongly modifies human being.

Homo Faber and science

Relationship between science and technology had led to such economical and social structures that – on their ground – it was possible to built a civilization of technology. In this context, occured some changes of relation between culture and science. The culture ceased to exercise the protective role for human community.

Technical civilization makes tools to manipulate human being. This state of affairs forms premisses (circumstances) of dehumanization of the world, erosion of sense, injures human identity etc... The culture begins to maintain practical role in the industrial society. It is responsible for the transformation of the world into more and more artificial environment. Its task is also to make inside the human being a new kind of loyalty in relation to the State and Community. The outcome of this activity is degradation of human spirit, alienation, brutalization of life and revolt against science.

Homo Faber and morality

Technical man has a corresponding morality. There is difficulty in definition of this morality. It contains some elements from existing moral order and some new features formed by technological mentality. In the morality of *Homo Faber*, the priority is not human good (benefit) but development of technology. Also the range (field) of freedom of human being involved in the technological order became more and more limited. His morality is strictly secular and agnostic. Moral choices of a technical man are incomplete (defective), occasional and utilitarian (useful). There are a lot of lawlessness, lack of depth etc, in the morality of *Homo Faber*. Technical man undergo severe crisis of morality. This crisis becomes evident in the example of postindustrial culture. The postindustrial culture preaches individualism as liberation from all moral and psychological restrictions (limitations). There is no area of life which is protected against this interference of *Homo Faber*. The consequences of abuse of liberty (hiper-freedom) are very serious. There are more and more examples of neurosis and social unadaptability of a technical man which is the consequence of an absence of the proper to human being frame of reference and subject of worship.

Homo Faber and art

Together with the development of technology manifests itself the political dimension of art. Art becomes gradually politicised. The artist-technician develops conviction, that art opens the way to modernity and perform a role of vanguard (forefront) of mankind. The art attempts to give a new patterns of behavior in the area of morality, customs and also policy. *Homo Faber* pays for this conditions by a breakdown (ruine) of artistic culture. There is no concern about change of taste but a radical doubt and consideration of uncertainty. We witness this state of matter in the abstract painting and a slogan of anti-art as well as in the naturalistic approach to art (kitsch).

Homo Faber and religion

Religion is a focus of culture. Meanwhile for the technical man, it is very hard to enter in to the sphere of religion because the civilization of technology satisfies (gratifies) a lot of his needs. *Homo Faber* underwent process of desacralization and secularization. This development led to the secularization of culture. It is an atheistic one. In spite of exclaimed about this culture slogans of freedom and liberation, it gives man nothing but enslaves and degrades *Homo Faber* the „hollow man” of existential emptiness (of existential void) („hollow man” of T. S. Elliot poem *The Wasted Land*). The secular culture creates also ground for rise of various forms of semireligion and cults. The reason of this approach is a spiritual void and urgency felt by *Homo Faber* to gratify the desire for „sacrum”. An exclusive reliance on a technological culture is a self-destruction of a man. If *Homo Faber* likes to survive, he must build based on a authentic religious values, new civilization – „civilization of love”.