
A N N A L E S
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN-POLONIA

VOL. XXXIX, 2

SECTIO I

2014

KRZYSZTOF POLIT

Technika we współczesnych koncepcjach filozoficznych

Technique in Contemporary Philosophical Concepts

Josep Maria Esquirol, profesor Uniwersytetu Barcelońskiego, jest koordynatorem międzyuniwersyteckiej grupy badaczy *Ética y filosofía contemporánea*. Jego zainteresowania obejmują filozofię polityki, filozofię współczesną (Heidegger, Levinas, Ricoeur, Arendt, Patočka), etykę i filozofię techniki. Jest autorem dziewięciu książek. Ostatnio ukazały się *Uno mismo y los otros* (Herder, 2005), *El respeto y la mirada atenta* (Gedisa, 2006), *El respirar de los días* (Paidós 2009). W niniejszej recenzji chciałbym przedstawić czytelnikom najnowszy esej tego autora zatytułowany *Los filósofos contemporáneos y la técnica*¹.

Ponieważ każda recenzja jest siłą rzeczy osobistym spojrzeniem jej autora na omawiane dzieło, a spojrzenie to nie musi wcale zgadzać się z tym, co autor recenzowanej pracy uważa w niej za ważne i co chciałby podkreślić i uwypuklić, pozwolę sobie na początku przedstawić to właśnie autorskie spojrzenie na dzieło, z którym zazwyczaj mamy do czynienia we wstępie. Josep Esquirol wychodzi z założenia, że w ostatnim czasie do tradycyjnych zagadnień filozoficznych – bytu, prawdy, sprawiedliwości, historii, zła, czy też natury samego człowieka – doszedł jeszcze jeden niezwykle istotny problem: technika. Najwięksi myśliciele, tacy jak chociażby Heidegger i Ortega y Gasset, zaczęli określać naszą epokę jako „erę techniki” i faktycznie wydaje się, że właśnie technika – czy „technologia”, jak chcą inni, pragnąc podkreślić wzajemne zależności techniki i nauki – stanowi rys najbardziej dla tej epoki charakterystyczny. I nie chodzi tu, rzecz jasna, o zwykłe posługiwanie się narzędziami, nawet tymi najbardziej udoskonalonymi i skomplikowanymi, ale o rozumienie samego pojęcia „technika” w sposób bardzo szeroki.

¹ J.M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Gedisa, Barcelona 2012, ss. 205. Cytaty w tekście według tego wydania, numer strony znajduje się w nawiasie.

„Wszak wyrażenie «era techniczna» – lub jakieś inne, stanowiące jego ekwiwalent – usiłuje uświadomić nam radykalną, techniczną transformację świata, samego zjawiska techniki, stającego się nową składową częścią rzeczywistości, modyfikacji już nie jakichś określonych aspektów czy konkretów życia ludzkiego, ale jego aspektów bardziej ogólnych i znaczących: sposobu myślenia, postrzegania świata, życia, organizowania życia politycznego i legitymizacji władzy..., czyli krótko mówiąc [usiłuje nam ono uświadomić] technikę, która staje się rodzajem ideologii, mega systemem, siłą, której potęgi nie jesteśmy w stanie określić, a może nawet czynnikiem zagrażającym humanizmowi” (s. 12).

Jednym z podstawowych wymogów filozoficznego powołania staje się obecnie zrozumienie – na tyle, na ile jest to możliwe – historycznej specyfiki naszej epoki, określenia, gdzie tak naprawdę jesteśmy. Pytania o charakterze etycznym nie są czymś, co przychodzi potem czy przedtem, ale wyrażają się właśnie w tym zapytaniu o charakterze fundamentalnym. Nie sposób pominąć tutaj pragmatycznego aspektu tego problemu, bo przecież skuteczność naszego działania zależy od zrozumienia otaczających nas okoliczności i zrozumienia naszego w nich miejsca. Ponadto pytania dotyczące istotnych kwestii, związanych chociażby z bioetyką, globalizacją czy nawet, jeśli to możliwe, pytania dotyczące możliwości przekształcenia nas samych i stworzenia przez nas jakiejś – jak chcą niektórzy – ery „postludzkiej”, której my sami będziemy bohaterami, są przecież pochodne w stosunku do właściwie i jasno postawionego pytania, czy pytań, o charakterze fundamentalnym.

Już u Ortegi y Gassetta bardzo łatwo możemy zauważyć, że jego przenikliwe spojrzenie na rzeczywistość nie mogło nie doceniać znaczenia i zmian, jakie w ludzkich społeczeństwach spowodowało zjawisko techniki. Problemowi temu poświęcił Ortega dwa teksty, dość od siebie w czasie odległe i dlatego tym bardziej interesujące: *Medytacje o technice*, który powstał na podstawie wykładów uniwersyteckich wygłoszonych przezeń w roku 1933, oraz *Mit człowieka poza-technicznego* – odczyt wygłoszony w Darmstadtzie w roku 1951. „Lektura obu tych tekstów pozwala nam zauważyć, jak bardzo sposób rozumienia sensu zjawiska techniki wpisuje się w jądro jego filozofii życia i jego pojmowania ludzkiej kondycji” (s. 15). Teksty te poświęcił hiszpański myśliciel wyłącznie problematyce techniki, ale w innych jego esejach rozważania dotyczące tego zagadnienia są także w dużej mierze obecne. Wszak jednym z głównych wątków *Buntu mas* jest zakwestionowanie idei postępu w sensie jego nieuchronności. Nie istnieje żaden postęp i żadna ewolucja, które jednocześnie nie byłyby zagrożone regressem, a przekonanie, że przebieg wydarzeń historycznych następuje zawsze po linii wznoszącej się, jest oparte na bardzo kruchych podstawach. „I to samo wypada powiedzieć o postępie technicznym. W czasach obecnych łatwo można zaryzykować twierdzenie, że w przyszłości będziemy mieli do czynienia z naprawdę spektakularnym postępem technicznym, ale Ortega kwestionuje nawet te, tak prze-

cięż powszechnie, przepowiednie. Technika, jako produkt kulturowej troski, pracy i wysiłku, jest owocem kultury przekraczającej nieustannie swój własny poziom rozwoju. I dlatego w pełni uzasadnione jest pytanie: czy zainteresowanie wyłącznie techniką może być gwarantem postępu tej ostatniej? I wypada odpowiedzieć, że, według Ortegi, jedynie nieustanne zainteresowanie całością kultury pozwala utrzymać impuls technicznego rozwoju, gdyż to kultura, jako całość, stanowi fundament, na którym opiera się technika” (s. 16).

Rozdział drugi książki Josepa Esquirola poświęcony jest poglądom Martina Heideggera. W poglądach niemieckiego filozofa problem techniki nie jest w zasadzie traktowany jako osobna i izolowana kwestia, ale raczej jako jeden ze sposobów dojścia do najbardziej istotnych zagadnień filozoficznych. „Akcentuje on utożsamienie techniki z metafizyką: odkrycie bytu z technicznego punktu widzenia (czyli bytu jako przedmiotu kalkulacji i planowania) stanowiłoby tu punkt, w którym wypełnia się zachodnia metafizyka i w którym byt popada w zupełne zapomnienie. Pod dominacją poznania o charakterze technicznym, autentyczne myślenie zostałoby odsunięte na bok i dlatego wysiłki Heideggera zmierzają właśnie do jego odnowy: spokój, przebywanie, bliskość, to właśnie określenia odzwierciedlające te intencje” (s. 41).

Najistotniejsze uwagi dotyczące techniki zawierają teksty Heideggera, które powstały począwszy od lat 40., ale już w *Byciu i czasie* z roku 1927 pojawiają się wątki ściśle ze zjawiskiem techniki związane. Wyraźniej na temat techniki wypowiada się natomiast niemiecki filozof we *Wstępie do metafizyki* opublikowanym w roku 1953, ale nawiązującym ściśle do wykładu wygłoszonego w lecie roku 1935. „Ogólnoświatowy rozwój techniki i to, co teraz, na początku wieku XXI nazywamy «globalizacją», jest uważany przezeń za zjawisko, któremu towarzyszy upadek duchowy. [Heidegger w związku z zagrożeniem duchowości] nawołuje, by ktoś – co najmniej naród – przejął na siebie odpowiedzialność i wziął sprawy w swoje ręce” (s. 42). Tekst *Pytania o technikę*, wygłoszony w Bawarskiej Akademii Sztuk Pięknych w roku 1949, koncentruje się na charakterystyce istoty techniki jako podstawy wszelkich innych zjawisk współczesnego świata. Zagadnienie dotyczące zbudowania takich struktur społecznych, które pozostawałyby w zgodności z dominacją czynnika technicznego, zaprzętało umysł niemieckiego myśliciela do końca jego życia. W roku 1966 udzielił wywiadu czasopismu „Der Spiegel”, który to wywiad znalazł się w zbiorze pism opublikowanych już po jego śmierci. Czytamy tam między innymi: „Dzisiaj kwestią dla mnie pierwszorzędą jest odpowiedź na pytanie, jak można by dokonać koordynacji systemu politycznego z aktualnym obrazem epoki technicznej. Nie znam odpowiedzi na to pytanie, ale nie wydaje mi się, by mogły to być system demokratyczny” (s. 43).

Do Heideggerowskich obaw dotyczących roli i znaczenia, jakie we współczesnym świecie odgrywa technika, dołącza się bohater trzeciego rozdziału książki, czeski filozof, Jan Patočka. W epoce technicznej mamy do czynienia z moż-

liwościami działań, które nie mają precedensu w historii ludzkości. Najbardziej efektywne wykorzystanie tych możliwości, a nawet ewentualne ich zwiększenie, zachodzi na obszarze działań wojennych. „Dwie wojny światowe to konflikty o charakterze ekstremalnym, podczas których ludzi używano jedynie jako środków pozostających do dyspozycji, które wysłane na front, po ich zużyciu czy zniknięciu, zostawały zastąpione przez inne. Dziesiątki milionów ludzi potraktowano utylitarnie, rozdysponowano ich i doprowadzono do ich zużycia, tak jak to się zazwyczaj robi ze środkami: zmobilizowano ich do uczestnictwa w działaniach wojennych, a po wyczerpaniu czy śmierci zastąpiono ich przez nowy werbunek” (s. 80). Przy czym pojęcia „środka” i „zastępowalności” należy rozumieć tutaj w sposób dosłowny i stanowiący doskonałą egemplifikację technicznej wizji rzeczywistości, w której się poruszamy. Jesteśmy tu jednak świadkami bardzo zagadkowego zjawiska. Pomimo tego, że w rzeczywistości mamy do czynienia jedynie z rozmieszczaniem, zużyciem i zastępowalnością środków, w dalszym ciągu niektórzy mówią o osobach, które się poświęcają bądź są poświęcane. Sfera języka jest w tym przypadku niezgodna z istotą tego, z czym mamy do czynienia w świecie zdominowanym przez technikę: „pojęcie «ofiary» zakłada rozumienie świata inne aniżeli to wywodzące się z techniki” (s. 80).

Hannah Arendt, protagonistka rozdziału czwartego, znalazła się w książce *Los filósofos contemporáneos y la técnica* dlatego, że jej sposób potraktowania kondycji ludzkiej, odwołujący się zresztą do klasycznego schematu podziału na *poiesis* i *praxis*, bardzo sugestywnie podkreśla znaczenie naszych technicznych umiejętności. Wszak jej *Kondycja ludzka*, w wersji niemieckiej opublikowanej w roku 1958, nosi znamienity tytuł *Vita activa*. „Myślenie o kondycji ludzkiej implikuje myślenie o tym, co robimy (*vida activa*) oraz myślenie o tym, co robimy, kiedy nie wykonujemy żadnej czynności (*vida contemplativa*). Wzmiankowane dzieło Arendt postanawia poświęcić aspektowi pierwszemu, aspektem drugim ma zamiar zająć się w oddzielnej książce (*Życie duchowe*), dziele, do którego napisania przystąpi w ostatnich dniach swego życia, którego nie ukończy i które zostanie wydane już pośmiertnie” (s. 93). Wstęp do *Kondycji ludzkiej* jest odbiciem niepokojów Arendt dotyczących człowieka przyszłości, który jako twór współczesnej, niemalże wszechmocnej nauki w sposób automatyczny ma buntować się przeciwko ludzkiej egzystencji w postaci danej nam przez naturę i zmieniać ją według swoich własnych pomysłów. I nie należy raczej mieć wątpliwości, że wprowadzanie takich zmian leży w zakresie naszych możliwości, tak samo jak dokonanie destrukcji wszelkiego życia organicznego na ziemi. Otwartą kwestią pozostaje tu jedynie, czy pragniemy (lub nie) takiego właśnie zastosowania naszych osiągnięć naukowych i technicznych, a decyzje te, jako dotyczące wszystkich, nie mogą być podejmowane ani przez samych naukowców, ani nawet przez profesjonalnych polityków. „A zatem możliwość zmiany naszej kondycji wynika z naszych zdolności technicznych, ale sam problem posiada naturę polityczną

i stąd mamy tutaj do czynienia z dość wyrazistymi sprzecznościami. Żeby dobrze zrozumieć ich znaczenie, trzeba ponownie przemyśleć tę naszą kondycję, czyli wypracować [nową] postać jakiejś filozoficznej antropologii” (s. 94).

Przedmiotem analizy w rozdziale poświęconym Hansowi Jonasowi jest jego, dostępna również w języku polskim, książka *Zasada odpowiedzialności: etyka dla cywilizacji technologicznej*. Jest to publikacja, w której dominują „dojrzałość i synteza” poprzednich badań autora dotyczących gnostycyzmu, zjawiska świadomości, filozofii życia, marksowskiej utopii, idei postępu i oczywiście władzy, jaką daje człowiekowi technika oraz konieczność sformułowania nowej etyki. Nowy, niemający precedensu w historii, rodzaj podejmowanych przez nas działań, wymaga stworzenia nowej etyki, opartej na szerszej pojmowanej odpowiedzialności, proporcjonalnej do wzrostu naszych możliwości oddziaływania na środowisko zewnętrzne i opartej na pokorze, która nie wynika już, jak to miało miejsce przez tysiąclecia, z naszego niewielkiego znaczenia, ale przeciwnie – z olbrzymiego wzrostu naszych możliwości, któremu powinien towarzyszyć wzrost zdolności przewidywania i osądzania. Innymi słowy, „etyka odpowiedzialności doprowadzi do postawy umiarkowania i nieustannej czujności” (s. 114).

Bohater rozdziału szóstego książki Josepa Esquirola, francuski myśliciel Jacques Ellul, w swoich dziełach poświęcał zjawisku techniki wyjątkowo dużo miejsca. W jego spuściźnie, obejmującej problematykę prawniczą, teologiczną, filozoficzną, socjologiczną, historyczną, aż trzy książki poświęcone są zagadnieniom technicznym: przetłumaczona na język hiszpański *Wiek techniki* z roku 1954 oraz *System technicystyczny* (1977) i *Technologiczny błąd* (1988). Podobnie jak Heidegger, Ellul uważa, że nigdy nie zrozumiemy współczesnej techniki, jeżeli będziemy się uporczywie trzymali wyłącznie jej pojęcia instrumentalnego i w pewnym sensie „antropocentrycznego”. Zazwyczaj zwykło się uważać, że „technika jest instrumentem w rękach ludzkiego podmiotu, instrumentem, który jako taki jest neutralny z punktu widzenia etycznego, jako że wszystko zależy od użytku, jaki z niej robimy i od celów, jakie pragniemy osiągnąć. W związku z tym najczęściej albo dokonujemy analiz poszczególnych technik jako odseparowanych od siebie, albo też traktujemy zjawisko techniki tak, jakby stanowiła esencję wszystkiego, a nie tylko pewną cechę charakterystyczną” (s. 136). Ellul, oddalając się już w tym momencie od Heideggera, uważa, że aby naprawdę przybliżyć się do zrozumienia problemu, powinniśmy zmienić nasze dotychczasowe podejście i potraktować zjawisko techniki jako rodzaj systemu.

Jürgen Habermas: technika jako ideologia to tytuł siódmego rozdziału omawianej książki. Zagadnienia techniki są obecne na wszystkich etapach twórczości niemieckiego filozofa, począwszy od jego wczesnych pism, kiedy był związany ze Szkołą Frankfurcką, a skończywszy na jego polemice z Peterem Sloterdijkem. Według Habermasa myśliciele współcześni nie pytają już, jak to czynili starożytni, o warunki moralne dobrego i doskonałego życia, ale o fizyczne warunki prze-

życia, a prymat zdobyło hasło zachowania życia. Nastąpiło zburzenie trwającej wieki bariery pomiędzy życiem praktycznym a kontemplacyjnym, zmieniono przy tym rozumienie tego, co oznacza polityka, której zadaniem stało się teraz utrzymanie władzy i życia, albo inaczej – zapewnienie życia poprzez utrzymanie władzy, a zatem kwestie czysto techniczne. Przy czym o ile w myśli klasycznej, Arystotelesowskiej, filozofia praktyczna, ze względu na swój przedmiot, nie była nauką ścisłą (*apodictica*), to od czasów Hobbesa usiłowano zarówno dla etyki, jak i dla polityki zbudować podstawy takie, jakie posiadały nauki przyrodnicze. „W ten sposób wiedza techniczna opiera się na owej *espisteme*, która u Arystotelesa była ściśle oddzielona od wszelkiej praktyki. O ile u Arystotelesa *phronesis* była w końcowym efekcie zawsze zorientowana na *sophia*, o tyle dzisiaj prymat przejmuje technika, której celem jest panowanie nad światem, a końcowym efektem ma być osiągnięcie umiejętności sztucznego odtwarzania procesów naturalnych” (s. 159–160).

W ten oto sposób polityka przekształca się w filozofię społeczną, albo raczej w fizykę społeczeństwa. Zostały zmienione i metody, i przedmiot. Filozofia społeczna usiłuje ustalić raz na zawsze warunki porządku państwowego po to, by później zastosować je w sposób techniczny na materiale ludzkim. „Pierwszym – i w pewnym sensie ostatnim – pragnieniem Habermasa jest przywrócenie rozróżnienia pomiędzy dwoma fundamentalnymi typami działania, dwoma typami racjonalności, dwoma modelami społeczeństwa. Tego właśnie dotyczy zasadnicza treść jego dzieła *Działania komunikacyjne*, opublikowanego na początku lat osiemdziesiątych” (s. 160).

Szukające nieco tezy Petera Sloterdijka, sympatyka Nietzschego, to treść ostatniego rozdziału książki Josepa Esquioli. Przedmiotem analizy autora są tu dwa eseje niemieckiego filozofa i kulturoznawcy: *Normy dla ludzkiego zwierzyńca* (1999) i *Człowiek samosterujący* (2000). Człowiek, który wyłania się z tych tekstów, to dzika bestia, tylko nieco oswojona. Bestia ta wymaga na swojej drodze do człowieczeństwa hodowców, panów czy właścicieli, którzy podczas procesu udomowiania spacyfikują jej najbardziej brutalne instynkty. Klasycznym przykładem procesu udomowiania był rozwój rolnictwa i powstanie towarzyszącego mu osiadłego trybu życia. „Zajęcie określonego terytorium potrzebuje organizacji technicznej (żeby produkować żywność) i zasad politycznych (by umożliwić współżycie). Dom, w sensie dosłownym, jest jednym z najbardziej istotnych symboli tego etapu. I jest on nim również w sensie metaforycznym. Język stanowi ludzką siedzibę – mawiał Gadamer, poprawiając czy może uzupełniając Heideggera. Język udomawia człowieka i, szczególnie w ostatnich etapach rozwoju naszej kultury, kto umie czytać i pisać, a zatem kto otrzymał wykształcenie, jest człowiekiem wychowanym, udomowionym” (s. 180). Proces cywilizacyjny to dla Sloterdijka proces udomowiania ludzkiej bestii poprzez stosowanie odpowiednich technik, nazywanych przezeń „antropotechnikami”. Jesteśmy w dużej mierze produktem

antropotechniki, którą stanowi pismo, dziećmi pergaminu, książki i druku, ale problem w tym, że ta antropotechnika zestarzała się i nie przynosi już owoców, a jej słaba skuteczność widoczna była doskonale podczas drugiej wojny światowej. Wykształceni Niemcy, którzy rankiem zachowywali się jak dzikie bestie, popołudniami zajmowali się czytaniem dobrej literatury i słuchaniem dobrej muzyki. Po tych wydarzeniach ostatnie wersje humanizmu w postaci egzystencjalizmu, marksizmu czy personalizmu były z góry skazane na niepowodzenie. Książki i prasa nie zniknęły, przestały tylko pełnić swoją funkcję, którą stanowiło podtrzymywanie życia społecznego. Ich funkcję przejęły, przynajmniej częściowo, telewizja i Internet. Europejczycy nie wyciągnęli wystarczających wniosków z lekcji, jaką powinny im dać katastrofy wieku XX – wojny światowe, Holokaust, bomba atomowa, eksploatacja świata przy pomocy techniki. „Wspólnota europejska w dalszym ciągu ufa swojemu humanizmowi i chełpi się uniwersalnym charakterem swojej kultury. Ale w rzeczywistości humanizm to już tylko widmo, uzależnienie, które utrzymuje nas w stanie gnuśności i ignorancji wobec wymagań, jakie stawia przed nami nasza epoka” (s. 182).

Czytelnikowi śledzącemu za autorem omawianej książki refleksje najznakomitszych umysłów XX wieku, dotyczące ich wizji zjawiska techniki, którego przecież nie traktuje się w omawianych koncepcjach jako wyizolowanego obszaru współczesnej rzeczywistości, trudno uniknąć pewnego niepokoju, kiedy uświadomi sobie, że prawie wszystkie te koncepcje, za wyjątkiem najwcześniejszej, Ortegiańskiej, częściej podkreślają niebezpieczeństwa i pułapki rozwoju naukowo-technicznego aniżeli dobrodziejstwa, które za sobą niesie. Ale też i pewnie taka jest rola intelektualistów, by zwracać uwagę na to, co umyka uwadze umysłowi przeciętnemu. Bardziej niepokojący jest natomiast fakt, że nawet jeśli te intelektualne niepokoje są znane, to przeważnie nie mają żadnego praktycznego wpływu na rzeczywistość, która całkowicie została podporządkowana z jednej strony regułom demokratycznego państwa prawa, a z drugiej – wymogom gospodarki rynkowej. Cóż innego zatem pozostaje intelektualistom niż kolejne nawoływania i przypominania. Książka Josepa Esquirola zdaje się stanowić świetną syntezę tych przestróg i niepokoju. Na pytanie, na ile są one uzasadnione, może natomiast odpowiedzieć jedynie przyszły bieg wydarzeń.