

Stanisław Czerniak¹
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

FILOZOFIA TECHNIKI GERNOTA BÖHMEGO

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest rekonstrukcja głównych wątków filozofii techniki Gernota Böhme. W swych pracach z tego zakresu zawartych w tomie *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik* (2008) Böhme odchodzi od założeń swej rozwijanej wcześniej koncepcji „finalizacji nauki” (kwestię tę autor omawia szczegółowo w pierwszej części tekstu) i sytuuje filozofię techniki na pograniczu antropologii filozoficznej oraz filozofii społecznej, pytając o skutki procesów technicyzacji zarówno dla tożsamości człowieka współczesnego, jak i przeobrażeń wzorów integracji społecznej (społeczna rola sieci informatycznych i technostruktury). Jego stanowisko ma charakter par excellence krytyczny. Böhme odwołuje się do filozoficznej tradycji Szkoły Frankfurckiej i w polemicznym nawiązaniu do filozofii społecznej Jürgena Habermasa pyta o kryteria „racjonalności” techniki. Omawia także kulturowe źródła oporu przed „inwazyjną technicyzacją” nie tylko w kulturze Zachodu, lecz także w kulturach Dalekiego Wschodu. Zastanawia się wreszcie nad tymi horyzontami antropologicznymi postępu technicznego, które uważa za neutralne etycznie i które odsłaniać mają przed człowiekiem nowe możliwości samowiedzy i ekspresji. Analizy autora kończy zestawienie kilku pytań, które wskazują jego zdaniem na kwestie otwarte w filozofii techniki Böhme.

Słowa kluczowe: modele filozofii nauki, filozofia techniki, technicyzacja, antropologia filozoficzna, Teoria krytyczna, racjonalność techniki, kulturowe hamulce technicyzacji, dialektyka technicyzacji.

Gernot Böhme (ur.1937) należy do najbardziej wszechstronnych współczesnych filozofów niemieckich. Jego dorobek obejmuje między innymi publikacje z zakresu filozofii nauki, estetyki, etyki, filozofii przyrody, filozofii techniki i historii filozofii (zwłaszcza rozprawy poświęcone poszczególnym wątkom filozofii Platona i Kanta). Publikowane poniżej w polskim tłumaczeniu

¹ Adres autora: e-mail: czerniak.stanislaw@wp.pl; Instytut Filozofii i Socjologii PAN, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa.

czeniu prace Böhme: *Cywilizacja naukowo-techniczna* oraz *Technicyzacja postrzegania* ukazały się w obszernym wyborze jego artykułów, w książce pt. *Technicyzacja inwazyjna. Filozofia techniki i krytyka techniki*.² Również w tej książce pojawia się wiele różnorodnych wątków i tropów filozoficznych, których nawet pobieżne omówienie wykraczałoby poza ramy tego szkicu. Chciałbym się zatem skupić na jednej tylko kwestii, wpisującej się w główny obszar zainteresowań „Filozofii i Nauki”, jaką stanowi metodologiczny status filozofii techniki Gernota Böhme. Jeśli jest to zarazem swoście rozumiana filozofia nauki – to na czym ta swoistość polega? I czy mamy tu do czynienia z kontynuacją (Böhme we wstępie do swej książki informuje, że większość zamieszczonych w niej tekstów powstała w latach 1997–2006) tego modelu filozofii nauki, któremu hołdował jako autor znanej koncepcji „finalizacji nauki”,³ rozwijanej przezeń w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku?

1. DWA MODELE FILOZOFII NAUKI

Jako autor koncepcji finalizacji teorii naukowych Böhme uznaje naukę przede wszystkim za określone przedsięwzięcie poznawcze podporządkowane definiowalnym procedurom pomnażania i ewaluacji wiedzy. Przedmiotem filozofii nauki jest w tym ujęciu nauka rozumiana jako ogół czynności poznawczych, których podmiotem/nosicielem są sami naukowcy – bada ona w języku filozofii to, co „faktycznie robią” (lub „powinni robić” w świetle pewnych wartości epistemologicznych) twórcy teorii naukowych. Jak pisałem w innym miejscu, koncepcja finalizacji sytuuje się w argumentacyjnym polu sporów o wartość eksplanacyjną i predykcyjną teorii rewolucji naukowych Thomasa Kuhna.⁴ Böhme modyfikuje tę teorię w ten sposób, że wprowadza pojęcie tak zwanego „postparadygmatycznego” stadium rozwoju teorii, w którym nie polega on ani na rozwiązywaniu „łamigłówek” paradygmatu, ani na poszukiwaniu nowego, konkurencyjnego paradygmatu w procesie rewolucji naukowej, ale na „społecznej” orientacji teorii, która zaczyna asymilować w języku swych kategorii i modeli wyjaśniania określone zapotrzebowania społeczne i wyrażające je (traktowane jako kwantyfikowalne) pojęcia, czyniąc je, jak zakłada Böhme, wątkiem przewodnim teoretycznej debaty i w efekcie rozwoju teorii/subteorii (przykładem wykorzystanie medyczno-społecznego pojęcia „hałasu” w fizycznej teorii przepływów). Nie ma potrzeby szczegółowego rozwijania tu tych filozoficznych różnic programowych – łatwo bowiem zauważyć, z drugiej strony, że zarówno Kuhn jak

² G. Böhme, *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen 2008.

³ Por. S. Czerniak, „Gernota Böhme koncepcja stadiów i alternatyw rozwoju nauki”, w: idem, *Wokół klasyków socjologii wiedzy. Studia z pojęciowego pogranicza filozofii i socjologii*, Toruń 2005, s. 103 m–129.

⁴ Por. S. Czerniak, *Gernota Böhme idea końca ery baconiańskiej*, „Filozofia i Nauka” 2013, 1, s. 36–42.

i Böhme rozwijają deskryptywno-normatywną filozofię nauki, a więc zastanawiają się jednocześnie nad tym, „jak” powstają teorie naukowe oraz „jak” powinny powstawać, jeśli będzie się respektowało pewne uznane za optymalne standardy epistemologiczne. Böhmego różni od Kuhna interpretacja owego „jak” – ale obaj uznają, że obszar zainteresowań filozofii nauki pokrywa się z obszarem czynności wiedzotwórczych w aspekcie synchronicznym i diachronicznym. Innymi słowy, filozofia nauki interesować się ma całokształtem metodologicznych oraz epistemologicznych procedur gromadzenia i rozwoju szczególnego rodzaju wiedzy. Tak będzie rozumiał filozofię nauki, notabene, także Karl R. Popper na gruncie falsyfikacjonizmu – również autor *Wiedzy obiektywnej* pyta, jak twórcy nauki powinni rozwijać poznanie naukowe, jeśli respektują pewne uznane przezeń za niezbywalne wartości poznawcze (hipotetyzm jako redukcjonizm *versus* indukcjonizm, pojęcie *verisimilitude*). Filozofia nauki ma tu ambicje głównie epistemologiczne, zajmuje się nauką jako swoistym rodzajem poznania i ogółem spełniających pewne epistemologiczne kryteria czynności poznawczych. Także klasyczna, neopozytywistyczna filozofia nauki, upatrująca w filozofii „analizę języka nauki” mieści się w tym obszarze epistemologicznych ambicji i odniesień: zakłada się tu, że status filozofii sprowadza się do metaanalizy systemów określonego rodzaju zdań, tym zatem, co bada filozofia nauki, jest pewne swoiste pole poznawcze.

W swej filozofii techniki Böhme przeobraża profil swych zainteresowań i monistyczne epistemologiczne ukierunkowanie filozofii nauki zamienia na pluralistyczne podejście interdyscyplinarne. Zmiana podejścia dokonuje się tu w dwóch krokach – niemiecki filozof zaciera pojęciowe różnice pomiędzy nauką a techniką⁵, a z drugiej strony próbuje określić antropologiczne i społeczne skutki procesów, którym nadaje miano „technicyzacji” czy też w skrajnej postaci – „technicyzacji inwazyjnej”. Filozofia nauki skupia się tu na odmiennym od poprzedniego przedmiocie zainteresowań – nie jest już nim nauka jako możliwy do wyizolowania „obiekt epistemologiczny” (zarówno pewien język, jak i całokształt określonych czynności poznawczo-badawczych), ale wpływ nauki wywierany poprzez technikę na tożsamość współczesnego człowieka i ewolucję życia społecznego. Nie chodzi tu już więc o to, co „robią” podmioty nauki, które ją uprawiają, ale o to, co „czyni” nauka z ludźmi żyjącymi w cywilizacji naukowo-technicznej. Jak łatwo zauważyć, tak pojmowana filozofia nauki staje się przedsięwzięciem *par excellence* interdyscyplinarnym – odwołuje się do pojęć antropologii filozoficznej, socjologii, etyki, estetyki, filozofii przyrody (w dwojakim rozumieniu przyrody świata zewnętrznego i ludzkiej cielesności). I rzecz ciekawa – w pewnym sensie dodatkowego, „wzmacniającego” znaczenia nabierają tu momenty normatywno-krytyczne. Były one obecne także u Poppera i Böhme jako

⁵ Por ciekawe wywody na s. 403–405 niniejszego tomu.

autora koncepcji finalizacji nauki, ale również one miały tam charakter epistemologiczny, odnosiły się do tego, „jak” rozwijać naukową wiedzę teoretyczną. Tymczasem w owej nowej perspektywie poznawczej momenty normatywne ulegają parcelacji, nabierają jednocześnie znaczenia antropologicznego, społecznego, etycznego – filozofia nauki staje się krytyczną filozofią techniki we wszystkich tych aspektach. Böhme nie mógł zarazem uniknąć próby określenia swojej pozycji doktrynalnej wobec wielowiekowej tradycji filozofii techniki. Warto zadać zatem pytanie o swoistość jego podejścia na tym, sięgającym filozofii Arystotelesa, historycznym tle.

2. MODELE FILOZOFII TECHNIKI. TECHNIKA A TECHNICYZACJA

W artykule *Filozofia techniki* Böhme wyodrębnia cztery główne filozoficzne definicje, a zarazem modele filozofii techniki: ontyczny, antropologiczny, historiozoficzny oraz epistemologiczny.⁶ Swoje własne stanowisko filozoficzne specyfikuje w odniesieniu do tych rozróżnień, próbując zastąpić tradycyjne pojęcie „techniki” pojęciem „technicyzacji”.

Za klasyczny przykład podejścia ontycznego w filozofii techniki uznaje Arystotelesowskie rozróżnienie bytów (z II księgi *Fizyki*) na byty naturalne, „posiadające zasadę swego ruchu w sobie” oraz techniczne, czyli takie, które „zasadę swego ruchu, to jest powstawanie, organizację i zasadę swego rozwoju zawdzięczają człowiekowi”.⁷ W tym kontekście Böhme wielokrotnie przywołuje w swych pracach słynny przykład Arystotelesa: stół wykonany w drewna wierzby (jak powiedzielibyśmy współcześnie: artefakt techniczny) zakopany w ziemi nie odtworzy się jako nowy stół, lecz jako pędy wierzbowe, które wypuszczą jego drewniane („naturalne”) elementy. Co ciekawe, za podejście „ontyczne” w filozofii techniki uznaje Böhme również wywody Martina Heideggera z *Bycia i czasu* operujące pojęciem „narzędzia” (*Zeug*) i „poręczności” (*Zuhandenheit*) – także tutaj bowiem zakłada się, że przedmiot „techniczny” można zdefiniować odwołując się do pewnych jego „immanentnych”, ontycznych atrybutów.

Podejście antropologiczne ma swe antyczne źródła w filozofii Platona i współczesną doktrynalną artykulację w antropologii filozoficznej Arnolda Gehlena, i zasadza się na przesłance, że technika jest kompensacją naturalnych braków człowieka – bez niej (poczynając od ognia, łuku i kamiennych narzędzi) człowiek jako gatunek nie sprostałby ewolucyjnemu naciskowi doboru naturalnego. Technika – wątek ten podejmie także Karol Marks – to droga „natura człowieka”, dzięki której emancypuje się on od przyrody jako

⁶ G. Böhme, *Technikphilosophie*, w: idem, *Invasive...*, op. cit., s. 23–32.

⁷ G. Böhme, *Sztuczna natura*, w: idem, *Filozofia i estetyka przyrody*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 168.

natury pierwszej.⁸ Do tej tradycji zalicza Böhme także pierwszą w historii nowożytnej filozofię techniki Ernsta Kappa (1877), definiującego technikę jako swoistą „projekcję” ludzkich organów, mieszczącą się w paradygmacie „naśladowania przyrody”. Jak pisał Kapp: „Nerwy są kablami w zwierzęcym ciełe, kable telegrafu są nerwami ludzkości [...] a konstrukcja kości udowych jest podobna do konstrukcji przęseł w mostach”.⁹ Zdaniem Kappa mamy tu do czynienia z „nieświadomym uzewnętrznieniem organicznych struktur człowieka”.¹⁰ Można by zatem stwierdzić, że Kapp konkretyzuje w swoisty sposób tezę o kompensacyjnej roli techniki: człowiek kompensuje sobie własne braki naturalne naśludując to, co sama natura odsłania mu w procesie jej poznawczego osvajania.

Kapp jako filozof techniki sytuuje się jednak, zdaniem Böhme, w pierwszym rzędzie w ramach historiozoficznej filozofii techniki, nawiązującej do Hegla i romantyków. Historia techniki zintegrowana zostaje w tym ujęciu z historią ludzkiej samowiedzy w rozumieniu heglowskim: człowiek uzewnętrznia się w technicznym działaniu i rozpoznaje w nim samego siebie. Jak zauważa Böhme, przyjmuje się tu, „że w materii obecny jest duch, że w twórczym człowieku nieświadomie działa przyroda, i że w jego dziełach [...] duch powraca do samego siebie.”¹¹

Ostatnia z wyszczególnionych, epistemologiczna filozofia techniki odwołuje się także do Platona i Arystotelesa oraz do pojęć *techne*, *poiesis* (forma działania nastawiona na wytwarzanie obiektów) oraz *praxis* (sens działania ukryty jest w samym spełnianiu danej czynności, nie zaś w zewnętrznych wobec niej wytworach). Böhme w interesujący sposób pokazuje opalizację znaczeniowe tych dystynkcji zawarte zarówno w Weberowskiej teorii racjonalizacji, jak i w Habermasowskiej dychotomii kategoryalnej „działania racjonalnego ze względu na cel” i „interakcji”. Weber swą koncepcją racjonalizacji rozszerza platońskie pole znaczeniowe – *poiesis*, *techne* to nie tylko wytwarzanie, ale jednocześnie maksymalizacja rezultatów tego wytwarzania i wiążące się z tym różnego rodzaju standardy optymalizacji efektów i nakładów. Jak zauważa Böhme, technika to w tym ujęciu „wszelki system reguł zwiększających efektywność”¹² określonych czynności (może nim być zarówno technologia produkcji danego rodzaju dóbr, jak i technika gry na fortepianie).

U Habermasa technika w całości wpisuje się w obszar działań racjonalnych ze względu na cel i zostaje podporządkowana ideałowi efektywnej reprodukcji przyrody. Panujący ideał wiedzy staje się ideałem wiedzy technicznej: „wiedzieć coś, to znaczy wiedzieć, jak owo coś wytworzyć”.¹³ Techni-

⁸ Por. G. Böhme, *Technikphilosophie*, op. cit., s. 25.

⁹ Cyt. za G. Böhme, *Sztuczna natura*, op. cit., s. 169.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² G. Böhme, *Technikphilosophie*, op. cit., s. 32.

¹³ Ibidem, s. 29.

ka tak pojmowana przeciwstawiona zostaje sferze interakcji, w której nie są wytwarzane dobra, lecz regenerowane więzi międzyludzkie, czy też, w terminologii Habermasa, zasoby „świata przeżywanego”. W ramach tej narracji filozoficznej mieścić się będzie, zdaniem Böhme, także krytyczna filozofia techniki późnego Heideggera, odwołująca się do kategorii *Gestell*.

Böhme traktuje wszystkie te wykładnie filozofii techniki jako matrycę pojęciową, którą trudno uznać za wystarczającą do adekwatnego opisu roli techniki w świecie współczesnym. Historiozoficzne koncepcje Kappa utraciły bezpowrotnie swą interpretacyjną nośność wraz z ich infrastrukturą metafizyczną (Hegłowska filozofia ducha) przynależną dziś już tylko do historii filozofii. Ontyczna koncepcja Arystotelesowska i ujęcie Heideggera z *Bycia i czasu* zapoznają z kolei okoliczność, że obiekt techniczny nie stanowi już w świecie współczesnym syngularnego „narzędzia” do czegoś, konkretnego wyrobu rzemieślniczego, który służy do wykonywania określonych czynności. Przedmioty techniki tracą sens poza rozbudowanymi „sieciami” ich funkcjonowania. Samochód osobowy, przykładowo, staje się obiektem techniki dopiero łącznie z całym łańcuchem funkcji technicznych, takich jak stacje benzynowe, warsztaty naprawcze, sieć drogowa, system ubezpieczeń etc. W obliczu takiej różnorodności elementów owego funkcjonalnego łańcucha próba wąskiej definicji ontycznej „tego, co techniczne” wydaje się nierealizowalna. Założenia antropologicznej koncepcji Kappa falsyfikuje natomiast okoliczność, że nie wszystkie obiekty również dawnej techniki dają się określić jako rezultat naśladowania charakterystyk samej przyrody (*vide* koło). Technika współczesna całkowicie wykracza poza ten paradygmat – naśladowaniem czego w przyrodzie, pyta Böhme, miałyby być takie obiekty techniczne, jak pociągi czy statki kosmiczne? Poważne obiekcje niemiecki filozof zgłasza również pod adresem podejścia epistemologicznego. Zauważa przede wszystkim, że technika współczesna nie daje się rozpatrywać wyłącznie z punktu widzenia jej zamierzonej funkcjonalności czy planowanego stopnia racjonalizacji czynności praktycznych. Wynalazki techniczne (przykładem Internet), gdy raz się pojawiają, emancypują się niejako z funkcjonalistycznego, pierwotnego kontekstu ich powstania (w przypadku Internetu były nim określone cele militarne), stając się „rozsadnikiem” nowych funkcji i zastosowań nie dających się łatwo opisać w Weberowsko/Habermasowskim języku strategicznych zachowań racjonalnych ze względu na cel. By odwołać się ponownie do powyższego przykładu: rola Internetu w kreowaniu sieci komunikacji międzyludzkiej nie stanowi „optymalizacji” czegokolwiek i nie przyświecała jako racjonalny cel jego wynalazcom.

Böhme dociera tym samym do newralgicznego punktu swej krytyki zastanych modeli filozofii techniki. Twierdzi, że traktują one technikę wyłącznie w kategoriach utylitarystycznych – jako instrument radzenia sobie z problemami praktycznymi, który sam w sobie nie oddziałuje jednak zwrotnie na antropologiczny i społeczny status jego użytkownika. Człowiek w tych

filozofiach techniki ma status zmiennej niezależnej, możliwej do zdefiniowania w języku, który nie zawiera terminów technicznych. W cywilizacji naukowo-technicznej nie chodzi wszakże tylko o techniczne „racjonalizacje” ludzkiej praktyki, która pozostawia nienaruszoną antropologiczną substancję użytkownika wynalazków technicznych. Jak pisze Böhme: „Jazda samochodem nie jest tylko bardziej efektywnym chodzeniem, telefonowanie to nie jest tylko rozmowa na odległość, tabletką nasenną tylko środkiem do szybszego zasypiania [...] technika jako materialny system środków nie pozostawia w stanie nienaruszonym ludzkich stosunków i interakcji, które obsługuje [...] lecz zmienia je w sposób strukturalny”.¹⁴ W innym miejscu zaś zauważa:

Techniczne urządzenia nie tylko czynią bardziej efektywnymi ludzkie dokonania, lecz transformują ludzką praktykę (*Vollzüge*). Telefon komórkowy całkowicie przeobraził stosunki społeczne – straciło np. sens umawianie się na spotkanie z dużym wyprzedzeniem, skoro można w dowolnej chwili porozumieć się ze sobą.¹⁵

Swoistość swego stanowiska na gruncie filozofii techniki Böhme próbuje wyartykułować za pośrednictwem trzech pojęć: „materialności techniki”, „technicyzacji” oraz „dyspozytywu” w sensie, w jakim używał tej kategorii Michel Foucault. Technika nie daje się sprowadzić do „projektów racjonalizacyjnych”. Obrastają one w procesie praktycznej aplikacji wiedzy naukowej materialną infrastrukturą (zarówno w znaczeniu *hardware*, jak i *software*) i stają się swego rodzaju „dziedzictwem społecznym” – techniczno-materialnym dorobkiem poprzednich pokoleń, stanowiącym „warunki ramowe” dla możliwości życiowych kolejnych generacji, które nabywają umiejętności korzystania z niego w procesie uczenia się i socjalizacji. Jak konkluduje Böhme: „Technika nie jest [dziś] dla nas środkiem, po który sięgamy, czy też w ogóle wynajdujemy, by osiągnąć pewne cele, lecz stanowi ona warunek brzegowy tego, co jawi się jako możliwe ludzkie życie. Jest ona infrastrukturą czy też medium ludzkiego życia. Czym jest w naszym świecie przeżywanym podróżowanie, komunikowanie się, praca, postrzeganie zmysłowe – tego nie daje się już określić niezależnie od struktur technicznych.”¹⁶ Böhme rozwija tę myśl w zamieszczonym w niniejszym tomie tekście *Technicyzacja postrzegania*. Główna zawarta w nim teza brzmi: zmiany form postrzegania dokonują się także poza wąskim kontekstem użycia określonych instrumentów (teleskopu, ultrasonografu), albowiem „to samo istnienie danych technik zmienia kulturowe formy postrzegania”.¹⁷ Uogólniając ów wywód Böhme wprowadza pojęcie „dyspozytywu”: technika z jednej strony

¹⁴ Ibidem, s.33.

¹⁵ G. Böhme, *Invasive...*, op. cit., s. 19.

¹⁶ G. Böhme, *Technikphilosophie*, op. cit., s. 35.

¹⁷ Por s.423 w niniejszym tomie.

umożliwia nam coś nowego, a z drugiej ogranicza nasze możliwości, staje się czymś w rodzaju zbioru materialnych, przyswojonych kulturowo „kolein działania”. Istniejące techniki komunikowania się, postrzegania etc. „pre-dysponują nas” do podejmowania określonego rodzaju zachowań i skłaniają do zarzucania innych. Może ktoś wprawdzie, przykładowo, świadomie nie posługiwać się Internetem w celach korespondencyjnych i nadal wysyłać pocztą listy pisane ręcznie – ale cywilizacja techniczna „warunkuje” indywidualne podmioty do korzystania z dostępnych kulturowo instrumentów techniki w tym zakresie. W terminach statystycznych pewne zachowania obumierają, inne – upowszechniają się. To zjawisko jednak – konkluduje Böhme – nie pozostaje bez wpływu na tożsamość współczesnego człowieka w tym czy innym aspekcie jego życia codziennego. Ludzie nie piszący już ręcznie listów, korzystający z telefonu komórkowego oraz Internetu w różnych jego wymiarach, podróżujący niemal wyłącznie samolotami etc. – to ludzie o innej, „nowej” (w porównaniu np. z dziewiętnastowieczną) kulturowej tożsamości antropologicznej.

„Technicyzacją” nazywa Böhme procesy owego technicznego przeobrażania się sposobów życia ludzi i korespondującej z nimi tożsamości podmiotowej. Rozwijana przezeń filozofia techniki będzie zatem odnosiła się głównie do „technicyzacji” w powyższym rozumieniu. Jak twierdzi Böhme: „Technika jako materialny system środków przeobraża strukturalnie ludzkie stosunki i czynności. To owe przeobrażenia strukturalne możemy nazywać technicyzacją we właściwym sensie, który wykracza poza formuły „racjonalizacji” i „modernizacji”.¹⁸

Pewnego rodzaju dylematem staje się natomiast dla Böhme etyczna ocena tych przemian. W jednym miejscu stwierdza na przykład, iż „technika nie czyni życia lepszym, lecz innym”.¹⁹ Całemu tomowi swych studiów nadaje wszakże w krytycznym duchu tytuł *Technicyzacja inwazyjna*, odwołując się w swych wstępnych rozważaniach do przypadku autora książki *Tief im Hirn*, profesora Helmutha Dubiela, któremu w procesie kuracji przeciwko chorobie Parkinsona wszczepiono do mózgu implant, narażając go jednak na efekty uboczne – działanie implantu likwidowało wprawdzie objawy choroby Parkinsona i umożliwiała choremu poruszanie się, ale blokowało zarazem językowe procesy artykulacyjne – pacjent mógł chodzić, ale przestawał mówić. Kim staje się jednak ludzki podmiot, zastanawia się Böhme,²⁰ którego technika zmusza do tego, by poprzez używanie pilota implantu „włączał” lub „wyłączał” swe podstawowe funkcje vitalne? Pojawia się zatem na horyzoncie tych rozważań wątek filozoficznej „krytyki” techniki, zwłaszcza zaś technicyzacji inwazyjnej, do którego wrócimy w toku dalszych rozważań.

¹⁸ G. Böhme, *Technikphilosophie*, op. cit., s. 33.

¹⁹ G. Böhme, *Invasive...*, op. cit. s. 21.

²⁰ Ibidem, s. 11-12.

3. WĄTKI ANTROPOLOGICZNE

Jak stwierdziliśmy, swą filozofię techniki sytuuje Böhme na interdyscyplinarnym pograniczu antropologii filozoficznej, czy też inaczej mówiąc – używa języka tej ostatniej do określenia szeroko pojętego, kulturowego statusu nauki jako techniki w świecie współczesnym, obejmującego także, jego zdaniem, uwarunkowane przez procesy technicyzacji przeobrażenia tożsamości człowieka współczesnego. W akapicie publikowanego w niniejszym tomie artykułu *Cywilizacja naukowo-techniczna* zatytułowanym „Stosunek człowieka do siebie samego” rejestruje owe zmiany, podsumowując je następująco: „Etyka staje się przeżytkiem, ciało ulega instrumentalizacji, życie emocjonalne odrywa się od realnego, dokonuje się eksternalizacja przymusów, a życie osobiste zaczyna się rozpadać na odrębne dziedziny.”²¹ W przywoływanej książce, w artykule pt. *Przeobrażenia antropologiczne w cywilizacji technicznej* uzupełnia ten obraz o kolejne dwa motywy: pogłębianie się rozziemu między życiową praktyką indywidualuów a sferą działań racjonalnych ze względu na cel oraz tendencje do „egzoteryzacji tego, co ezoteryczne”.²²

Böhme przypomina, że jeszcze sto lat temu istniała głęboka jedność pomiędzy planowo-racjonalną realizacją gatunkowych i jednostkowych celów samozachowawczych a subiektywną sferą popędów: wyładowywanie popędu seksualnego niejako „automatycznie” wpisywało się w sterowane racjonalnie decyzje prokreacyjne, a zaspokajanie głodu stanowiło jedność z racjonalnymi czynnościami przygotowywania posiłków. W sytuacji jednak, gdy technicyzacja antykoncepcji oraz możliwość użycia farmakologicznych środków w celu zaspokojenia głodu separuje od siebie coraz bardziej te sfery, pojawia się tendencja do ich kulturowej ekspansji i hiperstylizacji (erotyzacja życia codziennego, wyrafinowania kulinarne i dietetyczne – nie chodzi już o „zwykłe” zaspokajanie głodu, czyli „jedzenie”, lecz o racjonalne i możliwie wyrafinowane „odżywianie się”). To w tego typu procesach rodzi się, zdaniem Böhme, również wspomniana egzoteryzacja tego, co ezoteryczne. Rozwój techniki umożliwia mianowicie scedowywanie na komputery wielu czynności, które kiedyś wplecione były w codzienną aktywność umysłową, co kreuje „wolne zasoby” energii intelektualnej, kierującej się ku innym niż racjonalne typom aktywności duchowej. Racjonalne są maszyny – człowiek współczesny może natomiast przeznaczyć dodatkowy wolny czas, który mu oferują, na kultywowanie tego, co irracjonalne, a więc np. na rozwijanie różnie pojmowanych kompetencji medytacyjnych.

W omawianym tekście Böhme nawiązuje również interesująco do bardziej ogólnych założeń swej antropologii filozoficznej, którą przedstawił szczegółowo w znanej polskiemu czytelnikowi pracy *Antropologia filozo-*

²¹ S. 409 w niniejszym tomie.

²² G. Böhme, *Anthropologische Veränderungen in der technischen Zivilisation*, w: idem, *Invasive...*, s. 222.

*ficzna. Ujęcie pragmatyczne.*²³ Jak łatwo bowiem zauważyć, antropologiczne konkluzje jego filozofii techniki czynią zadość historystycznemu modelowi antropologii filozoficznej, którego bronił w tej pracy w polemice z „esencjalistami”, takimi jak klasycy antropologii filozoficznej XX wieku, Max Scheler i Helmuth Plessner, poszukujący ahistorycznej „istoty” człowieczeństwa, swoistych „inwariantów” *humanum*.

W porównaniu z esencjalistami Böhme obniża tu niejako poprzeczkę eksplanacyjną i, odwołując się do *Bycia i czasu* oraz do egzystencjalizmu Jeana-Paula Sartre’a, twierdzi, że istota człowieka nie istnieje. W odróżnieniu jednak od egzystencjalistów zakłada, że ludzka tożsamość jest produktem nie tylko indywidualnym, lecz także historycznym, co możliwe jest do uchwycenia w historycznych „modelach człowieka”. Za sztandarowy przykład takiego modelu uznaje Böhme tak zwanego człowieka homeryckiego, o którym jego badacze, tacy jak Bruno Snell czy Hermann Schmitz zakładali, że nie miał świadomości jedności cielesnej (stanowił konglomerat „wysepek cielesności”), ani indywidualnego sprawstwa własnych czynów, kojarzonego dopiero od czasów Platona z pojęciem „duszy”.²⁴ Obraz człowieka, jaki wyłania się na tle założeń koncepcji technicyzacji Böhme’go, to kolejny przykład zjawiska, który Böhme określa „historyczną kompozycją humanów”, a więc takich komponentów jak percepcja, myślenie, praca, wyobraźnia czy cielesność. Człowiek współczesny jako świadek technicyzacji jest nosicielem swoistej ich konstelacji. Ma określony stosunek do swego ciała, przyznaje taką a nie inną rolę czynnikom obrazowo-wyobraźniowym, tak a nie inaczej dzieli czas pomiędzy pracę i rekreację oraz kreuje swą tożsamość, kontroluje swe zachowania, komunikuje się z otoczeniem społecznym itd. Nie ma racji Sartre zakładając, że tego typu konstelacje są wyłącznym rezultatem indywidualnych, swobodnych aktów ludzkich decyzji. Byłoby jednak również błędem sądzić, że poza tym historycznym kostiumem człowieczeństwa można odkryć jakąś konstelację „esencjalną”.

4. DIALEKTYKA I KRYTYKA TECHNICYZACJI

Zapewne najciekawszym aspektem filozofii techniki Böhme’go jest zawarty w niej potencjał krytyczny, który może być jednak różnie rozumiany. Dopatrywałbym się tu trzech komplementarnych podejść, które łączy nadrzędna refleksja, że technicyzacja nie stanowi nieuchronnego procesu o charakterze liniowym, który współczesnemu człowiekowi coś jednocześnie oferuje i bezpowrotnie zabiera, i na który nie można jednocześnie wpływać w wymiarze strategicznym. A nie jest tak, ponieważ: (a) ludzie mogą rozwijać świadome reakcje krytyczno-obronne wobec tych cywilizacyjnych trendów,

²³ G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Warszawa 1998.

²⁴ *Ibidem*, s. 217–231.

otwierając tym samym perspektywę „alternatyw” rozwojowych wobec inwazyjnej technicyzacji, które mogłyby neutralizować po części jej skutki; (b) istnieją aktywizujące się niejako samoczynnie kulturowe (często partykularne) rezerwuary oporu wobec „imperialnych” ambicji techniki; (c) sama technicyzacja jest procesem „dialektycznym”, zawiera w sobie elementy „autonegacji”, co oznacza, że mogą pojawiać się na jej horyzoncie nieoczekiwane antropologiczne „kompensacje” inicjowanych przez nią przeobrażeń ludzkiej tożsamości. Poniższe uwagi będą próbą zwięzłego z konieczności rozwinięcia tych trzech wątków problemowych.

(a) Tradycja teorii krytycznej

Filozofię Gernota Böhme łączą liczne związki i wpływy doktrynalne z „Teorią krytyczną” Szkoły Frankfurckiej. Wiele lat współpracował z Jürgenem Habermasem w okresie aktywności kierowanego przezeń Instytutu im. Maxa Plancka w Starnbergu, koncentrującego się na badaniu warunków życia we współczesnym świecie naukowo-technicznym (1971–1982). To nie filozofia Habermasa jednak, ale rozwijana przez Maxa Horkheimera, zwłaszcza zaś przez Teodora W. Adorna idea *mimesis* jako swoistej więzi poznawczo-emocjonalnej między podmiotem a podmiotem/przedmiotem oddziałała na koncepcję „atmosfer” i estetykę natury Böhme, poszukującego w doświadczeniu estetycznym „emocjonalnego zestrojenia się ludzkiej subiektywności i atmosferycznych fluidów przyrody, [...] otwierania się podmiotu na »charaktery«, obiektywne jakości uczuciowe przyrodniczego otoczenia”.²⁵

Do dorobku „Teorii krytycznej” nawiązuje Böhme również w kontekście swej filozofii techniki, odwołuje się tu jednak nie tyle do *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna i zawartej w tym dziele koncepcji *mimesis*, ile do klasycznego tekstu Horkheimera z 1937 roku pt. *Teoria tradycyjna i teoria krytyczna*. W artykule *Vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrscht* przypomina główne założenia filozoficzne tej neomarksistowskiej pracy, nawiązującej do poglądów dojrzałego Marksa, autora *Kapitału* jako *Krytyki ekonomii politycznej*. Zdaniem Böhme Horkheimer idzie marksofskim tropem usiłując określić status „teorii krytycznej”, przenikniętej „ideą racjonalnych stosunków międzyludzkich”, i z perspektywy tego uznanego za możliwy do zrealizowania społecznego ideału poddającej surowej krytyce kapitalizm jako system społeczny. Horkheimer przejmuje od Marksa treść tego postulatu racjonalności, zawartego w kategorii „wolnego stowarzyszenia producentów” (zniesienie własności prywatnej) „przyswajających w twórczych aktach pracy siły wytwórcze” (zniesienie tak zwanej alienacji

²⁵ S. Czerniak, *Gernota Böhme antropologizacja estetyki*, w: G. Böhme, *Filozofia i estetyka...*, op. cit., wstęp, s. XIV.

procesu pracy i produktu pracy).²⁶ Inaczej mówiąc zatem, zrębem koncepcji Marksa/Horkheimera była określona idea racjonalności społecznej. Nieracjonalne jest w ich ujęciu społeczeństwo poddające się żywiołom rynku służącego pomnażaniu zysku prywatnych właścicieli środków produkcji. Racjonalna jest taka całość społeczna, w której wolni producenci będą wedle własnej woli planować procesy produkcyjne całkowicie podporządkowane egalitarnemu zaspokajaniu ich indywidualnych potrzeb. Racjonalność ta ma być zaś zawarta w samej obiektywnej strukturze tych ostatnich oraz w takimże obiektywnym ukierunkowaniu historycznych procesów emancypacyjnych (zniesienie alienacji pracy jawi się jako postulat o wydzwiku historyzoficznym). W tym miejscu swego wywodu Böhme stawia dwa ważne pytania:

— Czy w tej koncepcji zawarta jest również normatywna podstawa jakkolwiek pojętej krytyki techniki, możliwa do zaadaptowania przez rozwijaną przezeń koncepcję technicyzacji i czyniącą z niej bezpośrednią kontynuację projektu Horkheimerowskiego z 1937 r.?

— Przyjmując zaś negatywną odpowiedź na to pytanie, w jaki sposób należałoby „zrewitalizować” kategoriałnie Teorię krytyczną, by mogła ona sprostać intelektualnym zadaniom „krytycznej filozofii technicyzacji”?

Otóż Marks, a za nim Horkheimer w cytowanym tekście opierali się, jak podkreśla Böhme, na założeniu, iż „rozwój techniki, a wraz z nią sił wytwórczych jest niejako zmienną niezależną rozwoju społecznego”, będącą realistyczną przesłanką „możliwości osiągnięcia przyszłego racjonalnego stanu społeczeństwa”.²⁷ Siły wytwórcze napędzane techniką są „antropologicznie niewinne” – same nie prowadzą do alienacji, ta rodzi się dopiero w sferze stosunków produkcji zorganizowanych wokół instytucji prywatnej własności. Podmiot rewolucji proletariackiej powinien „przechwycić społecznie” ową „niewinną” technikę i zaprząć ją do swych emancypacyjnych celów. Odpowiedź na pytanie pierwsze brzmi zatem: koncepcja teorii krytycznej Horkheimera nie zawiera narzędzi pojęciowych, do których mogłaby się odwołać zasadnie współczesna krytyczna filozofia technicyzacji.

Böhme staje tym samym przed zadaniem „rewitalizacji” Teorii krytycznej w taki sposób, by mogła ona spełnić te poznawcze oczekiwania. Jego propozycje w tym względzie mają wszakże charakter wyłącznie postulatywny i nie stanowią nawet w zarysie całościowego projektu krytycznej filozofii techniki. Pojawiają się tu jednak pewne istotne założenia i propozycje cząstkowe:

— niemiecki filozof odrzuca utylitarystyczny model krytyki techniki, wyważający „pozytywne” i „negatywne” strony postępu technicznego i koncentrujący się zwykle na bilansie jego tzw. skutków ubocznych. Taka utylita-

²⁶ G. Böhme, *Vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrsch*, w: *Invasive...*, op. cit., s. 260.

²⁷ *Ibidem*, s. 262.

rystyczna kalkulacja pomijać ma bowiem głębinowe antropologiczne konsekwencje technicyzacji, które nie są jedynie jej skutkami ubocznymi (jak zanieczyszczenie środowiska), lecz wpisane są w samą jej strukturę;

– krytyka techniki nie powinna mieć jednocześnie charakteru „nostalgicznego” i w romantycznym duchu nawoływać do „powrotu do natury” nieskalanej techniką;

– krytyczna filozofia technicyzacji musi zmierzać przede wszystkim do opracowania modelu „racjonalności” techniki (techniki „racjonalnej”) mogącego stanowić normatywną miarę filozoficznej krytyki techniki inwazyjnej;

– zdaniem Böhme teoria taka musiałaby wszakże przyjąć do wiadomości okoliczność, że jakkolwiek powrót do idei „racjonalności” w sensie „substancjalnym” czy „obiektywnym”, do której uciekali się Marks i Horkheimer, zakładając na przykład, że mamy do czynienia z pewnym „historiozoficznym procesem emancypacji pracy” – musiałby zakończyć się eksplanacyjnym fiaskiem, chociażby w obliczu faktu, który stwierdza Habermas, że w świecie, w którym pogrzebany został tzw. realny socjalizm, utopie odwołujące się do kategorii „pracy” utraciły swą perswazyjną siłę i ideologiczną nośność.²⁸ Owa teoria racjonalności musiałaby również uwzględnić wielotorową krytykę tak zwanego „rozumu subiektywnego”, którą rozwijali Horkheimer i Adorno w *Dialektyce oświecenia*, czy też liczni postmodernistyczni teoretycy „słabego rozumu” (przykładem *pensiero debole* Gianniego Vattima). Wydaje się, że Böhme opowiada się za koncepcją „pośrednią” między substancjalizmem wczesnego Horkheimera i komunikacyjnym modelem racjonalności Habermasa, zawartym w jego koncepcji apriorycznych składników działań komunikacyjnych, którą uznaje za słabą w sensie Vattima (wchodząc w kolizję w tym względzie z samowiedzą filozoficzną samego Habermasa), jak pisze bowiem: „Słabe są wszelkie typy rozumu subiektywnego, które pomagają wprawdzie człowiekowi porozumiewać się czy dochodzić do porozumienia, ale nie daje się już z nich wyprowadzić żadnych żądań i nie mogą one stanowić zasadnej bazy krytyki.”²⁹

– Böhme nawet szkicowo nie rozwija tego filozoficznego pomysłu. Z jednej strony stwierdza, że elementem tak rozumianej teorii mogłaby być kategoria „dyspozytywu” w podanym wyżej rozumieniu, pozwalająca wskazywać na te konstelacje antropologiczne, które są eliminowane przez określone innowacje techniczne. Z drugiej strony zakłada, że w debatach współczesnych pojawiają się pojęcia takie jak „technika przymierza z naturą” (*Allianztechnik*) czy „technologia ekologiczna”, które mogłyby jego zdaniem stać się elementem kategoryjnego instrumentarium krytycznej teorii racjonalności techniki.³⁰ Otwarte pozostaje jednak pytanie, czy można wyjść w ten sposób poza ograniczenia nakładane na tę dyskusję przez postsub-

²⁸ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1987, s. 146.

²⁹ G. Böhme, *Vom Interesse...*, op. cit., 268.

³⁰ Ibidem, s. 272.

stancjalistyczne pojęcie „słabego rozumu” i jak można by wytyczyć jej przebieg całkowicie abstrahując od dyskursu utylitarystycznego.

(b) Kulturowe hamulce technicyzacji

Mamy tu do czynienia z odmienną strategią argumentacyjną. O ile poprzednio Böhme wychodził z założenia, że to zrewitalizowana we właściwy sposób Teoria krytyczna powinna aspirować do roli intelektualnego oręcza w społeczno-prawnej batalii przeciwko antropologicznym „wypaczeniom” techniki, o tyle opcja „kulturowa” zakłada, że sama tradycja kulturowa może zawierać w sobie niejako „naturalny” potencjał oporu przeciwko technicyzacji.

Böhme przywołuje dla potrzeb swej filozofii techniki popularną w tradycji filozofii niemieckiej dychotomię „kultury” i „cywilizacji”, zakładając że można mówić współcześnie o globalizacji w wymiarze cywilizacji naukowo-technicznej, która wchodzi częstokroć w konfrontację z lokalnymi tradycjami kulturowymi. Kultury partykularne zawierają toposy, które nabierają charakteru bastionów obronnych przeciwko globalnym uroszczeniom technicyzacji. W odniesieniu do kultury europejskiej, o źródłach zarazem greckich i judeochrześcijańskich, Böhme wymienia cztery toposy tego rodzaju: topos „natury”, „stworzenia” (w sensie biblijnym), „subiektywności” jako „indywidualności” w znaczeniu, jaki nadał pierwotnie tym pojęciom romantyzm, wreszcie zaś „historyczności”, której poczucie okrzepło w Europie w drugiej połowie dziewiętnastego wieku.³¹

Jeśli naturę rozumieć w antycznym sensie, jako to, co „jest dane samo z siebie” i nie stanowi rezultatu ludzkich działań, to uznanie jej za niezbywalną wartość kulturową zaowocowało postawami nieufności wobec technicyzacji w takich obszarach jak medycyna (powrót do „naturalnego porodu”, kariera homeopatii), pedagogika (szkoły freinetowskie, montessoriańskie, steinerowskie/waldorfskie), rolnictwo (żywność ekologiczna) czy sztuka (pojawienie się stylu *land art*).

Biblijne pojęcie „stworzenia”, kojarzone teologicznie z „prawem natury” nadanym jej przez Stwórcę, ukierunkowuje krytykę skutków technicyzacji zwłaszcza na takich obszarach jak medycyna (sprzeciw Kościoła katolickiego wobec inżynierii genetycznej). Böhme kojarzy ów topos również ze zmieniającym się współcześnie stosunkiem do zwierząt, który w coraz większym stopniu zaczyna określać prawodawstwo ochrony ich „godnościowego” statusu.

Topos subiektywności/indywidualności, który wraz z romantyzmem obdarzył jednostki w kulturze Zachodu nieznanym jej dotąd dobrodziej-

³¹ G. Böhme, *Kulturelle Ressourcen zur Bewältigung der Technik*, w: idem, *Invasive...*, op. cit., s. 299–306.

stwem „małżeństw z miłości”, staje się punktem wyjścia oporu wobec technicyzacji tam, gdzie wartość ludzkiej „niepowtarzalności” zostaje choćby potencjalnie naruszona przez postępy medycyny (klonowanie zarodków, badania DNA kulminujące w naruszającej ludzką godność biurokratycznej idei „genetycznego odcisku palca”, przydatnego w służbie zdrowia lub na rynku pracy) czy elektronicznych technik gromadzenia informacji, naruszających ludzką prywatność.

Rozwinięte w kulturze Zachodu poczucie ciągłości tradycji i potrzeby ochrony własnej historyczności zaowocowało wreszcie oporem przed zakusami technicyzacji w sferze dziedzictwa przyrodniczego i kulturowego (ochrona zabytków historycznych, parki narodowe, ochrona krajobrazu w znaczeniu przyrodniczym i kulturowym).

We wszystkich tych dziedzinach, zauważa Böhme, pojawia się prawodawstwo, które utrudnia bezrefleksyjną aplikację wynalazków technicznych w sferze życia społecznego. Prawo zakazuje klonowania, barbarzyńskich technicznych metod chowu i uboju zwierząt etc., a jednocześnie daje ludziom możliwość wyboru w takich sferach jak szkolnictwo czy gospodarka przestrzenna. Böhme pisze tu o kulturowym „kanalizowaniu” postępu technicznego poprzez cały system gwarancji prawnych i procedur uzyskiwania zgody na taki czy inny praktyczny użytek dostępnych potencjalnie technologii.³²

Doceniając obecność tych toposów, stanowiących łącznie swoisty kulturowy rezerwuar oporu wobec technicyzacji w kulturze Zachodu, Böhme dość pesymistycznie ocenia ich trwałość i wspomina o ich postępującej „erozji”. Dokonuje się ona jego zdaniem we wszystkich czterech wspomnianych obszarach. Pojęcie „natury jako takiej” rozmywa się, ponieważ sama natura w coraz większym stopniu staje się rezultatem ingerencji technicznych i empiryczne tropy „naturalności w stanie czystym” zacierają się. To, co naturalne i co sztuczne wchodzi ze sobą w liczne związki symbiotyczne, a topos natury „traci swą moc normatywną”.³³ Podobnie topos stworzenia delegitymizuje się coraz częściej nie tylko w obliczu procesów sekularyzacyjnych, lecz także w wymiarze teologicznym (nawiązujące do Teilharda de Chardin i Alfreda N. Whiteheada stanowiska panteistyczne w teologii katolickiej i protestanckiej, nasuwające wątpliwość, jak rozumieć ontyczno-etyczny status „stworzenia” w relacji do „samokreującego się Boga”). Indywidualność z kolei destrukcyjnie sama siebie w internetowym gąszczu sieci społecznych – jak pisze bowiem Böhme: „Życie w Internecie staje się dla wielu ludzi częścią ich realnego życia, co prowadzi wszakże do zjawisk rozszczepienia tożsamości, której jedność przestaje być dla indywiduów kulturowym wymogiem.”³⁴ *Last but not least*, także historyczność ma wedle niego tracić

³² Ibidem, s. 306.

³³ Ibidem, s. 308.

³⁴ Ibidem, s. 309.

swoj splendor takiego obcowania z tradycją, które polega jednocześnie na zachowywaniu i zapominaniu, chronieniu przed niepotrzebną zagładą w tyglu cywilizacyjnych przemian i selekcji tego, co wymaga spisania na historyczne straty. Trudno bowiem nie zgodzić się z diagnozą, że „elektroniczne nośniki danych wykazują tendencję do tego, by prezentować wszystko w wymiarze terażniejszości w sposób nieodróżnicowany i niemożliwy do ostatecznego wymazania (*verlustlos*) – czy to w sensie pozytywnym czy negatywnym, techniczne możliwości obcowania z danymi tekstami, obrazami odbierają przeszłości wagę, niejako jej inercję, a tym samym potencjał oporu, który mogłaby przeciwstawić technicznym innowacjom współczesności”.³⁵

Swe rozważania w rekonstruowanym tu artykule *Zasoby kulturowe w służbie poskramiania (Bewältigung) techniki* kończy Böhme konkluzją, że rozpoznanie krytycznego kulturowego potencjału oporu wobec technicyzacji samo ma charakter kulturowy, ponieważ opisywane toposy powstały w kulturowej tradycji Zachodu i przenoszenie ich na inne doświadczenia kulturowe byłoby oczywistym błędem metodologicznym. Kultura japońska czy chińska wykazuje własne „mechanizmy obronne” w konfrontacji z technicyzacją. Böhme rejestruje tu interesująco krytyczne postawy wobec transplantacji, które w Japonii czynią ją procedurą medyczną nader rzadko stosowaną, „ponieważ nie akceptuje się tu definicji śmierci mózgowej, a umieranie pojmuje jako stopniowy powrót *chi* (siły życia) do ziemi”,³⁶ w kulturze konfucjańskiej zaś transplantację odrzuca się dlatego, że „człowiek jest zobowiązany do tego, by zwrócić przodkom swe ciało w nienaruszonym stanie”.³⁷ Warto jednak zwrócić uwagę na okoliczność, że Böhme traktuje kulturowe toposy Dalekiego Wschodu z podobną co poprzednio ostrożnością – ich wartość praktyczna jest dlań hipotetyczna i wymagałaby stałego empirycznego monitoringu, a historyczna trwałość stanowi kwestię nad wyraz dyskusyjną.

(c) Dialektyka technicyzacji

Paradoksalna konkluzja referowanych powyżej rozważań Böhme prowadzi do twierdzenia, że największe szanse przeciwdziałania inwazyjnej technicyzacji tkwią w niej samej, czy też ściślej rzecz biorąc, w dialektyce jej procesów rozwojowych. O ile bowiem krytyczna teoria techniki na gruncie zrewitalizowanej Teorii krytycznej Frankfurtyczyków leży jeszcze w pojęciowych powijakach, a kulturowe źródła oporu wobec technicyzacji wysychają, o tyle sama technicyzacja generować ma zjawiska kompensacyjne, które neutralizują jej negatywne antropologiczne skutki. Myśl tę

³⁵ Ibidem, s. 310.

³⁶ Ibidem, s. 311.

³⁷ Ibidem, s. 312.

rozwija Böhme w końcowych akapitach cytowanego już przez nas wielokrotnie tekstu *Cywilizacja naukowo-techniczna*.³⁸

Czyni to w tym kontekście rozważań, w którym polemizuje z Habermasem jako autorem koncepcji „kolonizacji świata życia” przez uroszczenia systemowe w kontekście rynku (medium pieniądza) i w wymiarze władzy politycznej. Böhme zarzuca Habermasowi, że pomija w swym modelu pojęciowym obecność i rolę technicyzacji. Dowodzi, że w świecie współczesnym technostruktury czy też sieci informatyczne (medium informacji) „zastępują późnonowoczesne media pieniądza i władzy”.³⁹ Społeczeństwo jako całość integrowane jest współcześnie głównie przez sieci telekomunikacyjne i informatyczne. Habermasowska integracja społeczna w medium mowy i relacji typu *face to face* w świecie przeżywanym może mieć w tym ujęciu charakter wyłącznie lokalny i w gruncie rzeczy – „pozaspołeczny”. Jak zauważa Böhme:

W dotychczasowych formacjach społecznych jednostkę integrowały ze społeczeństwem przede wszystkim dwa czynniki: własność i praca. Dziś zaznacza się to, że jednostka staje się społeczna poprzez przyłączenie czy kod, tzn. przez klucz, który umożliwia jej dostęp do sieci społecznych. Nie znaczy to, że ktoś, kto nie dysponuje niezbędnymi przyłączeniami czy kartami płatniczymi, [...] kto nie ma telefonu w Stanach Zjednoczonych [...] w ogóle nie istnieje, ale nie istnieje społecznie.⁴⁰

To na tym obszarze właśnie Böhme dostrzega symptomy wspomnianych procesów dialektycznych. Fenomen „odspołecznienia” można uznać bowiem wedle niego za pewnego rodzaju antropologiczną „szansę”. Z jednej strony mamy wprawdzie do czynienia z „przygnębiającymi perspektywami”⁴¹ integracji w medium technostruktur i kodów, z drugiej jednak z autonomizacją tego, co niezintegrowane. A więc Marks nie miał racji – emancypacja nie dokonuje się poprzez „wyzwolenie pracy” w całościowym procesie jej uspołecznienia, lecz poprzez technologiczne procesy „wyzwolenia od pracy” i rozrastanie się indywidualistycznego sektora „czasu wolnego”. Podobnie „okoliczność, że ludzkie ciało staje się w cywilizacji technicznej nieistotne, zawiera zarazem możliwość ponownego odkrycia ludzkiego ciała przeżywanego”.⁴² Jak uogólnia tę myśl Böhme, cywilizacja naukowo-techniczna ma janusowe oblicze: integrując, jednocześnie wyzwala, „puszcza samopas”.⁴³ Otwierają się w rezultacie nowe nisze kulturowe, w których człowiek zaczyna kultywować owe wyłaniające się jako produkt uboczny technicyzacji nowe

³⁸ Por. s. 414–419 w niniejszym tomie.

³⁹ Ibidem, s. 415.

⁴⁰ Ibidem, s. 415–416.

⁴¹ Ibidem, s. 416.

⁴² Ibidem, s. 418.

⁴³ Ibidem.

doświadczenia wolności, „pola swobodnej aktywności, fantazji i ruchu”.⁴⁴ Böhme kładzie nacisk na tę dialektyczną dwuaspektowość technicyzacji, odcinając się od jej jawnych przeciwników spod socjologicznego szyldu „kontrkultur”. Cywilizacja techniczna jawi się bowiem jako proces historycznie nieuchronny i nie da się go na drodze kontrkulturowych rewolt (amisy, hippisi) zatrzymać, sam ów proces ma jednak dla uważnego obserwatora charakter emancypacyjny w wymiarze ludzkiej prywatności tego, co „odspołecznione”. W konkluzji Böhme definiuje zatem cywilizację techniczną jako „rozdzielenie działań racjonalnych ze względu na cel od spełniania życia (*Lebensvollzug*)”, a technicyzacja „nie powoduje” jego zdaniem „ani postępu, ani regresu, lecz zmianę”.⁴⁵

5. ZAKOŃCZENIE. KILKA ZNAKÓW ZAPYTANIA

Jakakolwiek próba całościowej polemiki z koncepcją Böhme wymagałaby napisania kolejnego artykułu. W tym miejscu zatem, na zakończenie tych rozważań, chciałbym odnieść się jedynie do niektórych znaków zapytania i wątpliwości, jakie nasuwa końcowy fragment naszych analiz, poświęcony trzem wymiarom krytycznej filozofii techniki:

– wymiary te nie zostały poddane przez Böhme próbie wzajemnego uspołnienienia. Można zapytać na przykład, jak legitymizować potrzebę budowania krytycznej filozofii techniki, skoro jednocześnie, w innym kontekście, zakłada się, że technicyzacja nie powoduje „regresu”, ale jedynie „zmianę”? Na jakiej podstawie mamy krytkować coś, czego moralną ocenę w kategoriach dobra i zła neutralizujemy lub bierzemy w nawias?;

– idea krytycznej teorii techniki zakłada w duchu neomarksistowskim „wnoszenie” teorii do praktyki, przeobrażanie świata w duchu pewnej teorii, tymczasem z opisu janusowego oblicza technicyzacji można wysnuć tezę, że to sam proces technicyzacji jako pewna praktyka cywilizacyjna wytwarza swe warunki brzegowe i „horyzonty nowości”, a teoria/filozofia mają tu charakter wyłącznie deskryptywny, taki jak w krytykowanej przez Horkheimera „teorii tradycyjnej”;

– jak powiązać ze sobą „stare” zasoby kulturowe, których antycywilizacyjna siła oporu wygasa, z „nowymi kulturami” powstałymi wokół fenomenów „odspołecznienia”?;

– czy krytyczna filozofia technicyzacji, która miałaby powstać w ramach zrewitalizowanej Teorii krytycznej może się obejść bez jakichkolwiek nawiązań do „esencjalistycznych” formuł rozumu, obecnych także w dziedzictwie kulturowym (*vide* koncepcje prawnonaturalne)? Jak już bowiem zaznaczyliśmy, znalezienie „trzeciej drogi” pomiędzy esencjalizmem a koncepcją

⁴⁴ Ibidem, s. 419.

⁴⁵ Ibidem.

„słabego rozumu” może być nader trudne. Zdaje sobie z tego zapewne sprawę Habermas, który w swych późnych pracach z filozofii religii wykracza poza metodologiczną perspektywę własnej teorii działań komunikacyjnych i zapożycza się w kantyzmie z jego „twardymi” formułami transcendentalistycznymi (pisze na przykład o esencjalnej „etyce gatunku ludzkiego”).⁴⁶

GERNOT BÖHME’S PHILOSOPHY OF TECHNICS

ABSTRACT

The article reconstructs the main threads of Gernot Böhme’s philosophy of technology. In his writings on the subject in the volume *Invasive Technification: Critical Essays in the Philosophy of Technology* (2008) Böhme abandons his earlier “finalisation of science” theory (which the author expounds in detail in the first part of the article) and situates philosophy of technology between philosophical anthropology and social philosophy. In this context, he reflects on the effects of technification for the identity of contemporary humans and changing social integration models (the social role of IT networks and technostructures). Böhme’s position is *par excellence* critical. Referring to the philosophical traditions of the Frankfurt School, he argues against the social philosophy of Jürgen Habermas and asks about the criteria which determine the “rationality” of technology. Böhme also reviews the cultural sources of resistance to “invasive technification”, not only in Western, but also in Far Eastern cultures. Finally, he discusses those anthropological horizons of technological progress which he considers to be ethically neutral and capable of opening new areas of self-knowledge and expression to humankind. The author closes his paper with a set of questions which in his opinion point to some still open issues in Böhme’s philosophy of technology.

Keywords: philosophy of science models, philosophy of technology, technification, philosophical anthropology, critical theory, rationality of technology, cultural brakes on technification, dialectic of technification.

⁴⁶ Por. S. Czerniak, *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Toruń 2002, s. 298–300.