

Barbara Markiewicz

Filozofia praktyczna w warunkach nowej techniki

Ars est recta ratio factibilium

Pojęcie filozofii praktycznej zostało reaktywowane w toku dyskusji filozoficznych, jakie odbyły się na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, szczególnie w Niemczech i USA. Z dzisiejszej perspektywy fakt ten potraktować można jako końcowe ogniwo wysiłków, zmierzających do nowego określenia filozofii, przede wszystkim zaś uwolnienia jej od balastu ideologii. Została w nich bowiem krytycznie przewartościowana centralna kategoria tej konfiguracji filozoficznej, której produktem stała się ideologia — kategoria *praxis*.

Zmiana w pojmowaniu filozofii zaznaczyła się już w samej terminologii: w miejsce filozofii rozumianej jako praktyka pojawiła się filozofia praktyczna. Oznaczało to także zerwanie z powstałym w XIX wieku mitem o filozofii czynu, filozofii, dającej się bezpośrednio przełożyć na działanie, pozwalającej planowo i racjonalnie ingerować w strukturę świata.

Zerwanie to miało jednak dalej idące konsekwencje. Poprzez odwołanie się do klasycznych pojęć filozoficznych, ich rehabilitacji próbowano także przypomnieć klasyczny sens filozofii w ogóle. Dyskusje na temat filozofii praktycznej i pojęcia praktyki okazały się krytycznym namysłem nad sytuacją samej filozofii — jej potrzebą i możliwością. Jak stwierdził jeden z uczestników tej dyskusji Helmut Kuhn: „Rehabilitacja filozofii praktycznej w pierwszym rzędzie oznacza rehabilitację filozofii jako filozofii”¹. Rehabilitacja praktycznej filozofii dokonywała się przeciw ideologicznej, zmitologizowanej formie *praxis*

¹ M. Riedel (red.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg 1972, s. 78.

ponieważ w tym czasie filozofia zdolna już była określić jej nowy kształt. Uczynić go przedmiotem namysłu. Za Jürgenem Habermasem przejście to opisać można jako przejście od paradygmatu produkcji do paradygmatu komunikacji.

Jednym z elementów kształtujących ten nowy paradygmat stała się filozofia dialogiczna. Wyznaczała ona zwrot od filozofii perswadującej, przekonującej, indoktrynującej na rzecz filozofii poszukującej racji (tak ująć można różne wersje filozofii języka, hermeneutykę, czy socjologię rozumiejącą). Rezygnacja z filozofii bezpośrednio przekształcanej w działanie oznaczała również wzrost znaczenia filozofii jako „wiedzy ścisłej”. Filozofowie wycofali się z wieców do sal wykładowych, z trybun na katedry.

W latach siedemdziesiątych filozofia praktyczna zyskała sobie już niepodważalną pozycję. W pracach na jej temat chodziło głównie o określenie jej aktualnej treści i znaczenia. Przy czym jej obszar odpowiadał mniej więcej klasycznemu ujęciu, a więc zajmowano się w jej ramach głównie etyką i polityką (czasem również ekonomią, czy tzw. *business philosophy*). Do filozofii współczesnej pozwalał ją zaliczyć przede wszystkim sposób ujmowania problemów, które w tym obszarze się pojawiły — od strony języka, norm i ich uzasadnienia.

W chwili obecnej, jak sądzę, filozofia praktyczna, lepiej niż filozofia pierwsza (o czym świadczyć mogą dyskusje o postmodernizmie) przygotowana jest, aby filozoficznie przedstawić sens nowego czasu, nowego sposobu bycia. Dysponuje ona już bowiem siatką pojęć, w których ten sens da się wyrazić. Chodzi mi tutaj szczególnie o jedno pojęcie, które w obrębie paradygmatu komunikacji (o czym już zresztą wielokrotnie pisano) posiada podstawowe znaczenie — o pojęcie techniki.

Pojęcie techniki zawsze związane było z pojęciem praktyki, działania. Związek ten pojawił się w starożytności, jednak filozofia nowożytna to ściśle powiązanie rozerwała, czyniąc z techniki dziedzinę autonomiczną, której praktyka, jako produkcja została podporządkowana. Wskazywano już także wielokrotnie, że nowe ujęcie praktyki, jako komunikacji, które umożliwiło rehabilitację filozofii praktycznej, ściśle wiąże się z nowym poziomem rozwoju techniki. Niezależnie jednak od możliwości jakie oferuje filozofii praktycznej nowa technika, wydaje mi się, iż potrzebna jest dzisiaj również rehabilitacja samego pojęcia techniki. Bez tej rehabilitacji niemożliwa jest, jak sądzę, pełna rehabilitacja filozofii praktycznej — a z nią filozofii samej.

Przeprowadzenie takiej rehabilitacji wymaga przede wszystkim rozliczenia się z tym znaczeniem pojęcia techniki, które jeszcze dzisiaj pozwala się nim posługiwać w sposób ideologiczny, i które utrwalone jest w świadomości potocznej i ciągle powielane przez popularne podręczniki i encyklopedie.

Z punktu widzenia filozofii praktycznej nie tylko nieprawdziwy, ale wręcz szkodliwy jest ten obraz techniki, w którym występuje ona przede wszystkim

jako materialne zaplecze, określające warunki życia i produkcji — zestaw maszyn i aparatów. W sposób naturalny tak rozumiana technika redukuje również ludzkie działanie, praktykę przede wszystkim do wytwarzania, produkowania. Przez takie ujęcie łatwo było technikę utożsamić z najwyższą formą urzeczowienia samego działania i obarczyć ją winą za jego odczłowieczenie. Jednak najbardziej obciążającym elementem tego przedstawienia techniki pozostaje przekonanie, że maszyny i aparaty, które stanowią jej istotę, zostały stworzone głównie po to, aby służyć człowiekowi w walce z przyrodą, do jej opanowania.

Oczywiście takie przedstawienie techniki ma swoje historyczne uzasadnienie. Okoliczności, które się na nie złożyły są powszechnie znane i nie ma sensu ich tutaj przypominać. Chciałabym tylko raz jeszcze podkreślić, że to rozumienie techniki ściśle powiązane jest z dziewiętnastowieczną formą praktyki. To w tym czasie technika została także wyodrębniona jako osobny dział wiedzy i obok uniwersytetów pojawiły się odrębne szkoły nauczające tej wiedzy — szkoły techniczne, politechniki. Pozwoliło to z kolei uznać technikę za najwyższą formę ludzkiej wytwórczości (industria), pogłębiającą podział na to co naturalne (natura) i sztuczne (cywilizacja). Zyskując byt samodzielny podobnie jak pojęcie praktyki również pojęcie techniki uległo mitologizacji. Mit ten zasilili kulturę masową w coraz to nowe wcielenia Golema. Pod jego presją człowiek nowożytny sam siebie zaczął ujmować jako „uczeń czarno-księżnika”.

Poczucie zagrożenia, które wyrażały owe mity, narastające wraz z odczuciem wzrastającej autonomii sfery technicznej zarejestrowała również filozofia nowoczesna. Jej przedstawiciele trafnie rozpoznawali owe zagrożenia, jakie pojawiły się wraz z dziewiętnastowiecznym kształtem techniki, techniki maszynowej, zagrożenia których hasłem wywoławczym stało się pojęcie kryzysu (Spengler, Ortega y Gasset). Potrafili również, jak Heidegger, ujawnić wzajemną zależność nowożytnego kształtu techniki, nauki i metafizyki: „Technika maszynowa jest takim samodzielnym przekształceniem praktyki, że ta wymaga właśnie stosowania matematycznego przyrodoznawstwa. Technika maszynowa pozostaje do dziś najlepiej widoczną odróżłą nowożytnej techniki w jej istocie, która jest identyczna z istotą nowożytnej metafizyki”².

Metafizyka, będąca odpowiednikiem techniki maszynowej, obarczona została przez Heideggera grzechem zapomnienia o byciu, a więc o samej swej istocie. Ten sam grzech, zapomnienia o swej istocie stał się jednak również udziałem techniki, kiedy przybrała kształt techniki maszynowej. Wtedy dopiero technikę potraktować można było jedynie jako narzędzie i przeciwstawić ją naturze. Nowożytność pojęła ją bowiem, chciałabym raz jeszcze zacytować

² M. Heidegger: *Czas światooobrazu*. Przekład K. Wolicki. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 128.

tutaj Heideggera, jako „wyzwanie, stawiające przyrodzie żądanie, by dostarczyła energii, którą można jako taką urabiać i magazynować”³. Symbolem takiej techniki pozostaje maszyna parowa, którą także uznać można za technologię definiującą dla całego paradygmatu praktyki jako produkcji.

Traktowanie techniki jedynie jako środka zdobywania i przetwarzania energii, zaprzeczało jednak temu, czym kiedyś technika była, jej pierwotnemu znaczeniu. Tylko zapomnieniem o jej istocie tłumaczyć można połączenie pojęcia techniki z pojęciem maszyny. W greckim słowie *mechanaomai* zawarte zostały intuicje, które czyniły go etycznie podejrzanym. Oznaczało ono zdobywanie czegoś podstępem, przebiegłością, czyn nieetyczny, ale skuteczny. W tym sensie nie mogło się odnosić do *techne*, gdyż pojęcie *techne* określało takie działanie, które okazywało się skuteczne dlatego, że było stosowne, czyli zgodne z przyjętymi zwyczajami, a więc właśnie etyczne. Rehabilitacja pojęcia techniki ten właśnie etyczny jego wymiar przede wszystkim powinna wydobyć z zapomnienia. Aby stało się to możliwe, tak jak w wypadku filozofii praktycznej sięgnąć trzeba w tym celu do klasycznego, greckiego znaczenia pojęcia techniki.

Przypomnijmy zatem, w wielkim skrócie, że słowo *techne* w Grecji starożytnej znaczyło umiejętność sprawiania czegoś (np. *politike techne*), ale także zdolność do czegoś, dzielność (w znaczeniu *arete*). Była to tego rodzaju wiedza, która mogła być przekazywana, nauczana, ponieważ była wiedzą o przyczynach (odpowiadającą na pytanie, „dlaczego”), a nie tylko wiedzą faktyczną, stwierdzającą, „że” coś istnieje (teoria).

W Grecji po raz pierwszy także pojawił się domysł o technicznym sposobie bycia ludzi. Tak w każdym razie pojmowali Grecy swój sposób bycia, który pozwalał im odróżnić się od obcych — barbarzyńców. Homer, przedstawiając sposób takiej samoidentyfikacji w jednym z fragmentów *Odysei* ze szczególnym podziwem wskazuje na posiadaną przez Greków umiejętność (technikę) budowy okrętów „o mocnych burtach, zdatnych do wszystkiego, co to zawijając do miast i prując morze łączą ludzi ze sobą”⁴. Według niego ludzie, którzy zdobyli taką umiejętność zdolni są także do nabywania innych umiejętności, takich jak uprawa ziemi. Umiejętność, technika budowy okrętów jest bowiem podstawą więzi między ludźmi — komunikacji. Tylko dzięki komunikacji zaś, porozumieniu wszelka umiejętność może być dopiero nabywana i przekazywana (edukacja jest bowiem procesem społecznym).

Technika, o której pisał Homer, i która stała się samowiedzą Greków, bliska jest *pejesis*, praktyki realizowanej nie przez przemoc i panowanie lecz przez porozumienie (komunikację) czyli jako tworzenie — sztuka. Dopiero

³ M. Heidegger: *Pytanie o technikę*. Przekład K. Wolicki. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 233.

⁴ Homer: *Odyseja*. Przekład J. Parandowski. Warszawa 1967, s. 142.

dzisiaj nowa technika pozwala, jak sędzę, ożywić to zapomniane przez wieki znaczenie pojęcia techniki.

Uznana za symbol nowej techniki – technika komputerowa – wymusza bowiem rewizję owego rozpowszechnionego przedstawienia techniki, o którym wspominałam wyżej. Jest to obecnie jeden z najbardziej dyskutowanych problemów, istnieje na ten temat także obszerna bibliografia. Chciałabym więc tutaj wskazać tylko na te aspekty owej rewizji, które w jakimś sensie odnoszą się do klasycznych znaczeń pojęcia techniki.

Komputer postawił pod znakiem zapytania przede wszystkim to nowożytnie rozumienie techniki, według którego pozwalała ona człowiekowi ingerować w przyrodę i panować nad nią. Pojawiło się bowiem zasadnicze pytanie: jaką naturę opanowuje człowiek poprzez komputer? Wątpliwości budzić musi także utożsamianie techniki z technicznymi urządzeniami, aparatem. Każdy kto miał cokolwiek do czynienia z komputerem wie, że nie przedstawia on dla użytkownika sam sobą, jako przedmiot, szczególnej wartości. O jego użyteczności stanowi jego oprogramowanie. Jakim zatem urządzeniem jest oprogramowanie?

Kierunek odpowiedzi na to pierwsze pytanie wyznacza, jak mi się wydaje, obecny rozwój nauki, zdeterminowany również przez technikę komputerową. Chcę się tutaj powołać na Briana Hayesa, który w pracy pt. *Discovery* stwierdził: „Naukę uważa się na ogół za dialog między teorią a eksperymentem, ale w ostatnich latach do tej rozmowy włączyła się trzecia strona. Tym intruzem jest symulacja komputerowa i proponuje ni mniej ni więcej, tylko nową metodę odkrywania prawdy – sposób rozumienia świata przez wymyślenie go od nowa”⁵.

Nauka w warunkach nowej techniki polega zatem na projektowaniu nie tylko doświadczenia i aparatury, ale także samej teorii, która rozstrzyga o znaczeniu takich czy innych faktów, o tym czy w ogóle można coś za fakt uznać. Podstawowym narzędziem tego projektowania w warunkach nowej techniki okazuje się ostatecznie język.

Jeśli wrócimy teraz do tego drugiego pytania, do pytania o to, jakim urządzeniem jest oprogramowanie, to oczywiście wymaga ono uzupełnienia. Jego paradoksalność wynika bowiem z tego, że w ramach nowej techniki zmienił się ontologiczny status technicznego urządzenia. Nie istnieje już ono tylko jako rzecz, ale także w jakiś inny sposób – jako informacja. Żyjemy w czasie zdominowanym przez informację, w czasie informatyki.

Informacja oznacza dowiadywanie się i przekazywanie tego, o czym się wie. Informacja to równocześnie sama ta wiadomość. Wiadomym, tym, o czym się wie, może stać się wszystko to, o czym ktoś kogoś potrafi powiadomić, a staje się to możliwe, kiedy owa wiadomość zostanie ujęta we właściwy sposób,

⁵B. Hayes: *Discovery*. Family Media, Inc. 1989, s. 7.

właściwą formę — in-forma. Na ogół ani nadawca ani odbiorca informacji nie panują nad tą formą, jest ona zadana. Tylko tak możliwe jest porozumienie, przepływ informacji. Jeśli informacje ujęte są w różne formy, zakodowane w różnych językach, to aby stały się zrozumiałe musi dokonać się ich przełożenie — translacja. Ważnym problemem nowej techniki staje się więc kwestia, stanowiąca niezbywalny element każdego tłumaczenia — kwestia rozumienia, czyli interpretacji.

Interpretacja, zaproponowana niegdyś przez Diltheya jako metoda, mająca zagwarantować autonomię nauk humanistycznych wobec nauk ścisłych, zyskuje dzisiaj, jak się wydaje, znaczącą pozycję w obrębie całej nauki. W ten sposób rozwój nauki, który dokonuje się przez wykorzystanie stwarzanych przez nową technikę możliwości, podważa także jej tradycyjną, ukształtowaną jeszcze w wieku XIX strukturę: owo rozwidlenie na dwa wielkie obszary, czy nawet na dwie odrębne kultury, humanistyczną i nauk ścisłych. Zakwestionowanie tego podziału podważa także jego instytucjonalny odpowiednik, czyli ukształtowaną również w wieku XIX strukturę dzisiejszego uniwersytetu.

To jeszcze jeden ważny powód, jak sądzę, dla którego współczesna filozofia praktyczna powinna zająć się rehabilitacją pojęcia techniki. W procesie tej rehabilitacji bowiem równie ważne jak przypomnienia pierwotnego, greckiego pojęcia techniki, jest także ożywienie tego jego znaczenia, jakie ukształtowało się w świecie średniowiecznym, kiedy greckie słowo *techne* przetłumaczono jako *ars*. W tym znaczeniu technika stała się podstawą średniowiecznego systemu edukacyjnego, podstawą scholastyki. Teofrastes posłużył się terminem *scholastikos*, aby określić człowieka oddającego się nauce. Od nazwy tych, którzy zajmowali się nauką a później (we wczesnym średniowieczu) tych, którzy jej nauczali, scholastyka oznaczać zaczęła wszelkie szkolne nauczanie.

Przedmiotem takiego nauczania była wiedza jako *techne*, gdyż była to wiedza, jak już wspomniałam, najlepiej nadająca się do przekazywania. Wiedzę taką zdobywało się dzięki ćwiczeniom, przez co zyskała ona także formę biegłości, sztuki. Takiego też znaczenia nabrał łaciński odpowiednik pojęcia *techne* czyli *ars*. Ci, którzy tę sztukę posiadli i potrafili ją przekazać innym, czuli się, jak pokazał, w swej interesującej pracy na temat średniowiecznych intelektualistów, francuski historyk Le Goff, przede wszystkim rzemieślnikami, wytwórcami. „Sztuka to *techne* — pisze Le Goff — to specjalność profesora, jak istnieje specjalność cieśli albo kowala”⁶.

Specjalność cieśli albo kowala polega na tym, że szczególnie dobrze wiedzą oni, jak powinno się wykonywać daną rzecz, znają sposoby, które pozwalają np. właściwie podkuć konia albo obrobić drewno. Specjalność średniowiecznego profesora polegała zaś na tym, że szczególnie dobrze znał on sposób, w jaki wiedzę można było przekazać, technikę nauczania, umiał nadać wiedzy

⁶J. Le Goff: *Intelektualiści w wiekach średnich*. Przekład E. Bąkowska. Warszawa 1966, s. 85.

właściwą formę. Na tym także polegały jego „zdolności wytwórcze”, które jak twierdzi Le Goff, wynikały bezpośrednio z rozumu. Zdolności te wyrażały się przede wszystkim jako umiejętności: „konstrukcji (gramatyka), sylogizmu (dialektyka), przemawiania (retoryka), liczb (arytmetyka), miar (geometria), melodii (muzyka), obliczania ruchów gwiazd (astronomia)”⁷. Tak więc można uznać, iż pozycję swą scholastycy zawdzięczali tego rodzaju wiedzy, która dzisiaj staje się najlepszym towarem — wiedzy *know how*.

Ludzie, którzy taką wiedzę dysponowali od XII wieku, organizowali się w wielkie korporacje, które rozwinęły się w uniwersytety. A więc to nie instytucja — uniwersytet — określiła charakter nauczanej w niej wiedzy, to właśnie forma tej wiedzy (scholastyka) przesądziła o charakterze samej instytucji.

Nie chciałabym się tutaj zajmować zbyt szczegółowo historią scholastyki. Choć oczywiście trzeba tutaj wspomnieć o dwóch kwestiach, które zaciążyły na jej współczesnej ocenie.

Pierwsza to utożsamienie jej z filozofią chrześcijańską. Dokonało się ono poprzez uznanie, że metoda scholastyczna zdeterminowana została treścią nauczanej wiedzy, jej celem, który za Anzelmem z Canterbury określono jako *fides quaerens intellectum*. W ten sposób także wszelkie późniejsze odwołania się do scholastyki dokonywały się w ramach filozofii chrześcijańskiej. Drugi typ zarzutów dotyczył zbytniego sformalizowania metody scholastycznej. Przewaga technicznej strony nauczania, zwracanie przede wszystkim uwagi na sztukę, sprawiło, że scholastyka stała się z czasem symbolem wiedzy „sztucznej”. Uznano, iż cechuje ją przerost strony formalnej, jałowych, jak sądzono, spekulacji. Pod wpływem tych zarzutów stała się ona symbolem sofistycznego werbalizmu, sformalizowanej sylogistyki, abstrakcyjnych dociekań i dogmatycznych rozstrzygnięć. Jej uzasadnieniom zarzucano nazbyt logiczny charakter, według jej przeciwników brakowało w nich podstawy empirycznej, konfrontacji z doświadczeniem.

Zarzuty te pojawiły się, kiedy na scenę wkroczyła następna intelektualna formacja, przeciwstawiająca się dociekaniom pojęciowym, żądająca otwarcia się na świat, odrzucająca jako podstawę badań tekst, lekturę księgi świętej na rzecz doświadczenia, lektury księgi natury. Te właśnie postulaty pojawiły się w Renesansie, który preferował wiedzę nie jako *techne* lecz jako teoria. Doprowadziło to do przeciwstawienia sobie dwóch postaw: poszukiwacza prawdy, badacza (w zaciśniętej naukowej pracowni) oraz nauczyciela, jedynie przekazującego, rozpowszechniającego ową prawdę. Od tego czasu datuje się także spadek znaczenia uniwersytetów, którym wyrasta groźny konkurent — naukowa Akademia.

⁷ Tamże.

Uznając historyczne znaczenie wysuwanych przeciw scholastyce zarzutów, chciałabym tylko zwrócić uwagę, że z dzisiejszego punktu widzenia można ją potraktować jako pierwszą próbę formalizacji nauki, model formalizacji nauki na potrzeby szkoły. W przypadku scholastyki, sami twórcy wiedzy znaleźli właściwe formy, techniki do jej przekazywania. To dzięki temu także uniwersytety średniowieczne tak wspaniale się rozwinęły.

Wśród powstałych w ostatnich latach prób diagnozy społeczeństwa w warunkach nowej techniki, na szczególną uwagę zasługuje, jak sądzę, propozycja Francisa Druckera⁸. W opisanym przez niego *post-business society* najważniejszą rolę odgrywają, stanowiący o jego istocie, *workers of knowledge*. Ich wiedza polega zaś przede wszystkim na wiedzy *know how*, na znajomości właściwych technik informacji i biegłości w ich przekazywaniu. Myślę, iż w tym kontekście warto pamiętać o prekursorach owych *workers of knowledge*, czyli o średniowiecznych scholastykach.

Upamiętnienie historycznych treści zawartych w pojęciu techniki, w tym ożywienie znaczeń, jakie stały się dorobkiem średniowiecznej scholastyki jest, jak sądzę, istotne również dla współczesnej filozofii praktycznej, szczególnie teraz, kiedy musi ona określić swój nowy kształt, wymuszony przez warunki nowej techniki.

⁸ Zob. P. Drucker, *The New Realities*, New York 1989.