

Robert Piłat<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

## FILOZOFIA I UNIWERSYTET TECHNICZNY

### *STRESZCZENIE*

W tej wypowiedzi, poświęconej relacji pomiędzy humanistyką (filozofią w szczególności) i uczelnią techniczną analizuję paradoks, który powstaje przy jednoczesnej akceptacji czterech twierdzeń: (1) politechniki coraz wyraźniej wykazują aspiracje uniwersyteckie i nabywają cech uniwersytetu; (2) nieodłączną częścią klasycznego uniwersytetu są nauki społeczne i humanistyczne, w tym filozofia; (3) na całym świecie odnotowuje się głęboki kryzys klasycznego uniwersytetu oraz zanik legitymizacji społecznej dla życia poświęconego badaniom humanistycznym; (4) to właśnie mentalność i cywilizacja techniczna jest odpowiedzialna za ten kryzys. Staram się usunąć ten paradoks przez wykazanie fałszywości stwierdzenia (4). W konkluzji stwierdzam nie tyle odwrót od humanistyki, co nihilistyczną tendencję obecną w stosunku nowoczesnych społeczeństw do wiedzy w ogóle.

**Słowa kluczowe:** politechnika, uniwersytet, filozofia, cywilizacja techniczna.

Niemalą wyższych szkół technicznych na świecie przybrało nazwę uniwersytetów technicznych. Chociaż w Polsce pozostaje w użyciu nazwa „politechnika”, to i nasze szkoły techniczne starają się obecnie oferować szeroki zakres wykształcenia, wykraczający poza tradycyjne dyscypliny techniczne. Tym samym politechniki wychodzą z bezpiecznego schronienia technicznej wiedzy i muszą podjąć wraz z uniwersytetami refleksję nad miejscem wiedzy humanistycznej i społecznej w całości wykształcenia przyszłych inżynierów, a także nad ogólnymi kompetencjami kulturowymi absolwentów politechnik. Uniwersytet tym różni się od wyższych szkół zawodowych, że wiedzę i umiejętności w danej dziedzinie przekazuje w szerokim kontekście dążenia człowieka do prawdy, która z kolei ma rodzić mądrość w kształtowaniu siebie i własnego świata. Deklaracja bezinteresownego dążenia do obiektywnej prawdy była aktem założycielskim uniwersytetu. Uniwersytet jest miejscem

---

<sup>1</sup> Adres Autora: e-mail: r.pilat@uksw.edu.pl; WFCh, UKSW, ul. Wóycickiego 1/2, bud. 23, 01-938 Warszawa.

radykałnej refleksji, to znaczy takiej, która zdobywając wiedzę o świecie jednocześnie zadaje pytanie o podmiot tej wiedzy.

Tej misji uniwersytetu nie da się zrealizować bez humanistyki i filozofii w szczególności, ponieważ zarówno prawda, jak inne wartości leżące w horyzoncie technicznego wykształcenia sięgają do pojęciowego ujęcia wartości, do rozumienia kondycji człowieka, refleksji nad historią i kulturą. Lecz na uniwersytecką drogę wchodzi politechniki w „czasie marnym”, kiedy nie wiemy, jaka będzie przyszłość uniwersytetów. Są one w kryzysie i wielu sądzi, że go nie przetrwają. Zachodzi osobliwy paradoks, wyrażający się w następujących krokach myślowych, z których pierwszy i ostatni tworzą sprzeczność:

1. Uczelnie techniczne aspirują do uniwersyteckich wymiarów kształcenia, zaś projekty z dziedziny techniki w coraz większej mierze włączają refleksję nad ludzką kondycją, świadomość estetyczną, społeczną, ekologiczną.

2. Nieodłączną częścią wykształcenia uniwersyteckiego jest humanistyka, a w szczególności filozofia.

3. Humanistyka, a najbardziej może filozofia, traci legitymizację społeczną jako dziedzina obejmująca wszystkie inne poznawcze i praktyczne działania człowieka (*lingua franca* wykształconego człowieka), co z kolei prowadzi do kryzysu idei uniwersytetu;

4. Za ten kryzys obwiniana jest właśnie technika, rozumiana jako ogólna postawa wobec świata.

W dalszej części artykułu zastanowię się nad tym osobliwym paradoksem. W celu jego usunięcia trzeba unieważnić jeden z wymienionych kroków myślowych. Unieważnienie pierwszego twierdzenia wymagałoby postawienia i uzasadnienia zarzutu, że uniwersyteckie, a tym samym humanistyczne aspiracje uczelni technicznych są oparte na iluzji – w istocie żadna humanizacja techniki nie ma miejsca. Unieważnienie kroku drugiego polegałoby na przedefiniowaniu uniwersytetu, czyli na porzuceniu przekonania, że *artes liberales* stanowią jego trzon i że uniwersytet jest środowiskiem samokształtowania podmiotu tej wiedzy. Podważenie kroku trzeciego odpowiadałoby z kolei pewnemu konserwatywnemu duchowi w filozofii, który obecny rozwój kultury odbiera jako upadek i głosi potrzebę powrotu do klasycznych wzorców; nie wierzy się tu w delegitymizację refleksji, ponieważ uznaje się, że żaden dyskurs publiczny nie jest w stanie naruszyć autonomii dążenia do prawdy; można jedynie mówić o barbaryzacji współczesnej kultury, która jest procesem przykrym, lecz odwracalnym. Czwarty krok zakłada z kolei, że klasyczna filozoficzna krytyka techniki i rozumu instrumentalnego jest poprawna. Jeśli nie jest poprawna, należałoby tego kroku zaniechać.

Zacznijmy od tego, że trudno unieważnić krok pierwszy. Działalność techniczna w swych najbardziej imponujących przejawach nie jest biegłością w procedurach, lecz dziełem inwencji i wizji. Bez nich nie powstałyby najważniejsze osiągnięcia techniczne, które podziwiamy nie tylko z powodu po-

żytków, które niosą, lecz z powodu geniuszu ich twórców. Dlatego zrozumiałe jest, że uczelnie techniczne interesują się kształtowaniem owych wizji i inwencji, które może posiadać tylko człowiek o rozległej kulturze. Drugi krok jest w dużej mierze kwestią definicji. Uniwersytety powstały jako zrzeszenia ludzi pragnących prowadzić pewien sposób życia, a nie jako instytucje usługowe (choć oczywiście pożytki społeczne z istnienia uniwersytetów są wielkie). Ta istota uniwersytetu została skodyfikowana w tzw. humboldtowskim modelu uniwersytetu – jej najlepszym wyrazem jest stuletni już tekst Kazimierza Twardowskiego o godności uniwersytetu. Nawet jeśli wielu sądzi dziś, że humboldtowski model uniwersytetu się zestarzał, to jednak innego uniwersytetu nie mamy – jeśli zaniecha on swoich tradycyjnych ideałów, nie będzie mu po prostu przysługiwać nazwa „uniwersytet”.

Bliższego zastanowienia wymagają natomiast kroki trzeci i czwarty, o których mówią następne paragrafy.

### LEGITYMIZACJA HUMANISTYKI

W czasach kryzysów wspomina się często „złoty wiek”. Tak robią również dzisiaj humaniści, którzy źle czują się w obecnym systemie zarządzania nauką. Naukometria, wymaganie aktywności wyrażanej obiektywnymi miarami sukcesu nie są wprawdzie logicznie sprzeczne z bezinteresownym dążeniem do prawdy, lecz w praktyce mają tendencję do wypierania istotnych kryteriów i motywacji właściwych humanistyce. Mówi się więc, że nastawiona na efektywność cywilizacja ekonomiczno-techniczna marginalizuje humanistykę i wspomina się czasy kiedy to humanistyka, a filozofia w szczególności odzwierciedlały istotę wysiłków poznawczych człowieka i stanowiły centrum uniwersytetu. Sugeruje się, że dawniejszy porządek intelektualny był lepszy i nikt nie kwestionował fundamentalnej potrzeby zdobycia najogólniejszej pojęciowej wiedzy o świecie po to, by mądrze angażować się w poszczególne przedsięwzięcia cywilizacyjne i kulturowe. Humanistyka była zarazem źródłem wzorców i narracji, miejscem dociekań oświecających ludzkie praktyki przez formułowanie i usuwanie problemów pojęciowych. Lecz wspomnianie dawnych czasów w chwili kryzysu jest, jak wiadomo, zwodnicze. Nie jest prawdą, że społeczny udział w kulturze humanistycznej jest dziś mniejszy niż dawniej. Wręcz przeciwnie, masowe szkolnictwo uczyniło go znacznie większym. Problem leży nie w liczbach, lecz w systemie społecznej legitymizacji.

Zajmowanie się pojęciowymi dociekaniem nie da się usprawiedliwić demonstratywnie – nie ma żadnego widzialnego dowodu, że ludzie są szczęśliwsi, problemy społeczne częściej rozwiązywane, a cywilizacja rozwija się mądrzej pod wpływem wzmożonej refleksji humanistycznej. Jeśli jest w tej sprawie jakiś argument, to pojawia się wraz z refleksyjnym zaangażowaniem, a nie wcześniej niż ono, jako jego racja. Dlatego kluczowa dla legitymi-

zacji humanistyki jest pewnego rodzaju wola. Niełatwo zrozumieć jej źródła, czyli ją samą objąć refleksją. Jest to jednak konieczne w sytuacji, gdy czuje się, że źródła te wysychają. Nawet jeśli to pesymistyczne odczucie jest mylne, potrzebna jest refleksja, by tę pomyłkę stwierdzić.

Choć kultura humanistyczna była dawniej dostępna nielicznym, to wydaje się, że owa wola radykalnej refleksji nastawionej na analizy pojęciowe, kreowanie wzorców życia i rozumienie kultury otrzymywała duże wsparcie. Przez stulecia europejskiej kultury uzasadnienia i motywacji do studiów humanistycznych dostarczała religia. Później źródłem humanistyki (tu udział filozofii był szczególnie duży) była krytyka społeczna i wysiłek tworzenia podstaw aksjologicznych nowoczesnych wspólnot politycznych i prawa.

Ma się dziś wrażenie, że tradycyjne źródła legitymizacji radykalnej refleksji słabną. W ślad za tym idzie kryzys uniwersytetu, przestaje on bowiem wyrażać wartości wspólne, a zaczyna funkcjonować po prostu jako instytucja wśród innych instytucji i jako subkultura w obrębie szerszej kultury. Spór o naukę i uniwersytet coraz częściej staje się sporem politycznym pomiędzy grupami interesów. To ten spór wielu osobom wydaje się kluczowy. Sprowadza się go do kwestii finansowania nauki, maskując w ten sposób problem istotniejszy, związany ze społeczną legitymizacją. Nie brak głosów mówiących, że obecnego kryzysu legitymizacji uniwersytet nie przetrwa i że działalność poznawcza zostanie nieuchronnie i bez reszty włączona w obieg ekonomiczny, jako specjalna usługa funkcjonująca na rynku. Twierdzi się, że społeczne przyzwolenie na wybór życia poświęconego wiedzy może zostać wycofane – skrajni pesymiści twierdzą, że to już się stało. Ci zaś, którzy należą do uniwersyteckiej wspólnoty i nauczyli się powtarzać za Arystotelesem, że „człowiek z natury pragnie poznawać”, nie chcą uwierzyć w ten stan rzeczy i zapewne nie uwierzyliby weń nawet gdyby ten proces już się dokonał.

Zresztą trudno uwierzyć w prawdziwość takiej diagnozy, kiedy widzi się obfitość doskonałej twórczości humanistycznej, a w tym wyrafinowaną jakość współczesnej filozofii. Wydaje się, że zachodzą dwa niezależne procesy odpowiedzialne za te niezgodne wzajemnie spostrzeżenia. Jeden przebiega we wnętrzu uniwersytetu, który to mobilizuje swoje najlepsze zasoby i w obliczu kryzysu jeszcze bardziej – z jeszcze ostrzejszą świadomością – żyje swoją misją. Drugi przebiega na zewnątrz, w dziedzinie społecznej legitymizacji. Te dwa procesy są przeciwstawne. Obecnie w Polsce cechuje je jeszcze względna równowaga. Lecz jest ona bardzo delikatna. Zasoby uniwersytetu jako autonomicznej wspólnoty ożywają dzięki dopływowi młodych ludzi o bezinteresownym podejściu do wiedzy. Dla tego podejścia czerpią oni wzory z wielu niewyschłych jeszcze źródeł kulturowych. Lecz kolejne reformy szkolnictwa niższego przyczyniły się do pragmatyzacji wiedzy, przynajmniej od poziomu szkoły średniej. Proces ten zaczyna dawać skutki w nastawieniu studentów. Równowaga pomiędzy odnawianiem się wspólnoty uniwersyteckiej a jej atrofią płynącą z zewnętrznych nacisków niebezpiecznie zbliża się

do załamania. Nie posiadamy dobrych ilościowych mierników tego zjawiska. Sądy na ten temat pozostają w dużej mierze sprawą wycucia. Uważam jednak, że należy o tych kwestiach myśleć w kategoriach równowagi opozycyjnych tendencji, nie zaś w kategoriach dysjunkcji.

Uniwersytet, jak powiedziałem, jest miejscem radykalnej refleksji, która czerpiąc z badań rzeczywistości kształtuje człowieka, występującego jako podmiot tej wiedzy. Lecz skupienie się na samej tylko wiedzy jest już zdaniem niektórych krytyków przejawem intelektualizacji stosunku człowieka do samego siebie. Uniwersytet humboldtowski jest również oskarżony o tę tendencję. Prowadzi ona, zdaniem krytyków, do zniekształcenia pierwotnej i naturalnej idei troski o samego siebie. Ten praktyczny wymiar refleksji – kształcenie emocjonalności, wyrabianie nawyków i cnót zostały podporządkowane ideałowi prawdy o samym sobie. W wydanej w roku 1997 monografii *Return to Self-Knowledge*<sup>2</sup> Donald Verene opisuje ten proces jako zainicjowany kartezjańskim przełomem filozoficznym i powstaniem nowożytnej nauki. Jak to bywa w wielu innych dziedzinach, zarodki upadku dają się wypatrzeć już w chwili gdy to, co ma później upaść nie doszło nawet jeszcze do swego rozkwitu.

Refleksja zmieniła swój sens, ujawniając nie tyle podmiot w świecie jego własnych czynów i procesów w świecie, co pewną prawdę o tym podmiocie. Intelektualizacja, a potem unaukowanie refleksji doprowadziło, zdaniem Verene'a do zaniku spekulacji, którego to słowa używa on nie w rozpowszechnionym dziś pejoratywnym sensie, lecz w sensie myślenia, które umieszcza w świecie sam podmiot, pokazuje świat mający również atrybuty tego, kto zamieszkuje w nim i go poznaje. Konsekwencją wyparcia spekulacji i triumfem kartezjańskiego człowieka było zdaniem Verene'a zniknięcie międzyludzkiego świata, a w konsekwencji osamotnienie człowieka. To bowiem, co istotnie ludzkie, da się w kartezjańskiej perspektywie odkryć tylko w radykalnej indywidualnej refleksji. Tylko w tej sferze możemy bowiem zabiegać o pożądaną jasność i precyzję. Obcowanie z innymi zaburza tę konstrukcję poznawczą, opiera się bowiem na emocjach i konwencjach, które trudno analizować, a tym bardziej uzasadnić. Verene odwołuje się tu do znanych zjawisk współczesnej cywilizacji, kiedy to wciąż wzmacniane systemy wewnętrznej, refleksyjnej tożsamości niszczą naturalne ludzkie wspólnoty – nie potrafimy znaleźć głębokiego, trwałego uzasadnienia naszych relacji z innymi.

Verene, dla którego punktem odniesienia jest dzieło włoskiego filozofa z przełomu XVII i XVIII wieku Giambattisty Vico, przytacza znaczący epizod z jego życia. Vico wyjechał na kilka lat z Neapolu, a kiedy powrócił do miasta, „zastał w intelektualnych kręgach samych kartezjanistów”. Tę zmianę

---

<sup>2</sup> D. Ph. Verene, *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*, Yale University Press, New Haven 1997.

odczuł jako najazd barbarzyńców. Słuchając tej anegdoty, łatwo popaść w konfuzję. Na jakiej podstawie można mówić o barbarzyństwie filozofii Kartezjusza, który z taką inwencją i determinacją powiązał filozofię i naukę, bezkompromisowo dążąc do prawdy? Otóż, zdaniem Verene'a, powodem tak silnego i negatywnego doznania u Vico było to, że refleksyjna metoda, za pomocą której miało się w nowym paradygmacie poznawać samych siebie, jest teorią bez troski. Monografia Verene'a zawiera w tej kwestii osobliwy, lecz godny uwagi argument *ad hominem*: analizę osobowości samego Kartezjusza. Słabe osadzenie w bezpośredniej ludzkiej wspólnoty, lęk przed światem (niebezpieczny, zważywszy wiszące nad nim przez znaczną część życia oskarżenie o nieprawomyślność), przyjęcie postawy obserwatora pokazują, że instynktownie rozumiał konsekwencje nowej nauki. Tam jednak, gdzie jego zwolennicy widzieliby heroiczne skupienie na prawdzie, Vico widział barbarzyństwo, czyli wdarcie się w subtelny tkankę życia pomiędzy ludźmi – tkankę obyczajów, mowy i tego, co Ciceron nazwał *decorum*.

Podsumowując: Należy, jak sądzę utrzymać trzeci krok prowadzący do paradoksu. W istocie mamy do czynienia z poważną zmianą w zakresie legitymizacji humanistyki. Ma ona stać na straży refleksyjnego podmiotu, lecz pod wpływem nauki pojęcie refleksji doznało głębokiej przemiany. Refleksyjne zwrócenie się ku samemu sobie nie przypomina już troski o siebie ani dbałości o jakość życia wśród ludzi, lecz upodobnia się do wyrwania tajemnic przyrodzie, zdobywania prawdy o sobie. Nie dziwi więc, że obecnie raczej odkrycia medycyny, biologii, czy nawet fizyki przedstawia się – szczególnie w pracach popularyzatorskich – jako zdobywanie istotnej wiedzy o człowieku. Spekulacja przestała pełnić tę funkcję. Tym samym wola społeczna podtrzymująca dawny ideał życia refleksyjnego nie ma dość intelektualnego wsparcia. Wciąż ożywa wprawdzie w kolejnych pokoleniach, lecz raczej siłą marzenia niż umocowanego w kulturze przekonania. Cały ten proces uważany jest przez niektórych filozofów – jak Donald Verene – za destrukcyjny.

## TECHNIKA I REFLEKSJA

Czas przemyśleć czwarty krok prowadzący do paradoksu. W jaki sposób technika włącza się w proces osłabienia legitymizacji radykalnej refleksji nastawionej na rozumienie i kształtowanie podmiotu w świecie ludzkim i międzyludzkim – świecie, o którym od początku zakłada się, że zamieszkuje go osoby i że własności związane z tą obecnością nie dadzą się zredukować do własności materialnego świata.

Na temat relacji techniki do kultury, obejmującej zarówno wysiłki samopoznania, jak i kształtowanie osób i wspólnot powiedziano wiele, między innymi w nawiązaniu do krytyki Martina Heideggera. Verene też idzie tym tropem. Technika jest dla niego triumfem kartezjańskiej metodyki, która jest

ogólnym schematem postępowania w stosunku do tego, co przedmiotowe. Lecz technika nie obejmuje podmiotu. Po pierwsze, podmiot nie wchodzi w skład operacji technicznych, po drugie, niejasna jest relacja pomiędzy zastosowaniami techniki i dobrem ludzi rozumianych jako działające wrażliwe, komunikujące się z innymi podmioty. Dość już napisano o alienujących i pseudo-uszczęśliwiających działaniach cywilizacji technicznej. Nie ma potrzeby powtarzać tych diagnoz. Do obecnych celów wystarczy tylko zwięzła uwaga: W świecie technicznym człowiek realizuje swoje pojedyncze aspiracje, lecz ich stosunek do ogólnej ambicji kierowania sobą pozostaje niejasny. Zyskujemy jakieś dobro, lecz nie potrafimy go umieścić w sferze samowiedzy, jako środka pokierowania samym sobą. Uzasadnienia pożytków płynących z techniki same są natury technicznej; technika pozwala bowiem na osiągnięcie tego, co zostało wyznaczone jako techniczny cel. Nie potrafi stworzyć powodów, dla których ludzie stawiają sobie te cele. Cele leżą w pewnym sensie poza techniką i dlatego tak trudno ją z punktu widzenia tych celów krytykować. Typowy ton dyskusji o technice jest dziś taki, że technika sama w sobie nie jest ani zła, ani dobra – ważne jest tylko to, jak posłuży się nią człowiek. Zatem technika jako taka jest całkowicie odporna na krytykę. Można z nutą przesady powiedzieć, że nawet gdyby ktoś zbudował nową, jeszcze okrutniejszą niż dotychczasowe maszynę do tortur, nie mógłby być za to zganiony, można by potępić tylko tego, kto tej maszyny użył. Można powiedzieć, że odporność na krytykę jest istotną cechą techniki, powstałą przez odizolowanie się techniki od ludzkiego świata. A może lepiej byłoby powiedzieć, że przez technikę ludzki podmiot odrywa się od samego siebie – jego część zagospodarowana przez technikę odrywa się od istotnego bycia sobą, które nie może już znaleźć wyrazu. W coraz większej mierze podmiot rozpisany jest na techniki medyczne, polityczne, psychologiczne – wszystkie ujęte w duchu efektywności, rozumiałym tylko jako część języka techniki.

Dobrym przykładem swoistej „immunizacji” techniki jest socjologiczna analiza przedstawiona przez Ulricha Becka w jego głośnej książce *Spółeczeństwo ryzyka*.<sup>3</sup> Teza niemieckiego socjologa jest jasna: Technika wytwarza ryzyko w tym stopniu, że stopniowo zaczyna przeważać nad źródłami ryzyka w przyrodzie. Nic jednak nie można na to poradzić. W takim właśnie świecie żyjemy i powinniśmy nauczyć się w nim żyć racjonalnie, to znaczy wypracować reguły odpowiednie dla społeczeństwa ryzyka. Widzimy, że w diagnozie Becka jedyną egzemplifikacją człowieka jest podmiot zdefiniowany przez technikę. On sam ma być lekarstwem na problemy, które sam wytwarza. Cała koncepcja Becka jest aporetyczna, lecz co jeszcze istotniejsze, opiera się on na przemożnym poczuciu konieczności całego procesu. To poczucie konieczności jest, moim zdaniem, efektem zastosowania technicznego opisu do

---

<sup>3</sup> U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.

problemów stwarzanych przez technikę. Wszystko wygląda wówczas tak, jakby działa się mechanicznie i z konieczności. A w konsekwencji również określenie samych siebie – jako obywateli społeczeństwa ryzyka wydaje się nieuchronne.

Tymczasem w omówionej wcześniej koncepcji Verene'a żaden z procesów nie determinuje z koniecznością samookreślenia się człowieka. Wszystkie wspomniane wcześniej praktyczne rejestry samopoznania są wciąż dostępne, nawet jeśli nie są dominujące. Filozofia – powiada Verene – powinna na powrót nawiązać do świata danego w poezji i micie, jest to bowiem świat zaludniony, pełen idei i wartości, na które można się kierować, pełen wartości podsuwających człowiekowi wybory, pełen ryzyka, które przynosi wygrane i straty. Samowiedza jest zdobyciem orientacji w takim właśnie świecie. W podobnym duchu wypowiadał się po II wojnie światowej Karl Jaspers, mówiąc o konieczności odbudowania gotowości do refleksji.

Amán Rosales Rodriguez w swojej ostatniej książce<sup>4</sup> nakreślił panoramę stanowisk filozoficznych w kwestii relacji pomiędzy techniką i samookreśleniem się człowieka. Autor poszukuje wyważonego stanowiska w kwestii techniki, stanowiska leżącego pomiędzy apokaliptycznymi wizjami pochłonięcia istoty człowieka przez techniczną przedmiotowość, a przesadnym optymizmem opartym na założeniu, że zawsze znajdują się techniczne środki usuwania problemów stwarzanych przez samą technikę. W swoich rozważaniach Rodriguez odwołuje się między innymi do koncepcji Karla Löwitha, Friedricha Rappa, Hansa Jonasa i Hansa Freyera. Autor broni tezy, że pomimo uwikłania w procesy historyczne i kulturowe technologia jest w rozwoju człowieczeństwa czynnikiem autonomicznym. Inaczej mówiąc, jest pewna wewnętrzna logika rozwoju technicznego, która nie jest zależna od przekonań, idei, wartości i innych kulturowych czynników. Lecz z drugiej strony rozwój ten i jego skutki same nie są zdeterminowane; w rozważaniach o technice wiele zjawisk należy uznać za przygodne i nieprzewidywalne skutki ludzkich działań. Z tego punktu widzenia Rodriguez sceptycznie podchodzi do całościowych krytyk techniki, wiążących ją silnie z kulturowym nihilizmem i rozumem instrumentalnym. Dostrzega te związki, lecz uważa, że ich eksponowanie nie pomaga w wypracowaniu odpowiedzialnego stosunku do techniki we współczesnej cywilizacji.

Według Löwitha w dziejach Zachodu mamy do czynienia z pewną dialektyką, zgodnie z którą człowiek zmierza do zanegowania swych związków z przyrodą, co ma jego zdaniem nihilistyczne konsekwencje.<sup>5</sup> Pogląd ten kontrastuje z filozofią Jonasa, który związał dominację techniki z duchem gnostycyzmu i tendencją do panowania nad światem. Ukrytym założeniem jest tu przekonanie o złu świata, z którego istota ludzka ma się dopiero

<sup>4</sup> A. R. Rodriguez, *Filosofía de la tecnología. Accion humana y contingencia historica*, San Pablo, Bogota 2010.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 17.



wydobyć (wola i pragnienie są tu eksponowane jako główne motory ludzkiego działania).<sup>6</sup> Pozytywną stroną filozofii Jonasa jest postulat rozwijania nowej filozoficznej biologii i opartej na niej bioetyki. Jonas widzi też konieczność rozwijania metafizyki tego, co skończone, czyli metafizyki uwzględniającej przygodność i skierowanej przeciwko deterministycznemu fatalizmowi obecnemu w filozofii techniki. Filozoficzną podbudową tego poglądu jest koncepcja Arnolda Gehlena o „kompensacyjnej” charakterystyce ludzkiego bytu oraz antropologia Odoona Marquarda, z ideami skończoności człowieka i metafizyki tego, co skończone.<sup>7</sup> Ma ona być szansą na zbudowanie nowego pojęcia odpowiedzialności, która w metafizyce nieskończoności miała tendencję do popadania we wspomniane wcześniej skrajności: fatalistyczny pesymizm *versus* beztroski optymizm. W projekcie tym przywołane są niektóre elementy filozofii Heideggera, na przykład pojęcie troski, przeciwstawiane uprzedmiotowieniu. Lecz Jonas występuje ostatecznie jako krytyk Heideggera, zarzucający jego filozofii „immanentyzm”, co razem z całym egzystencjalizmem sytuuje ją po stronie zachodniego nihilizmu. Pogląd ten zawiera według Rodrigueza element utopizmu: postulat powrotu do tradycyjnych wartości wobec jednoznacznego i nieuchronnego zagrożenia człowieczeństwa przez techniczne podejście do rzeczywistości. Inaczej mówią filozofowie, według których technika implikuje nihilizm, alienację człowieka i inne negatywne konsekwencje, nie dostrzegają różnych możliwości zawartych w samym rozwoju technicznym.

Tego rodzaju koncepcji, jak już wspomniałem, przeciwstawiają się koncepcje upodabniające rozwój techniki do procesu przyrodniczego, na przykład koncepcja Freyera.<sup>8</sup> Według tego filozofa rozwój cywilizacji polega na powstawaniu systemów wtórnych, czy może lepiej, wyższego rzędu, nabywanych na postępie technicznym i determinujących dalszy rozwój ludzkości.<sup>9</sup> Z takim podejściem polemizuje z kolei Rapp (któremu sekunduje Rodriguez): nie należy spieszyć się ze wskazywaniem metafizycznych źródeł problemów, jakie zrodziła cywilizacja techniczna. Mamy tu do czynienia bardziej z przygodnością niż z metafizyczno-antropologiczną „skazą” i jej nieuchronnymi skutkami.

Ślady tych wszystkich pojęć i koncepcji można znaleźć nie tylko na kartach książek filozoficznych. Jak interesująco pokazuje Rodriguez, odzwierciedlają się one w tekstach deklaracji ONZ i innych umów międzynarodowych, a także standardach badań i wdrożeń technicznych.

Czy na tle tej XX-wiecznej dyskusji, zainicjowanej przez krytykę techniki przeprowadzoną przez Heideggera jaśniej jawi się zależność między techniką i słabnącą legitymizacją humanistyki w kulturze? I tak, i nie. Z jednej strony,

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 105–109.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 45 n.

dzięki przypomnianej tu za Rodriguezem dyskusji rozumiemy metafizyczne założenia techniki oraz zyskujemy pewien program, polegający na ograniczeniu horyzontu, skupieniu się na przygodnej rzeczywistości. Opozycje przestają być wówczas sprzecznościami, nie ma też niebezpieczeństwa całkowitej anihilacji refleksyjnego podmiotu w nieskończonym rozwoju techniki. W przygodnym świecie, paradoksalnie, jest więcej miejsca na podmiot – nie mieści się on w dialektyce nihilizmu i utopizmu, lecz nabiera normalnych rozmiarów, które pozwalają mu na normalną – to znaczy ograniczoną co do mocy i trwania odpowiedzialność za swoje czyny. Lecz z drugiej strony, nie jest wcale jasna zależność między tymi metafizycznymi założeniami a wolą podtrzymywania pewnego modelu życia opartego na refleksji. Czy z założeń metafizyki nieskończoności miałby wynikać automatycznie sceptycyzm co do misji refleksji? Czy sprzeczności techniki są rzeczywiście przyczyną upadku tego, co wcześniej nazwałem systemem legitymizacji humanistyki, a tym samym jej szczególnego miejsca w obrębie uniwersytetu? Pozytywna odpowiedź na te pytania nie wynika logicznie z przedstawionych tu rozważań. A jeśli tak, to nie w technice czy cywilizacji technicznej trzeba szukać przyczyn zjawisk, które zmieniają status humanistyki i uniwersytetu w dzisiejszym społeczeństwie.

Nie sądzę również, by należało ich szukać po stronie procesów myślowych, czy koncepcji filozoficznych. Jest charakterystyczne dla filozofów podejmujących dyskusję na temat współczesnych zjawisk w kulturze i społeczeństwie, że bieg zdarzeń zrównują z biegiem rozumowania, przypisanego na ogół nieokreślonego, zbiorowemu podmiotowi, i w miejsce powodów i przyczyn podstawiają przesłanki. Gdzieś u podstaw analizowanych zjawisk wykrywają błąd czy przesunięcie myślowe, które wypacza poznanie, a w ślad za nim indywidualne postawy i instytucje. Czasem, i tylko czasem strategia ta prowadzi do celnych wyjaśnień. Lecz sądzę, że na ogół w tego rodzaju dyskusjach nie docenia się nagiej rzeczywistości barbarzyństwa, które nie opiera się na żadnych przesłankach, lecz na tym właśnie, że nie podejmuje się żadnego zobowiązania związanego z myślami i stanami poznawczymi. Narzędziem barbarzyństwa jest polityka, choć nie zachodzi zależność odwrotna – nie jest tak, że to polityka wytwarza barbarzyństwo. Istnieje też polityka oświecona. Lecz pragnienie, by humanistyczne i społeczne aspiracje szkół technicznych zapełniły próżnię po uniwersytetach, czyniłoby same te aspiracje pustymi, byłoby więc dziełem polityki nieoświeconej. Rozwiązanie paradoksu, który na początku zarysowałem, nie leży na płaszczyźnie rozumowania. Nie polega na poprawieniu błędu, lecz na dostrzeżeniu, że istotny czynnik leży poza płaszczyzną tamtego paradoksalnego rozumowania. W tym przypadku chodzi o wyparcie woli społecznej legitymizującej humanistykę i uniwersytet przez czystą wolę mocy i władzy, sięgającą chętnie, choć tylko instrumentalnie, do języka ekonomicznego. W związku z tym przetrwanie uniwersytetów, a w tym uniwersytetów technicznych, zależy od

aktu politycznego, na nowo definiującego tożsamość wspólnoty przez odwołanie do wiedzy. Zbliżone do tego postulatu hasła programów europejskich, w których mówi się o społeczeństwie opartym na wiedzy pozostaną tylko retoryką, dopóki taki akt się nie dokona. Nie widzę wprowadzić oznak, by miała się dokonać w najbliższej przyszłości, lecz może pewną pomocą byłaby niezafałszowana, jasna świadomość, że po drugiej strony projektu klasycznego uniwersytetu stoi wcale nie cywilizacja techniczna ani nie rynki ekonomiczne, lecz barbarzyństwo wykorzystujące techniczne i ekonomiczne narzędzia.

## ***PHILOSOPHY AND THE TECHNICAL UNIVERSITY***

### ***ABSTRACT***

In this report, devoted to the relation between the humanities (especially philosophy) and technical high schools, I analyse the paradox emerging when four claims are accepted: (1) technical high schools demonstrate more and more clearly university aspirations and get properties of the university; (2) the humanities and social sciences are an inherent part of the classical university; (3) in all the world a deep crisis of the classical university occurs; also the social legitimization of the life disinterestingly concentrated on knowledge disappears; (4) the technical mentality and the technical civilization are responsible for this crisis. It is easily seen that the last claim is contradictory to the first one. I try to indicate the sources of this paradox by demonstrating the falsity of claim (4). In conclusion, I maintain a real nihilistic tendency present in the attitude of modern societies toward knowledge.

**Keywords:** technical high school, university, philosophy, technical civilization.