

Lech Radzioch

Mechanicyzm i aktywizm w interpretacji techniki jako rozwoju społecznego : studium o naturalizmie Lewisa Mumforda

Folia Philosophica 4, 167-198

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tradycja naturalizmu w antropologii filozoficznej — mająca cały szereg wybitnych przedstawicieli zarówno w Europie, jak i w Ameryce — wychodzi zazwyczaj od konfrontacji kulturowej aktywności człowieka z jego działaniem nakierowanym na zaspokajanie potrzeb naturalnych bądź też z aktywnością zwierzęcą¹. W interesującym nas nurcie tej tradycji podkreśla się szczególnie fakt zasadniczej nieredukowalności aktywności ludzkiej do bezpośredniej reakcji na materialne bodźce oraz do zdobywania środków bezpośredniego zaspokajania potrzeb. Swoistości działań ludzkich upatruje się tu raczej w nadwyżce biologicznej energii ciała, przekraczającej poziom prostych reakcji na bodźce, bądź też — w ujęciu aktywnym — w spontaniczności ekspresji sił psychicznych, wymagającej rozładowania. Założenie to znajduje swoje dopełnienie w opinii (której inspirację znaleźć można u Nietzschego), że kultura stanowi rodzaj kompensacji organicznej słabości człowieka, powołującego ją do życia w celu wyrównania własnych szans w walce z przyrodą². Istnieje zatem w tej tradycji inspirujący motyw walki o wydobywanie się z naturalnej inercji nieświadomej dziedziny bytu; wysiłek teorii, zmierzający do uchwycenia w terminach dyskursywnych i formułach intuicyjnych przebiegu tego procesu od-



LECH RADZIOCH

**Mechanicyzm i aktywizm
w interpretacji techniki
jako czynnika rozwoju
społecznego.
Studium o naturalizmie
Lewisa Mumforda**



¹ Por. Z. Kuderowicz: *Klasyczna filozofia niemiecka jako źródło współczesnej antropologii filozoficznej*. W: *Humanitas I: Z zagadnień filozofii i kultury współczesnej*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1978, s. 17.

² *Ibidem*.

krywanego przez badaczy na różnych poziomach ludzkiego doświadczenia.

Zarówno wymienione, jak i inne jeszcze motywy naturalistycznej antropologii znaleźć można w dziele amerykańskiego filozofa i historyka techniki Lewisa Mumforda³, gdzie wykorzystane zostały w próbie wyjaśnienia roli technicznych funkcji człowieka jako instrumentów jego ogólnego postępu. Mówiąc najogólniej, jest to próba unifikacji mechanistycznych założeń tradycyjnego naturalizmu (typu spencerowskiego) z idealizmem aksjologicznym i funkcjonalizmem teorii osobowości. Elementy te umożliwiają „niespekulatywnemu” naturaliście przechodzenie bezpośrednio od najszerszej pojętej dziedziny przyrody do egzystencjalnych problemów współczesnego człowieka⁴. Omawiając niektóre z tych założeń, mamy na uwadze — obok częściowego przynajmniej odtworzenia mało w Polsce znanej myśli Mumfordowskiej — zbadanie możliwości wykorzystania interpretacji naturalistycznej w teorii rozwoju społecznego, opisującej współczesne formy tego procesu, związane ściśle z rozwojem nauki i techniki⁵. Interesować nas będzie zwłaszcza sposób przenoszenia do sfery obiektywności ludzkiego postępu treści uzyskanych pierwotnie na obszarze działań praktycznych, zamkniętych w kręgu doświadczenia potocznego jednostki⁶. Zagadnie-

³ Por. zwłaszcza L. Mumford: *The Myth of the Machine*. New York 1967; idem: *The Condition of Man*. Londyn 1963.

⁴ Por. J. Szmyd: *Filozofia moralna Santayany*. Warszawa 1968, s. 128 i nast. Podobnie „niespekulatywny” naturalizm w interpretacji zjawiska kultury prezentuje E. T. Hall w przełożonej ostatnio na język polski pracy *Poza kulturą*. Warszawa 1984. Mówi się tam np. że „gdy człowiek raz zaczął rozwijać swoje ekstensje [tzn. zobiektywizowane »przedłużenia« własnego organizmu biologicznego — L. R.], szczególnie swój język, narzędzia i instytucje, został złapany w sieć, którą nazywam przeniesieniem ekstensji (*extension transference*); człowiek oddzielił się od siebie samego i nie jest już zdolny kontrolować potworów, które sam stworzył. W tym właśnie sensie rozwinął się kosztem tej części samego siebie [podkr. — L. R.], którą rozszerzył (*extended*), a w konsekwencji stłumił wiele przejawów własnej natury.” Ibidem, s. 41. Rozumowanie to nie dopuszcza możliwości jakiegokolwiek „dialektycznego ruchu wzbogacającego” — powrót do stanu wyjściowego (natury) z przyswojonym bogactwem oddzielonych chwilowo ekstensji wydaje się niemożliwy z uwagi na pozostałe, „stłumione” dyspozycje podmiotowości w tym procesie.

⁵ W istocie chodzi nam tutaj o wykazanie niewielkiej przydatności tego rodzaju argumentacji w interesującym nas przedmiocie rozważań.

⁶ Wprowadzamy przy tym rozumienie tego określenia odbiegające nieco od obiegowych jego znaczeń. Doświadczenie potoczne jest dla nas przede wszystkim indywidualnym doświadczeniem potocznym, czymś, co stanowi rezultat świadomego wysiłku wypracowywania subiektywnego poczucia sensowności życia w zastanych i podlegających zmianom warunkach. Szerzej rzecz tę omawiamy w nie opublikowanym dotąd szkicu *Doświadczenie potoczne jako element sytuacji zachowania etycznego. Przyczynek do dyskusji nad etyką prostomyślności*.

nie to można również określić jako próbę uchwycenia zjawiska racjonalizowania rzeczywistości w kolejnych stadiach „przyrostu” potencjału interpretacyjnego duchowego dziedzictwa człowieka, znajdującego w technice (i związanej z nią racjonalnością życia) szczególny instrument utrwalania własnych dokonań.

II

Zanalizujmy na wstępie te z założeń naturalistycznych, które wyczerpują mechanistyczny aspekt rozwoju człowieka. Istotną przesłanką antropologicznej interpretacji techniki, przesądzającą o traktowaniu tego zjawiska jako genetycznie przyrodniczego, jest w naturalizmie pogląd o „katastroficznym” początku antropogenezy. W sposób typowy sformułował ów pogląd M. Scheler: „Wychodząc z przyrodoznawstwa można, oparłszy się na mocnych podstawach bronić twierdzenia, że jest on [człowiek — L. R.] chorym zwierzęciem lub zwierzęciem pozostałym w tyle za swymi najbliższymi spokrewnionymi towarzyszami w odniesieniu do organicznego przystosowania, a jeszcze więcej — zdolności przystosowawczej.”⁷ Również współczesny kontynuator Schelera — A. Gehlen podkreśla ten trudny okres prehistorii rozwoju człowieka, w którym istota ludzka (a raczej jeszcze „na wpół ludzka”) żyć miała w stanie ciągłej presji, wynikającej z nowych, powstających stopniowo form jej kontaktu ze środowiskiem. Ta specyficznie ludzka „choroba” — bolesny w dosłownym sensie proces ugruntowywania się w zwierzęcym organizmie ludzkiej jaźni — przejawiała się, zdaniem Gehlena, w subiektywnie przeżywanym nadmiarze chaotycznych pobudzeń i percepcji. Wyjście z tego przykrego położenia „podpowiadać” jednakże miała tu ciągle jeszcze sama natura, umożliwiając zaspokajanie ludzkich potrzeb jedynie w określonych sytuacjach i za pomocą odpowiednich środków stopniowo utrwalanych w pamięci. Właściwe zadanie człowieka, jego świadoma, intelektualna działalność sprowadzała się jedynie do uświadomienia sobie i określenia potrzeb⁸.

Te i podobne twierdzenia naturalistów nie mogą być oczywiście traktowane jeszcze jako teorie; są one raczej heurystycznymi wskazaniami odnośnie do kierunku badań ludzkiego fenomenu rozwoju. Można jednak już w tej fazie rozważań zauważyć pewną komplementarność „obiektywnego” i „subiektywnego” doświadczenia w opisywanych zjawiskach. Z jednej strony przedmiotem analizy jest tu niewątpliwie

⁷ Por. A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 77—78.

⁸ Por. G. Smirnova: *Kritika burżuaznoy filozofii techniki*. Lenizdat 1976, s. 139—140.

przedmiotowo ujmowany proces swoistej „komplikacji struktur” systemu biologicznego (naturalnego), owa wyjściowa „katastrofa”, która przytrafiła się gatunkowi (a w każdym razie pewnej większej populacji istot przedludzkich), a którą można by w sposób mniej udratyzowany potraktować jako np. mutację, ograniczając w ten sposób biologiczną niezwykłość tego wydarzenia. Z drugiej strony natomiast spotykamy się tu z próbą od-podmiotowego uchwycenia psychicznej formy zmagania rodzącej się samowiedzy z naturalną inercją środowiska pozbawionego pierwiastka świadomości w ludzkim sensie tego słowa. Na tym właśnie obszarze ujawnia się heroizm pierwotnego wysiłku człowieka, zmierzającego do stopniowego opanowywania zastanych warunków życia, polegającego w znacznej mierze na coraz skuteczniejszym angażowaniu utrwalonych w pamięci (indywidualnej i zbiorowej, przekazywanych w formie bezpośredniej komunikacji i zakumulowanych w różnych formach przedmiotów i zachowań) doświadczeń — w procesie oddziaływania na środowisko.

Każde z tych fundamentalnych doświadczeń antropogenezy uobecnia się na swój sposób „ideologicznie” w subiektywnym kręgu bezpośredniości doświadczenia człowieka. Obiektywistycznym wywodom o naturalnej ewolucji struktur w kierunku wytworzenia zreflektowanej podmiotowości ludzkiej nie towarzyszy z pewnością taka dawka teoriopoznawczego realizmu, jak w przypadku rozważań o ewolucji świadomości. Teorie „globalne” niosą natomiast z sobą pewien szczególny aspekt doświadczenia, znakomicie „przekładalny” na subiektywny język rozumienia rzeczywistości — aspekt *m a n i p u l a t y w n o ś c i* przedmiotowości środowiska. Ostatecznie zatem stwierdzona tu komplementarność obu typów doświadczeń antropogenezy zdaje się komplementarnością komplikujących się struktur (systemów) natury i *u p r a s z c z a j ą c e j*, porządkującej pierwotny chaos doznań aktywności mentalnej jednostki. Wydobycie i zestawienie z sobą obu tych prawidłowości zapowiadają już — jak można się spodziewać — takie ujęcie procesu rozwoju człowieka, którego istotę stanowić będzie rywalizacja sprzecznych tendencji, a nawet *k r y z y s o b i e k t y w n o ś c i* samej podlegającej stopniowej destrukcji racjonalizującej i usamodzielniającej się myśli.

III

Powróćmy jednak na razie do przerwanej wątku mechanistycznego, związanego z wstępną hipotezą „katastrofy” jako absolutnie przypadkowego i nieświadomego punktu wyjścia ludzkich dziejów. M. Scheler — znowu w typowy sposób — wyraża opinię, iż całemu gatunkowi

ludzkiemu, w którym natura ucieleśniła kres wszelkiego życia, przeznaczone jest zginąć z chwilą wyczerpania się jego mocy twórczej. Między naturą a kulturą istnieje nieusuwalna sprzeczność „wewnętrzna”, wynikająca z ograniczonych możliwości przystosowawczych „konstytucyjnie chorego zwierzęcia” — człowieka, zmuszonego w niezwykle sposób rozszerzać te możliwości⁹. Gehlen podziela ten pogląd o człowieku jako istocie witalnie słabej, niewyspecjalizowanej i nie przystosowanej do środowiska. Kultura stanowić ma sposób jej odciążenia od wielu braków w sferze własnej fizjologii, zapewniając w ten sposób jej przetrwanie. Problemem wszakże staje się tutaj określenie, w jakim zakresie proces ludzkiego rozwoju (celowość kultury) — a w jego obrębie także rozwoju technicznego człowieka — odzwierciedla „ogólną” celowość przyrody czy nawet ewolucję materii w ogóle¹⁰.

Jest oczywiste, iż zarówno ewolucji biologicznej, jak i kulturowego postępu człowieka nie można ograniczać wyłącznie do wąskiej kategorii „przetrwania”. Zwłaszcza postęp człowieka (w zestawieniu z okresem ewolucji biologicznej) wydaje się procesem niemożliwym do wyjaśnienia w taki sposób, bo właśnie aby „przetrwać” we właściwym środowisku kulturowym, człowiek musi nieustannie powiększać zakres swoich możliwości oddziaływania na przyrodę. To rodzi potrzebę uzupełnienia tradycyjnych twierdzeń naturalizmu o człowieku swego rodzaju mistyką „naturalnej racjonalności” (bądź „nieświadomej teleologii”). Czyni to cytowany Gehlen, mówiąc o uniwersalnej zasadzie działania celowo-racjonalnego, porządkującej techniczną działalność człowieka jako całość. Zasada ta ma niejako „porządkować” w sposób ukryty albo nie uświadomiony całą historię ludzką. Ostatecznie zresztą oznacza ona również kres wszelkiego postępu, jak bowiem twierdzi Gehlen — z chwilą osiągnięcia pełnej automatyzacji dalszy rozwój techniki stanie się niemożliwy z braku dalszych, możliwych do uprzedmiotowienia obszarów ludzkiego działania¹¹. Mamy tu zatem próbę sprecyzowania dość mistycznie brzmiącej przepowiedni Schelera o wyczerpywaniu się mocy twórczej gatunku, mierzonej w tym wypadku stopniem automatyzacji i zastępowania naturalnych funkcji organizmu — maszynami. Jeszcze zwięźlej wypowiada ten pogląd inny współczesny antropolog i badacz techniki K. Schelling, stwierdzając, iż wszystkie żywe procesy biorą początek z automatyzmu i regulacji, a technika

⁹ Ibidem, s. 134.

¹⁰ Ibidem, s. 140—141.

¹¹ A. Gehlen: *Antropologische Ansicht der Technik. Technik im technischen Zeitalter*, 1965. W: *Czy kryzys socjologii?* Red. J. Szacki. Warszawa 1977, s. 349.

człowieka na tym właśnie się kończy¹². Wynikałoby z tego, że indywidualno-subiektywny aspekt ludzkiego postępu właściwie nie istnieje, jest iluzją racjonalnego *ego*, nie znającego własnej natury. Człowiek nie może zaprzeczyć owej uniwersalnej zasadzie racjonalności, którą wyraża obiektywnie w swoim działaniu niezależnie od subiektywnych wyobrażeń i bieżących własnych interesów.

Łatwo zauważyć, iż doprowadzone do takiej postaci rozumowanie, nie wspiera się już po prostu na dostępnej badaniom naukowym rzeczywistości. Zarówno mistyczne wyobrażenie „całości” (przyrodniczej i kulturowej rzeczywistości człowieka), jak i wyraźnie w sposób nieuprawniony rozszerzone znaczenie intelektualnych kategorii „automatyzmu” i „regulacji” (jako form ogólnej racjonalności przyrody) wyraźnie nie mieszczą się w obrębie poznania naukowego, nie będąc efektem tego poznania. Empiryczny prototyp opisywanych zjawisk można natomiast odnaleźć w sferze subiektywnej, „prywatnej” refleksji nad przebiegiem indywidualnego dojrzewania człowieka, uświadamiającego sobie stopniowo różne możliwości swoich kontaktów ze światem jako pochodne doskonałej ciągle, wewnętrznej organizacji intelektualnych i emocjonalnych treści samowiedzy. Wszakże i w tym przypadku spontaniczny realizm uświadamianych oraz przeżywanych zjawisk z dziedziny ściśle indywidualnego doświadczenia nie może być przedmiotem dowodzenia. Zależy on bowiem w znacznej mierze od nie uświadamianych trwale „założeń” teoriopoznawczych; od czegoś, co w kręgu potoczności doświadczenia jest tylko w niewielkiej mierze zależne od dyskursywnego myślenia i jako takie jaskrawo kontrastuje z „typowym” założeniem teoriopoznawczym określonego kierunku myślenia. Przyrodniczo zorientowana teoria rozwoju może być w związku z tym równie obojętna refleksji bliskiej przeżyciu, jak inne, znacznie bardziej spekulatywne teorie, podkreślające wiodący motyw „rozdarcia” między światem przyrody a światem myśli.

Podsumowując: wątek mechanistyczny antropologicznej filozofii techniki zawiera nieusuwalne przesłanki własnej negacji. Stwierdzona została tutaj — mniej lub bardziej bezpośrednio — destrukcyjna rola zdyscyplinowania i zorganizowania życia pozbawionego pierwotnie pierwiastka myśli. Pierwiastek ten, wyrażający samowiedzę, organizuje w pewnym momencie dziejów pewną liczbę podstawowych czynności (procesów) „spełniających się” dotychczas całkowicie w dziedzinie nieświadomej, w biologicznych strukturach życia. Organizuje w nowym kierunku sterowanie rozwojem gatunku, w którym to procesie

¹² K. Schilling: *Philosophie der Technik*. Herford 1968, s. 26; G. E. Smirnova: *Kritika burżuaznoy...*, s. 146.

dominująca rola zaczyna przypadać inteligencji człowieka. Samo zjawisko coraz lepszego, pełniejszego rozumienia rzeczywistości okazuje się jakością nową, i to tak radykalnie, iż można nawet nazwać je czymś lepszym od bezpośredniego przedmiotu rozumienia. Jeśli jednak pozostać na poziomie „obiektywistycznym” przedstawiania zjawisk, traktując je z mistycznej perspektywy ewoluującej „całości” — to ich bezosobowość staje się już nie do zniesienia w obszarze subiektywnego przeżycia. Inteligencja bowiem, pojmowana konsekwentnie jako swoisty instrument nieświadomości (kompensacyjna funkcja kultury), stanowi jedyną wyobraźną postać zamknięcia, kresu rozwoju w ogóle w znanej nam biologicznej i społecznej postaci doświadczenia.

IV

Od tego momentu przedmiotem naszego zainteresowania będą rozważania o biologicznych i intelektualnych podstawach techniki Lewisa Mumforda¹³, w szczególny sposób „przepracowującego” niektóre z omówionych tu założeń naturalistycznej antropologii. Istota ludzka w swoich prapoczątkach miała być również — jego zdaniem — „ofiara” tajemniczej, biologicznej katastrofy. Jednakże — co warto podkreślić — rodzące się człowieczeństwo zamknięte zostaje tutaj w obrębie zwierzęcego organizmu. Człowiek jest „neurotyczną ofiarą własnej, nadmiernej skłonności do wytwarzania wyobrażeń [podkr. — L. R.]”¹⁴. Niezróżnicowany pierwotnie materiał — przedmiot fabrykacji symbolicznych — wyrastał z niego, nie czekając na żadne zewnętrzne wezwanie¹⁵. Mumford wprowadza zatem od początku perspektywę aktywistyczną, starając się rozważyć proces rozwoju człowieka w kategoriach historycznego zadania. Czegoś, co może być (także w całkiem aktualnym doświadczeniu współczesnego człowieka) odczuwane jako zniewalająca konieczność rozładowania „nadmiaru energii”, przekraczającego znacznie naturalne („zwierzęce”) potrzeby organizmu. Wydaje się oczywiste, iż ten psychiczno-intelektualny schemat rozwoju odnosić się musi przede wszystkim do indywidualnego, nie zaś gatunkowego (zbiorowego) podmiotu dziejów. Specyficzny antropocentryzm Mumforda wyraża się w dążeniu do zarysowania takiej wizji rozwoju człowieka, w której jego ontogeneza stanowi rodzaj trwale

¹³ Por. L. Mumford: *The Myth of the Machine...* (część pierwsza: *Technic and Human Development*); idem: *Interpretations and Forecast: 1922—1972*. New York 1972, s. 417 i nast.

¹⁴ L. Mumford: *Interpretations...*, s. 417.

¹⁵ Ibidem.

zapośredniczonej (intelektualnie i psychicznie) filogenezy rozwoju gatunkowego, przy czym — jak to pokażą dalsze rozważania — ów zapośredniczający moment samowiedzy traktowany jest tutaj jako punkt wyjścia, nie zaś cel ostateczny ogólnego rozwoju, także przyrodniczego. Równie jednak i tej wizji nie można jednoznacznie oceniać w kategoriach ściśle naukowych. Przeciwnie, można o wypowiedzianych tu ontologicznych tezach powiedzieć, iż nawet sam ich autor uważa je za paraliterackie i obowiązujące nie tyle w bogatym kontekście przywoływanych autorytetów nauki, ile w bezpośredniej relacji do subiektywnych intuicji aksjologicznych z kręgu potoczności doświadczenia¹⁶.

W swej syntezie amerykański antropolog techniki wykorzystuje wszakże konsekwentnie przynajmniej trzy, dające się wyróżnić, naturalistyczne idee¹⁷: Cannonowską ideę homeostazy organicznej, Neohaecklowski motyw „rekapitulacji” jako prawa biogenetycznego oraz teorię postępu społecznego, opartego na okresowym wcielaniu (obiektywizowaniu i uprzedmiotawianiu) identycznego archetypu życia zbiorowego, wywodzonego bezpośrednio z okresu archaicznego ewolucji samowiedzy. O tej szczególnej idei będziemy jeszcze mówić; w tym miejscu podkreślamy jedynie ten szczególny aspekt Mumfordowskiego archetypu, który zasadza się na gwałtowności walki dwóch „autorytetów” wczesnej fazy rozwoju: surowej presji przyrodniczego środowiska i swoistej „tyranii” intelektualnego symbolu, owej sztucznej zapory, zapobiegającej wtórnemu popadnięciu w nieświadomość i czysto mechaniczny porządek rzeczy.

Odnosnie do pierwszej z wymienionych idei naturalistycznych warto podkreślić fakt znacznego osłabienia przez Mumforda wyjściowego motywu „katastrofy”. Zjawiska związane z przystosowaniem są tutaj — ogólnie biorąc — zespołem czynności *p r a w i d ł o w y c h*, nie zaś dewiacyjnych. W kontekście teorii W. Cannona jawią się one w pozabawionej mistycznej otoczki katastrofizmu perspektywie naturalnej „mądrości ciała” (w wymiarze jednostkowym) czy też praktykowanej przez przyrodę „ekonomii nadmiaru” (w wymiarze obiektywnym, gatunkowym)¹⁸. W ten sposób należy rozumieć intencje Mumforda (unikającego wyraźnie — w przeciwieństwie do cytowanych wcześniej an-

¹⁶ Zagadnieniu (biologicznemu) odzwierciedlania filogenezy przez ontogenezę w ewolucji organizmu człowieka poświęcony jest rozdział trzeci wydanej niedawno pracy A. Hoffmanna: *Wokół ewolucji*, s. 86—113. Znaleźć tam można również uwagi na temat „ideologicznej” wymowy neohaecklowskiego prawa biogenezy jako elementu wiedzy potocznej.

¹⁷ Będą one przedmiotem naszych rozważań w dalszej części tej pracy.

¹⁸ Por. C. Matusewicz: *Psychologia wartości*, Warszawa—Poznań 1975, s. 18—19.

tropologów niemieckich — wypowiedania tez *ex analogia universi* o człowieku w przyrodzie) zakładającego hipotetyczny „nadmiar energii” organicznej jako punkt zwrotny antropogenezy, która od tej chwili zaczęła być procesem stopniowo poddającym się kontroli.

Dwie kolejne z wymienionych idei służyć mają natomiast ugruntowaniu tezy o ontologicznej jedności zbiorowego i indywidualnego doświadczenia człowieka, przy czym wszelkie odmiany zreflektowanej podmiotowości zbiorowej znajdują tu biologiczną i psychologiczną (psychoanalityczną) podbudowę. Biologiczna teoria „rekapitulacji” — niegdyś bardzo wpływowa nie tylko w naukach przyrodniczych — zapowiadała możliwość rekonstrukcji historii ewolucji gatunku na podstawie wyodrębnionych przez embriologię stadiów rozwoju osobniczego człowieka¹⁹. Skojarzenie tej (nieco już zdezaktualizowanej dziś) teorii z dorobkiem klasycznej psychoanalizy wydawało się Mumfordowi na tyle wartościowe poznawczo, iż wykorzystywał ją wielokrotnie w swej argumentacji dotyczącej genezy technicznych funkcji człowieka. Przykładowo: nie znajdując żadnych skłonności do wytwarzania narzędzi przez dzieci umiejące już mówić i rozumować samodzielnie — uznaje ten fakt za dowód absolutnej pierwotności intelektualnego rozwoju człowieka, przed wykształceniem przezeń jakiegokolwiek formy działań materialno-praktycznych²⁰. O ile jednak materialno-przedmiotowa forma działania, wykorzystująca technikę pracy, miała być — jego zdaniem — czymś znacznie późniejszym od momentu narodzin samowiedzy, to bezpośrednio z tej samowiedzy właśnie wyprowadza Mumford idealne podstawy zbiorowej (społecznej) organizacji życia. W tym sensie można tu mówić o świadomym (bądź też przynajmniej fragmentarycznie uświadomianym) wyodrębnieniu techniki (systemu mechanicznego) z niezróżnicowanego pierwotnie, materialnego tworzywa działań ludzkich. Na podłożu Freudowskiej psychologii osobowości (skądinąd dostarczającej przesłanek ontologicznych nie mniej chyba niż terapeutycznych wskazań) interpretuje Mumford proces powstawania struktur społecznych jako przedłużenie przedstawionego wcześniej procesu intelektualnego opanowywania wewnętrznego „oporu” chaotycznych pobudzeń przez powstającą i utrwalającą się w tych aktach samowiedzę.

¹⁹ Por. A. Hoffman: *Wokół ewolucji...*, s. 87 i nast.

²⁰ Amerykański myśliciel dopełnia w ten sposób swą ogólną tezę o pierwotności sił i mechanizmów psychicznych w roli czynników antropogenezy, pozostając całkowicie w kręgu tradycji neofreudowskiej. Przedmiotem jego uwagi pozostaje nieodmiennie motywacyjny potencjał osobowości uwikłanej w własne wytwory i poszukującej nowych dróg rozwoju poprzez zmianę psychospołecznych kontaktów międzyludzkich. Te aspekty myśli Mumforda należałoby zatem potraktować jako niesamodzielne i w większości doskonale „przekładalne” na język takich autorów, jak K. Horney, H. Sullivan czy E. Fromm.

Typowe jego stwierdzenie w tej kwestii, iż unikalna w procesie rozwoju człowieka „była zdolność do utrwalania i formalizowania [podkr. L. R.] tych spontanicznych wyobrażeń i symboli, wiązania ich z przedmiotami dostarczanymi przez świat zewnętrzny”²¹, nie wydaje się pozostawiać wątpliwości. Zbiorowa organizacja „megamaszyny”²², o której jeszcze będzie mowa — a która jest czymś zbliżonym do „gatunkowego projektu” kulturowej wszakże, nie biologicznej ewolucji człowieka — wyrastać miała z tej elementarnej właściwości natury ludzkiej.

V

Streszczając ogólne przesłanki Mumfordowskiej antropologii, nie można pominąć milczeniem wpływu tradycji neorealistycznej amerykańskiej filozofii, tego osobliwego połączenia naturalizmu i idealizmu aksjologicznego w interpretacji ludzkiego bytu. Ze zrozumiałych względów wskazujemy tu tylko niektóre, interesujące nas wątki tej tradycji, szczególnie widoczne w pracach Mumforda. Najważniejszym z nich jest niewątpliwie indywidualizm, antropocentryzm jako formuła główna, a zarazem „naturalna” — wyjaśniająca zjawiska życia człowieka. Mimo całego — chciałoby się powiedzieć — typowo anglosaskiego gustu amerykańskiego teoretyka do całościowych ujęć widać wyraźnie, iż jest on przekonany o niemożliwości wyjaśnienia postępu człowieka za pomocą jakiegokolwiek monistycznej formuły, także naturalistycznej. We wspomnianej neorealistycznej tradycji, tam gdzie wprowadzenie takiej formuły okazuje się konieczne, sama przyroda przybiera postać twórczej i spontanicznej siły odnajdującej za pomocą niezliczonych „eksperymentów” nowe kierunki własnego rozwoju. Identyczne założenie znaj-

²¹ L. Mumford: *Interpretations...*, s. 21.

²² Por. idem: *Utopia, the City and the Machine*. In: *Interpretations...*, s. 241 i nast. oraz s. 259 i nast. Genezę tego swoistego archetypu cywilizacji wyjaśnia autor niejako „dwukierunkowo”. Z jednej strony bowiem u jego podstaw leżeć ma irracjonalny przymus tworzenia, właściwy pierwotnej naturze ludzkiej, z drugiej natomiast zdyscyplinowana organizacja działania materialnego, w której zbiorowość osiąga narzuconą z zewnątrz, „wymyśloną” podmiotowość w ramach realizacji gigantycznych przedsięwzięć władców. „Megamaszyna” może być okresowo realizowana w różnych zewnętrznych postaciach jako „typowa” dla gatunku próba przewyciężenia (czy też częściowego chociażby uzewnętrznienia) „zbiorowej nieświadomości”, gatunkowych tendencji instynktowych, zdobywających przewagę niezależnie od subiektywnych interesów jednostek. Mamy więc znowu wyraźny motyw neofreudowski, tym razem jungowski. Por. C. G. Jung: *Archetypy i symbole*. Warszawa 1982, s. 111—112.

dujemy w filozofii europejskiej w dziele Bergsona²³, będącym po części inspiracją dla takich autorów, jak G. Santayana, L. Mumford czy E. T. Hall — związanych z neorealizmem. Przyroda jako siła twórcza, nie zaś jednokierunkowo zdeterminowany „mechaniczny” proces — którą to postać przybiera w naturalistycznej antropologii niemieckiej (i po części także angielskiej, z uwagi na myśli darwinowsko-spencerowskie wpływowej jeszcze w początkach naszego wieku), nawiązującej do spekulatywnej tradycji poheglowskiej — stanowi tutaj właściwy, ontologiczny fundament aktywizmu i funkcjonalizmu osobowości ludzkiej. Jednostka nie jest tu „wtopiona” bezpośrednio w biologiczny kontekst filogenezy swego rozwoju gatunkowego, lecz jest odeń oddzielona całą gamą specyficznych odniesień, świadomie wytwarzanych i utrwalanych przez nią w środowisku. Jeśli — jak stwierdzał Santayana, czołowy eksponent neorealizmu w antropologii amerykańskiej pierwszej połowy XX wieku — „moralność jest ceną ludzkiej nieadaptacji, konsekwencją pierwotnego grzechu nieprzystosowania [podkr. — L. R.]”²⁴ — to grzech ów był grzechem człowieka, nie przyrody, i tylko człowiek mógł starać się o zadośćuczynienie. Ten motyw jest także óśrodkowym motywem antropologii Mumfordowskiej.

Charakterystyczne dla tej antropologii jest również centralne usytuowanie potocznego doświadczenia człowieka w panoramie przedstawianych zjawisk. Istnieje w tej tradycji nawet formalne określenie „egzystencjalnego realizmu potocznego”, wprowadzone do niej przez jednego z pierwszych jej przedstawicieli — Wiliama P. Montague’a²⁵. W różnych formach opisu tego doświadczenia punktem wyjścia pozostaje nieodmiennie biologizm. „Człowiek — jak wszelkie zwierzę — przede wszystkim, zawsze i ostatecznie jest więźniem swego biologicznego organizmu” — stwierdza współczesny kontynuator niektórych przynajmniej

²³ Por. w tej kwestii np. H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Warszawa 1957, s. 202; G. Santayana: *The Life of Reason*. New York 1953, s. 94 i nast.; H. Marcuse: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston 1964, s. 136, 138—139, 219; E. T. Hall: *Poza kulturą...*, s. 77—80. Problem stanowi tutaj sposób demarkacji „naturalnego” i „sztucznego” (intelektualnie narzuconego) obszaru egzystencji człowieka. Wszędzie w jakiś sposób podkreślona została ograniczająca funkcja myślenia dyskursywnego, przy czym zarówno stopień nieodwracalności odejścia od stanu pierwotnej niedyskursywności, jak i możliwość ponownego zaczerpnięcia z jej potencjału — są oczywiście odmiennie oceniane przez każdego z wymienionych tu autorów.

²⁴ G. Santayana: *The Sense of Beauty. Being the Outlines of Aesthetic Theory*. New York 1896, s. 30. Cyt. za J. Szmyd: *Filozofia moralna Santayany*. Warszawa 1968, s. 169.

²⁵ Uwagi na ten temat znaleźć można W: E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Warszawa 1977, s. 554 i nast.

idei Mumforda — E. T. Hall²⁶, przyjmując jednak za kryterium oceny kultury jej zgodność lub brak zgodności ze strukturą mózgu i umysłu człowieka, a więc czegoś, co nie daje się całkowicie zredukować do biologicznych struktur²⁷. Stąd określenie „więzień”, zdradzające tę zasadniczą nietożsamość.

W zbiologizowanej interpretacji doświadczenia potocznego zasadniczą bowiem rolę odgrywa symbol, obraz, informacja — różne postaci intelektualnie utrwalonego doznawania rzeczywistości. Neorealista jest realistą w platońskim sensie tego słowa, przyznając samodzielność ontologiczną zarówno rzeczom myśli, jak i rzeczom zmysłów²⁸. U podstaw wszelkich odniesień człowieka do świata tkwi irracjonalny impuls „zwierzęcości” życia z jednej, a przenikający samowiedzę „impe- ratyw uprzedmiotawiania” życia w kulturze — z drugiej strony. Ten drugi, formatywny aspekt życia istoty ludzkiej wyraża się w niemożliwym (na obu poziomach doświadczenia) do zupełnego wykonania zamiarze stworzenia nowego, „sztucznego” środowiska, z pominięciem jak gdyby całego historycznego balastu własnej biologiczności. Proces rozwoju tak rozumiany zasadza się na stopniowym, racjonalnym opanowywaniu przyrodniczych (a później także społecznych) niezmienników pierwotnego środowiska antropogenezy, co jest równoznaczne z ich przezwyciężeniem. W indywidualno-psychologicznym ujęciu tego procesu przedmiotem rozważań stają się zjawiska przeobrażania się zwierzęcych form kontaktu ze środowiskiem w zreflektowany „światoobraz” (określenie K. Lorenza) obdarzonego samowiedzą podmiotu. Inaczej jeszcze mówiąc, chodzi tutaj o proces postępującego uniezależniania środków wyrazu i sposobów materialnych realizacji dla wyobraźni i myślenia ludzkiego, utrwalającego swą ostateczną autonomię działania w obrębie tych właśnie dziedzin życia. Tyle możemy w tym miejscu powiedzieć o przygotowanych przez tradycję założeniach, które Mumford przejął (a częściowo także współtworzył) i rozwinął w swej teoretycznej spuściźnie, zastrzegając raz jeszcze oczywistą niekompletność poczynionych tu ustaleń.

VI

Szczególnym punktem wyjścia Mumfordowskiej koncepcji techniki jest założenie o przejawiającej się poprzez świadomość wewnętrznej natury ludzkiej, stanowiącej pierwotne podłoże wszelkich form działalności przedmiotowej. Najwcześniejsze z nich należałoby określić mia-

²⁶ E. T. Hall: *Poza kulturą...*, s. 22.

²⁷ Tamże, s. 66. Ten sam autor w pracy *Ukryty wymiar* (Warszawa 1978) przyjmuje takie kryterium np. na s. 28—29.

²⁸ Por. E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer: *Historia filozofii...*, s. 55.

nem utrwalonych obrazów uporządkowanej myślowo przyrody, symbolicznych struktur rzeczywistości w różny sposób „transcendowanej” i autonomizującej się w materialnej organizacji życia. Zasada intelektualnego dystansowania się człowieka od jego przyrodniczego środowiska została przedstawiona przez Mumforda w kategoriach psychologicznego, nie zaś fenomenologicznego opisu (jak w przywoływanej antropologii Schelera). Podstawowego określenia duchowej istoty człowieka nie wywodzi on zatem z refleksji nad istotą jego przeżycia aktowego. Nie chodzi mu także o podkreślanie znaczenia tak przez tradycję niemiecką akcentowanych — danych w naturalny sposób „pierwotnych środków oporu i reakcji wobec swego otoczenia, które są dla zwierząt czymś jedynym”²⁹. Żadne bowiem wyobrażalne, „naturalne” środki oporu nie istnieją już tu dla człowieka (obok ewentualnych innych, „sztucznych”), o ile stał się już on istotą posiadającą samowiedzę. Przedmiotem nieustannego doskonalenia w kierunku coraz większej, praktycznej skuteczności oddziaływania jest tutaj intelektualno-psychiczna organizacja rzeczywistości (człowieka — „istoty w kulturze”). W jej obrębie „ślepa” konieczność zewnętrzna przeobraża się stopniowo w celowy nakaz ludzkiej dyscypliny.

Z wielu przedstawianych przez Mumforda aspektów tej zasadniczej transformacji czynimy przedmiotem naszej uwagi jeden tylko, lecz za to niezwykle charakterystyczny. Chodzi o wspomniany już motyw organizowania przez samowiedzę odpowiednich rodzajów doświadczenia ludzkiego w celu nadania mu nowego kierunku i stworzenia zeń sensownego systemu zachowań, przedmiotowo wyrażającego wypracowane pierwotnie w intymnym kręgu subiektywnej potoczności zdarzeń tendencje natury ludzkiej. W motywie tym znajdujemy postać krystaliczną Mumfordowskiej dialektyki biologicznego i intelektualnego pierwiastka, owych apodyktycznych autorytetów procesu rozwoju człowieka, ujawniających się szczególnie silnie we współczesnej rzeczywistości stehniczowanego świata. Znajdujemy tu również próbę wyjaśnienia ewolucji samego myślenia, podmiotowe i przedmiotowe przesłanki myślenia „obiektywistycznego” bądź też „obiektywizującego”, zdolnego przenosić odwieczne „skłonności” ludzkiej natury w obręb ponadindywidualnego świata kultury i społeczeństwa.

Z typową dla „neorealisty” świadomością roli witalności i spontaniczności jako impulsów rozwoju stwierdza Mumford, iż rasa ludzka „mogła mieć bardziej fundamentalne potrzeby niż podtrzymywanie ży-

²⁹ Por. A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 208.

cia”³⁰. W ten sposób — o ile oczywiście tego rodzaju literacką wypowiedź potraktujemy jako założenie teorii — opisywana w mechanistyczno-obiektywizujących kategoriach bezosobowa „nadwyżka energii” przekształca się w „bezinteresowną” fantazję zbiorowego podmiotu. Ten motyw bezinteresowności — na pozór tylko metaforyczny — ma jednak w tej koncepcji znaczące konsekwencje, stanowiąc jedno z najważniejszych źródeł antydeteterministycznych (w przytaczanych już — mechanistycznych ujęciach) inspiracji jej autora. Uwalnia on w znacznej mierze rozważania o ewolucji człowieka od konieczności każdorazowego przywoływania, obciążającego go znacznie, biologicznego (a także społecznego, przynajmniej w określonych interpretacjach roli czynnika społecznego) kontekstu tej ewolucji. Mumforda interesuje przede wszystkim aktywna strona procesu rozwoju, to co człowiek stworzył i utrwalił, pokonując naturalną inercję swego środowiska. Kultura, jak i samo życie społeczne, będące tutaj ostatecznie wynikiem racjonalnego namysłu nad przyrodą³¹, nie wykraczają zasadniczo poza sferę, w której świadoma wola ludzka wpływa na przebieg żywiołowych procesów. Jako taka stanowi zmieniający się w czasie — o swoistym mechanizmie tej zmiany będziemy jeszcze mówić — obszar twórczej penetracji samowiedzy.

Wszakże obiektywizująca się w kulturze samowiedza wydaje się przypominać tu coś w rodzaju czubka lodowej góry, zanurzonej w niezgłębionych odmętach oceanu nieświadomości. Wywiedziona całkowicie z przyrody osobowość człowieka — zgodnie zresztą ze wspierającą „ontologiczny” biologizm, przyjmowaną przez Mumforda freudowsko-jungowską typologią — nie ogranicza się ontycznie do sfery uświadomionej.

³⁰ L. Mumford: *The Condition of Man...*, s. 3; por. idem: *Interpretation...*, s. 412 i nast. A oto typowa wypowiedź Mumforda na ten temat: „The impulse of imitation, the disposition to make-believe, the habit of lingering over a satisfactory response in memory and working it into a meaningful pattern — these seem to me fundamental contributions to truly human development. They were means by which man detached himself from his organic limitations and from the all-to-slow processes of biological change. By daily nature, he produced a »second nature«, which we call culture now, transmitted by imitation and habit [...] This achievement paved the way for the free development of mind long before intelligence devised further tools for its own advancement.”

³¹ Podkreśla to między innymi H. Skolimowski, jeden z komentatorów Mumforda: „Postęp człowieka pojęty jest tutaj jako postęp jego duchowości, a wytwarzanie narzędzi jest pojmowane jako funkcja tego postępu. Intelktualna [podkr. — L. R.] koncepcja technologii, tkwiąca korzeniami w arystotelesowskiej definicji człowieka, pojętego jako zwierzę rozumne, podkreśla abstrakcyjne elementy poznawcze w jego ustroju i rozwoju. Elementy racjonalne i intelektualne są wówczas cechami definiującymi i punktem wyjścia.” W: *Zmierzch światopoglądu naukowego*, Londyn 1974, s. 116—117.

Mumford przy całym swym aktywistycznym nastawieniu nie popełnia *pars pro toto*, jak się mu to niekiedy imputuje³². To, co składa się na obiektywno-przedmiotową otoczkę kulturowego życia człowieka, znajduje się zawsze mniej lub bardziej na zewnątrz biologicznej i społecznej tkanki życia. Jako dobrze ugruntowana „konstrukcja”, mająca zabezpieczać gatunek ludzki przed niebezpieczeństwem wtórnego popadnięcia w stan barbarzyństwa (warto podkreślić w tym miejscu, iż stan taki określają tutaj kategorie racjonalne, nie zaś biologiczne; powrót do historycznego punktu wyjścia jest oczywiście niemożliwy, możliwe jest natomiast popadnięcie w irracjonalność, wtórny brak poczucia sensowności istniejącego porządku rzeczy mimo całej racjonalności poszczególnych jego elementów) — kultura spełnia to zadanie w sposób jednak dosyć „mechaniczny”. Narzuca ona, choć co prawda w sposób odczuwany w znacznej mierze jako zewnętrzny i obcy indywidualnemu doświadczeniu człowieka, racjonalną dyscyplinę żywiołom nieświadomości, od których ludzkość chciałaby się ostatecznie uwolnić. Jednakże proces tego „uwalniania się” gatunku od tkwiącego w nim pierwiastka irracjonalności zrealizowany został, jak dotąd, w wymiarze dalece niepełnym. Moment irracjonalny jest bowiem obiektywizowany w kulturze na równi z innymi, bardziej uchwytnymi w refleksji aspektami doświadczenia, przez co w jej materialnej przedmiotowości skrywają się ciągle — pod zewnętrzną fasadą symbolu — archaiczne tendencje ludzkiej natury. Można zatem powiedzieć, iż w horyzontalnej (wykładniczej) perspektywie rozwoju nie obowiązują żadne „ostateczne” determinanty. Elementy racjonalne mieszają się z własnym, biologicznym podłożem w sposób uniemożliwiający zamknięcie tego procesu w jakiegokolwiek pojedynczej formule interpretacyjnej.

Podobnie ma się rzecz w przypadku „wertikalnej” optyki rozważań, gdy mowa jest o stosunku materialnego i witalnego potencjału w kulturze. Utrwalona rzeczowo i instytucjonalnie racjonalność kultury pozostaje bowiem nieodmiennie w ciągłej interakcji z dynamicznym potencjałem życiowej (organicznej, ekspresyjnej) witalności kolejnych generacji, dla których stanowi fakt zastygnięcia, przedmiot doświadczenia i obiekt manipulacji. Przy określonym rozumieniu natury podmiotu zbiorowego dziejów — będzie jeszcze o tym mowa w dalszej części naszych rozważań — możliwe jest dzięki tej koncepcji „wyrwanie” z obszaru „zbiorowej nieświadomości” (określenie Junga) pewnych nie uświadamianych dotąd jego fragmentów. W ten sposób właśnie „poli-

³² Zarzut taki wysuwa Z. Cackowski w *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*. Warszawa 1979, s. 643. Wydaje się, iż tego typu krytyka nie uwzględnia w ogóle stosowanej przez Mumforda psychologicznej typologii zjawisk, także społecznych.

tyczna" struktura społecznej organizacji życia może ujawnić — niejako na wyższym etapie zaawansowania procesu rozwoju człowieka — nie uświadamiane wcześniej, „mechaniczne” tendencje wewnętrznej natury ludzkiej (a także społecznej organizacji jako pochodnej tej natury), które leży niegdyś u podstaw antropogenezy. Tego rodzaju „mechaniczność” kulturowego utrwalania i pogłębiania przez człowieka jego duchowego dziedzictwa przeciwstawia Mumford mechanicznej inercyjności samej przyrody. Człowiek realizuje swe racjonalne utopie na podstawie zbawiennej „sztywności” myślowego symbolu, który w różnych postaciach (od czysto indywidualnej samowiedzy aż po skomplikowane i rozciągnięte w czaso-przestrzeni systemy działań celowych zbiorowości) umożliwia mu wydobycie się z nieokreśloności nieustannej zmiany. Ten newralgiczny moment postępu jest zatem spowodowany „pewną tendencją umysłu, czy też przynajmniej języka, dostrzeżoną przez Bergsona, a polegającą na utrwalaniu i geometryzowaniu wszelkich form ruchu i zmian organicznych; zabicie organizmu w celu jego kontroli, przewyciężenie tego nieprzerwanego procesu samoprzekształcania, który leży u podstaw gatunku.”³³

VII

Zanim będziemy mogli precyzyjniej określić Mumfordowskie pojęcie „megamaszyny”, w którym kulminuje jego antropologiczna filozofia techniki — zbadajmy pokrótce niektóre z dalszych jego przesłanek. W tym celu odwołamy się teraz do tradycji filozofii form symbolicznych, którą amerykański myśliciel wykorzystuje w swoim dziele w nader szerokim zakresie. Także w tym przypadku stwierdzamy zasadniczą różnicę pomiędzy europejską a amerykańską tradycją symbolistyczną, czego przykładem może być między innymi zestawienie klasycznej (europejskiej) koncepcji E. Cassirera z interpretacją amerykańskiej badaczki S. Langer, wyrażającej doskonale istotne dla nas motywy psychologizmu i naturalizmu.

Filozofię form symbolicznych Cassirera, ostatniego reprezentanta marburskiej wersji neokantyzmu, różni przede wszystkim od jej amerykańskich odpowiedników abstrakcyjno-logiczne ujęcie. W szczególności chodzi tu zwłaszcza o nielączenie badań nad umysłem z funkcjonowaniem ludzkiej psychiki i nacisk raczej na odkrywanie logicznej struktury myśli przednaukowej, formalnych schematów tkwią-

³³ L. Mumford: *Interpretations...*, s. 244.

cyh w świadomości mitycznej czy też w myśleniu potocznym³⁴. Stanowisko S. Langer charakteryzuje zwięźle H. Buczyńska-Garewicz: „Langer źródeł symbolizacji szuka w naturze ludzkiej, traktuje zdolność symbolicznego ujmowania świata jako przyrodniczą [podkr. — L.R.] cechę psychiki ludzkiej. Ten naturalistyczny psychologizm jest zapewne u Langer dziedzictwem filozofii amerykańskiej, gdzie, szczególnie w pragmatyzmie Meada i Deweya, naturalistyczny ewolucjonizm odgrywał ważną rolę. Tworzenie symboli jest dla Langer potrzebą i zdolnością naturalną. W takim ich wyjaśnieniu widzi ona najskuteczniejszy sposób ich uzasadnienia.”³⁵ Możemy jeszcze dodać, iż problematyce symbolu poświęcili także wiele miejsca przedstawiciele neorealizmu, by przypomnieć znowu przywoływanego już tu kilkakrotnie G. Santayanę. Eklektyczny charakter tej części dzieła Mumforda bardziej wydaje się jednakże odpowiadać mniej zindywidualizowanej i nawiązującej do dorobku wielu dziedzin nauki koncepcji Langer niż do ekskluzywnej formuły Santayany, którego zresztą — być może nawet z uwagi na uderzające paralele — Mumford nigdzie nie wymienia z nazwiska³⁶.

Typowa wypowiedź Cassirera odnośnie do antropogennej roli symbolu brzmi następująco: „Zasada symbolizmu, ze swą uniwersalną prawdziwością i możliwością powszechnego zastosowania [podkr. — L.R.], jest magicznym słowem, jest owym sezamie otwórz się, dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury. Z chwilą gdy człowiek zdobędzie taki magiczny klucz, dalszy postęp jest zapewniony. Postępowi takiemu najwidoczniej nie przeszkadzają ani go nie uniemożliwiają braki w materiale zmysłowym.”³⁷ W inny sposób, w biologicznym kontekście założenie to brzmi następująco: „Człowiek jak gdyby odkrył nową metodę dostosowania się do środowiska [podkr. — L.R.]. Pomiedzy systemem receptorów a systemem efektorów, które można znaleźć u wszystkich gatunków zwierząt, znajdujemy u człowieka trzecie ogniwo: można je określić jako system symboliczny. Ta nowa zdobycz przekształca całe ludzkie życie.”³⁸ Najistotniejsze są dla nas epistemologiczne granice ustaleń Cassirera: prze-

³⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Wstęp*. W: S. Langer: *Nowy sens filozofii*. Warszawa 1976, s. 16—17.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Nie możemy w tym miejscu poruszyć tej szczegółowej, a nie związanej bezpośrednio z Mumfordowską koncepcją techniki kwestii. Tym niemniej G. Santayana wydaje się najbliższy omawianemu tu rodzajowi naturalizmu. Por. np. jego *Realms of Being*. New York 1940, zwłaszcza pod kątem filiacji bergsonowskiej w tym dziele.

³⁷ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1977, s. 97.

³⁸ Ibidem, s. 79.

kształcenia (doskonalenie) symboli dokonują się tu w sferze całkowicie podmiotowej, a ich ostateczne źródła tkwią w formalnych, apriorycznych strukturach logicznych, których identyfikacja (zawsze w jakiś sposób niepełna) okazuje się możliwa dopiero *ex post*, z perspektywy uzyskanych doświadczeń i wzrastającego potencjału myśli refleksyjnej.

Inaczej rzecz się ma natomiast w zbiologizowanej wersji symbolizmu, reprezentowanej przez Langer. Ludzka zdolność symbolizacji doświadczenia nie jest tu rozważana od strony swej kulturotwórczej funkcji, lecz przede wszystkim w związku z czysto fizjologicznym podłożem, z którego bierze swój początek. „Funkcja tworzenia symboli jest jedną z podstawowych czynności człowieka, jak jedzenie, patrzenie czy poruszanie się. Jest podstawowym procesem zachodzącym w jego umyśle i działającym bez przerwy [podkr. — L. R.]. Czasami jesteśmy tego świadomi, czasami tylko widzimy jego wyniki i zdajemy sobie sprawę, że pewne doświadczenia przeszły przez nasz umysł i zostały przetworzone.”³⁹ Powraca zatem — choć tym razem u przedstawiciela amerykańskiej tradycji antropologicznej — znany nam już dobrze motyw naturalnego „automatyzmu” w przejawach indywidualnej ekspresji: irracjonalny symbol nie zdradza żadnej „szytwności”, a świadomość odgrywa rolę plastycznego „medium” sił całkowicie niekontrolowanych. Wybierając raczej Cassirerowski sposób rozumienia symbolu — ujawnia Mumford tym samym charakterystyczną nieciągłość własnej koncepcji. Nie jest to wszakże po prostu niekonsekwencja teorii; chodzi raczej o pokazanie zasadniczej nieciągłości samego jej przedmiotu i z tego punktu widzenia (podobnie zresztą, jak całą tradycję amerykańskiego neorealizmu) jego umysł zdaje się wiernie odbijać swój przedmiot.

A oto próbki Mumfordowskiego poglądu na naturę i funkcję symbolizmu w nieco węższym aspekcie technicznych funkcji człowieka. „Ze wszystkich ułatwiających mu [tj. człowiekowi — L. R.] życie pomysłów ten najwcześniejszy wynalazek oderwania się od organiczności wydaje się [...] bez wątpienia najbardziej doniosłym [...] Przy pomocy środków symbolicznych człowiek był w stanie uniknąć ograniczeń narzuconych mu przez fizyczne okoliczności i jego własną, biologiczną naturę. To, co było symbolizowane, mogło być wcześniej czy później urzeczywistnione zarówno w sztuce, jak i w życiu.”⁴⁰ Symbolizm jest więc tutaj przede wszystkim cudownym narzędziem *s a m o t r a n s c e n d e n c j i* człowieka, istoty wytwarzającej w tych aktach ponad poziomem instynktowo-automatycznych form aktywności właściwą tylko jemu war-

³⁹ S. Langer: *Nowy sens filozofii...*, s. 91.

⁴⁰ L. Mumford: *Interpretations...*, s. 419.

stwę „zamiarów i sensów”. „Człowiek nie jest dlatego wyłącznie »funkcją« przetrwania własnego lub swego gatunku — jak to ma miejsce w przypadku innych zwierząt, funkcjonuje bowiem w kierunku celów [podkr. — L. R.], które stopniowo sobie uświadamia i czyni sensownymi, doprowadzając je w końcu do definiowalnej postaci.”⁴¹

W wypowiedziach tych można wyraźnie dostrzec wspomnianą już nieciągłość przedmiotu i związane z nią kłopoty — by się tak wyrazić — „wysłowienia niewysłowionego”. Człowiek uświadamia sobie stopniowo obiektywny sens własnych działań — oto formuła, z którą mógłby się zgodzić najbardziej nawet zdecydowany zwolennik procesualizmu. Rzecz jednak w tym, co uznamy za właściwy przedmiot („materię”) tego procesu, co natomiast stanowić będzie jedynie środek, instrument jego świadomej realizacji. Deterministyczne formuły pomniejszają na ogół znaczenie „wyprzedzających” (czy też idealizacyjnych) aktów transcendencji, starając się zakreślić ich absolutne granice. Mumford raczej przeciwnie — stara się uwypuklić momenty niezależności założeniowych podstaw ludzkiego świata kultury. Weźmy na przykład takie oto, pozornie sprzeczne z sobą, wypowiedzi amerykańskiego teoretyka odnośnie do początków techniki: „Człowiek prymitywny przekonuje się, że nie może zrobić ognia w ten sam sposób, w jaki dowiaduje się, iż może chodzić, pływać, skakać. Tak jak przyrodnicze, również techniczne czynności okazują się [...] raz na zawsze zadanym szeregiem [podkr. — L. R.]”⁴² Ten sam psychologiczny moment uświadomienia sobie przez człowieka sensu własnych zachowań technicznych podkreśla Mumford w innym miejscu, mówiąc: „Pierwotne dążenie do techniki ma konieczny, nieprzewidziany, prostoliniowy charakter [podkr. — L. R.]. Zmusza ono człowieka do wzięcia w rękę kamienia, dorobienia do niego rękojeści i następnie wykorzystania w różny sposób tego narzędzia.”⁴³ Jednocześnie podstawowym założeniem Mumforda, jakie przyjął w swej koncepcji techniki, jest stwierdzenie zasadniczej „sztuczności” tego zjawiska wobec przyrody. „Przyroda nie była pierwowzorem techniki człowieka. Tylko w oparciu o swoiste, niezależne od niej wynalazki [podkr. — L. R.] mogliśmy prawidłowo zrozumieć liczne procesy w różnych sferach życia i w nas samych”⁴⁴ — powiada Mumford i jest to wypowiedź typowa w tej kwestii. Teoria „naśladowania życia” w twórczości technicznej (stanowiącej — o czym nie trzeba przekony-

⁴¹ Idem: *The Myth of the Machine...*, s. 5.

⁴² Ibidem, s. 7.

⁴³ Ibidem, s. 284.

⁴⁴ L. Mumford: *Technics and Nature of Man*. In: *Technology and Culture*, 1966, s. 303.

wać — próbkę wybitnie reprezentacyjną wszelkiej twórczości ludzkiej) stanowi pseudempiryczną hipotezę.

Jak pogodzić z sobą te opinie, wyglądające nie tylko na niespójne, ale wręcz na sprzeczne? Z tego co powiedzieliśmy dotąd, wynikało, iż podstaw wolności ludzkiego działania upatruje Mumford nie w fizjologicznym, lecz w intelektualnym podłożu symbolizacji. Nie w bezpośredniej konfrontacji świadomości i przyrody, lecz raczej w obrębie uświadamianego „przedmiotu” zainteresowań poznawczych, obejmującego również subiektywne wyobrażenia miejsca i roli samowiedzy w tak określonym „przedmiocie” myśli. To z kolei implikuje specyficzne (choć przecież nie całkiem oryginalne w tym przypadku) rozumienie nieświadomości, będącej tutaj swoistym środkiem antropologicznego przybliżenia obiektywnego wymiaru rzeczywistości. Nieświadomość to (dla samowiedzy) brak właściwego stopnia uporządkowania środowiska, który mógłby ją wyrażać i umożliwiać jednocześnie jej dalszą aktywność twórczą. Człowiek, zarówno jednostkowy (w aktach symbolizacji i w bezpośrednich zachowaniach praktycznych), jak i zbiorowy (poprzez zorganizowane formy życia i oddziaływania na przyrodę), nieustannie porządkuje owe „raz na zawsze zadane szeregi” czynności i przedmiotów, jakie ma do dyspozycji. Stanowią one dla niego „podstawy”, nie zaś „przyczyny” rozwoju⁴⁵. W miarę zaawansowania tego procesu, w coraz większej zresztą mierze, owa pierwotna nienaruszalność podstaw jest kwestionowana; elementy „naturalne” i „sztuczne” w tygłku wykorzystywanej technicznie wiedzy dają coraz wartościowsze kombinacje, zaprzeczając tym samym archaicznej relacji pierwszego okresu antropogenezy.

Aby dopełnić obrazu, należałoby jeszcze dodać, iż — zgodnie z przyjmowanymi przez Mumforda założeniami klasycznej psychoanalizy — nieistnienie czegoś dla samowiedzy nie może być rozumiane jako nie oddziaływające w ogóle. Podkreśliliśmy już, iż jego teoria osobowości (a także społeczeństwa — jako czynnika swoiście „wzmacniającego” indywidualne możliwości twórcze człowieka) nie ogranicza się ontycznie do sfery uświadomionej. Teraz możemy dodać do tego coś więcej: Mumford dopuszcza obecność irracjonalnego czynnika nie tylko w formie będącego w trakcie mentalnej „obróbki” przedmiotu, lecz także w postaci „czystej”, oddziałującej bezpośrednio na życie ludzkie i dostępnej zaledwie w najgłębszych przejawach intuicji. Kultura — zwłaszcza zaś kultura stworzona na podstawie technicznej organizacji życia — jest źródłem cierpień w kategoriach typowo freudowskich. Precyzyjna postać stworzonych przez człowieka systemów dzia-

⁴⁵ Por. *idem: Interpretations...*, s. 204.

lania zakłada nieodzowny (a zarazem całkowicie „zwierzęcy”, bezpośrednio odczuwany) przymus. Można co najwyżej rozważać możliwości subiektywnego „wytrenowania”, zasymilowania nieznośnych okoliczności, co jednak jest możliwe tylko wtedy, gdy racjonalny namysł nie podsuwa nam jakiejś bardziej wygodnej możliwości. Samo w sobie „odczuwanie oporu” i przewycięzanie go jest zwykłą rzeczą ludzkiej kondycji, która miała brać początek z takich zmagañ. Problemem staje się jednak to, czy wytworzone w trybie racjonalnym zapory przeciwko nieświadomości i niszczyielskim popędom nie zagrażają same żyjącej tkance człowieczeństwa w jej aktualnej postaci.

VIII

Dochodzimy w ten sposób do ostatniej części naszych rozważañ o naturalizmie Mumfordowskiej koncepcji techniki. To co dotąd powiedzieliśmy o początkach techniki, nie wykraczało w zasadzie poza psychiczny wysiłek podmiotu, symbolizującego własne doświadczenia i — jak mówi Mumford — „selektywnie organizującego wewnętrzne i zewnętrzne czynniki ducha”⁴⁶. Obecnie przedmiotem uwagi będzie społeczeństwo: swoiście zorganizowana całość, funkcjonująca na podobieństwo mechanizmu.

Czym jest „megamaszyna”? Stwierdzenie, iż jest ona zobiektywizowanym i uprzedmiotowionym odpowiednikiem myślowych produktów symbolizacji, byłoby niewątpliwie upraszczające, chociaż w swej istocie trafne. Największą trudność takiej identyfikacji upatrywać można w oczywistym skądinąd fakcie, iż zbiorowość społeczna nie jest organizmem biologicznym i w związku z tym nie może być również podmiotem określonego typu doświadczeń. Jeżeli nawet — jak to niekiedy czyni krytyka Mumforda — przyjmujemy tu zasadniczą ciągłość w rozumowaniu i potraktujemy społeczeństwo jako kolejny szczebel „ewolucji symbolizmu”⁴⁷, to i tak zmuszeni będziemy do wprowadzenia pewnych dodatkowych założeń, o których nie było dotąd mowy. Po pierwsze zatem: Mumford wyróżnia społeczeństwa żyjące w sposób bardziej lub mniej „sztuczny”, przy czym „elementy ducha mechaniki”⁴⁸ istnieć miały w historii od niepamiętnych czasów, zgodnie ze wspomnianym już, ciągłym charakterem elementarnych ludzkich zachowań w środowisku. Po drugie: sama przemiana miała być przemianą zasadniczo „umy-

⁴⁶ Por. idem: *The Myth of the Machine...*, s. 57 i nast.

⁴⁷ Por. np. G. E. Smirnova: *Kritika burżuaznoj...*, s. 143—146.

⁴⁸ Por. P. Francastel: *Sztuka a technika w XIX i XX wieku*, Warszawa 1966, s. 80.

słową”, związaną z upowszechnieniem się w świadomości ludzi nowego typu wyobrażeń o celach i strukturze życia zbiorowego. Po trzecie: ten rodzaj społecznej organizacji stanowi w jego współczesnej formie całość w istocie zagrażającą życiu, czynnik ograniczający, nie zaś stymulujący rozwój. Te trzy — przynajmniej — założenia należy brać zatem pod uwagę, podejmując krytykę socjologicznego wątku Mumfordowskiej koncepcji.

„Chociaż kolektywna ludzka maszyna — pisze Mumford — pojawiła się, z grubsza rzecz biorąc, w tym samym okresie, w którym po raz pierwszy użyto miedzi w sposób przemysłowy, była ona niezależnym wynalazkiem [podkr. — L. R.] nie wymagającym pierwotnie żadnych mechanicznych pomocników. Raz wynaleziona, została zmontowana w krótkim czasie, rozprzestrzeniając się gwałtownie nie poprzez naśladowanie, lecz w drodze przymusu, narzuconego przez królów działających tak, jak tylko bogowie mogliby działać. Gdziekolwiek eksperyment się udawał, tam nowa maszyna rozporządzała siłą i wykonywała pracę w skali dotąd niewyobrażalnej. Wraz z tą zdolnością do koncentracji ogromnych, mechanicznych sił, zaczął wchodzić w grę nowy dynamizm, przewyciężający magią sukcesu ociężałą rutynę neolitycznej, wiejskiej kultury [...]”⁴⁹ W tym metaforycznym nieco fragmencie zawarł autor wszystkie podstawowe tezy tej części swej teorii, która poświęcona jest ludzkiej inwencji technicznej w sferze życia społecznego. Podobnie jak w przypadku indywidualnego osiągnięcia stanu świadomości przez człowieka — Mumfordowskie społeczeństwo jest przedmiotem intelektualnej obróbki; stanowi ono analogon żywego organizmu przynajmniej w tym sensie, iż przedstawia skomplikowaną (w jej „naturalnej” rutynie wiejskiego sposobu życia) całość, przedmiot racjonalnych działań „upraszczających” i redukcyjnych. Działan — podkreślamy to z naciskiem — mających na celu wszechstronne powiększenie skuteczności oddziaływań człowieka na środowisko i tym samym ostateczne oderwanie się od naturalnej inercji wcześniejszych, silniej związanych z biologicznymi cyklami życia sposobami egzystencji zbiorowej.

W części czwartej tych rozważań stwierdziliśmy, iż Mumford rozwinął naturalistyczną ideę okresowego wcielania mechanicznego archetypu życia społecznego, wywodzącego się bezpośrednio z okresu archaicznego ewolucji samowiedzy. Istotną nowość tego wymiaru postępu polegała — zgodnie z tą interpretacją — na wypracowaniu jakiegoś precyzyjnego wyobrażenia całości kolektywnej formy doświadczenia, umożliwiającego jego skuteczną manipulację. Rytualna przed-

⁴⁹ L. Mumford: *Interpretations...*, s. 259—260.

miotowość „neolitycznej rutyny” życia zbiorowego stanowiła konieczny punkt wyjścia dalszych stadiów rozwoju, gdyż — jak stwierdza Mumford: „Cel pierwotny rytuału polegał na tworzeniu porządku i znaczenia tam, gdzie ich nie było, na utrwalaniu ich tam, gdzie zostały wytworzone; na odtwarzaniu ich wówczas, gdy były zatracane. To, co racjonalista starej daty traktowałby jako »rytuał pozbawiony znaczenia«, było raczej, wedle naszej interpretacji, dawnym fundamentem wszelkiego rodzaju porządku i znaczenia.”⁵⁰ Jednakże zasadniczą cechą tego porządku była jego bezosobowość, nakładająca się ściśle na stanowiące jej naturalne przedłużenie przyrodnicze „warunki zewnętrzne”. Pierwotny partykularyzm symbolizacyjnych przedsięwzięć uniemożliwiał organizację społeczeństwa w kulturowych, nie zaś tylko przyrodniczych ramach całości. Innymi słowy, społeczeństwo, jakkolwiek materialnie (przedmiotowo) już istniejące, nie zaistniało jeszcze dla samowiedzy jako swoista, sensowna całość, której istota i granice byłyby wyraźnie określone. Warunkiem dalszego postępu okazać się miała pionierska ingerencja czynnika subiektywnego, zdolna wydobyć z inercyjnej nieokreśloności niektóre rodzaje zbiorowego doświadczenia, niesłuchanie je powiększyć i zastosować celowo w tworzeniu Nowego Świata.

Przeciwstawiając wspomnianej bezosobowości pierwotnych form życia zbiorowego subiektywny (personalny) moment celowości w rozwoju, Mumford w swej koncepcji połączył symbolizację doświadczenia i polityczne zjawisko panowania. Aby zapewnić techniczną sprawność działania, należy nadać mu postać przymusowej organizacji o takim zasięgu i skali, jakie przypisywano samym magicznym formułom. „Organizatorzy maszyny wywodzą swoją władzę i autorytet z jakiegoś boskiego źródła. Kosmiczny porządek był bazą dla tego nowego, ludzkiego porządku; dokładność pomiaru, abstrakcyjny mechaniczny system i przymusowa regularność tej megamaszyny [...] wynikały bezpośrednio z astronomicznych obserwacji i naukowych obliczeń. Ten przepowiedziany wcześniej porządek, który później znalazł swoje odbicie w kalendarzu, przeniesiony został na ludzkie komponenty. W przeciwieństwie do pierwotnych form zrytualizowanego porządku, ten mechaniczny porządek był wobec człowieka czymś zewnętrznym.”⁵¹

Istotą owej „zewnętrzności” było zatem jej epistemologiczne (silnie zabarwione mistycyzmem) pochodzenie. Tworząc intelektualne abstrakcje, wynajdywał w istocie człowiek właściwe narzędzia porządkowania swego bezpośredniego doświadczenia: owe najwcześniejsze instru-

⁵⁰ Cyt. za: Z. Cackowski: *Człowiek jako podmiot...*, s. 641.

⁵¹ L. Mumford: *The Myth of the Machine...*, s. 63.

menty mechanizacji życia określa Mumford jako „wydzielone spośród innych ludzkich funkcji i celów dążenia do absolutnego porządku, władzy, zdolności przewidywania, a przede wszystkim kontroli wszelkich przejawów życia umożliwiającej te dążenia”⁵². Skłonności te tkwiły odwiecznie w człowieku, ale mogły znaleźć swój praktyczny (materialny) wyraz dopiero z chwilą wypracowania przez niego odpowiednich środków intelektualno-politycznych: „Podczas gdy mit pozostawał operatywnym, j e d n o s t k o w y [podkr. — L. R.] nosiciel boskiej władzy — król, inaczej niż wiejska rada starszych [z wcześniejszego, neolitycznego okresu — L. R.], mógł poprzez swoje rozkazy przeprowadzać niemożliwe dotąd ulepszenia w swym środowisku i zmieniać ludzkie zachowania. Były to klasyczne przesłanki dla tworzenia utopii.”⁵³ Archetypowa megamaszyna była przede wszystkim społeczno-politycznym, nie zaś technicznym osiągnięciem cywilizacyjnym.

Krytyka Mumforda, mniej lub bardziej trafnie podaje w wątpliwość niektóre przynajmniej z podniesionych tu kwestii, te zwłaszcza, które dotyczą bezpośredniej roli subiektywnego czynnika w kształtowaniu się nowych form życia zbiorowego⁵⁴. W istocie, na pierwszy rzut oka interpretacja Mumforda wydaje się nad wyraz upraszczająca. Jakaś indywidualna ambicja, jakaś śmiała decyzja ośrodka kierowniczego (władcy), mającego w danej chwili możliwość skutecznego przeprowadzenia swego zamiaru, wpływać ma decydująco na dalsze losy cywilizacji. Jest to wszakże zarzut nieuprawniony, przynajmniej w tej mierze, w jakiej pomawia się autora *Mitu maszyny* o tworzenie fikcji „niematerialności” organizacji społecznej⁵⁵. „Przywiązując równą wagę do marzeń, rytuału, języka, do stosunków społecznych i organizacji społecznej, a nie do samych narzędzi jako do głównych czynników rozwoju człowieka pierwotnego, nie sugeruję — pisze Mumford — że którykolwiek z nich był oddzielony od całego wachlarza ludzkiej aktywności. Tym bardziej nie przypuszczam, że człowiek prymitywny zaszył się w zaciszu i spędzał dni swoje, rozważając własne przeżycia, ciągle na nowo przeżywając swoje marzenia, dokąd nie stworzył znaczącej pantomimy i komunikowalnej mowy werbalnej.”⁵⁶ To samo należałoby odnieść do życia zbiorowego: toczyło się ono zawsze swym nurtem, nieodmiennie jed-

⁵² I d e m: *Interpretations...*, s. 245.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Por. wspomnianą już kilkakrotnie pracę Z. Cackowskiego. Naszą interpretację tej części teorii Mumforda podajemy w dalszym ciągu rozważań.

⁵⁵ Ibidem, np. s. 630 i nast. pracy Cackowskiego. Nasza interpretacja umożliwia — jak się zdaje — znaczne złagodzenie tak stanowczych zarzutów krytyki Cackowskiego.

⁵⁶ Cyt. za: Z. C a c k o w s k i: *Człowiek jako podmiot...*, s. 647.

nak zbyt powolnym dla wybiegających w przyszłość marzeń ludzkich. W marzeniach tych, które przybierały niekiedy postać materialnych działań, zakumulowane doświadczenie przeszłości było źródłem inspiracji dla nowych eksperymentów. Inaczej mówiąc, utrwalone znaczenie czynności (i sytuacji) przeszłych mogło być — obok innych jeszcze czynników — punktem wyjścia „manipulacji wartościami” i związanych z tym prób celowej rekonstrukcji wybranych stanów faktycznych. Zabiegi te — w interpretacji Mumfordowskiej — wyprzedzały zawsze próby materializacji określonych wartości w konkretnych, rzeczowo-instytucjonalnych formach życia. Jednocześnie Mumford stara się zawsze podtrzymać bezpośredni związek świadomości z przyrodą, czyniąc to zazwyczaj — jak już powiedzieliśmy — z wykorzystaniem dorobku klasycznej psychoanalizy. W takim kontekście, gdzie obok intelektualnego postępu samowiedzy w sferze uświadomionej dopuszcza się jeszcze możliwość (zgodnie z klasycznymi ustaleniami Junga) „mimowolnych” bądź też — co najwyżej — na współświadomych działań pozyskujących coś dla tej samowiedzy z tajemniczej dziedziny „nieświadomości zbiorowej”, przedstawiona ingerencja czynnika subiektywnego musi być oceniana inaczej. Za F. Znanięckim powiedzieć można, iż osobnik nie jest jedynie abstrakcją w socjologii, „jakkolwiek bowiem w indywidualum kulturalnym krzyżują się różne wpływy społeczne, to jednak indywidualum nadaje sobie realność przez swoje, niepowtarzalne ustosunkowanie tych wpływów we własnej świadomości”⁵⁷. Problemem pozostaje oczywiście nadal, na ile ta subiektywna realność wpływów społecznych (nie mówiąc już o czysto biologicznych) może stać się — w trybach politycznego mechanizmu — realnością także społeczną. Znanięcki skrytykowałby z pewnością „przenoszenie realności zjawisk społecznych w metafizyczną dziedzinę woli”⁵⁸, o ile rzeczywiście Mumfordowi chodziłoby wyłącznie o rolę indywidualnej decyzji ludzkiej. Tak jednak nie jest. Organizująca, cywilizacyjna rola opisywanych przez niego królów Wieku Piramid sprowadzała się — w jej najgłębszych pokładach — do okresowej możliwości nowego sposobu wpływania na świadomość zbiorową, z wykorzystaniem całego istniejącego w danej chwili „inwentarza” wytworzonych w innym trybie urządzeń. Osiągnięcia w dziedzinie „mechanizacji” życia społecznego wymagały uprzedniego ukształtowania się pewnego typu umysłowości późniejszych wykonawców królewskich poleceń. A to dokonywało się, rzecz jasna, w długim okresie przygotowawczym, okresie, w którym świadomość określo-

⁵⁷ Cyt. za: Z. Dulczewski: *Florian Znanięcki. Życie i dzieło*. Poznań 1984, s. 63—64.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 66.

nych możliwości rozwoju stawała się coraz bardziej zniewalająca dla umysłów praktycznych organizatorów życia. Rozkaz boskiego władcy był politycznym konkretem sytuacji, która dojrzała do zmiany; powodzenie (materialne) przedsięwzięcia potwierdzało obiektywność takiego stanu rzeczy.

Ostatecznie zatem pojawia się tu znowu pozornie już przewyżniony przez naturalistę problem „mediacji” jednostkowej samowiedzy, operującej w sytuacji dwóch sprzecznych z sobą czynników presji: przyrody, od której ostatecznie nie można się uwolnić, i utrwalonych w społecznej „materii” instytucji kulturowych, które należy ulepszać. Zarówno starożytny monarcha, jak i siedemnastowieczny uczony-mechanista są do siebie podobni w swej roli pionierów „Niewidzialnej Maszyny”⁵⁹. Działając świadomie, wywołują skutki ostatecznie niespodziewane: „cywilizacja od początku ogniskowała się w maszynie”, a różnice pomiędzy kolejnymi formami jej materializacji są w istocie różnicami stopnia, nie zaś istoty, z punktu widzenia najgłębszej natury człowieka. To, co osiągnął on u zarania swych dziejów w dziedzinie wyobraźni, wydaje się dalece niewspółmierne z jego rzeczywistymi, materialnymi dokonaniem, które właśnie przez swą ograniczoność grzebią perfekcjonizm oderwanego symbolu w chaotycznej praktyce życia. Jednocześnie ta niewspółmierność okazuje się poniekąd zbawienna dla gatunkowego i indywidualnego przetrwania człowieka, tworzącego swoje wizje z fikcyjnych (przynajmniej w odniesieniu do bezpośredniej praktyki jednostek) pozycji uniwersalizmu, nie zaś ze stopniowo opuszczanej przez siebie dziedziny biologicznej „naturalności”. Realizacja utopii, będących utopiami nie dla ich rzeczywistego nieistnienia, lecz raczej z racji owego „niehumanicznego”, racjonalno-symbolicznego tworzywa, z jakiego zostały wykonane, grozi ustawicznie ostatecznym zamknięciem drogi rozwoju. Zdaniem amerykańskiego teoretyka, nie może przeciwdziałać takiemu niebezpieczeństwu zarówno proste powiązanie technicznej racjonalności życia z podstawowym składnikiem dla ludzkiego przetrwania wysiłkiem produkcyjnym, jak i z jakimkolwiek innym, pragmatycznym zachowaniem się człowieka w przyrodzie. Czynności pozornie sprzyjające życiu ulegają z łatwością — zwłaszcza na poziomie zobiektywizowanym (społecznym) — przekształceniu w środki jego unicestwienia. Zabójczy okazuje się zwłaszcza ów rodzaj oczywistości, jaki wnosi w obręb życia zbiorowego racjonalność systemów technicznych, stanowiąca niejako prze-

⁵⁹ „Zarysowana przez Galileusza i Kartezjusza nowa ideologia nauki, która ostatecznie stała się centralnym składnikiem Niewidzialnej Maszyny, zredukowała rzeczywistość do tego, co dawało się obliczyć, zmierzyć, kontrolować; innymi słowy, do uniwersalnego świata maszyny [...]”. Por. L. Mumford: *Interpretations...*, s. 253—254.

dłużenie bezalternatywnej racjonalności nauki⁶⁰. Jest na rodzajem oczywistości ahistorycznej, „zamykającej” w swoim obrębie przeszłość i teraźniejszość w taki sposób, iż wprowadzanie jakichkolwiek nowości (i implikowanych przez nie wyobrażeń przyszłości) przebiega w sposób planowy, bez udziału nieodzownego dla każdej twórczości elementu ryzyka i nieprzewidywalności skutków⁶¹.

Nie znaczy to wszakże, że Mumford — również wbrew niektórym opiniom krytyki — jest ostatecznie katastrofistą i „deterministą technicznym”, traktującym to zjawisko jako rodzaj gatunkowego „fatum” ludzkości. Przede wszystkim jako naturalista podkreślający nieustannie związki człowieka z przyrodą (ze swej istoty „twórcze” w najogólniejszym, ontologicznym sensie) stara się przedstawić technikę w kategoriach możliwie genetycznych, jako powszechny, co prawda, lecz jednocześnie okresowo udoskonalany (w jego przedmiotowo-materiałnych postaciach) archetyp twórczości człowieka. Technika nie tylko jako agregacja przedmiotów (narzędzi pracy), ale przede wszystkim jako forma samodzyscyplinowania gatunku w procesie własnego postępu stanowi tutaj historycznie najskuteczniejszy sposób jego wyzwolenia z zamkniętego kręgu „organiczności” życia zbiorowego. Jest „próbą podboju przestrzeni i czasu, powiększenia potencjału energii poprzez wykorzystanie sił kosmicznych i ustanowienia absolutnej kontroli, zarówno nad naturą, jak i nad człowiekiem”⁶². Wszystkie te dążenia kultywowano od zarania dziejów ludzkich — jak powie Mumford — „w glebie fantazji” i, być może, również w niektórych praktykach magicznych, imitujących do pewnego stopnia autentyczne działania zbiorowe. W przeciwieństwie do innych stanowisk antropologicznych — np. marksistowskiego — Mumford w widoczny sposób łączy „znaczenie” z „wyobrażeniem” (poznaniem abstrakcyjnym, nie zaś z działaniem zbiorowym). Subiektywna wola monarchy odgrywa tu rolę zastrzeżoną gdzie indziej dla obiektywnych, niepersonalnych przyczyn, np. naturalnej potrzeby pożywienia i bezpieczeństwa. Świadomość tych ostatnich nie jest oczywiście obca także Mumfordowi, jednakże sytuuje on tę klasę zjawisk w obszarze „bierności” czy też „inercyjności” raczej niż postępu życia społecznego.

Starając się rozstrzygnąć kwestię stosunku Mumforda do historyzmu, należałoby niewątpliwie ustalić, jak rozumie on moment obiektywności w dziejach i jaką wartość momentowi temu skłonny jest przypisywać. Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika w sposób dość oczy-

⁶⁰ Por. J. Habermas: *Technika i nauka jako ideologia*. W: *Czy kryzys socjologii?* Warszawa 1978, s. 342—395; H. Marcuse: *One-Dimensional Man...*

⁶¹ Ibidem.

⁶² L. Mumford: *Interpretations...*, s. 265.

wisty, iż amerykański myśliciel nie wykazuje skłonności do „zamknięcia” jednostkowego podmiotu w granicach procesu historycznego, który pojawia się zresztą w jego teorii stosunkowo późno jako coś dającego się wydzielić z ogólnego, przyrodniczego porządku życia. Mówi wprawdzie dość często o „wspólnocie” życia okresu przedcywilizacyjnego, ale właściwy proces historyczny, który można byłoby określić jako świadome wytwarzanie życia społecznego zaczął się tu z chwilą, gdy boski monarcha „połączył części [ludzkie — L.R.]w formie maszyny i narzucił nową dyscyplinę mechanicznej organizacji z taką samą regularnością jak ta, która poruszała ciała niebieskie w ich niezmiennym biegu”⁶³. Subiektywna nieokreśloność życia okresów wcześniejszych ustąpiła zatem miejsca obiektywnej (bezosobowej) określoności życia zorganizowanego. Mumford z naciskiem podkreśla nieodzowność momentu represji w tym cywilizacyjnym „przeskoku”; represji wynikającej z partykularyzmu decyzji politycznej odgrywającej tu rolę swoistego „ośrodka filtrującego” nie tyle doświadczenia, ile wyobrażenia tradycyjnego życia zbiorowego. Stwierdzając jednoznacznie, iż „król ucieleśniał całe społeczeństwo”⁶⁴ (indwiduum zatem w określonych warunkach stawało się mentalnym równoważnikiem zbiorowości) — wskazuje on jednocześnie na największe „osiągnięcie” monarchii, które określa nieco dwuznacznym terminem *strangely*⁶⁵, tłumaczonym jako „dziwność” („obcość”). Tej „dziwności” — zawierającej w sobie niewątpliwie obok psychologicznych także materialno-przedmiotowe aspekty oddziaływania na świadomość ludzką — nie mógł zapewnić żaden przyrodniczy bożek czy mit płodności organizujący w sposób bardziej „naturalny” archaiczną społeczność⁶⁶.

Mumfordowi obce jest raczej takie rozumienie procesu historycznego, zgodnie z którym sens ludzkiego świata skrywa się pod mylącą warstwą codziennej, bezpośredniej praktyki ludzi. Przeciwnie — w sytuacji technicznego zorganizowania życia ów moment obiektywności (rozumianej jako „nieświadomość” ogólnego sensu działań zbiorowych) jest w maksymalnym stopniu eliminowany. Obiektywność sama jest tu odnoszona do obszaru efektywnego uświadomienia („projektu technicznego” zachowań zbiorowości), a to co pozostaje, stanowi „nieświadomość zbiorową” bądź indywidualną w kategoriach psychoanalizy. Nie ma obiektywnego sensu „całości” w obszarze uświadamianym, sprzecznego z powołującymi go do życia działaniami jednostkowymi i zbiorowymi ludzi: w podobny sposób nie może istnieć widoczna sprzeczność

⁶³ Ibidem, s. 262.

⁶⁴ Ibidem, s. 259.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, s. 262.

pomiędzy określonym doświadczeniem a jego symbolem, którego logiczna doskonałość (ogólność) ogarnia z łatwością materialność empirycznego konkretnego. Warunek owego braku sprzeczności stanowi oczywiście jedność podmiotu zarówno władzy, jak i czynności refleksyjnej.

Jak bardzo Mumfordowska interpretacja przesycona jest pierwiastkiem poznawczym, rozważanym w oderwaniu od bezpośrednio materialnego porządku rzeczy, można przekonać się łatwo, czytając teksty współczesnych filozofów nauki. Wiadomo, iż szczególnie interesującymi momentami ich teorii są momenty nieciągłości w rozwoju wiedzy, sytuacje, w których nowe programy badawcze („paradygmaty”) nie wynikają logicznie z akceptowanych uprzednio, powodując w ten sposób przynajmniej częściową niewspółmierność starych i nowych poglądów. Gdyby — nieco upraszczając, acz nie bezzasadnie — przyjąć, iż proces dziejowy o ujęciu Mumforda jest procesem rozwoju funkcji poznawczych człowieka, to operatywną rolę wszystkich jego momentów można by uchwycić wyraźniej. To, co Kuhn i Lakatos określają jako „pozametodologiczne momenty nieciągłości” w rozwoju nauki⁶⁷, stanowi — przekładając na język naturalistycznej antropologii Mumforda — trwałą, aczkolwiek stale zmniejszającą się, przyrodniczy fundament przedsięwzięć kulturowych człowieka. Pozostając poza dziedziną efektywnego rozpoznania, ów obszar irracjonalności pozostaje jednocześnie stałą możliwością rozwoju dziedziny racjonalnej (kultury) zarówno w trybie wspomnianego „wynikania logicznego”, jak i w bardziej nieuchwytny sposób mimowolnego wydobywania nowych znaczeń poprzez manipulowanie znaczeniami już utrwalonymi. Ten drugi sposób „pokonywania” nieświadomości stanowi właśnie zaprzeczenie rozwoju, obciążonego — by się tak wyrazić — balastem historyczności. Nowa sytuacja jest pewną oczywistością, której geneza pozostaje ukryta dla działających twórczo podmiotów. Co więcej, wydaje się, iż z „technicznego” punktu widzenia znajomość tej genezy byłaby nawet niewskazana; boski monarcha uzasadnia konieczność wprowadzanego przez siebie ładu uniwersalistyczną symboliką, w podobny sposób współczesny ideolog odwołuje się do powszechnie obowiązujących ustaleń nauki, mających swoją genezę raczej w retorce niż w historii.

Nie znaczy to oczywiście, że zwolennicy takiego traktowania historii nie rozumieją w rzeczywistości jej przemożnego oddziaływania na człowieka. Chodzi tu raczej o inny sposób akcentowania różnych aspektów procesu historycznego, zmierzający wyraźnie do uniknięcia owego *petitio principii* historycyzmu, w którego kręgu myślenie (i działanie)

⁶⁷ Por. S. Amsterdamski: *Między historią a metodą*. Warszawa 1983, s. 16.

zmuszone jest do nieustannego „ścigania” własnych założeń⁶⁸. Pionierzy „megamaszyny” nie zjawiają się — jak sądzi niekiedy krytyka — jak przysłowiowi „bogowie z maszyn”, gdyż ich własne założenia (ściślej: założenia uświadamiane) nie mają charakteru retrospektywnego. Ich śmiała decyzja stworzenia nowego porządku utrwala partykularny (tj. subiektywny, ograniczony) punkt widzenia znanej im rzeczywistości zewnętrznej, nastawiony całkowicie na przyszłość czy też, lepiej, „na nowość”. Jej najważniejszą przesłanką jest fakt spontanicznego (a częściowo także zapewne świadomego) abstrahowania od historycznej rutyny w jej dotychczasowej postaci. Jak zauważyliśmy już, możliwość takiego abstrahowania — o ile stanowi ono działanie zamierzone — istnieje pod warunkiem uprzedniego kreślenia istniejącej przedmiotowości życia zbiorowego w ten sposób, by stała się ona uchwytnym „przedmiotem” myśli. W tym sensie zintelektualizowana przedmiotowość rytuału społecznego (będąca mentalnym i emocjonalnym odpowiednikiem „organicznego” sposobu życia) ulega za sprawą subiektywnej woli ośrodka kierowniczego również zintelektualizowanej przedmiotowości kosmicznej. „Współrzędnych inteligibilności” tej ostatniej dostarcza jednak oderwane od bezpośredniej praktyki życia poznanie, stąd kształtujący się system kryje w sobie od początku niebezpieczeństwo ostatecznego „odejścia” od spraw ludzkich. Personalny czynnik zmiany okazuje się zatem — przynajmniej na płaszczyźnie racjonalno-logicznego rozwoju zjawisk — jedynie momentem zamiany ontologicznej podstawy ewolucji gatunku. Twórcza rola nieświadomości, interakcje różnych jej postaci z dokonaniem inteligencji (które, co Mumford niejednokrotnie podkreśla, nie osiągnęły jeszcze nigdzie materialnej doskonałości symbolu) — wpływają jednak w decydujący sposób na przebieg tego procesu, korygując go w sposób często zaskakujący⁶⁹.

Uwagi te nie wyczerpują bynajmniej całości socjologicznego wątku teorii Mumforda, służyć mogą, co najwyżej, wstępnej orientacji w jego

⁶⁸ Por. M. Siemek: *Historia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1983, s. 15.

⁶⁹ W tym miejscu należałoby znowu nawiązać do psychoanalizy, zwłaszcza do twierdzeń C. G. Junga. Mówi się tam między innymi o „tkwiących w naszym mózgu na mocy dziedziczenia możliwościach ludzkich, w których wyraża się to, co było zawsze”, czego dowodem ma być np. odtwarzanie przez obłąkanych dokładnie tych samych obrazów i tych stosunków, jakie znamy z tekstów antycznych. Jung rozróżnia przy tym między dziedziczeniem figuracji i możliwościami figuracji. „Najdawniejsze obrazy dziedziczone po przodkach są to myśli całej ludzkości najbardziej ogólne, najbardziej odległe w czasie, najgłębsze. Są one w równej mierze uczuciem co myślą i posiadają nawet coś jakby własne, niezależne życie analogiczne do życia dusz cząstkowych, idei, którą nietrudno nam będzie odnaleźć we wszystkich systemach filozoficznych i gnostycznych [...]” Cyt. za: G. Picon: *Panorma myśli współczesnej*. Paryż 1960, s. 135—136.

sposobie myślenia. Oprócz omawianej już uprzednio, neorealistycznej tradycji myślowej antecedensów świata Mumforda należałoby upatrywać w tym wypadku w Bergsonowskiej teorii świadomości i Weberowskiej teorii panowania politycznego (socjologii władzy)⁷⁰. Myśl Bergsona dostarcza tu rozległych odniesień do dziedziny ciągłości doświadczenia naturalistycznie rozumianej i bardzo odległej od heglowsko-markowskiej tradycji. Myśl Webera natomiast — wyobrażeń owego specyficznego momentu personalizmu władzy, wykluczającego w znacznej mierze rozumienie tego zjawiska w kategoriach prawidłowości ogólnych⁷¹. Organizując te idee w oryginalnym kontekście dziejowej roli techniki, stworzył Mumford niezwykłą, choć z pewnością kontrowersyjną syntezę, której wartość jako źródła inspiracji pozostanie jeszcze przez dłuższy czas aktualna.

⁷⁰ Por. np. H. Bergson: *Ewolucja twórcza*, Warszawa 1957; B. Skarga: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, Warszawa 1982; R. Bendix: *Max Weber. Portret uczonego*, Warszawa 1975; M. Orzechowski: *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, Warszawa 1984, szczególnie s. 213—255.

⁷¹ M. Orzechowski: *Polityka, władza...*, s. 218—219.

Лех Радзиох

МЕХАНИЦИЗМ И АКТИВИЗМ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕХНИКИ
КАК ФАКТОРА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ.
МАТЕРИАЛЫ О НАТУРАЛИЗМЕ ЛЬЮИСА МЭМФОРДА

Резюме

Статья посвящена обсуждению некоторых идей философского натурализма Льюиса Мэмфорда, американского теоретика и исследователя техники. Автор старается представить его теорию таким образом, чтобы можно было одновременно дать оценку пригодности натуралистической интерпретации в теории развития техники, рассматриваемой в категориях универсального развития человека. Автор обращает внимание на способы перенесения в сферу объективности культурных событий содержаний, первоначально не выходящих за рамки индивидуальной повседневности опыта. Показывает также (используя для этой цели как произведения Мэмфорда, так и других авторов, пытающихся рассматривать эту проблему), каким образом происходит объективный процесс рационализации человеческой действительности при решающем участии техники, достигающей совершенства в разных предметных формах. В заключении автор решительно отказывается от возможности использования исключительно натуралистической формулы (особенно в ее традиционном, эволюционном понимании) для объяснения представленных явлений. Однако подчеркивает значение персонального фактора изменения в этих явлениях и относительно

автономной роли объективизированного познания в технике от начала ее существования. По мнению автора, критическое произведение Мэмфорда является ценным источником инспирации для современных исследователей техники, главным образом потому, что оно содержит необычно богатый социологический, психологический и естествоведческий материал, составленный на оригинальном принципе присутствия этого явления в этих „нетехнических” областях.

Lech Radzioch

MECHANICISM AND ACTIVISM IN THE INTERPRETATION OF TECHNICAL SCIENCE AS A FACTOR IN SOCIAL DEVELOPMENT. A STUDY ON THE NATURALISM OF LEWIS MUMFORD

Summary

This article is devoted to the presentation of selected themes of the philosophical naturalism of Lewis Mumford, an American theorist and researcher on technical science. The particular purpose here is to find a type of presentation which would enable a simultaneous assessment of the applicability of naturalistic interpretation in the theory of development of technical science, conceived in the categories of the universal development of mankind. The author draws attention to the means of transference to the sphere of objectivity of those occurrences of cultural content not originally going beyond the compass of individual everyday exposition of this problem, the author shows the way in which an objective process of rationalisation of human actuality is performed taking the deciding contribution of technical science achieving perfection in various objective forms. In conclusion, the possibility of applying exclusively naturalistic formulae is, in principle, rejected (especially in its traditional, evolutionist sense) for elucidating the phenomena presented. Stress is laid, however, on the significance of personal factor of change in these phenomena and also the relatively autonomous role of objectivised cognition which operates through and in technical science from the beginning of its existence. In the opinion of the author, the critical works of Lewis Mumford represent a valuable source of inspiration for contemporary researchers on technical science, primarily due to the fact that they contain unusually rich sociological, psychological and natural history material, organised on the original principle of the presence of this phenomenon in these, in principle, „non-technical” areas.