



TECHNOKRYTYKA A RELIGIA: CHRZEŚCIJAŃSTWO, EKOLOGIA A POSTĘP NAUKOWO-TECHNICZNY W DRUGIEJ POŁOWIE XX WIEKU

Marcin Krasnodębski
Polish Academy of Sciences
mkrasnodebski@ihnpan.pl

ENGLISH TITLE: TECHNOCRITICISM AND RELIGION: CHRISTIANITY,
ECOLOGY AND TECHNO-SCIENTIFIC PROGRESS IN THE
SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY

ABSTRACT

The latter half of the 20th century marked a period of disillusionment regarding the liberating potential of techno-scientific progress. The ecological crisis, relentless exploitation of Earth's resources, and rapid breakdown of conventional social structures caused by the proliferation of new industries and technologies provided fertile ground for the emergence of a counterculture that was increasingly skeptical of modernity. Among the vocal critics challenging the dominance of technology in contemporary society were non-conformist philosophers, intellectuals, and scientists driven by Christian faith. The radical reinterpretation of the history of technology proposed by Christian technocritics, particularly over the past century, leads to a pessimistic appraisal of our civilization's state. Carl Friedrich von Weizsäcker (physicist and philosopher), Jacques Ellul (sociologist and theologian), Ivan Illich (priest and activist), and Ernst Friedrich Schumacher (economist) represent four distinct perspectives on Christian contributions to understanding the ecological crisis, industrialization, technological alienation, and the responsibility for these issues. While all four figures drew upon scholarship in the history of science and technology to substantiate their arguments, their work diverges from the prevailing portrayal of the relationship between science, technology, and religion in existing literature, serving as a bridge between the history of technology and other disciplines like political ecology.

KEYWORDS: Science and religion, History of technology, Sustainability, Environmentalism, Neoluddism

Relacje pomiędzy nauką a religią to jedno z najbardziej klasycznych zagadnień poruszanych przez historyków nauki.¹ Od czasów oświecenia temat ten nieprzerwanie powracał w debacie akademickiej i rozpałał wyobraźnię apologetów po obu stronach barykady.² Z jednej strony kościoły chrześcijańskie spotykają się krytyką ze względu na ich historyczny sceptycyzm wobec rozwoju astronomii, geologii oraz szczególnie biologii. Do dziś miliony wyznawców Chrystusa, szczególnie w obu Amerykach oraz Afryce, odrzucają teorię ewolucji w imię tzw. kreacjonizmu – dosłownej interpretacji Księgi Rodzaju sugerującej jakoby Bóg stworzył Ziemię i życie na naszej planecie w ciągu siedmiu dni (Baudouin i Brosseau 2013; Numbers 2006). Z drugiej strony postacie takie jak dyrektor Obserwatorium Watykańskiego Guy Consolmagno, a w Polsce Michał Heller czy też Krzysztof Meissner, przekonują nas o komplementarności nauki i wiary oraz o konieczności ich dialogu dla pełnego zrozumienia otaczającego nas świata (Consolmagno 2013; Heller 1994). Szczególnie w ostatnich latach historycy nauki zaczęli się przychylniej przyglądać roli m.in. Kościoła katolickiego w rozwoju nauk i technik astronomicznych w XVII i XVIII wieku oraz religii muzułmańskiej w rozwoju nauk odziedziczonych z antyku, a tezy o konflikcie między nauką a religią ustępują tezom o złożoności i wielowymiarowości ich relacji (np. Saliba 2011; Heilbron 1999).

Trzeba jednak zaznaczyć, że debata ta z reguły dotyczy spójności prawdy wiary z hipotezami i teoriami naukowymi, natomiast rzadziej dotyczy komplementarności rozwiązań technicznych z etyką i praktyką tej lub innej religii. Oczywiście, chrześcijańscy filozofowie i teologowie niejednokrotnie wyrażali sceptycyzm wobec industrializacji. Trend ten nabrał szczególnie wyrazistego kształtu po tragicznych doświadczeniach I wojny światowej, co widać chociażby w twórczości Inklingów, między innymi C. S. Lewisa, który wprost krytykował „kult” techniki w swoich książkach o charakterze apologetycznym (Fisher, Hall, Khoddam 2015; Lewis 2001 [1943], 77). Anglikański biskup Edward Borroughs wezwał nawet w 1927 r. do dziesięcioletniego ogólnonarodowego moratorium na prowadzenie badań naukowych zorientowanych na rozwój nowych technologii, by wpiąć zrozumieć konsekwencje jakie mogą one mieć dla społeczeństwa (Bud 2018, 16). Tarcia te jednak rzadko kiedy dotyczyły techniki stricte rzecz biorąc, ale pokrywały się w dużej mierze z konfliktem z szeroko rozumianym modernizmem i racjonalizmem światopoglądowym. Dziś konflikty wokół

¹ Opracowań poruszających ten temat jest bardzo wiele, ale szczególnie warto polecić prace historyków nauki Ronalda Numbersa (np. Numbers 2009; Hardin, Numbers i Binzley 2018) oraz Micheala Ruse’a (Ruse 2008; Ruse 2010). Najbardziej wyczerpującym kompendium na temat relacji między chrześcijaństwem a nauką jest prawdopodobnie: Stump i Padgett 2012.

² Teza o konflikcie pomiędzy nauką a religią została utrwalona w drugiej połowie XIX wieku w świecie anglosaskim przez historyków nauki takich jak Andrew Dickson White (1896).

rozwoju technologicznego występują szczególnie w kontekście bioetyki, ale spór „religia vs technika” jest zdecydowanie mniej wyrazisty niż ten pomiędzy religią a nauką. Liderzy kościołów chrześcijańskich nie sprzeciwiają się rozwojowi techniki jako takiemu, ale punktowo wyrażają krytykę wobec tej lub innej technologii, z reguły, gdy dotyczy ona kwestii związanych z ludzkim zdrowiem i życiem (Weiberg-Salzmann i Willems 2020).

Na innym poziomie plasuje się debata dotycząca odpowiedzialności chrześcijaństwa za konsekwencje postępu naukowo-technicznego. Słynny artykuł wybitnego historyka techniki Lynna White’a *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* opublikowany na łamach periodyku „Science” w 1967 r. rzucał oskarżenie pod adresem tradycji chrześcijańskiej twierdząc, że jest ona zakorzeniona w antropocentrycznej wizji świata i przyzwala niejako na destruktywną eksploatację natury (White 1967). White podkreślał w swoich pracach, że religia chrześcijańska była siłą napędową wielu innowacji, starając się przy tym wykazać, że narracja o „ciemnych wiekach” i застоju naukowo-technologicznym w średniowiecznej Europie nie ma oparcia w faktach. Jednocześnie był on przekonany, że to właśnie w myśli chrześcijańskiej znajdujemy elementy ludzkiej hybris, która prowadzi do dewastacji boskiego dzieła stworzenia. Oskarżenie to stanowiło zaczyn do trwających do dziś debat na temat roli religii w kształtowaniu się postaw wobec zagadnień ekologicznych, w których oskarżyciele chrześcijaństwa (szczególnie jego protestancko-kapitalistycznej odmiany) ścierali się ze zwolennikami ekologicznej interpretacji religii takimi jak na przykład katolicka teolożka i ekofeministka Rosemary Ruether czy luterański duchowny Joseph Sittler (Oh 2014).³ Debata ta jednak dotyczy interpretacji historycznych wpływu religii na mentalność, a nie żywego konfliktu dotyczącego stosunku kościołów chrześcijańskich wobec przyrody, które dziś, przynajmniej nominalnie, wyrażają wsparcie dla polityki ekologicznej.⁴

Wydaje się więc, że po wyłączeniu spod dyskusji karykaturalnych form fundamentalizmu religijnego⁵, liczba punktów zapalnych pomiędzy wiarą

³ Źródeł skomplikowanej relacji pomiędzy myślą proto-ekologiczną oraz teologią chrześcijańską możemy szukać już w czasach antycznych (Campa, Corbally, Boone Rappaport 2022).

⁴ W kontekście Kościoła rzymskokatolickiego, należy zwrócić uwagę na to, że na przełomie lat 60. i 70. kwestia ochrony środowiska pojawiała się w publicznych deklaracjach, encyklikach oraz listach apostołskich Pawła VI (m.in. w przemówieniu na 25. rocznicę powstanie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO), oraz w liście apostołskim „Octogesima adveniens” z 1971 r.) a współcześnie oczywiście u papieża Franciszka w encyklice *Laudato si'* z 2015 r. oraz ekshortacji apostołskiej *Laudate Deum* z 2023 r.

⁵ To nie znaczy, że antynaukowy fundamentalizm opierający się dosłownej interpretacji Pisma Świętego jest zjawiskiem marginalnym i można go po prostu zignorować. Tym nie mniej nie stanowi on szczególnego wyzwania z punktu widzenia filozofii i nauki. Może on być raczej przedmiotem badań socjologów, antropologów, psychologów, lub ewentualnie psychia-

chrześcijańską a postępem naukowo-technicznym na przestrzeni ostatniego stulecia systematycznie się zmniejszała, ograniczając się do sporadycznych konfliktów dotyczących bioetyki lub ewentualnie fundamentalnych ale dosyć abstrakcyjnych sporów metafizycznych (na temat istnienia osobowego Boga z punktu widzenia nauki czy też zagadki świadomości). Innymi słowy, teolodzy i liderzy kościołów chrześcijańskich głównego nurtu nie sprzeciwiają się zasadniczo rozwojowi nauki i techniki jako takiemu. Wręcz przeciwnie, naciskają oni na komplementarność nauki i religii i chętnie adoptują nowinki techniczne w procesie ewangelizacji.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na to, że powyższa wizja nie wyczerpuje tematu relacji pomiędzy nauką, techniką i chrześcijaństwem w XX wieku. Dominujące w literaturze narracje z reguły ignorują postawy radykalnie nonkonformistyczne krytykujące z pozycji chrześcijańskich całościowe rozumienie postępu naukowo-technicznego, i to nie wyłącznie na gruncie etyki, ale też epistemologii. Po 1945 r., a w szczególności w latach 70. i 80., triumfy święciła chrześcijańska myśl technokrytyczna, która odcisnęła piętno na nurtach takich jak ekologia polityczna oraz filozofia ekologiczna, a także wpłynęła na imaginariusz społeczny całych pokoleń, zarówno z prawej jak i lewej strony politycznej. Ta chrześcijańska myśl technokrytyczna była oczywiście fragmentem bardzo szerokiego spektrum lewicowych, anarchistycznych, i kontrkulturowych postaw, idei i ruchów, które wyrażały sceptycyzm wobec dominujących form industrializacji i technicyzacji społeczeństwa, ale jej wpływ był szczególnie wyrazisty.⁶

Artykuł ten przedstawia postawy przyjmowane przez chrześcijańskich technokrytyków poprzez pryzmat piśmiennictwa czterech postaci: Carla Friedricha Weizsäckera, Jacques'a Ellula, Ivana Illicha oraz Ernsta Friedricha Schumachera. Każdy z nich był już przedmiotem niezliczonych opracowań naukowych, wyczerpująco przedstawiających ich indywidualny dorobek, ale nikt nie pokusił się o ujęcie ich myśli jako jednego trendu, którego cechami wspólnymi byłaby zarówno bezkompromisowa wiara religijna, zaangażowanie do ekologii oraz głębokie zainteresowanie historią nauki i techniki.⁷

Jak pogodzić fakt istnienia bogatej literatury na temat każdego z nich z jednej strony, a ich nieobecnością w pracach na temat relacji między nauką i

trów. Warto szczególnie zaznaczyć, że kreacjonizm jest również zjawiskiem powszechnym w religiach niechrześcijańskich takich jak islam oraz hinduizm.

⁶ Na marginesie należy zwrócić uwagę, że owe kontrkulturowe ruchy bardzo często sprzyjały tworzeniu się nowych form wiedzy opartych na alternatywnych epistemologiach, np. Schwerrin 2022; Güttler 2022; Kaiser i McCray 2016; Markoff 2005.

⁷ Na temat Weizsäckera np. Bartosch i Braun 2012; Weber 2012. Na temat Ellula np. Chastenet 2019; Latouche 2013. Na temat Illicha np. Paquot 2012; Hoinacki i Mitcham 2002. Na temat np. Schumachera: Schumacher 2011; Wood 1984.

religią z drugiej? Wydaje się, że są ku temu dwa powody. Po pierwsze, praktyczne konsekwencje piśmiennictwa chrześcijańskich technokrytyków dotyczą przede wszystkim techniki w szerokim znaczeniu tego słowa, czyli tematu, który tradycyjnie budził mniejsze emocje niż kompatybilność prawd objawionych z dorobkiem i metodologią nauk empirycznych. Technika jest postrzegana w społeczeństwie jako zjawisko wtórne wobec nauki i nie stawia pod znakiem zapytania, przynajmniej bezpośrednio, prawdziwości treści świętych ksiąg. Po drugie, radykalny nonkonformizm chrześcijańskich technokrytyków wypycha ich poza tradycyjne rozumienie postaw religijnych; mimo żarliwej religijności są oni traktowani przede wszystkim jako świeccy filozofowie reprezentujący szeroko rozumianą kontrkulturę krytyczną wobec kapitalizmu i industrializacji. Dorobek powyższych badaczy, za wyjątkiem być może Weizsäckera, jest częściej analizowany w perspektywie myśli ekokrytycznej, która traktuje motywacje religijne jako drugorzędne. Niniejszy artykuł sprzeciwia się temu odczytywaniu i argumentuje, że w tym przypadku problem religii u bohaterów artykułu jest nierozzerwalnie związany z ich percepcją techniki, ekologii i nauki (w tej kolejności).

Owa chrześcijańska technokrytyka jest intrygująca nie tylko dlatego, że oferuje inne, nieobecne dziś w debacie publicznej spojrzenie na szeroko rozumiany postęp, ale także dlatego, że jej przedstawiciele śmiało czerpali z historii nauki i techniki, by bronić swoich tez. Niniejszy artykuł stara się między innymi zwrócić uwagę na to, że nurt ten, o ile możemy mówić o spójnym nurcie, stanowi komentarz do historii nauki i techniki, proponując jej oryginalną i nieoczywistą interpretację.

Artykuł jest podzielony na trzy części, odpowiadające trzem charakterystycznym postawom wobec techniki jakie przyjmowali technokrytyczni filozofowie, naukowcy oraz intelektualiści chrześcijańscy w okresie powojennym. W pierwszej części omawiam problem inspirowanej wiarą indywidualnej odpowiedzialności badacza za konsekwencje jego odkryć na przykładzie C. F. von Weizsäckera. W drugiej części, podzielonej na dwa podrozdziały, zajmuję się chrześcijańskim neoluddyzmem na przykładzie Jacques'a Ellula oraz Ivana Illicha. W trzeciej części omawiam katolicki antykapitalizm i radykalne odrzucenie dominujących form epistemologii w naukach ścisłych na przykładzie prac E. F. Schumachera. W podsumowaniu artykułu przedstawiam punkty styczne oraz różnice pomiędzy tymi trzema postawami oraz rozważam ich znaczenie dla obecnej debaty na temat relacji pomiędzy postępkem naukowo-technicznym a wiarą w epoce antropocenu.

1. WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO ŹRÓDŁO ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA POSTĘP NAUKOWO-TECHNICZNY: PRZYPADEK CARLA FRIEDRICH VON WEIZSÄCKERA

Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007) był niemieckim uczonym pochodzącym ze słynnej arystokratycznej rodziny Weizsäckerów, której członkowie wpływali na kształt niemieckiego życia naukowego, kulturalnego i politycznego przez cały XX wiek (Noack 2019). Warto szczególnie wspomnieć o dwóch jej pozostałych przedstawicielach. Ojciec Carla Friedricha, Ernst von Weizsäcker, był wojskowym i dyplomata, służącym między innymi jako sekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Zagranicznych III Rzeszy oraz jako ambasador przy Stolicy Apostolskiej w latach 1943-1945. Został on po wojnie skazany na siedem lat pozbawienia wolności za zbrodnie przeciwko ludzkości w procesach norymberskich, choć wyrok ten wzbudzał wiele kontrowersji. Z kolei brat niemieckiego naukowca, Richard, żołnierz Wehrmachtu zaangażowany w spisek przeciw Hitlerowi w 1943 r. a po wojnie polityk CDU, sprawował w latach 1984-1994 funkcję prezydenta Republiki Federalnej Niemiec.

Spośród omówionych w niniejszej pracy technokrytyków, dziedzictwo C. F. Weizsäckera jest najtrudniejsze do oceny. Z jednej strony, jego poglądy były, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zdecydowanie mniej kontrowersyjne i przez to mniej wyraziste od tych prezentowanych przez innych bohaterów artykułu. Z drugiej strony, jego wpływ na instytucje i politykę naukową oraz techniczną był najbardziej widoczny, szczególnie w kontekście polityki naszych zachodnich sąsiadów wobec energii atomowej.⁸

Carl Friedrich von Weizsäcker rozpoczął karierę naukową jeszcze przed wybuchem II wojny światowej. Studiował on między innymi fizykę, astronomię oraz matematykę w Berlinie, Getyndze i Lipsku współpracując z ojcami fizyki kwantowej, Wernerem Heisenbergiem oraz Nielsem Bohrem. Już w latach 30. XX wieku osiągnął znaczący sukces naukowy, formułując jedną z pierwszych kompletnych teorii na temat powstania Układu Słonecznego. Z punktu widzenia kształtowania się światopoglądu i późniejszej działalności Weizsäckera, przełomem w życiu młodego fizyka była II wojna światowa, podczas której był intensywnie zaangażowany w nazistowski program atomowy. Tak zwana „Uranverein”, grupa robocza zrzeszająca wybitnych niemieckich fizyków jądrowych, miała na celu wyposażenie III Rzeszy w broń masowego rażenia. Weizsäcker był między innymi autorem pierwszego niemieckiego patentu wprost przewidującego możliwość użycia broni jądrowej. Mimo, że sugerował on po wojnie, że on i jego współpracownicy

⁸ Kluczowe informacje na temat dorobku Weizsäckera można znaleźć w: Bartosch 2015a.

celowo spowalniali prace w ramach projektu, jego rzeczywiste intencje pozostają przedmiotem kontrowersji.⁹

Te wydarzenia oraz potencjalna odpowiedzialność, która mogła być ich konsekwencją, gdyby nazistowski program atomowy okazał się sukcesem, odcisnęły się na Weizsäckerze głębokim piętnem. Choć po II wojnie światowej objął on stanowisko dyrektora Wydziału Fizyki Teoretycznej w Instytucie Maxa Plancka w Getyndze, stopniowo jego zainteresowania oraz działalność publiczna przesuwały się ku innym zagadnieniom. Po pierwsze, poświęcił się filozofii, obejmując w 1957 r. katedrę filozofii na Uniwersytecie w Hamburgu. Jego bogata bibliografia w tym zakresie dotyczy w dużej mierze problemów związanych z filozofią fizyki, ale też epistemologią, etyką i filozofią władzy. Po drugie, zajął się działalnością na rzecz pokoju na świecie, występując jako zagorzały przeciwnik proliferacji broni jądrowej. Był on między innymi sygnatariuszem słynnego manifestu z Getyngi z 1957 r., w którym osiemnastu najważniejszych niemieckich fizyków jądrowych wystąpiło przeciw planom kanclerza Konrada Adenauera dotyczącym wyposażenia armii RFNu w taktyczną broń jądrową. Ostatnim wielkim obszarem zainteresowań Weizsäckera była religia. Weizsäcker wspominał, że już w dzieciństwie był dogłębnie poruszony kazaniem na górze Jezusa z Nazaretu, a jego pasja wobec Ewangelii dorównywała jedynie jego zamiłowaniu do astronomii (Bartosch 2015a, 5). Jako członek niemieckiego Kościoła Ewangelickiego aktywnie uczestniczył w pracach Światowej Rady Kościołów, brał udział w dialogu międzyreligijnym, szczególnie z religiami Dalekiego Wschodu, oraz oczywiście pisał na temat relacji między nauką i religią. W 1988 r. został uhonorowany nagrodą kontrowersyjnej Fundacji Templetona m.in. za jego wkład w refleksję nad rolą chrześcijaństwa w rozwoju techniki.

W 2015 r. najważniejsze prace Weizsäckera zostały skompilowane i po raz pierwszy wydane w języku angielskim w pięciu tomach (Bartosch 2015a; 2015b; 2015c; 2015d; 2015e). Po tomie wprowadzającym, pozostałe odpowiadały czterem wcześniej wymienionym obszarom zainteresowań niemieckiego uczonego: fizyce, filozofii, politycznemu zaangażowaniu na rzecz pokoju oraz religii. Mimo użyteczności takiego podziału jest on oczywiście do pewnego stopnia sztuczny. Poszczególne tematy nagminnie przenikały się w piśmiennictwie i działalności Weizsäckera. Na przykład, jedną z jego ostatnich wielkich inicjatyw, w której przygotowaniu uczestniczył i której wagę regularnie podkreślał w ostatnich latach swojego życia, była organizacja w 1990 r. słynnego kongresu w Seulu poświęconego sprawiedliwości, pokojowi i integralności stworzenia (*Justice, Peace and the Integrity of*

⁹ Swoją własną perspektywę na te wydarzenia Weizsäcker przedstawił w artykule pod znamienym tytułem „...i nie wódz nas na pokuszenie”, w którym klęskę nazistowskiego programu atomowego określał mianem bożej łaski: Weizsäcker 1957.

Creation) pod egidą Światowej Rady Kościołów. Inicjatywa ta łączyła religię i polityczny pacyfizm z popularnonaukową refleksją na temat ekologii i ochrony środowiska naturalnego.

Na pierwszy rzut oka Weizsäcker wpisuje się w wymienione na wstępie postawy dotyczące relacji między nauką i religią. Był on fizykiem-filozofem postulującym harmonię pomiędzy tymi dwoma aspektami naszej cywilizacji. Co więcej, swoim zaangażowaniem na rzecz ochrony środowiska kontrolował narracje plasujące chrześcijaństwo jako źródło użytecznego stosunku cywilizacji zachodniej do zasobów przyrody. Na tle uczonych o podobnym profilu, Weizsäcker wyróżniał przede wszystkim przekonanie, że chrześcijaństwo może i powinno odgrywać aktywną rolę w kształtowaniu kierunku rozwoju nauki i techniki. Jego zdaniem w chrześcijaństwie można wyróżnić dwa nurty: konserwatywny, upatrujący paruzji gdzieś w przyszłości i gotowy na kompromisy w międzyczasie, oraz radykalny, wzywający do walki o przemianę świata tu i teraz (Bartosch 2015a, 35). Sympatie Weizsäckera wyraźnie dryfowały z wiekiem w stronę drugiego.

W 1970 r. Weizsäcker, współpracując z filozofem Jürgenem Habermasem, powołał organizację, której celem było rozwiązanie największych wyzwań stojących przed ludzkością poprzez nakierowanie postępu naukowo-technicznego na nowe tory. Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt (Instytut Maxa Plancka na rzecz Badań na Warunkami Życia w Świecie Naukowo-Technicznym) był jedną z najciekawszych niemieckich instytucji badawczych zajmujących się filozofią, historią nauki i techniki oraz socjologią. Weizsäcker nigdy nie ukrywał swoich ambicji względem podstaw aksjologicznych instytutu. W dokumencie założycielskim wprost pisał o rozczarowaniu marksistowską antropologią i o przekonaniu, że trwały pokój na świecie można zbudować jedynie opierając się na mądrości wielkich tradycji religijnych. I choć Weizsäcker nie narzucał nikomu swojej interpretacji, wyrażał nadzieję, że w nowym instytucie założenia chrześcijańskiej antropologii uda się przekuć na język bardziej zrozumiały dla „świeckiej nauki” (Bartosch 2015a, 35, 51).

Ze względu na konflikty o charakterze światopoglądowym pomiędzy Weizsäckerem a Habermasem, Instytut przestał funkcjonować w 1981 r., ale przez dziesięć lat swojego istnienia dał przestrzeń młodym filozofom do rozwijania niezwykle ciekawych koncepcji. Warto szczególnie wspomnieć o pracach protegowanego Weizsäckera, Gernota Böhme, który pod szyldem pojęć „Finalisierung” i „Soziale Naturwissenschaften” starał się przekuć teorię Tomasza Kuhna o rewolucjach naukowych na praktyczny program z zakresu polityki naukowej (Böhme 1980; Böhme et al. 1983). Pytanie, nad którym głowili się badacze instytutu dotyczyło tego, czy można dla ustabilizowanych dyscyplin naukowych ukuć nową epistemologię zoriento-

waną na opracowywanie technologii służących rozwiązywaniu praktycznych problemów, z którymi musi zmierzyć się ludzkość, nie przyporządkowując jednocześnie badań naukowych wyłącznie logice wolnorynkowej. Innym zagadnieniem, nad którym pracował Böhme była kwestia alternatyw w nauce i wobec nauki. Czy inna nauka empiryczna jest możliwa? Böhme widział taką alternatywę w pracach naukowych Goethego i choć sam Weizsäcker pozostawał bardziej sceptyczny, temat ten był mu bliski. O ile Böhme nigdy wprost nie powoływał się na chrześcijańską antropologię i filozofię, wydaje się, że dobrze uchwycił on kierunek zmian, do którego dążył Weizsäcker, to znaczy stworzenie debaty na temat możliwości zbudowania nowej aksjologii dla postępu naukowo-technicznego.

Jest oczywiście paradoksem to, że wizja Weizsäckera znajdowała tak wiele punktów stykowych z neomarksistowską Szkołą Frankfurcką, chociażby z Herbertem Marcuse, który również spekulował na temat alternatywnej racjonalności, wychodząc z zupełnie innych założeń (Marcuse 1991 [1964], 209). Co nawet bardziej interesujące, zbieżność światopoglądowa konserwatywnego arystokraty Weizsäckera z ruchami wywodzącymi się do pewnego stopnia z Nowej Lewicy (wobec której niemiecki uczonego pozostawał bardzo sceptyczny) pogłębiała się w latach 70. i 80. Niemiecki ruch pokojowy stopniowo przechodził z pozycji krytycznych wobec zbrojeń nuklearnych w stronę aktywizmu ekologicznego oraz krytyki cywilnych zastosowań energii atomowej.

Weizsäcker wyrażał entuzjazm wobec tego kierunku zmian. Choć jeszcze w latach 60. pokładał on w energii atomowej pewne nadzieje, w latach 80. wprost zaczął pisać o swoim sprzeciwie wobec cywilnych zastosowań energii jądrowej. W jego przekonaniu ludzkość stała przed wielkim wyborem pomiędzy żarłoczym wzrostem konsumpcji energii, który wiąże się z rozwojem elektrowni jądrowych, a energią słoneczną i przekierowaniem naszej gospodarki i techniki na tory energooszczędne. Kluczowy argument przeciwko energii atomowej u Weizsäckera nie dotyczył radioaktywnych odpadów ani ryzyka awarii, ale miał charakter polityczny. Po pierwsze podkreślał on, że cywilne zastosowanie energii atomowej trudno w pełni rozdzielić od zastosowań militarnych i ryzyko użycia materiałów rozszczepialnych jako broni pozostaje bardzo trudno do wykluczenia. Ale co jest istotniejsze w logice Weizsäckera, to przekonanie, że postawienie na elektrownie atomowe prowadzi w nieunikniony sposób do centralizacji władzy. Względy bezpieczeństwa, jak i też sama natura elektrowni, wymaga daleko idącej kontroli nad procesem produkcji i dystrybucji energii, dając państwu absolutną kontrolę nad procesami fundamentalnymi dla życia społecznego i gospodarczego. Energia słoneczna (jak i niektóre inne rodzaje energii odnawialnej) ma charakter zdecentralizowany; usamodzielnia i upodmiotawia ludzi, otwierając drogę do pluralizmu i demokracji. Weizsäcker w typowym

dla siebie stylu wplatał w argumentację odniesienia do religii: czy chrześcijaństwo nie przypomina nam o tym, że ludzie są równi przed Bogiem i równość ta powinna stanowić ideał w organizacji życia społecznego? Niemiecki fizyk zdaje się sugerować, że ścieżka do energii atomowej jest wyrazem przedchrześcijańskiej arogancji, przyznającej władcom (aparatu państwa) boskie atrybuty (Bartosch 2015a, 67-72).

Dla Weizsäckera kompatybilność wiary religijnej i nauki nie jest kwestią sporną. Zastanawia się on raczej nad kwestią, co wielkie tradycje religijne, w szczególności chrześcijaństwo, mają do powiedzenia wobec dramatycznych transformacji technologicznych naszych czasów i ryzyka, które stawiają one dla pokoju na świecie i dla środowiska naturalnego. W przekonaniu niemieckiego badacza tradycja chrześcijańska to żywa siła, która może na nowo wyznaczyć tory postępu poprzez przywrócenie zagadnienia długoterminowej odpowiedzialności naukowców, inżynierów, polityków i wszystkich tych, którzy podejmują decyzje dotyczące rozwoju nauki i techniki. Przykład samego Weizsäckera, który był jednym z pionierów badań nad energią atomową, a blisko pół wieku później stał się jednym z jej najzagorzalszych przeciwników, jest wyjątkowo wymowny. Choć poglądy niemieckiego uczonego mogą wydawać się umiarkowane, w rzeczywistości stawiają one pod znakiem zapytania nasz dorobek naukowy i techniczny, sugerując, że inne ścieżki rozwoju, być może dalece odmienne, są możliwe.¹⁰

2. CHRZEŚCIJAŃSKI NEOLUDDYZM

Radykalizm myśli Weizsäckera jest w dużej mierze przesłonięty przez jego nieustępliwy optymizm przekonujący nas, że mądrość religii może nam pomóc wyostać się z obecnego kryzysu, jak też i jego pronaukowy racjonalizm sceptyczny wobec kwestionującej nauki empirycznej kontrkultury.¹¹ Dwaj przedstawiciele nurtu, który określam mianem chrześcijańskiego neoluddyzmu, reprezentują dalece odmienną filozofię. Umieszczam francuskiego socjologa Jacques'a Ellula i austriackiego księdza Ivana Illicha w tej samej kategorii, nie tylko ze względu na zbieżność ich poglądów, krytycznych wobec współczesnej techniki i jej konsekwencji, ale również dlatego, że obaj się znali i Illich określał Ellul'a mianem swojego „mistrza” (Illich 1994).

¹⁰ Warto zaznaczyć, że syn Carla Friedricha, Ernst Ulrich von Weizsäcker, kontynuuje tradycje ojca i od dziesięcioleci zajmuje się jako naukowiec i polityk zagadnieniem kryzysu ekologicznego, odnawialności energii oraz zmianami klimatu: <https://ernst.weizsaecker.de/> [dostęp: 18 grudnia 2023].

¹¹ Więcej na temat klimatu intelektualnego wśród niemieckich środowisk kontrkulturowych w drugiej połowie XX wieku można znaleźć w: Krasnodębski 2023a, 2023b.

Sam termin neoluddyzm, popularny od lat 80., nawiązuje oczywiście do działalności Nedda Ludda, mitycznej postaci, która dowodziła rewoltą rzemieślników-tkaczy niszczących pod osłoną nocy nowoczesne krosna, których upowszechnienie w radykalny sposób zmieniło pejzaż społeczno-gospodarczy dziewiętnastowiecznej Anglii. Abstrahując od kwestii, czy klasyczny luddyzm był rzeczywiście wymierzony w rozwój techniki jako taki, czy też raczej był wyrazem frustracji wobec praktyk wczesnego kapitalizmu, współczesny ruch neoluddystów jest jednoznacznie krytyczny wobec przemian technicznych, szczególnie w epoce informatyzacji. O ile ani Ellul, ani Illich nie określali się mianem neoluddystów, obaj stali się dla ruchu inspiracjami, do których nawiązują jego współcześni przedstawiciele.¹² Chrześcijański neoluddyzm jest więc kategorią analityczną, a nie terminem używanym przez bohaterów tego rozdziału. Tym niemniej, postaram się udowodnić, że jest to kategoria trafna.

2.1. Jacques Ellul – między pesymizmem a nadzieją

Jacques Ellul (1912-1994) był francuskim historykiem prawa, filozofem oraz socjologiem pracującym przez całe swoje życie na wydziale nauk prawnych i ekonomicznych w Bordeaux. Zaliczany do grona najpoczytniejszych francuskich filozofów za oceanem, osiągnął szczyt popularności na amerykańskich kampusach uniwersyteckich w okolicach 1968 r.¹³ Ellul był autorem kilkudziesięciu książek traktujących na temat filozofii i wielkich wyzwań współczesnego społeczeństwa, trudno więc nawet pobieżnie streścić ten niezwykle bogaty dorobek. Za najistotniejsze uchodzą z reguły jego prace dotyczące techniki, w szczególności *La Technique ou l'Enjeu du siècle* (Technika lub wyzwanie stulecia) z 1954 r., *Le système technicien* (System techniczny) z 1977 r. oraz *Le bluff technologique* (Blef technologiczny) z 1988 r.

Technika, a raczej technicyzacja społeczeństwa (tytuł jego pierwszej książki miał pierwotnie brzmieć „Społeczeństwo technologiczne” i tak też brzmi jego anglojęzyczne tłumaczenie – *The Technological Society*), była głównym przedmiotem ataków Ellula. Należy podkreślić fakt, że Ellul rozumie technikę bardzo szeroko. Technicyzacja naszej cywilizacji nie polega jedynie na upowszechnianiu się maszyn, które głęboko ingerują w naturalne stosunki społeczne, choć zdaniem Ellula jest to również szalenie poważny

¹² Np. niesławny Unabomber, patrz: Fleming 2002; warto też zwrócić uwagę na częste odniesienia do Ellula w publikacjach grupy Anti-Tech Resistance (<https://antitechresistance.org/principes/>) [dostęp: 18 grudnia 2023]

¹³ To nie znaczy, że Ellul został później zapomniany. Wręcz przeciwnie, pisarz z Bordeaux wciąż budzi emocje, a jego dorobek jest przedmiotem żywiołowych dyskusji szczególnie w swojej ojczyźnie: Charbonnier 2015; Cérézuelle 2019.

problem. Dla Ellula technika to przede wszystkim cały system zależności zorientowany na optymalizację środków bez refleksji nad celami. Pod szyldem techniki można więc rozumieć racjonalizację wszystkich procesów, które kiedyś tej racjonalizacji się wymykały, począwszy od produkcji przedmiotów materialnych, przez organizację państwa i gospodarki, aż po edukację i wychowanie dzieci.

Niektóre z uwag Ellula mogą szczególnie zainteresować historyków idei. Na przykład Ellul podkreśla, że problem współczesności nie polega na samym fakcie istnienia maszyn, narzędzi czy określonych technik jako takich – takowe istniały przecież od zawsze w rzemiośle. Problem tkwi w fakcie, że aż do XIX wieku technika była podporządkowana kulturze; była ona częścią większej całości powiązanej z religią, obyczajowością, polityką czy sztuką. Począwszy od XIX wieku relacja ta uległa przemianom. Uprzemysłowienie wyrwało technikę z objęć kultury. Ta pierwsza zdominowała tę ostatnią. Nastąpiła więc jakościowa zmiana w naszym sposobie postrzegania świata. Racjonalizacja środków stała się uniwersalną aspiracją, nowoczesną religią, która w sposób nieunikniony pochłania każdy aspekt naszej egzystencji i spod której władzy nie sposób się wyrwać. W latach 50. Ellul przewidywał, że podział na kapitalizm i komunizm jest jedynie powierzchowny i prędzej czy później potrzeba racjonalizacji doprowadzi do unifikacji systemów politycznych. Jednocześnie, zdaniem Ellula, prymat techniki doprowadzi do zniszczenia kultury; w społeczeństwie całkowicie zrationalizowanym nie będzie miejsca na tę ostatnią. Ellul pozostawał w szczególności wielkim krytykiem przemysłu rozrywkowego, który wykształcił się po II wojnie światowej.

Co ciekawe, Ellul niewiele uwagi poświęcał nauce jako takiej. To technika była siłą, która zmienia nasz świat, nie nauka. W przeciwieństwie do tego, co określa się linearnym modelem innowacji, zgodnie z którym technika to jedynie nauka stosowana, Ellul twierdził, że relacja jest odwrotna. To technika wyznacza horyzont poznawczy nauki. Nauka jest podporządkowana technice dwojako. Z jednej strony, inwestycje nakierowane są przede wszystkim na badania, które mają potencjalne zastosowanie techniczne, z drugiej zaś współczesna nauka nie może po prostu istnieć bez coraz to bardziej skomplikowanej maszyneryi i wyszukanych narzędzi technicznych. Fizyk chcący badać naturę materii musi posługiwać się akceleratorem cząstek; odkryć może tylko tyle, na ile pozwala mu maszyna, która wyznacza granice poznania naukowego. Maszyna zajmuje centralne miejsce w procesie produkcji wiedzy, który również staje się też coraz bardziej sformalizowany i zrationalizowany. W ten sposób postęp naukowy jest drugorzędny wobec rozwoju techniki.

Dla Ellula nie ma więc wątpliwości, że technika to forma (meta)totalitaryzmu. Każdy aspekt naszego życia – od pracy, przez rozrywkę aż

po życie rodzinne – zostaje stopniowo jej podporządkowany. W stecniczonym społeczeństwie wolność jest jedynie złudzeniem, bo wszystko staje się przedmiotem wszechobecnej racjonalizacji, a maszyny („gadżety” powiedziałby Ellul) wyznaczają nasz rytm życia. Należy podkreślić, że u Ellula krytyka techniki jest totalna. W jego przekonaniu postęp techniczny nigdy nie jest wart swojej ceny, nawet w medycynie, co oczywiście jest postawą dalece kontrowersyjną i nie zawsze pamiętaną przez sympatyków Ellula.¹⁴ Historia współczesnej techniki jest zdaniem Ellula historią utraty wolności i stopniowej dehumanizacji społeczeństwa.

Ellul był zaangażowany w liczne inicjatywy w duchu swojej epoki: lokalizm, demokracja bezpośrednia, ochrona przyrody, decentralizacja władzy... Wszystkie te aktywności wyrażały sprzeciw wobec prymatu techniki w naszej cywilizacji. Z sympatią odnosił się do myśli politycznej anarchistów – Bakunina i Proudhona – oraz działalności grecko-francuskiego filozofa Corneliusa Castoriadis, jednego z ojców ideowych francuskich ruchów studenckich podczas wydarzeń 1968 r. Ale na etapie publikacji *Blefu technologicznego*, pod koniec swojego życia, Ellul twierdził, że wyzbył się złudzeń co do możliwości powstrzymania techniki. Jego zdaniem w okolicach 1968 r. istniała szansa na zmianę kierunku postępu, na budowę jakiegoś rodzaju alternatywy dla naszej cywilizacji, ale szansę tę przegapiliśmy. Racjonalizacja techniczna stała się więc procesem nieuniknionym. Wizja Ellula wydaje się być niezwykle przynębiająca.

Czy nie ma więc dla ludzkości żadnej nadziei? W swoich pracach socjologicznych Ellul nie dawał czytelnikom pola do optymizmu. Ale socjologia i historia techniki to zaledwie połowa twórczości francuskiego humanisty. Druga połowa, nie mniej ważna, rzuca nowe światło na to, co Ellul myślał naprawdę. Z równą pasją co analizie społeczeństwa technicznego poświęcał się on egzegezie biblijnej i studiowaniu historii doktryn Kościoła. Ellul był teologiem tradycji reformowanej przekonany, że jedną z ostatnich możliwości do wyrażenia i zachowania wolności w dobie totalitarnego technicznego konformizmu jest przyjęcie, wyznawanie i głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa.¹⁵

Ellul nie był postacią marginalną z obrzeży francuskiego chrześcijaństwa, nawet jeśli określał się mianem chrześcijańskiego anarchisty. Wręcz przeciwnie, był on aktywnym członkiem francuskiego Kościoła reformowanego (dziś już nieistniejącego ze względu na fuzję z Kościołem ewangelickim) oraz wieloletnim redaktorem naczelnym największego francuskiego

¹⁴ Choć Ellul sprzeciwiał się jakiegokolwiek formie eugeniki i ostrzegał, że rozwój techniki w sposób nieunikniony doprowadzi do prób ulepszenia rasy ludzkiej, to podkreślał również, że ta sama technika doprowadziła do przeludnienia bo daje możliwość przeżycia ludziom, którzy w „naturalnych” warunkach tej szansy by nie mieli.

¹⁵ Podsumowanie światopoglądu religijnego Ellula można znaleźć w: Ellul 1987.

pan-protestanckiego czasopisma „Foi et Vie” (Wiara i życie).¹⁶ Jego teologia i postrzeganie wiary wywarło wpływ na rozwój francuskich wspólnot protestanckich przez dziesięciolecia. Warto zaznaczyć, że Ellul w większym zdecydowanie stopniu niż Weizsäcker oddzielał w swoich pracach socjologię/filozofię od teologii/apologetyki. „Świeckie” prace Ellula można czytać nie podejrzewając go o zainteresowanie religią, ale mimo to dopiero poprzez jego prace o tematyce religijnej można w pełni zrozumieć konsekwencje jakie wyciąga ze swojej diagnozy społeczeństwa technicznego.¹⁷

Pozornie wydawać się może, że między Weizsäckerem i Ellulem istnieje kilka punktów wspólnych, jeśli chodzi o ich stosunek wobec techniki i religii. Obaj wykazywali sceptycyzm wobec kierunku przyjętego przez postęp naukowo-techniczny i obaj widzieli religię jako potencjalną odpowiedź. Obaj reprezentowali, zgodnie z moją terminologią, chrześcijańską myśl technokrytyczną. W praktyce jednak wyciągali z niej radykalnie odmienne wnioski. Weizsäcker był optymistą i wierzył w możliwość pokierowania nauką i techniką w innym kierunku pod warunkiem, że ludzkość wyciągnie lekcje z mądrości wielkich religii, a w szczególności z chrześcijańskiej antropologii. Ellul był natomiast skrajnym pesymistą i nie tylko twierdził, że na zmiany jest już za późno, ale również, że wielkie tradycje religijne niewiele nam mogą dzisiaj zaoferować. Ellul, w przeciwieństwie do Weizsäckera, był nie tylko zdecydowanie mniej entuzjastyczny wobec religii wschodu¹⁸, ale podkreślał też daleko idące rozczarowanie kościołami chrześcijańskimi, które jego zdaniem skapitulowały wobec techniki. Ani duchowni katoliccy ani protestanczy nie mają, jego zdaniem, nic do powiedzenia w sprawie ekspansji społeczeństwa technicyzowanego. Używając języka Ellula oraz drugiego bohatera tego rozdziału, Ivana Illicha, technika jest niczym głodny krwi ofiar starotestamentowy Moloch, w którego heretyckim kulcie współuczestniczą dziś również chrześcijanie. Krytyka Ellula dotyka zresztą całej tradycji i doktryny Kościoła na przestrzeni ostatnich dwóch tysięcy lat czemu daje wyraz w książce pod zniemiennym tytułem *La subversion du christianisme* (Wypaczenie chrześcijaństwa), w której twierdzi, że

¹⁶ Więcej na temat Ellula w kontekście francuskiego protestantyzmu można znaleźć np. w numerze specjalnym czasopisma na jego temat: *Jacques Ellul : la jeunesse, intuitions prophétiques*, „Foi et Vie” 2012, nr 1.

¹⁷ Była to decyzja w pełni świadoma. Znamiennym jest, że jedyna chyba jego książka łącząca płynnie teologię i technokrytykę, choć napisana w 1975 r., została wydana dopiero przez syna Ellula w 2014 r. (Ellul 2014).

¹⁸ Ellul jest oskarżany w szczególności o islamofobię. Nie tylko krytykował napływ imigrantów muzułmańskich do Europy pisząc w latach 1980, że stanowią oni zagrożenie dla francuskiej kultury i tożsamości, ale był również zaciekle krytykiem teologii islamu podkreślając, że chrześcijaństwo nieświadomie inkorporowało do swoich doktryn muzułmańskie tradycje wypaczając przesłanie Ewangelii, np. ideał świętej wojny (Ellul 1986, 95-112).

współczesne chrześcijaństwo stanowi zaprzeczenie przekazu ewangelicznego (Ellul 1984).

W duchu swojej kalwinistycznej tradycji, Ellul wzywa do lektury Pisma Świętego i indywidualnego pietyzmu. Jego zdaniem chrześcijanin powinien się skupić nie na zmienianiu otaczającego go świata (czego chrześcijanie na przestrzeni wieków próbowali i w efekcie to chrześcijaństwo uległo zmianie, nie świat), ale na dawaniu świadectwa Ewangelii swoją własną postawą. To świadectwo jest jedyną namiastką wolności, która pozostaje człowiekowi w społeczeństwie technicyzowanym. I to właśnie w takim podejściu do religii Ellul widział potencjalną odpowiedź na kierunek przyjęty przez postęp naukowo-techniczny.

2.2. *Ivan Illich: cofnąć postęp, by pójść do przodu*

Ivan Illich urodził się w 1926 r. w Wiedniu, ale w przeciwieństwie do Ellula, który cały swoje życie spędził w Bordeaux, Illich aż do śmierci w 2002 r. nieustannie podróżował. Ze względu na swoje żydowskie pochodzenie podczas wojny musiał się salwować ucieczką z Austrii i zamieszkał we Włoszech, we Florencji, gdzie ukończył liceum oraz studiował histologię i krytalografię. Po wojnie wrócił do rodzinnej Austrii, do Salzburga, gdzie napisał doktorat z historii, ale jeszcze w trakcie doktoratu podjął studia z filozofii i teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. W 1951 r. przyjął święcenia kapłańskie. Plotka głosi, że Giovanni Montini, przyszły papież Paweł VI, liczył na to, że młody kapłan zostanie w Rzymie i rozpocznie pracę w administracji Stolicy Apostolskiej, ale pchany powołaniem Ivan Illich wyjechał do Nowego Jorku do pracy z hiszpańskojęzycznymi imigrantami z Portoryko (Illich był poliglotą mówiącym w blisko dziesięciu językach). W 1956 r. został wicerektorem katolickiego Uniwersytetu w Portoryko, a w 1961 r. utworzył centrum formacji misjonarskiej w Meksyku. Ze względu na konflikty z przełożonymi, przestał aktywnie pełnić posługę kapłańską pod koniec lat 60., ale nigdy formalnie nie odebrano mu święceń. Przez kolejne pięćdziesiąt lat podróżował przede wszystkim po Ameryce Łacińskiej oraz Azji Południowo-Wschodniej, wygłaszając wykłady i pracując charytatywnie. Illich był również bywalcem salonów i znał osobiście postacie takie jak premier Kanady Pierre Trudeau, premier Indii Indira Gandhi oraz młoda królowa Holandii Beatrycze. Zmarł podczas pobytu w Niemczech u swojej przyjaciółki, znanej feministycznej historyczki, Barbary Duden (Paquot 2012).

Sławę Illichowi przyniosła seria książek napisana w latach 70., które położyły podwaliny pod najważniejsze trendy kontrkultury drugiej połowy XX wieku. Jego być może najsyntynniejsza praca *Deschooling Society* (Odszkolnić społeczeństwo) to krytyka systemu edukacji publicznej, który zdaniem Illi-

cha nie tylko utrwała, ale i pogłębia nierówności społeczne dając złudzenie merytokracji. Receptą Illicha nie jest reforma systemu edukacji, ale zniesienie jej obowiązku. Szkoła, zdaniem Illicha, niszczy tradycyjne więzi społeczne i pochłania kolosalną ilość czasu, nie przygotowując młodego człowieka w żaden sposób do prawdziwego życia. Illich dodaje, że wydatki na edukację nieustająco rosną, ze względu na wydłużanie obowiązku szkolnego, podważając sensowność całego systemu. Standardem, zdaniem Illicha, powinna być nauka zdecentralizowana, zorientowana na konkretne problemy, zaczepona, o ile to możliwe, w praktykach lokalnych społeczności, ale przede wszystkim egalitarna. Zamiast systemu przekazywania wiedzy w dzieciństwie w sposób zhierarchizowany, nauka powinna być procesem trwającym całe życie, odbywającym się nie w szkolnej klasie, ale w dobrowolnych grupach roboczych (Illich 1971).

Drugą ważną książką była *Medical Nemesis* (Medyczna Nemezis) z 1974 r., w której autor poddawał w wątpliwość wartość współczesnej medycyny. Równie obrazoburcza jak *Deschooling Society*, Ivan Illich argumentował w niej, że za zdrowie w pierwszej kolejności odpowiedzialne są warunki życia człowieka, na drugim miejscu higiena i dopiero na trzecim miejscu medycyna. Austriacki ksiądz sugerował, że hierarchia jest dziś odwrócona i to medycyna jest dziś postrzegana jako fundament polityki zdrowotnej, podczas gdy, jego zdaniem, placówki medyczne tworzą dziś więcej problemów zdrowotnych niż rozwiązują, dając przy okazji człowiekowi złudną nadzieję na nieśmiertelność (Illich 1974a).

Po radykalnej krytyce szkolnictwa i medycyny trzecią największą patologią świata współczesnego był, zdaniem Illicha, nowoczesny transport, którym Illich zajmuje się między innymi w pracy *Energy and Equity* (1974b). Illich był zaciekle przeciwnikiem motoryzacji, uważając samochody za jedno z największych oszustw jakimi mamy się ludzkość. Jego zdaniem coraz szybsze środki transportu zostały pierwotnie skonstruowane, a następnie udoskonalone, w szczytnym celu, by zaoszczędzić ludziom czas w podróży. W praktyce jednak nie tylko nie zaoszczędziły ludziom czasu, ale wręcz go odebrały; cel, któremu służyć miała technika motoryzacyjna, uległ wypaczeniu. Przekształcenie się architektury miast np. poprzez oddalanie się zakładów pracy od miejsca zamieszkania doprowadziło do sytuacji, w której samochody stały się niezbędne do komunikacji, niwelując ich pierwotne zalety. Illich nie ma tu na myśli tylko straconych godzin, które pracownicy muszą każdego dnia poświęcić na transport, ale również godziny stracone na zarobienie pieniędzy potrzebnych na kupno i użytkowanie samochodów, nie wspominając o pieniądzach, które pracownicy muszą oddać w podatkach na utrzymanie sieci drogowej. Do tego dochodzi fakt, że proliferacja motoryzacji prowadzi do permanentnego wykluczenia społecznego i zawodowego osób, których na samochód nie stać, pogłębiając nierówności społeczne. W

jego przekonaniu upowszechnianie się motoryzacji jest kontrproduktywne i powinno być aktywnie zwalczane. Dla Illicha idealnym środkiem transportu jest rower i to wokół roweru powinniśmy tworzyć naszą infrastrukturę i środowisko miejskie. Samochody i transport zbiorowy powinny być zarezerwowane dla osób starszych i niepełnosprawnych, a pociągi do komunikacji na dłuższy dystans. Wiele współczesnych ruchów na rzecz transportu rowerowego ma swoje korzenie w pracach Illicha.

Dochodzimy tu do rozważań ciekawych z punktu widzenia historii nauki i techniki. Illich opracował pewnego rodzaju teorię postępu technicznego, który można jego zdaniem podzielić na trzy fazy w ramach wielkich dziedzin takich jak właśnie medycyna czy transport.¹⁹ W pierwszej fazie technika rozwija się w sposób powolny i inkrementalny, często dając złudzenie pewnej stagnacji. Medycyna XVIII-wieczna mogła być pod pewnymi względami doskonalsza od tej z XV wieku, ale nie była od niej radykalnie odmienna, a zawodowi lekarze nie leczyli wyraźnie skuteczniej od wiejskich znachorów. Sieć dróg mogła być ulepszana na przestrzeni stuleci, drożki udoskonalane, ale górny limit prędkości na łądzie wyznaczała prędkość galopującego konia. Kolejna faza to moment radykalnego przyspieszenia postępu technicznego, przynoszący ludziom wymierne korzyści. Upowszechnienie się zasad higieny oraz wiedzy na temat fizjologii miało kolosalne zalety z punktu widzenia zdrowia ludzkiego. Na podobnej zasadzie, kolej i rower ułatwiły życie milionom ludzi. Nie znaczy to, że w okresie tym technika nie miała negatywnych skutków (np. dla środowiska), ale że zalety zasadniczo przeważały nad wadami. W trzeciej fazie wreszcie rozwój techniki napędza się samoistnie w oderwaniu od potrzeb ludzkości, a jej negatywne konsekwencje przeważają nad potencjalnymi zaletami.

Z punktu widzenia Illicha tę analizę poszczególnych sfer aktywności można rozciągnąć na cały system techniczny. Jego zdaniem (pisał to w latach 70.), dla społeczeństwa zachodniego jest już za późno i będzie musiało ono wykonać krok wstecz, jeśli chce przetrwać. Illich tłumaczy to barwną metaforą o energii. Człowiek potrzebuje kalorii by móc funkcjonować. Im więcej kalorii skonsumuje tym efektywniej może wykonać coraz to większą pracę. Ale w pewnym momencie dochodzimy do granicy: kolejne kalorie przestają służyć, a zaczynają szkodzić zdrowiu. Podobnie jest ze społeczeństwami. Nadmiar kalorii otrzymywanych z paliw kopalnych i elektrowni atomowych nie przynosi społeczeństwom wymiernych korzyści. Widzimy tu zdecydowanie dalej idącą krytykę niż u Weizsäckera. Weizsäcker był zwolennikiem odnawialności energii i racjonalizacji jej użycia. Dla Illicha jedynym ratunkiem dla naszej cywilizacji jest wykonanie kroku wstecz i przebu-

¹⁹ Ścisłe rzecz biorąc, Illich określa swoją teorię mianem teorii dwóch „przełomów” („watersheds”) koncentrując się na fazach granicznych pomiędzy erami (Illich 1973, 14-22).

dowa naszej gospodarki i stylu życia, by radykalnie ograniczyć nasze uzależnienie od kalorii (Illich 1974b).

Dla Illicha niezwykle istotnym było to, że o ile świat zachodni jest już zepsuty, to należy zrobić wszystko co możliwe, by kraje rozwijające się nie podążyły tą samą drogą i nie powtórzyły błędów Europy i Ameryki Północnej. Illich wierzył, że aby to osiągnąć, rozwój techniki musi podążyć inną drogą; muszą powstać technologie operujące inną logiką użyteczności niż te tworzone w świecie zachodnim. Rzecz w tym, by te nowe maszyny, urządzenia oraz narzędzia wymagały niskiego nakładu energii, najlepiej siły ludzkich rąk, i by ich obsługi i naprawy mógł się nauczyć każdy. Illich nadał tego typu urządzeniom nazwę *tools of conviviality* (narzędzia serdeczności). Jest to też tytuł jednej z jego najważniejszych książek. Takie technologie przywracają jednostkom autonomię oraz podmiotowość i stanowią, zdaniem Illicha, niezbędny warunek kształtowania się prawdziwej demokracji. We wstępie do wyżej wspomnianej książki podkreśla on, że techniki te są owszem wyrazem pewnej surowości (*austerity*), ale jednak jest to surowość w znaczeniu używanym przez Tomasza z Akwinu w *Summie Teologicznej*, rozumiana jako rozsądna wstrzeźliwość (Illich 1973, 5).

Ellula i Illicha bardzo wiele łączy. Obaj znali nawzajem swoje prace oraz podzielali krytyczną ocenę współczesnej techniki, którą rozumeli jako system zniewolenia ludzkości. Obaj, uważam, zasługują z tego względu na miano neoluddystów ze względu na ich daleko idący sprzeciw wobec motoryzacji, nowoczesnej medycyny, czy też obowiązkowego szkolnictwa, czyli technik bez których nie wyobrażamy sobie dzisiejszego społeczeństwa. Podkreślmy jeszcze raz: Illich nie chciał w zgodzie ze współczesną modą ograniczenia ruchu samochodowego w centrach miast i wzmocnienia transportu publicznego, ale po prostu zakazania używania samochodów. Nie chciał ulepszać szkolnictwa, ale je znieść. Ellul z entuzjazmem wracał do tez Illicha w swoich własnych pracach, nie szczędząc krytyki tym samym zjawiskom. Zarówno Illich jak i Ellul stali się ojcami chrzestnymi kontrkulturowych ruchów anty-technologicznych i radykalnie ekologicznych (często anarcho-prymitywistycznych). Obaj byli zwolennikami deindustrializacji i pionierami filozofii *degrowth*.

Mimo to między oboma badaczami były też znaczące światopoglądowe różnice. O ile Ellul twierdził, że technika zdominowała kulturę w XIX wieku i przypisywał tej przemianie jednoznacznie negatywną konotację, Illich w większym stopniu doceniał postęp techniczny. Co więcej, o ile Ellul ostatecznie popadł w rezygnację, przyjmując pewną formę eskapizmu w religię, Illich aktywnie wierzył w możliwość zmiany społeczeństwa poprzez rozwijanie technologii bardziej przyjaznych ludzkości. Szczególnie ciekawe są konsekwencje tych postaw z punktu widzenia rozwoju techniki w drugiej połowie XX wieku. Dla Ellula dramatycznym wyrazem technicyzacji społe-

czeństwa i gwoździem do trumny naszej cywilizacji było upowszechnienie się w latach osiemdziesiątych komputerów osobistych. Ellul był między innymi zaciekle krytykiem gier wideo, upatrując w nich najniższej i najbardziej destrukcyjnej formy rozrywki. Szczególnie ironizował on na temat nastoletnich geniuszy informatyki, którzy utwierdzali go w przekonaniu, że komputer osobisty jest infantylną zabawką. Obserwował on proliferację we Francji sieci Minitel, poprzedzającej Internet, i ostrzegał w latach osiemdziesiątych, że stanie się ona narzędziem rozpowszechniania pornografii prowadząc do dalszego zepsucia społeczeństwa (Ellul 1988, 64).

Illich z kolei już w *Deschooling Society* spekulował na temat bardziej demokratycznej formy nauczania przy użyciu zdecentralizowanych sieci elektronicznych, antycypując tym samym edukację internetową, a jego książka *Tools of Conviviality* stanowiła inspirację między innymi dla Lee Felsensteina, jednego z ojców komputerów osobistych, który widział w tej nowej technologii narzędzie egalitaryzmu i demokratyzacji, ponieważ każdy mógł nauczyć się funkcjonowania i obsługi komputera na własną rękę (Hansen 2020, 11). Zostawiając czytelnikom do rozstrzygnięcia czy bliższy prawdzie był Ellul czy Illich, warto jednak zaznaczyć, że komputer osobisty to sztandarowy przykład technologii, której historia naznaczona jest nieustającym napięciem pomiędzy anarchią i emancypacją jednostki z jednej strony, a rozciągającym swoją kontrolę monopolem technogigantów z drugiej. Temat ten na pewno wymaga dalszego pogłębienia.

Mimo że jako jedyny bohater niniejszego artykułu Illich był nie tylko duchownym, ale również posiadał formalne wykształcenie teologiczne, na temat religii jako takiej pisał stosunkowo niewiele. Co więcej, gdy już poruszał ten temat, pozostawał on często krytyczny wobec Kościoła instytucjonalnego i jego doktryn. Nie tylko nie zgadzał się z nauczaniem Kościoła katolickiego w sprawie antykoncepcji, ale oskarżał chrześcijaństwo o utrwalanie patologii systemu technicznego. Jego zdaniem misjonarze w krajach rozwijających się często byli najpierw krzewicielami stechnicyzowanej cywilizacji zachodniej, a dopiero w drugiej kolejności głosicielami Ewangelii.

Mimo tej surowej krytyki chrześcijaństwa głównego nurtu, nie można zapomnieć, że filozofia Illicha była głęboko zakorzeniona w myśli katolickiej wywodzącej się od Tomasza z Akwinu aż do Jacques'a Maritaina (ten ostatni był dla Illicha ważnym mentorem). Od czasu do czasu widoczny był także jego konserwatyzm obyczajowy. Illich ściągnął na siebie na przykład krytykę środowisk feministycznych po publikacji w 1983 r. książki pod tytułem *Gender*, którą odczytywano jako afirmację tradycyjnych ról płciowych (Illich 1983). Illich twierdził między innymi, że seksizm jest produktem społeczeństwa technicznego, ponieważ tworzy ono nowe role i zawody, które są teoretycznie otwarte dla obu płci, ale w praktyce desygnowane mężczyznom,

pogłębiając w istocie nierówności. Dostrzegał on natomiast harmonię w funkcjonowaniu społeczności w średniowiecznej Europie, w której, jego zdaniem, mężczyźni i kobiety nie konkurowali o ten sam kapitał symboliczny. Abstrahując od oceny powyższych tez, interesujące u Illicha jest nieuniknione powiązanie problemów obyczajowych z rozwojem techniki. W przeciwieństwie do niektórych innych chrześcijańskich krytyków modernizmu, nie upatruje on źródeł „kryzysu moralności” w rewolucji seksualnej (ani bolszewickiej, ani francuskiej), to jest w przemianach kulturowo-politycznych, ale w postępie technologicznym. W wizji austriackiego filozofa warunkiem wstępnym odnowy moralnej w duchu nauczania Kościoła, powrotu do ewangelicznej prostoty i „przyjaznej surowości” chrześcijańskiego średniowiecza jest zmiana środka transportu z samochodu na rower.

Wydaje się, że dla Illicha jego wiara i praktyka religijna była oczywistym tłem dla refleksji na temat społeczeństwa technicznego i jego historii, ale nie czuł on nigdy powołania do uprawiania apologetyki. Poza nielicznymi wyjątkami odniesienia do jego przekonań religijnych pozostają w pracach Illicha stosunkowo dyskretne.

3. PRZECIW KAPITALIZMOWI, TECHNICE I WSPÓŁCZESNEJ NAUCE: EKONOMIA I EPISTEMOLOGIA E.F. SCHUMACHERA

W zdecydowanie bardziej wyrazisty sposób apologetyce poświęcił się ostatni bohater niniejszego artykułu, urodzony w Bonn w Niemczech – Ernst Friedrich Schumacher (1911-1977). W latach trzydziestych studiował ekonomię między innymi w Berlinie, w Oksfordzie oraz na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. W przededniu II wojny światowej definitywnie opuścił rodzinne Niemcy i resztę kariery spędził w Wielkiej Brytanii, którą uważał za swoją prawdziwą ojczyznę. Schumacher był protegowanym słynnego ekonomisty Johna Maynarda Keynesa i szybko wspinał się po szczeblach brytyjskiej administracji, zajmując liczne ważne stanowiska doradcze, szczególnie w instytucjach zajmujących się wydobywaniem i wykorzystaniem węgla (Wood 1984).

W życiu Schumachera możemy mówić o dwóch punktach zwrotnych. Pierwszym była jego wizyta w Birmie w 1955 r., która przekonała go do tego, że kraje rozwijające się powinny podążać inną drogą rozwoju ekonomicznego niż kraje zachodu, by nie popełnić błędów tych ostatnich. Schumacher był głęboko zainspirowany filozofią i religią dalekiego wschodu, w szczególności koncepcjami społeczno-gospodarczymi Mahatmy Gandhiego. Drugim kluczowym momentem było w 1971 r. przejście na katolicyzm, powiązane z odkryciem społecznej nauki Kościoła katolickiego.

W przeciwieństwie do Wiezsäckera, Ellula i Illicha, Schumacher był zdecydowanie mniej płodny jeśli chodzi o dorobek twórczy. Pamiętany jest głównie z dwóch książek: wydanej w 1973 r. *Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*, będącej zbiorem esejów na temat gospodarki, społeczeństwa i techniki oraz *A Guide for the Perplexed* z 1977 r. będącej pełnoprawnym traktatem filozoficznym (Schumacher 1973; 1977). Na pierwszy rzut oka w obu pracach narzucają się podobieństwa z filozofią Iwana Illicha. Podczas gdy Illich opisywał swoją filozofię społeczno-gospodarczo-kulturową używając pojęcia *conviviality* oraz postulował upowszechnianie *tools of conviviality*, Schumacher używał odpowiednio pojęć *Buddhist economy* oraz *appropriate technologies*. Buddyjska gospodarka, w ujęciu Schumachera to gospodarka zdecentralizowana, nastawiona na współpracę, a nie na konkurencję, rozwijana w ramach lokalnych wspólnot w harmonii z przyrodą. Inspiracją dla Schumachera były (jak sugeruje nazwa) obserwacje poczynione na temat funkcjonowania wiejskich społeczności w Azji Południo-Wschodniej. Jego zdaniem to ich model gospodarczy powinien służyć za wzór dla krajów zachodnich, a nie na odwrót. Jeśli chodzi o *appropriate technologies*, to są to rozwiązania organizacyjno-techniczne, które są proste w implementacji, niskoenergetyczne, a w przypadku gdy chodzi o maszyny, powinny być one łatwe do serwisowania i obsługi przez ludzi bez wyspecjalizowanego wykształcenia. Rower, pompa, ale też cała gama technologii wykorzystujących energię słoneczną może być zakwalifikowana jako *appropriate technology*. Schumacher intensywnie wspierał powstawanie lokalnych struktur mających na celu rozwijanie i implementowanie owych „adekwatnych technologii” w krajach rozwijających się. Po jego śmierci na całym świecie powołane zostały do życia instytucje inspirowane pracami Schumachera zorientowane na refleksję na tematy ekologiczne i technologiczne w kontekście zrównoważonego rozwoju.²⁰ Warto zauważyć, że obok Illicha i Schumachera podobną terminologią posługiwał się również niemiecki fizyk Amory Lovins, który mówił o miękkich technologiach i miękkich energiach, jak i wielu innych aktywistów w ramach ruchów na rzecz miękkich technologii (Clarke 1972; Harper 1973; Lovins 1979).

Schumacher pozostaje popularny również wśród polityków głównego nurtu. Powoływał się na niego między innymi brytyjski premier David Cameron, nawiązując do nacisku, jaki kładł Schumacher na rozwój tradycyjnych przedsiębiorstw w lokalnych społecznościach (McCrum 2011). Pod wieloma względami Schumacher może wydawać się postacią bardziej umiarkowaną od Illicha ze względu na fakt, że nie proponował całkowitej

²⁰ <https://centerforneweconomics.org/>; <https://schumacher-gesellschaft.de/> [dostęp: 18 grudnia 2023]

deindustrializacji i porzucenia nowoczesnej techniki, medycyny czy szkolnictwa, a jedynie podkreślał, że kraje rozwijające się powinny wybrać inny model rozwoju. To umiarkowane odczytanie Schumachera jest jednak lekturą powierzchowną.

Należy w tym momencie zwrócić uwagę na to, jak wiele uwag i obserwacji Schumachera wydaje się zupełnie nie przystawać do naszych współczesnych realiów. Na przykład, Schumacher był zagorzałym zwolennikiem wydobycia i eksploatacji węgla do produkcji elektryczności. Z jednej strony sprzeciwiał się on cywilnym zastosowaniom energii atomowej ze względu na ryzyko związane z przechowywaniem odpadów radioaktywnych oraz ze względu na centralizację władzy i poziom kontroli ze strony państwa, z którymi wiąże się funkcjonowanie odpowiedniej infrastruktury. Pod tym względem, jego argumentacja podobna była do tej użytej przez Weizsäckera. Z drugiej strony był przeciwnikiem pokładania nadziei w ropie naftowej. Jego zdaniem szacowane zasoby ropy naftowej są nie tylko zbyt małe, by sensowne było dokonywanie transformacji naszych gospodarek na ich rzecz, ale też znajdują się w niestabilnych politycznie regionach, co grozi regularnymi kryzysami energetycznymi. W opinii Schumachera, którego dziś wiele osób uważa za patrona ruchów ekologicznych, węgiel powinien pozostać trzonem miks energetycznego. Zaciekle krytykował on politykę brytyjskich laburzystów zamykających kopalnie, ale zmarł przed dojściem do władzy toryski Margaret Thatcher, która proces dekarbonizacji Zjednoczonego Królestwa gwałtownie przyspieszyła.

Innym interesującym anachronizmem w pracach Schumachera był jego stosunek do swojego mentora Keynesa. Dla Schumachera Keynes był twarzą bezdusznego kapitalistycznego modelu gospodarczego, w którym liczył się tylko zysk. I znów, gdyby Schumacher zmarł dziesięć lat później, mógłby być świadkiem zwrotu neoliberalnego i sukcesów ekonomistów takich jak Hayek czy Friedman, z których punktu widzenia interwencjonistyczne propozycje Keynesa ocierały się o socjalizm. Sam Schumacher nie miał co prawda złudzeń co do radzieckiego komunizmu, ale pozostawał zwolennikiem gospodarki partycypacyjnej, zdecentralizowanej, nakierowanej na ekologię i na współwłasność środków produkcji. Schumacher bywa dziś identyfikowany z nurtem ekosocjalizmu, a na pewno jest przedstawicielem nurtów kwestionujących prymat gospodarki wolnorynkowej (Widyanta 2013). Skąd u Schumachera tak wyraziste odrzucenie kapitalizmu? Odpowiedź jest prosta: siłą napędową kapitalizmu jest chciwość, a chciwość jest jednym z siedmiu grzechów głównych, o których, zdaniem Schumachera, świat chętnie zapomniał.

W przeciwieństwie do Weizsäckera, który do swoich prac subtelnie wplatał wątki religijne, Ellula który ostro rozdzielał pracę teologa i filozofa, oraz Illicha, który pozostawał w sprawach wiary i religii dyskretny, Schu-

macher wykazuje w swoich pracach zapał neofity i nie stroni od apologetyki. W swoich argumentach przeciwko kapitalizmowi i współczesnej technice regularnie podpira się autorytetem biskupów Rzymu oraz tradycji dystrybucjonizmu w duchu wielkich brytyjskich katolickich intelektualistów takich jak Gilbert Chesterton czy Hilaire Belloc. Jego zainteresowanie filozofią katolicką nie ograniczało się jednak bynajmniej do kwestii gospodarczych. Schumacher pozostawał również konserwatystą w sprawach obyczajowych. W przeciwieństwie do Illicha, który kwestionował kościelne nauczanie w sprawie antykoncepcji, Schumacher był wielkim entuzjastą kontrowersyjnej encykliki *Humanae Vitae* Pawła VI, które zamknęła debatę na ten temat w Kościele katolickim (Pearce 2011). To właśnie z przywiązania do katolickiej tradycji i pietyzmu Schumacher czerpał przekonanie, że kapitalizm jest ideologią destrukcyjną, stanowiącą zagrożenie zarówno dla nieśmiertelnej duszy, jak i dla najwyższej wartości jaką jest ludzkie życie ze względu na dewastację środowiska naturalnego.

O ile jego książka *Small is Beautiful* pozostawała stosunkowo ekumeniczna i zorientowana na refleksję nad wyzwaniem ekonomii w duchu ekologii i antykapitalizmu, wydana tuż przed jego śmiercią praca *Guide for Perplexed* to nie tylko dzieło wprost apologetyczne i zanurzone w tradycji chrześcijańskiej, ale też radykalnie antymodernistyczne i antynaukowe, wykraczające daleko poza to, co pisali neoluddyci tacy jak Illich i Ellul. Schumacher próbuje w swojej pracy zbudować nową ontologię i epistemologię inspirowaną filozofią scholastyczną średniowiecza. Twierdzi on między innymi, że współczesna nauka została skażona pół milenium temu przez filozofię Kartezjusza i Bacona. Kartezjusz doprowadził do oddzielenia ducha i materii, dając badaczom złudzenie, że prawda naukowa jest osiągalna przez matematyzację przyrody; racjonalizm zniszczył zdaniem Schumachera średniowieczną harmonię pomiędzy wiedzą a mądrością. Bacon z kolei wzywał naukowców do „torturowania” natury celem wydarcia jej sekretów, otwierając drogę do kryzysu ekologicznego. O ironio, w pracach lewicowych i kontrkulturowych badaczy, np. historyczki Carolyn Merchant, Kartezjusz i Bacon byli oskarżani o to samo (Merchant 1980).

Schumacher upatruje źródeł kryzysu ekologicznego, społecznego, gospodarczego i moralnego nie tylko w opartej na chciwości ideologii kapitalizmu, nie tylko w technice służącej industrializacji na wielką skalę, ale w filozofii nauk empirycznych ukształtowanej podczas rewolucji naukowej już w XVI i XVII wieku. Co więcej, Schumacher w pełni przejął język katolickich antymodernistów XIX wieku, krytykując zawzięcie materializm, psy-

choanalizę, ale także... teorię ewolucji Darwina. W swojej radykalnej krytyce nauki, zajmuje pozycje zbliżające go momentami do kreacjonistów.²¹

Po to, by wyjść z kryzysu współczesności, zarówno duchowego, jak i ekologicznego, potrzeba, zdaniem Schumachera, nowej epistemologii zakorzenionej w wielkich tradycjach starożytności i średniowiecza, a także odnowy moralnej w duchu nauczania Kościoła. Tylko w takich warunkach będzie możliwe stworzenie nowych technologii przyjaznych środowisku naturalnemu i nowego modelu gospodarczego nieopartego na wyzysku. Innymi słowy, choć pozornie Schumacher może uchodzić za umiarkowanego ekologicznego modernizatora i krytyka pewnych form kapitalizmu, w praktyce jego przekonania religijne popchnęły go ku postawie radykalnie rewolucyjnej i zorientowanej na całkowitą przebudowę otaczającej nas rzeczywistości, w tym fundamentów nauk empirycznych; jest to krok, na który nie zdecydowali się inni bohaterowie niniejszego artykułu.

PODSUMOWANIE

Lata 60. i 70. to okres formowania się filozofii ekologicznej, rozlania się kolejnej fali krytyki kapitalizmu oraz gorącej debaty na temat zagrożeń technokracji. To początek kryzysu wiary w model postępu naukowo-techniczno-gospodarczego, na którym zbudowany został powojenny ład w świecie zachodnim. Z tej kształtującej się powoli bogatej kontrkultury czerpały różne środowiska, a podziały polityczno-ideowe przebiegały wobec innych linii niż obecnie. W niniejszym artykule zaprezentowany został niezwykle eklektyczny, ale wyrazisty prąd, dla którego najtrafniejszą nazwą wydaje się chrześcijańska technokrytyka. Jego przedstawiciele byli zgodni w dwóch sprawach. Po pierwsze, rozwój naukowy, gospodarczy, ale w szczególności techniczny poszedł w złym kierunku. Jego rezultatem jest masowe zanieczyszczenie środowiska i katastrofy ekologiczne, alienacja człowieka i wykorzenienie tradycyjnych wspólnot, oraz prowadząca do zagłady cywilizacji nieokiełznana eksploatacja zasobów naszej planety. Ich zdaniem błędem jest pokładanie nadziei na rozwiązanie naszych problemów w cudownych technologiach przyszłości takich jak komputery czy energia atomowa, ponieważ rozwiązania te są w rzeczywistości symptomami tej samej choroby. Drugim elementem wspólnym było przekonanie, że religia ma w tych sprawach coś do powiedzenia. Zdaniem bohaterów niniejszego artykułu, tradycja chrześci-

²¹ Teoretycznie Schumacher nie kwestionował istnienia procesów ewolucyjnych jako takich, twierdząc że krytykuje wyłącznie „ideologię ewolucjonizmu” a nie samą teorię. W praktyce jednak, jego sposób rozumienia wielu zjawisk biologicznych, w tym początków życia, sugeruje znacznie bardziej anty-ewolucjonistyczną postawę (Schumacher 1977, 111-123).

jańska jest wręcz niezbędna, by zrozumieć źródła obecnego kryzysu i zaproponować rozwiązania.

Punkty styczne nie powinny przyćmić jednak wewnętrznej różnorodności chrześcijańskiej technokrytyki. Przedstawiciele tego nurtu nie zgadzali się bowiem ani gdzie, ani jak zblądziła konkretnie nasza cywilizacja, ani co konkretnie oferuje tradycja chrześcijańska. Czy źródłem kryzysu jest błędna epistemologia XVI-wiecznej rewolucji naukowej (Schumacher), czy też technologiczna reakcja łańcuchowa zainicjowana przez XIX-wieczną rewolucję przemysłową, która sprawiła, że ludzkość po prostu straciła panowanie nad rozwojem techniki (Ellul i Illich)? Czy aby rozwiązać problemy jutra powinniśmy spojrzeć w przeszłość na mądrość wielkich światowych religii (Weizsäcker) czy też na harmonię średniowiecznej Europa Christiana (Schumacher i Illich)? A może za późno już na zmiany i jedyne co pozostaje chrześcijanom w świecie opanowanym przez siły ciemności to świadczyć Ewangelię swoją postawą (Ellul)?

Należy jeszcze raz podkreślić, że postawy naszych bohaterów nie dają się łatwo uplasować pod kątem politycznym. Pochodzący z arystokratycznej rodziny Weizsäcker niechętnie odnosił się do ruchów tzw. Nowej Lewicy, ale był też zagorzałym zwolennikiem dialogu międzyreligijnego, współpracującym z przedstawicielami hinduizmu i buddyzmu przyjmując bardzo uniwersalistyczną perspektywę na przesłanie chrześcijaństwa. Z kolei Ellul był zdecydowanie mniej otwarty pod tym kątem, a żarliwego języka niektórych jego prac teologicznych nie powstydziliby się sam Jan Kalwin, ale z wielkim entuzjazmem odnosił się on do francuskiej myśli neo- i postmarksistowskiej. Wreszcie, zarówno Illich jak i Schumacher bronili tradycyjnych ról płci, przyjmując jednocześnie, że do „naturalnych” relacji pomiędzy kobietami i mężczyznami można wrócić jedynie pod warunkiem odejścia od systemu kapitalistycznego i zbudowania nowej (para/quasi)socjalistycznej gospodarki. Ten kolaż światopoglądowy wymyka się współczesnym podziałom na prawicę i lewicę.

Jest jednak jeszcze trzeci punkt wspólny dla całej myśli chrześcijańskich technokrytyków, tym razem o charakterze metodologicznym. Ich filozofia, w tym przekonania religijne, były bezpośrednio powiązane z interpretacją dziejów postępu naukowo-technicznego. Dla Weizsäckera, zawodowego fizyka, prymat nauk empirycznych był w połowie XX wieku oczywistością. Ewentualny konflikt z religią był sprawą z odległej przeszłości i wynikiem nieporozumień. Dla Schumachera z kolei te same nauki empiryczne są z samej definicji wypaczone i skażone filozofią materializmu sprzeczną z centralnymi wartościami chrześcijaństwa. To, co ich łączy, to fakt, że obaj rozumieли naukę empiryczną jako punkt wyjścia dla rozwoju techniki (oraz ekonomii u Schumachera) i że to od zmiany w nauce i epistemologii powinniśmy rozpocząć transformację świata.

Ellul i Illich odczytywali historię nauki i techniki zupełnie odmiennie. Dla nich nauka jako taka nie była szczególnie interesująca. Nadrzędną siłą była technika, która, dokonując transformacji naszego społeczeństwa, pochłonęła i podporządkowała sobie zarówno naukę, jak i kulturę. Zdaniem tych dwóch chrześcijańskich luddystów, przemiana polityki naukowej nie może wystarczyć sama w sobie, dlatego że techniki nie da się zredukować do „nauki stosowanej”. Innymi słowy, żeby zrozumieć historię nauki, trzeba w pierw zrozumieć historię techniki, bo to technika wyznacza horyzont nauki, a nie odwrotnie, jak chciałaby, upraszczając, oświeceniowo-pozytywistyczna tradycja.

Z punktu widzenia historyków i filozofów idei, nie ma żadnego znaczenia, czy zgadzamy się z tymi lub innymi tezami chrześcijańskich technokrytyków (dotyczącymi religii, techniki czy ekologii), które mogą być jak najbardziej przedmiotem bardzo ostrej krytyki. Dorobek tych badaczy stawia jednak przed nami dwa ważne pytania. Po pierwsze, spekulują oni czy historia nauki i techniki mogłaby potoczyć się inaczej, prowadząc nas do „innej” nauki i techniki. Czy można było dokonać transformacji energetycznej już pół wieku temu? Czy można sobie wyobrazić transport i architekturę miejską zbudowaną wokół roweru, w świecie, w którym samochód pozostawałby tylko ciekawostką? Czy można sobie wyobrazić naukę wyemancypowaną spod pryncypiów filozoficznych Kartezjusza i Bacona? Niemieccy zwolennicy tzw. miękkiej chemii byli w latach osiemdziesiątych przekonani, że taka inna, bardziej fenomenologiczna chemia, jest możliwa (Krasnodębski 2023a, 2023b). Wydaje się, że historyk nie może tych spekulacji po prostu zignorować, nie popadając w naiwny determinizm.

Drugie pytanie ma charakter bardziej metodologiczny: czy chrześcijańska technokrytyka nie powinna zająć bardziej prominentnego miejsca w pracach na temat konfliktu pomiędzy nauką a religią? Można odnieść wrażenie, że konflikt ten jest w literaturze historycznej przedstawiany w sposób karykaturalny. Badacze dzielą się na dwa obozy: zwolenników tezy o konflikcie podkreślających, że religia stanowi hamulec dla rozwoju ludzkości, oraz przeciwników tej tezy naciskających na kompatybilność religii i postępu. Nawet najbardziej zagorzali kreacjoniści próbują ubrać swoje tezy w język (pseudo)naukowy. Chrześcijańska technokrytyka stawia ten stan rzeczy na głowie, kwestionując *explicite* samą wartość nauki i techniki i otwarcie twierdząc, że religia i postęp w obecnej formie są niekompatybilne. Odnajduje ona jednocześnie wspólny język z przedstawicielami lewicowej i proekologicznej kontrkultury, krytycznymi wobec dziedzictwa oświecenia.

Podsumowując, wydaje się, że studia nad chrześcijańską technokrytyką mogą otworzyć nowe perspektywy badawcze, podważając liczne popularne, uproszczone narracje dominujące w niektórych gałęziach historii, nauki i techniki. Co więcej, przedstawiciele tego nurtu są dziś uznawani za pionier-

rów prądu intelektualnego znanego jako ekologia polityczna, i to w tym kontekście są z reguły studiowane ich prace. Chrześcijańska technokrytyka może stać się więc intrygującym pomostem łączącym historyków nauki i techniki z filozofami i socjologami ekologii, pomagając w lepszym zrozumieniu źródeł, konsekwencji i perspektyw na rozwiązanie współczesnego kryzysu ekologicznego.

ŹRÓDŁA FINANSOWANIA PUBLIKACJI

Artykuł został napisany w ramach projektu „Zielona Chemia avant la lettre: Historyczne i epistemologiczne fundamenty praktyk na rzecz zrównoważonego rozwoju w chemii przemysłowej” sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych w ramach grantu Sonata 16 na podstawie decyzji 2019/35/D/HS3/00614.

BIBLIOGRAFIA

- Bartosch U. (2015a). *Carl Friedrich Von Weizsäcker: Pioneer of Physics, Philosophy, Religion, Politics and Peace Research*. Cham: Springer.
- Bartosch U. (2015b). *Carl Friedrich Von Weizsäcker: Major Texts in Philosophy*. Cham: Springer.
- Bartosch U. (2015c). *Carl Friedrich Von Weizsäcker: Major Texts in Physics*. Cham: Springer.
- Bartosch U. (2015d). *Carl Friedrich Von Weizsäcker: Major Texts on Politics and Peace Research*. Cham: Springer.
- Bartosch U. (2015e). *Carl Friedrich Von Weizsäcker: Major Texts on Religion*. Cham: Springer.
- Bartosch U. i Braun R. (2012). *Perspektiven und Begegnungen - Carl Friedrich von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*. Berlin: Lit.
- Baudouin C. i Brosseau O. (2013). *Enquête sur les créationnismes: réseaux, stratégies et objectifs politiques*. Paryż: Belin Pour la Science.
- Böhme G. (1980). *Alternativen der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme G., Daele, W., Hohlfeld R., Krohn W., Schäfer W. (1983). *Finalization in Science: The Social Orientation of Scientific Progress*. Dordrecht: Reidel.
- Bud R. (2018). *Modernity and the ambivalent significance of applied science: motors, wireless, telephones and poison gas [w:] Being Modern: The Cultural Impact of Science in the Early Twentieth Century*, F. James, M. Shiach, P. Greenhalgh, R. Bud (red.), 95-129. Londyn: UCL Press.
- Campa R., Corbally C, Boone Rappaport M. (2022). *Searching for the Roots of Western Ecotheology: Pliny the Elder, Paul the Apostle, Boethius*, „Gregorianum”, nr. 103, 833-856.
- Cérézuelle D. (2019). *Ellul, pionnier d'une écologie réactionnaire*, „Écologie & Politique”, nr 59, 123-132.

- Charbonnier P. (2015). *Jacques Ellul ou l'écologie contre la modernité*, „Écologie & Politique”, nr 50, 127-146.
- Chastenet P. (2019). *Introduction à Jacques Ellul*. Paris: La Découverte.
- Clarke R. (1972). *Soft Technology: Blueprint for a Research Community*, „Undercurrents”, t. 2, 17–20.
- Consolmagno G. (2022). *Finding God in the Universe*. Minneapolis: 1517 Media.
- Ellul J. (1954). *La Technique ou l'Enjeu du siècle*. Paryż: A. Colin.
- Ellul J. (1977). *Le Système technicien*. Paryż: Calmann-Lévy.
- Ellul J. (1984). *La subversion du Christianisme*. Paryż: Éditions du Cerf.
- Ellul J. (1986). *The Subversion of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Ellul J. (1987). *Ce que je crois*. Paryż: B. Grasset.
- Ellul J. (1988). *Le bluff technologique*. Paryż: Hachette.
- Ellul J. (2014). *Théologie et technique: Pour une éthique de la non-puissance*. Geneva: Labor et Fides.
- Fisher J., Hall M. R., Khoddam S. (2015). *C. S. Lewis and the Inklings: Reflections on Faith, Imagination, and Modern Technology*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Fleming S. (2022). *The Unabomber and the origins of anti-tech radicalism*, „Journal of Political Ideologies”, t. 27, 207-225.
- Guinn D. E. (2006). *Handbook of Bioethics and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Güttler N. (2022). *Gegenexpert*innen: Umwelt, Aktivismus und die regionalen Epistemologien des Widerstandes*, „N.T.M.”, t. 30, 541-67.
- Hansen S. B. (2020). *Philosophers of Technology*. Berlin: De Gruyter.
- Hardin J., Numbers R. L. i Binzley R. A. (2018). *The Warfare Between Science and Religion: The Idea That Wouldn't Die*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Harper P. (1973). 'Soft Technology' and Criticism of the Western Model of Development, „Prospects”, t. 3, 183-192.
- Heilbron J. L. (1999). *The sun in the Church: cathedrals as solar observatories*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heller M. (1994). *Wszystkie światy i słowo*. Kraków: Znak.
- Hoinacki L. i Mitcham C. (2002). *The challenges of Ivan Illich: a collective reflection*. Albany: State University of New York Press.
- Illich I. (1971). *Deschooling Society*. Nowy Jork: Harper & Row.
- Illich I. (1973). *Tools for Conviviality*. Nowy Jork: Harper & Row.
- Illich I. (1974a). *Medical Nemesis*. Londyn: Calder & Boyars.
- Illich I. (1974b). *Energy and equity*. Nowy Jork: Harper & Row.
- Illich I. (1983). *Gender*. Nowy Jork: Marion Boyars.
- Illich I. (1994). *Hommage à Jacques Ellul*, „L'Agora”, lipiec-sierpień, t. 1 (http://agora.qc.ca/documents/technique--hommage_a_jacques_ellul_par_ivan_illich) [dostęp: 18 grudnia 2023].
- Kaiser D. i McCray W. P. (2016). *Groovy Science: Knowledge, Innovation, and American Counterculture*. Chicago: University of Chicago Press.

- Krasnodebski M. (2023a). *Beyond green chemistry: Radical environmental transformation through Sanfte Chemie (1985-1995)*, „History of Science”, doi: 10.1177/00732753231194801.
- Krasnodebski M. (2023b). *Ideologiczne, polityczne i filozoficzne podstawy polityki naukowej i przemysłowej niemieckiej partii Zielonych w latach 80. i 90.: przypadek „miękkiej chemii” (sanfte Chemie)*, „Studia Historiae Scientiarum”, n. 22 (first view), doi: 10.4467/2543702XSHS.23.015.17706.
- Latouche S. (2013). *Jacques Ellul contre le totalitarisme technicien*. Paryż: Passager clandestin.
- Lewis C. S. (2001 [1943]). *The Abolition of Man*. Harper: Nowy Jork.
- Lovins A. B. (1979). *The Energy Controversy: Soft Path Questions & Answers*. San Francisco: Friends of the Earth.
- Marcuse H. (1991 [1964]). *Człowiek Jednowymiarowy*. Warszawa: PWN.
- Markoff J. (2005). *What the Dormouse Said: How the Sixties Counterculture Shaped the Personal Computer Industry*. London: Penguin.
- McCrum R. (2011). *E. F. Schumacher: Cameron's choice*, „The Guardian”, 27 marca, <https://www.theguardian.com/politics/2011/mar/27/schumacher-david-cameron-small-beautiful> [dostęp: 18 grudnia 2023].
- Merchant C. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.
- Noack H. (2019). *Die Weizsäcker. Eine deutsche Familie*. Monachium: Siedler.
- Numbers R. L. (2006). *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*. Cambridge: Harvard University Press.
- Numbers R. L. (2009). *Galileo Goes to Jail, and Other Myths About Science and Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Oh K. S. (2014). *Ecology and Christianity*, [w:] *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Leeming, D. A. (red.), 561-566. Boston: Springer.
- Paquot T. (2012). *Introduction à Ivan Illich*. Paris: La Découverte.
- Pearce J. (2011). *The Vision of E. F. Schumacher*, „National Catholic Register”, 16 sierpnia. (<https://www.ncregister.com/news/the-vision-of-e-f-schumacher>) [dostęp: 18 grudnia 2023].
- Ruse M. (2010). *Science and spirituality: making room for faith in the age of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse M. (2008). *Evolution and Religion: A Dialogue*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Schumacher D. (2011). *Small is Beautiful in the 21st Century: The Legacy of E.F. Schumacher*. Devon: Green Books.
- Schumacher E. F. (1973). *Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*. Londyn: Blond & Briggs.
- Schumacher E. F. (1978). *A Guide for the Perplexed*. Nowy Jork: Harper & Row.
- Schwerin A. (2022). *Gegenwissen. Die Neuen Sozialen Bewegungen in der Bundesrepublik und die Grundlagen ihrer Wirkung*, „N.T.M.”, t. 30, 529-540.
- Stump J. B. i Padgett A. G. (2012). *The Blackwell companion to science and Christianity*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Weber I. (2012). *Carl Friedrich von Weizsäcker: ein Leben zwischen Physik und Philosophie*. Amerang: Crotona.

- Weiberg-Salzmann M. i Willems U. (2020). *Religion and Biopolitics*. Cham: Springer.
- Weizsäcker C. F. von. (1957). ... *und führe uns nicht in Versuchung: Vom gespaltenen Atom zum gespaltenen Gewissen – Die Geschichte einer menschheits gefährdenden Waffe*, „Der Spiegel”, nr 19, 45-53.
- White A. D. (1896). *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. Londyn: Macmillan and Company.
- White L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science”, t. 155, 1203-1207.
- Widyanta A. B. (2013). *Ecosocialism: Reinventing Ernest Friedrich Schumacher's Thought on Political Economy of The Environment*, rozprawa doktorska na uniwersytecie Gadjah Mada.
- Wood B. (1984). *E. F. Schumacher, His Life and Thought*. Nowy Jork: Harper & Row.