



Michał Krzykowski

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

 <https://orcid.org/0000-0002-7992-0285>

Krytyka w technopresji

Critique under Technostress

Abstrakt: W artykule przedstawiono stanowisko, zgodnie z którym ożywienie teorii krytycznej wymaga ożywienia krytyki techniki oraz przededefiniowania samego pojęcia krytyki w kontekście nowej rzeczywistości cyfrowej, z uwzględnieniem sposobu, w jaki technologie cyfrowe zmieniają naszą zdolność myślenia w ogóle. Zdefiniowano funkcję i sens krytyki w tym nowym kontekście (rozumianym jako technopresja) w dialogu z trzema myślicielami: Immanuelem Kantem, Michelelem Foucaultem i Bernardem Stieglarem. Jednocześnie zasygnalizowano pożytek płynący z zestawienia krytyki filozoficznej Bernarda Stieglera z teorią społeczną Hartmuta Rosy.

Słowa kluczowe: kapitalizm cyfrowy, automatyzacja, sztuczna inteligencja, konwergencja technologiczna, przyspieszenie, Bernard Stiegler, Hartmut Rosa

Abstract: In the article, it is argued that in order to rejuvenate critical theory we need to revive the critique of technology first and, by the same token, redefine the very concept of critique in the context of the digital reality, with an account of how digital devices impact our ability to think in general. The function and meaning of critique under new circumstances (conceptualized as technostress) is discussed in a dialogue with three thinkers: Immanuel Kant, Michel Foucault, and Bernard Stiegler. It also suggests how Bernard Stiegler's philosophical critique can be fruitfully these combined with social theory developed by Hartmut Rosa.

Keywords: digital capitalism, automation, artificial intelligence, technological convergence, acceleration, Bernard Stiegler, Hartmut Rosa

Można się tym przerażać, można też żywić nadzieję, ale nie o to chodzi.
Należy poszukiwać nowej broni.

Gilles Deleuze

W swojej próbie ożywienia tradycji teorii krytycznej Hartmut Rosa przekonuje, że aby do tego mogło dojść, należy ponownie połączyć filozofię społeczną i socjologię z doświadczeniami społecznymi przeżywanymi przez ludzi żyjących we współczesnych (dla Rosy – późnonowoczesnych) społeczeństwach. Takie zadanie, utrzymuje niemiecki socjolog, wymaga przede wszystkim stawiania „»dobrych« pytań”, które współbrzmia z życiem ludzi, elek-

tryzują studentów i dzięki temu mogą być inspiracją dla badań empirycznych (Rosa, 2020). W niniejszym artykule chciałbym ustosunkować się do tak zdefiniowanego zadania¹. Przyjmuję, że wśród dobrych pytań na dziś znajduje się to dotyczące obecności, czy też nadobecnności, w naszym życiu technologii. Pytanie to w sposób bezpośredni dotyczy zresztą sformułowanej przez Rosę teorii przyspieszenia społecznego. Zjawiska z tym ostatnim związane można bowiem, według socjologa, ująć w trzy ściśle z sobą połączone i wzajemnie się warunkujące, lecz dające się analitycznie i empirycznie wyodrębnić, kategorie, jakimi są: przyspieszenie technologiczne, przyspieszenie zmiany społecznej i przyspieszenie rytmu życia. Nie będę tutaj szczegółowo omawiał rozwijanego przez Rosę projektu, natomiast pytanie o technologię w kontekście analizowanego przez socjologa przyspieszenia sformułuję z perspektywy kontynentalnej filozofii nauki i techniki. Z takiej perspektywy, którą z tradycją *Kritische Theorie* niemało łączy, kluczowym aspektem w pytaniu o technologię jest bowiem pytanie o same warunki możliwości teorii krytycznej, a szerzej – o warunki możliwości myślenia krytycznego, w momencie, gdy wykładniczy rozrost technologii obliczeniowej, wraz ze składającymi się na nią procesami algorytmizacji i automatyzacji procesów myślowych, nakazuje zapytywać o warunki możliwości myślenia w ogóle.

Chodzi zatem o problematykę dalece wykraczającą poza obszar tego, co konwencjonalnie nazywa się filozofią w jej akademickiej wersji. Niemniej jednak właściwe zarysowanie tej problematyki siłą rzeczy musi pochodzić z dobrych pytań filozoficznych i pracy na pojęciach, wykonywanej z myślą o położeniu fundamentów teoretycznych pod pożądaną społecznie zmianę. Taką pracę warto zacząć od przededefiniowania samego pojęcia krytyki, której przedmiotem i warunkiem możliwości zarazem jest technologia. Takiego stanowiska będę w każdym razie tutaj bronił. Twierdzę, że bez takiej pracy tchnięcie nowego ducha w teorię krytyczną i określenie jej sensu w silnie stechnicyzowanej rzeczywistości, którą zdefiniuję jako technopresję, nie powiedzie się. Funkcję i sens krytyki wyprowadzam z dialogu z trzema myślicielami: Kantem, Foucaultem i Stieglerem. Jednocześnie, kontynuując proces przeszczepiania na polski grunt myśli Bernarda Stieglera

1 Artykuł stanowi również uzupełnienie mojego stanowiska przedstawionego podczas seminarium poświęconego reformie studiów licencjackich w Uniwersytecie Śląskim (*Fakultety, władze i ich funkcje* [...], [b.r.]), a także zawiera propozycje sformułowane na wydziałowych spotkaniach roboczych. Traktuję tekst również jako podsumowanie moich własnych prac w obrębie działań badawczych Centrum Badań Krytycznych nad Technologiami, prowadzonych w ramach projektu *Nie nieludzka przyszłość w technosferze*, finansowanego ze środków przyznanych z programu Inicjatywa Doskonałości Badawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

(Krzykawski, 2022a, 2022b, [w druku]), chcę zasygnalizować pożytek płynący z zestawienia (wybranych wątków) jego filozofii krytycznej z teorią społeczną Hartmута Rosy, dla obu myślicieli centralnym zagadnieniem pozostaje bowiem czasowość oraz to, w jaki sposób czas społeczeństwa jest kształtowany przez technikę, która wyewoluowała w technologię i obrodziła w technologiczność.

Warto te trzy pojęcia – technika, technologia, technologiczność – dla porządku wyjaśnić. **Technikę**, za Henrim Bergsonem, rozumiem jako efekt działania inteligencji twórczej, której funkcją jest wytwarzanie i użytkowanie narzędzi (Bergson, 1993, s. 34). Technika obejmuje całą sferę tego rodzaju działalności (wy)twórczej, a także związane z tą działalnością struktury, reguły i procedury. Wołodymyr Wiernadski nazwał tę sferę „noosferą” – sferą myśli i jej wytworów (Vernadsky, 1945). Żywa materia ludzka wytwarzająca biosferę organizuje się przede wszystkim w formy życia, które jest techniczne (Leroi-Gourhan, 1964, 1965; Canguilhem, 2015). Na skutek tej wzmożonej organizacji biotechnologicznej w procesie gospodarczym, a nie czysto biologicznym, biosfera przekształciła się w technosferę, a za owym przekształceniem stoi technonauka i jej zastosowania podtrzymujące wzrost gospodarczy. Przyszłość zorganizowanego życia w biosferze stoi dzisiaj pod znakiem zapytania dlatego, że owo przekształcenie weszło w fazę krytyczną. Natomiast **technologia** to technika, którą charakteryzuje wykładniczo postępująca automatyzacja i jej rozrost we wszystkich dziedzinach życia. Za umowny początek technologii można uznać rewolucję przemysłową. Wówczas to wspierająca przemysł nauka zaczęła realizować się przede wszystkim w wynalazkach technicznych i stała się czymś w rodzaju nowej świeckiej religii. Do dzisiaj bowiem pokutuje przekonanie, że nauka ma moc zbawczą (prometeizm naukowy). Tymczasem po tak zwanej konwergencji technologicznej (NBIC; nanotechnologia, biotechnologia, informatyka i nauki kognitywne) nauka stała się bodaj największym zagrożeniem dla ludzkości (Dupuy, 2004). Wreszcie przez **technologiczność** rozumiem wszelkiego rodzaju urządzenia, aplikacje, platformy i systemy powstałe w procesie automatyzującej się techniki. Są one wytworami epoki, która jest już nie mechaniczna, lecz cyfrowa. Technikę od technologii oddzielić jest oczywiście bardzo trudno. Niemniej jednak warto rozróżniać charakteryzujące je dynamiki, również po to, aby uprawomocnić rolę krytyki w nauce w obliczu faktu, że relacja wiążąca ewolucję techniczną i kapitał, który ją ukierunkowuje podług własnego interesu, a nie interesu nauki, niszczy naukowego ducha. Duch naukowy jest krytyczny lub nie ma go wcale. Nauka, która traci zdolność krytyki, traci również swój układ odpornościowy; staje się quasi-teologicznym scjentyzmem i naukową egzekutywą technokapitalizmu.

Stawiam tutaj te pryncypialne tezy, gdyż niniejszy artykuł jest zaproszeniem do internaukowej deliberacji. Do uspokojenia wiru technologicznego potrzeba wypracowania nowych i przepracowania starych pojęć, od pojęcia krytyki począwszy. Do tego rodzaju pracy w tym tekście nawołuję, kreśląc jej możliwe kierunki. Twierdzę, że taka właśnie praca pozwala przede wszystkim zrozumieć sposób, w jaki ów wir się tworzy, i że to, co nas w niego wciąga, nie wynika z żadnego technologicznego determinizmu, lecz jest skutkiem wyborów: naukowych, technologicznych i politycznych. Każda innowacja technologiczna, w momencie, gdy ulega upowszechnieniu (urynkowieniu), z miejsca staje się kwestią polityczną i dlatego domaga się czegoś, czego brak obecnie silnie odczuwamy: polityki technologicznej, odnoszącej się nie tylko do działalności naukowej, lecz także do edukacji i rzeczywistości psychospołecznej. W tym aspekcie podstawowym celem teorii krytycznej jest kwestionowanie podporządkowania funkcjonalności infrastruktury przestrzeni cyfrowej, będącej odąd realną przestrzenią egzystencjalną i polityczną, interesom cyfrokapitału. Natomiast w analizie krytycznej należy zwracać szczególną uwagę na polityczność urządzeń cyfrowych już na etapie budowania wspierających je algorytmów. Obecnie działanie tych ostatnich jest nieznane użytkownikom, a coraz częściej zaskakuje również tych, którzy te algorytmy budują. To powoduje, że osądowi krytycznemu nie możemy tak naprawdę poddać urzędów rządzących nasze „terytoria egzystencjalne” (Guattari, 1989, s. 38-39), w związku z czym tracimy możliwość ich kształtowania. Krytyka i wypracowywane przez nią instrumenty teoretyczne, tworzące tym samym solidne fundamenty autentycznej kultury cyfrowej, mogą uchronić nas przed „softtotalitarnym” działaniem w ten sposób zorganizowanego systemu i wybudzić z - krótkotrwałej - iluzji wygody, jaką on stwarza.

Co socjologia i filozofia społeczna oferują społeczeństwu?

Kreśląc podstawowe zręby swojej teorii społecznej, Hartmut Rosa przekonuje, że obecnie socjologów i socjolożki, filozofów i filozofki polityczne zbyt często pochłaniają debaty i projekty badawcze, które nie rozpalają żadnego płomienia, nawet w samych naukowcach (Rosa, 2020). Socjologia i filozofia nie miałyby zatem wiele do zaferowania szerokiej publiczności, ponieważ tworzących te dyscypliny badaczy zajmuje rozwiązywanie „łamiągówek”, które składają się na paradygmat w rozumieniu Thomasa Kuhna (2001). Dla przypomnienia ujmę rzecz bardzo skrótowo: Kuhn za pomocą terminu „paradygmat” opisywał określony sposób rozumienia pełniący funkcję normatywną, formułujący typowe problemy i rozwiązania oraz kształtujący życie naukowe w określonym czasie. Według Kuhna do rewolucji naukowej (zmiany

paradygmatu) dochodzi wtedy, gdy na skutek nowego odkrycia nie sposób już patrzeć na świat tak, jak patrzyło się dotychczas. Używając tych samych instrumentów naukowych, ci sami uczeni, obserwujący te same obiekty, widzą inne zjawiska.

Odwoływanie się do teorii Kuhna w kontekście nauk społecznych czy humanistycznych jest jednak problematyczne, dotyczy ona bowiem nauk nomologicznych (ustanawiających prawa), a za swój model obiera fizykę. Ktoś mógłby całkiem zasadnie dopytywać o granice stosowalności tej teorii odnośnie do nauk innych niż fizyka. Rosie nie o stosowalność jednak chodzi. Odwołując się do Kuhna, Rosa chce raczej zobrazować mechanizmy ogólniejszego procesu formowania się wiedzy niezależnie od dyscypliny, abstrahuje od dwudziestowiecznych sporów epistemologicznych o właściwe metody tworzenia wiedzy naukowej. Za Kuhnem pokazuje, że obowiązujący paradygmat może odizolować uczonych od społecznie istotnych problemów. Ryzyko takiej izolacji zachodzi wtedy, gdy owych problemów nie da się sprowadzić do dopuszczonych przez paradygmat łamigłówek i sformułować z wykorzystaniem instrumentów, pojęciowych lub technicznych, których on dostarcza (Kuhn, 2001, s. 77). Rosa twierdzi, że socjologia i filozofia społeczna utknęły w tak właśnie działającym paradygmacie. Dlatego wyzwanie, przed jakim stoją, i zagrożenie, jakie z niego wypływa, można określić następująco: na wyczerpaniu znalazły się hipotezy i teorie, które stanowiły źródła inspiracji lub były bodźcami do poszukiwań dla studentów, artystów oraz każdej osoby przejmującej się losem naszych społeczeństw w nadchodzącym świecie. Dla teorii krytycznej, która programowo wręcz jest nastawiona na zmianę społeczną poprzez krytykę społeczeństwa, taki letarg, wynikający z utraty zdolności odnowy własnych zasobów pojęciowych, a często również kadrowych, oznacza nie tylko utratę racji bytu, lecz także symboliczną śmierć lub, w najlepszym wypadku, relegowanie teorii krytycznej do działu „historia idei”.

Wypracowanie nowych i przepracowanie starych pojęć, od pojęcia samej krytyki począwszy, służy właśnie temu, aby ten moment zamierania krytyki odwlec w czasie, dostrzegając w tym momencie szansę na nowe życie, uznając go za moment rozstajny nie po to, aby rozstać się z teorią krytyczną, lecz po to, aby skierować ją na inną drogę. Taki rozstaj dróg to miejsce, z którego warto na nowo stawiać fundamentalne pytania. Co zatem zwie się krytyką? Dariusz Kubok słusznie zauważa, że twierdzenie, iż każdy człowiek powinien myśleć krytycznie, spotyka się z raczej powszechną zgodą. Trudno jednak powiedzieć, czy człowiek rzeczywiście tak myśli, a owa trudność bierze się stąd, że nie wiadomo, o czym jest mowa, gdy mowa o myśleniu krytycznym (Kubok, 2021, s. 9). Tymczasem, pomimo tej niejasności, myślenie krytyczne wciąż jest przywoływane w publicznej dyskusji na temat

zapaści szkoły publicznej jako niemal uniwersalne rozwiązanie, które miałyby ją z tej zapaści podnieść. „Powinniśmy wprowadzić do szkół nowy przedmiot: krytyczne myślenie. Jego częścią powinno być też pisanie, krytyczne pisanie” – mówi na łamach „Znaku” Izabela Morska w rozmowie wokół dziedzictwa Marii Janion (Morska, Boruszewska, 2018). Czytając ten postulat, przypominam sobie, że gdy w moim poprzednim życiu naukowym prowadziłem badania nad literaturą quebecką, byłem zafascynowany poświęconą edukacji, a przede wszystkim pisaniu w procesie edukacji, książką feministycznego poety Philippe’a Haecta. Przywoływał on w niej doświadczenie wykładającej w szkole wyższej² koleżanki, na którą studenci złożyli skargę do dyrekcji, ponieważ na zajęciach zbyt często apelowała o zmysł krytyczny, a „studenci nie chcą słuchać o zmyśle krytycznym” (Haeck, 1984, s. 41)³. Czy cztery dekady później coś się zmieniło, skoro pod względem technologicznym zmieniło się wszystko? Czy jako uczący w akademii i szkołach potrafimy właściwie wyjaśnić tak zwany zetkom, czym i po co krytyczne myślenie jest **dzisiaj**? Jak zmysł krytyki zmieniła technologia? W czym te pytania są pomocne, jeśli chodzi o określenie sensu teorii krytycznej w kontekście cyfrowym, i dlaczego w próbie szukania na nie odpowiedzi w sukurs może nam przyjść myśl Immanuela Kanta?

Czym jest krytyka?

Od Kanta do Foucaulta

Podejmując dialog z Immanuelem Kantem równe dwieście lat po opublikowaniu przez niego słynnego artykułu *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, Michel Foucault pisał, że krytyka polega na analizie granic i refleksji nad nimi. Postawę krytyczną Foucault rozumiał jako „postawę graniczną”, kojarzył ją jednocześnie z charakterem (greckim *ēthos*) odczytanym w kontekście nowoczesności. Przekonywał, że taka postawa, tudzież charakter, polega na „krytyce tego, co mówimy, myślimy i robimy, poprzez historyczną ontologię nas samych” (Foucault, 2000, s. 289). Definiując w ten sposób krytykę, Foucault dążył jednocześnie do przekształcenia jej celu i metody. Argumentował: „O ile Kant pytał o to, z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować, wydaje mi się, że dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne” (Foucault, 2000, s. 289). Owa pozytywność oznaczała dla Foucaulta „przekształcenie krytyki, prowadzonej

2 Ścisłej: w kolegium nauczania ogólnego i zawodowym (Cégep), w którym naukę można kontynuować po ukończeniu liceum. W systemie quebeckim jest to szkoła wyższa przygotowująca do dalszych studiów na uniwersytecie lub do pracy zawodowej.

3 Jeśli nie podano inaczej, przekład fragmentów – M.K.

w formie koniecznego ograniczenia, w praktyczną krytykę, prowadzoną pod postacią możliwego przekraczania” (Foucault, 2000, s. 289, przekład nieznacznie zmieniony).

To dlatego krytyka Foucaulta, w odróżnieniu od krytyki Kanta, miała nie być transcendentalna (dążąca do określenia warunków możliwości poznania i bazująca na założeniu, że są one uniwersalne i niezależne od kontekstu). Cel tej krytyki, precyzował Foucault, jest genealogiczny, metoda zaś – archeologiczna. Co to oznacza? To, że z jednej strony krytyka bada dyskursy, które są wyrazem tego, co mówimy, myślimy i robimy, traktując je jako zdarzenia uwarunkowane historycznie, a więc przygodne, historycznie zmienne (archeologiczna metoda krytyki). Z drugiej strony natomiast, badając tę przygodność, która uczyniła nas tymi, którymi jesteśmy, określiła, co/jak myślimy i co robimy, krytyka usiłuje wydobyć z owej przygodności możliwość bycia, postępowania i myślenia inaczej, wyjścia poza to, czym/kim jesteśmy, jak postępujemy i myślimy (genealogiczny cel krytyki).

Przemodelowanie przez Foucaulta metody i celu krytyki wciąż ma doniosłe znaczenie dla praktykowania teorii we współczesnych naukach społecznych i humanistycznych (nawet jeśli sam gest Foucaulta odrzucenia transcendentalności, o której pisał Kant, jest raczej powierzchowny i nie pozwala nam lepiej – krytyczniej – osądzić relacji łączącej transcendentalność z projektem oświecenia, jakkolwiek by go definiować). Foucaultowski projekt krytyki ma jednak dwie wady. Ich wskazanie nie ma na celu refutacji tego projektu, lecz korektę jego założeń w świetle funkcjonowania technologii obliczeniowych. Po pierwsze, Foucault nic nam w istocie nie mówi o tym, że owa historyczna przygodność, która nas wytwarza, jest w znaczącym stopniu kształtowana technologicznie. To przemilczenie może dziwić tym bardziej, że ów tekst był pisany w czasie, gdy tak zwana rewolucja cyfrowa (wówczas opisywana we Francji jako cybernetyczna lub telematyczna) była już właściwie faktem technicznym, choć jej efekty nie objawiały się jeszcze w takim skomasowaniu jak obecnie⁴. Dostrzegł to Jean-François Lyotard, który w swoim „raporcie o stanie wiedzy” z 1979 roku, przygotowanym na zlecenie rządu Quebecu i usytuowanym w polu dużo bardziej północnoamerykańskim niż francuskim, pisał, że przekształcenia technologiczne związane z pojawieniem się i błyskawicznym urynkowaniem technologii informatycznych bynajmniej nie pozosta-

4 Nie chcę przez to powiedzieć, że Foucault tego przekształcenia technologicznego nie widzi. W *Trzeba bronić społeczeństwa* (Foucault, 1998) pokazuje na przykład, w jaki sposób mechanizmy regulacyjne biopolityki w neoliberalizmie inspirowane są cybernetycznym pojęciem homeostazy. Niemniej jednak działanie technologii pozostaje dla Foucaulta bardziej metaforą umożliwiającą lepszy opis biopolityki, którą zresztą analizuje w kategoriach nie tyle technik, ile technologii władzy, a mniej czymś, co samo w sobie oddziałuje na społeczeństwo.

wiąją w stanie nienaruszonym natury wiedzy (Lyotard, 1997)⁵, a więc w sposób zasadniczy wpływają na to, co i jak mówimy, robimy i myślimy – stanowią zatem zarówno technologiczny warunek możliwości wytwarzania tego, co Foucault nazywa „dyskursami”, jak i to, co je kształtuje na płaszczyźnie symbolicznej. W podobnym tonie brzmiała diagnoza opublikowanego rok wcześniej raportu o informatyzacji społeczeństwa, autorstwa Simona Nory i Alaina Minca, przygotowanego na zlecenie prezydenta Francji. Nora i Minc pisali w raporcie, że nowe urządzenia informatyczne, umożliwiające niespotykanej dotąd jakości łączność między ludźmi, są dla współczesnego społeczeństwa tym, czym był wynalazek pisma dla greckiej polis, i w analogiczny sposób je przekształcają (Nora, Minc, 1978).

Drugą wadą tekstu Foucaulta, zwłaszcza jeśli czytać go z dzisiejszej perspektywy, jest natomiast utożsamienie postawy krytycznej z przekraczaniem granic i nadanie temu przekroczeniu wartości pozytywnej. Zapytując o granice, zakreślona przez niego krytyka nie docieka, jakich granic przekraczać nie powinniśmy, a tym samym nie traktuje już (samo)ograniczenia jako konieczności, lecz szuka możliwości przekroczenia granic. Taki tok rozumowania sam jest wyrazem dyskursu pokolenia Foucaulta, które niemal *en bloc* od Georges’a Bataille’a przejęło pojęcie transgresji i korzystało z niego na różne sposoby, niekoniecznie w powiązaniu z tym, co pisał o niej sam Bataille w swojej przyciężkawej, mentalnie zanurzonej w katolickim imaginariu i z pewnością dalekiej od wolnościowego ducha *mai 68* teorii erotyzmu⁶. Wyjątkiem jest Gilles Deleuze, który zachwyty nad twórczością Bataille’a raczej nie wyrażał i o transgresji mówił, że

5 Warto dzisiaj wrócić do lektury tego wydawałoby się kanonicznego tekstu. Z perspektywy czasu może dziwić, że w jego polskiej recepcji z przełomu lat dwudziętych i pierwszych wieku dwudziestego skupiono się na tym, co w tym tekście tak naprawdę mniej istotne, a mianowicie na „ponowoczesności” i rzekomo charakterystycznym dla niej kryzysie „wielkich opowieści”, mimo iż sam Lyotard terminu „opowieść” nie sprecyzował. Sam jako student romanistyki z takiego obowiązującego wówczas w Polsce klucza ten tekst po raz pierwszy poznałem.

6 Należałoby zauważyć, że pojęcie transgresji, jeśli całościowo spojrzeć na myśl Bataille’a, nie odgrywa w niej aż tak ważnej roli, a z pewnością nie jest pojęciem tę myśl organizującym. Co więcej, opisując, na czym polega ruch transgresji, Bataille charakteryzuje go w relacji do zakazu, a nie granicy, odnosząc się do Heglowskiego *Aufheben*: transgresja znosi zakaz, a jednocześnie go podtrzymuje. Mamy tutaj do czynienia z pomieszaniem porządków. To, co u Hegla jest granicą (wywiedziona z porządku logicznego/dialektycznego), u Bataille’a staje się zakazem odczuwanym na modłę religijną, którego analizę opiera się na ustaleniach prac z dziedziny etnologii, a z tych Bataille również wybierał sobie to, co pasowało do jego obsesji. Wydaje się, że do popularyzacji pojęcia „bataille’owskiej” transgresji przyczynił się sam Foucault swoją *Przedmową do transgresji*, opublikowaną w 1963 roku w numerze czasopisma „Critique”, który w całości był poświęcony pamięci zmarłego rok wcześniej Bataille’a.

to „pojęcie w sam raz dla seminarzystów usłużnych komuś w rodzaju papieża czy innego proboszcza – dla szachrajów” (Deleuze, Parnet, 1977, s. 58). Dzisiaj dyskurs o przekraczaniu granic brzmi wyjątkowo niefortunnie. Wydaje się zupełnie nie przystawać ani do wiedzy, ani do wrażliwości naszej epoki – przede wszystkim w kontekście przekraczania „granic planetarnych”⁷, a także w obliczu faktu, że wydostanie się z wiru nadmiernej konsumpcji jest możliwe jedynie dzięki systemowemu samoograniczeniu, a nie przekraczaniu granic, co również wiąże się z pytaniem o technologię i jej wpływ na to, co robimy. Jason Hickel czytelnie opisuje mechanizm wprawiający ów wir w jeszcze większy ruch za sprawą przemysłu reklamowego, który zasila media społecznościowe i działalność influencerów (Hickel, 2021, s. 203). Wreszcie krytyka nadająca przekraczaniu granic wartość pozytywną pozostaje bezradna w obliczu transhumanistycznego delirium o „przekraczaniu granic biologii” (Kurzweil, 2013).

Intelekt a rozum

Z powrotem do Kanta

Chcę pokazać, dlaczego dzisiaj to myśl Kanta, a nie Foucaulta, jest elementem koniecznym do nadania sensu krytyce we współczesnym otoczeniu technologicznym i punktem wyjścia w próbie odpowiedzi na stawiane przez Foucaulta pytania: „Co się dzieje dzisiaj? Co się dzieje teraz. I czym jest owo »teraz«, wewnątrz którego jesteśmy; i kto określa moment, w którym piszę?” (Foucault, 2001, s. 1498). O jakiego Kanta jednak chodzi? Z pewnością czytanego na sposób nieortodoksyjny, a ściślej: czytanego w ślad za lekturą dokonaną przez Bernarda Stieglera, który Kantowską kategorię transcendentalności mniej odrzucił, jak uczynił to Foucault, a bardziej przepracował, wyprowadzając jej znaczenie poza nią samą. Jedną z donioślejszych tez trzeciego tomu *La technique et le temps* (Stiegler, 2001) – teza, którą tutaj upraszczam do granic możliwości – głosi, że poznanie jest uwarunkowane technologicznie i, podobnie jak technologia, ewoluuje w czasie. Nie może ono w związku z tym być opisywane w kategoriach czysto transcendentálnych (a więc jednocześnie niezmiennych i metafizycznych), co wszelako nie oznacza porzucenia idei nadrzędności, jaką transcendentalność zakładała. Podążając ścieżką otwartą przez Stieglera, chcę tutaj jednak podkreślić, do jakiego stopnia jest to podążanie za samym, choć już innym, Kantem w zakresie, w jakim dzisiejsza stawka dotyczy statusu krytyki w jej relacji do granic. Otóż o ile w duchu Kanta i czytającego go Foucaulta krytykę możemy wciąż definiować jako zapytywanie o granice, o tyle u Kanta,

⁷ Solidnie udokumentowany wpis w angielskiej Wikipedii jest wystarczający, aby uzyskać na ten temat podstawową wiedzę (zob. *Planetary Boundaries*).

inaczej niż u Foucaulta, chodzi o ruch, który granice ustanawia i umożliwia ich rozróżnianie zamiast dążyć do ich przekraczania. Trzeba jednak precyzyjnie określić znaczenie i kontekst tego, co zwie się tutaj granicami, Foucault o granicach mówił bowiem ogólnie.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant opisywał granice za pomocą dwóch metafor: metafory prawnej i metafory geograficznej (Kant, 2001). Władza myślenia (to, do czego jesteśmy władni) ma według Kanta funkcję prawodawczą (normatywną), to znaczy działa tak, **jak gdyby** ustanawiała prawo, nie tyle nawet w sensie prawnym (*ius*), ile odnośnie do praw, które w naukach ustanawia praca teoretyczna (*theoria*). Rozróżnianie granic pozwala określić warunki możliwości (uprawnionego) użytku z intelektu i rozumu, a jednocześnie, przez analogię do geografii, którą Kant wykładał⁸, rozpoznać przebieg granic ich terytoriów (jurysdykcji).

Utrzymanie w mocy „prawnej” krytycznego rozróżnienia między intelektem i rozumem ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia „tego, co się dzieje dzisiaj” (Foucault, 2001, s. 1498). Według Stieglera aktualny moment technologiczny charakteryzuje się bowiem „hipertrofią intelektu”, a jej skutkiem jest „regres rozumu” (Stiegler, 2022). Jako czytelnik Kanta, ale z pewnością nie „kantysta” czy „neokantysta”, Stiegler często w swoich pracach podkreślał, że współczesna technologia obliczeniowa to uzewnętrzniony w maszynach informatycznych intelekt. Taka eksterioryzacja stała się możliwa wraz z rozwojem technologii obliczeniowej, ponieważ władza intelektu jest kalkulacyjna i analityczna (w czysto obliczeniowym wymiarze „analizy”⁹). Im większa moc obliczeniowa maszyn i im większa ilość danych, które mogą być przez owe maszyny poddane algorytmicznej obróbce, tym większa władza uzewnętrznionego intelektu. Jej działania mogą zostać zalgorytmizowane i zautomatyzowane. Uzewnętrzniony w ten sposób intelekt to taki „Excel myślenia”. Jego podstawową funkcją operacyjną, sprowadzoną obecnie do potęgi o sile rażenia rosnącej wprost proporcjonalnie do wykładniczego przyrostu danych, jest łączenie ciągów danych w jeden ciąg¹⁰,

⁸ Geograf André-Louis Sanguin utrzymuje, że Kanta można uznać za „ojca duchowego nowoczesnej geografii naukowej”, który geografię rozumiał jako „dyferencję regionalną skorupy ziemskiej” (Sanguin, 1994, s. 134).

⁹ Czysto obliczeniowy wymiar „analizy” to taki wymiar, który symuluje za pomocą obliczeń analizę (gr. *analysis*) jako operację myślową polegającą na dokładnym rozważaniu problemu, rozwiązywaniu tego, co występuje w związku. Analiza komputacyjna sprowadza analizę myślową do bardzo małej wartości i osłabia umiejętności analityczne.

¹⁰ Ta funkcja Excela nosi nazwę „złącz.teksty” (ang. *concatenate*). W szerszym rozumieniu i w kontekście algorytmicznej teorii informacji jest to funkcja tego, co informatycy nazywają programem, pozwalająca na łączenie programu komputerowego i danych interpretowanych przez ten program (Chaitin, 2006, s. 78).

a następnie wykonywanie na nim działań, których reguły przestają być dla nas zrozumiałe.

Warto przy tym zauważyć, że komputacyjna siła władzy intelektu jest jednak przede wszystkim wynikiem jego znaczącego zubożenia jakościowego, koronną funkcją intelektu Kantowskiego było bowiem nie kalkulowanie, lecz tworzenie pojęć i formułowanie twierdzeń. Zredukowany w ten sposób do postaci maszyny intelekt ma *de facto* bardzo małą wartość. Rozwijając definicyjnie często stosowany przez Stieglera czasownik *court-circuiter* (ang. *short-circuit*), można powiedzieć, że komputacyjna siła intelektu przeniesiona do maszyny obliczającej działa przez zwarcie: siła jej efektywności (w języku ekonomii idącej w parze z wydajnością, najczęściej wydajnością pracy, której fizycznym odpowiednikiem jest siła) jest o wiele większa od pojęciotwórczej mocy intelektu i w związku z tym może intelekt przebić. Innymi słowy, wytwarzane przez intelekt maszyny mogą go zniszczyć.

W podobny, choć bardziej stonowany sposób wypowiada się matematyk Nicolas Bouleau, który w rozmowie z filozofem Dominikiem Bourgiem przypomina, że formułowanie twierdzeń nie sprowadza się do obliczeń, ponieważ „matematyki nie uprawia się za pomocą algorytmów” (Bouleau, Bourg, 2022, s. 165): „gdy dojdziemy do pewnego poziomu złożoności, wyjdziemy poza procesy algorytmiczne i znajdziemy się w sytuacji, w której napotykamy **definitywną** niewiedzę” (Bouleau, Bourg, 2022, s. 148). To dlatego istnieje głębokie powinowactwo między prawdziwym myśleniem matematycznym a ekologią, organizacja biologiczna, wbrew temu, co próbują nam wmówić wszyscy Harari tego świata (Harari, 2018), nie redukuje się do algorytmów¹¹. Z tego samego względu reduktywne opisywanie mózgu przez pryzmat algorytmów, jak czynią to zwolennicy wyjaśnienia obliczeniowego, niewiele nam o mózgu mówi, natomiast forsowane przez nich stanowisko, że procesy myślowe (w ujęciu tych badaczy redukowane do obliczeń i rozumiane jako „stany”) można przenieść na inne fizyczne „substraty”, ponieważ myśl istnieje od nich niezależnie, jest powtórzeniem szkolnej wersji kartezjańskiego dualizmu, który oddziela umysł od ciała. Kalifornijska filozofka transhumanistyczna Susan Schneider brnie w ten dualizm jeszcze głębiej. Spekuluje, że skoro wiele substratów może mieć umysł, to być może tak samo jest ze świadomością, i twierdzi, że przez pryzmat obliczeń można nie tylko świadomość wyjaśnić, lecz także obliczyć, jakiego rodzaju obliczenia musi wykonywać system, aby mógł świadomie doświadczać (Schneider, 2022, s. 41).

¹¹ Fakt, że organizmy nie są algorytmami, jest bagatelizowany również przez Aarona Bastaniego, gdy snuje on fantazje o w pełni zautomatyzowanym luksusowym komunizmie zasilanym energią pochodzącą z eksploatacji planetoid i ich minerałów (Bastani, 2019).

Wszystkie te sensacyjne spekulacje wspierają się jednak na dogmatach pochodzących z nowożytnej filozofii.

To właśnie w kontekście tego transhumanistycznego sensacjonalizmu i jego dużego wpływu na kształt publicznej dyskusji o technologicznej przyszłości krytyka komputacyjnego intelektu wydaje się szczególnie ważna. Otóż we władzy owego intelektu jest podejmowanie jakiegokolwiek decyzji jedynie w tym zakresie, w jakim może chodzić o powtórzenie lub wzmocnienie tego, co już jest. Tymczasem rozum postępuje inaczej; dąży do wytworzenia czegoś, czego jeszcze nie ma i czego zaistnienie wymaga spojrzenia poza to, co da się uczynić przedmiotem obliczeń. Dlatego też przekonanie, że rozwiązaniem naszych bolączek będzie jeszcze większa moc obliczeniowa, jest prostą drogą ku bezgłowej przyszłości, która nigdy nie nadejdzie. Jeszcze więcej obliczeń nie przyniesie bowiem różnicy i nowości, jaką taka różnica z sobą niesie. Transhumaniści twierdzą inaczej: ze zwiększonej mocy obliczeniowej zrodzi się superinteligencja (Bostrom, 2016) czy osobliwość (Kurzweil, 2013), której nadejście będzie miało nieprzewidziane konsekwencje. Mogą tak twierdzić, ponieważ wierzą w bóstwo. Ich wyobrażenie o mocy technologii pochodzi z wiary w obliczeniowego mesjasza.

W odróżnieniu od czysto obliczeniowego i analizującego (w sensie analizy danych) intelektu rozum jest władzą syntetyzującą i umotywowaną – syntetyzującą, gdyż potrafi łączyć z sobą elementy, które pochodzą z rozbieżnych porządków „regionalnych”, a także interpretować je z uwzględnieniem tego, co w kształtującej je historyczności i bieżącym kontekście nie daje się uczynić wynikiem obliczeń (to w tym nieredukowalnym do kalkulacji wymiarze interpretacja rozumna różni się od interpretacji komputacyjnej); umotywowaną, gdyż posiada pobudzający go do działania motyw, ukierunkowuje to działanie na przyszłość i nadaje mu sens. Dlatego też podporządkowywanie kryteriów decyzyjności zalgorytmizowanym obliczeniom i ich wynikom lub automatyzowanie całych procesów decyzyjnych można uznać za fundamentalnie nierozumne. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy nie wiemy, jak działają zawiadujące procesami algorytmy, co powoduje, że nie możemy ich osądzić (skrytykować).

Czczość spekulacji i krytyka atrascendentalna Od Kanta do Stieglera

Kantowska krytyka rozumu, jeśli tylko ją krytycznie zaktualizować, oferuje dobry punkt wyjścia zrozumienia problematycznych struktur epistemologicznych obecnego momentu technologicznego w zakresie, w jakim kluczowym rozpoznaniem tej krytyki było to, że regiony rozumu i intelektu wzajemnie się warunkują i ograniczają: intelekt nie może działać prawidłowo bez rozumu,

rozum zaś bez intelektu i, co równie kluczowe, bez oparcia w doświadczeniu. Spojrzenie poza to, co da się uczynić przedmiotem wykonywanych przez intelekt obliczeń, w żadnym wypadku nie oznacza zakwestionowania wartości intelektu i jego pracy! Warto tutaj przypomnieć dwie rzeczy podstawowe: po pierwsze, Kantowskie przedsięwzięcie o nazwie „krytyka rozumu” to przede wszystkim ustanawianie granic rozumu, po drugie, Kantowski rozum teoretyczny to rozum spekulatywny, czyli taki, który snuje przypuszczenia na podstawie obserwacji (w naukach ścisłych obserwacje te nazywane są również pomiarami). W swoich przypuszczeniach, aby nie były one puste, rozum spekulatywny pozostaje jednak ograniczony więzami intelektu i doświadczenia¹². Jak ujmuje to Stiegler (2015, s. 389–390), rozum może wzbić się w górę (spekulować), jeżeli się na intelekcie i doświadczeniu wspiera. To w tym właśnie sensie filozofia Kanta jest krytyczna – rozum ulega w niej samoograniczeniu, obserwuje sam siebie i tylko pod takim warunkiem może pełnić funkcję nadrzędną względem intelektu, a jednocześnie zależeć od wykonywanej przez niego pracy. To przede wszystkim dzięki tej samoobserwacji rozum może być nazwany spekulatywnym, co oznacza, że potrafi poddać się autorefleksji, dostrzec swoje własne odbicie i poddać je krytycznemu osądowi.

Oderwanie spekulacji od krytyki (rozumu) jest jak wybicie tej pierwszej zębów. Nie zgodziliby się z tym zapewne ani Quentin Meillassoux (2015), ani podążający za nim zwolennicy tak zwanego realizmu spekulatywnego, którzy spekulację stawiają wyżej od krytyki pod pretekstem, że ta ostatnia nie działa i dlatego, jak proponuje Andrzej Marzec (2021), należy od niej odejść. Takie odejście od krytyki na rzecz spekulacji, na podstawie przesłanki, że ta pierwsza nadmiernie paraliżuje, może jednak również grozić paraliżem rozumu.

Problematykę spekulacji porusza również filozofka SI Luciana Parisi, ale doszukuje się spekulacji w dynamicznej obliczeniowości, uważając, że algorytmy to „byty myślące”, które uosabiają „nowy odmienny [*alien*] tryb myślenia” (Parisi, 2015, s. 136). Jestem sceptyczny wobec takiego rozumienia spekulacji z dwóch zasadniczych powodów – o podłożu biologicznym i politycznym: po pierwsze, rozumienie to abstrahuje od nieredukowalnie organicznego (cielesnego) warunku poznania i w tym sensie dalej brnie w idealistyczno-kognitywistyczną iluzję, która na płaszczyźnie kulturowej wpisuje się w coraz wyraźniejszą tendencję do odcieleśniania – zaprzeczania własnej cielesności (przypadek Bethany z serialu *Years and Years* – zob. *I'm Transhuman. I'm Going*

¹² Kant, o ile mi wiadomo, nie używał terminu „więzy”, który tutaj rozumiem jako ograniczenia nakładane na ruch ciała w sensie fizycznym. To właśnie w tym sensie rozum winien pozostawać powiązany z intelektem i doświadczeniem.

to *Become Digital* – BBC, 2019) – lub, co na jedno wychodzi, podawania ciała zaawansowanej kwantyfikacji (Juchniewicz, Wieczorek, 2022), czyli traktowania go bardziej w kategoriach nowożytnej maszyny niż organizmu; po drugie, spekulacja algorytmiczna, działająca w realnym świecie i mająca pierwszorzędne konsekwencje polityczne, to „piekło wybrukowane dobrymi abstrakcjami”¹³. Można oczywiście temu piekłu i wytwarzanym w nim abstrakcyjnym spekulacjom się przyglądać, problem jednak w tym, że wymykają się one wszelkiej empirii, co na dłuższą metę prowadzi do odrealnienia i ma konsekwencje polityczne.

Tym, co przed takim odrealnieniem chroni, jest właśnie fakt, że te dwie domeny: domena doświadczenia (a więc przede wszystkim nauki) i domena spekulacji (a więc przede wszystkim rozumu) – muszą pozostawać z sobą połączone i od siebie zależne. To dlatego „odchodzenie od krytyki”, zwłaszcza jeśli chodzi o krytykę po Kancie, uznaję za ruch bardzo niebezpieczny. Można oczywiście takie odkrywcze próby podejmować, ale warto znać ich cenę. Z pewnością domena doświadczenia i domena spekulacji różnią się od siebie w fundamentalny sposób pod względem funkcji. Rację miał Alfred North Whitehead, gdy pisał, że Kant wbił klin między naukę a rozum spekulatywny (Whitehead, 1929, s. 48). Ów klin nie oznaczał jednak separacji tych funkcji, lecz ich rozróżnienie. Funkcje te nie są sobie przeciwstawne, lecz się z sobą układają i wzajemnie się warunkują. Ich charakter nie jest również istotowy, lecz organiczny (Hui, 2022). Władza myślenia, które tym samym **nie może nie być krytyczne**, jest zatem tym, co się z(a)wiera w tej symbiotycznej relacji łączącej intelekt, doświadczenie i rozum¹⁴.

Symbiotyczna relacja łącząca intelekt, doświadczenie i rozum ulega dzisiaj rozpadowi w technologicznym wirze. W tym kontekście kluczowe pytanie dotyczy technologicznych granic władzy krytycznego myślenia i technologicznych warunków jego możliwości. Pytanie o krytykę pociąga zatem za sobą pytanie o technikę, której Kant – jak zauważył Ernst Cassirer (podaję za: Hui, 2022, s. 41) – nie uczynił przedmiotem krytycznej refleksji. Jest to „wada fabryczna” Kantowskiej krytyki. Rzecz bowiem w tym, że intelekt, oprócz tego, że jego funkcją jest wytwarzanie instrumentów teoretycznych w postaci pojęć i twierdzeń, wytwarza również instrumenty techniczne, bez których nie może działać i które jego pracę organizują. Jako pierwszy zauważył to

13 Parafraza ukuta przez belgijską prawniczkę Antoinette Rouvroy, która użyła tych słów w swoim wystąpieniu podczas konferencji poświęconej myśli Bernarda Stieglera w dniach 20–22 czerwca 2022 w roku w Paryżu. Zob. *Hommage à la pensée de Bernard Stiegler*, TR 9, 2022 (od 26’30”).

14 A także naoczność i wyobraźnię, dwie pozostałe władze uczestniczące w procesie poznania, których funkcji z braku miejsca omówić tutaj nie mogę. Niezwykle kompetentnie i wyczerpująco władze te opisuje Piotr Kozak (2015).

Marks w hipotezie „intelektu powszechnego” jako „stworzonych ludzką ręką organów mózgu ludzkiego; uprzedmiotowionej sile wiedzy” (Marx, 1986, s. 574). Krytyczna analiza tych dwóch płaszczyzn intelektu nabiera dzisiaj kluczowego znaczenia i może nadać krytyce w ogóle, a teorii krytycznej w szczególności, nowej dynamiki¹⁵.

Stieglerowska reinterpretacja krytyki Kanta wydaje się w tym miejscu szczególnie istotna. Kant rozum, podobnie jak wszystkie analizowane przez siebie władze poznawcze, ujmuje w kategoriach transcendentálnych. Przypomnijmy raz jeszcze: transcendentálne jest wszystko to, co dotyczy warunków możliwości poznania. Gdy Kant mówi o poznaniu, nie chodzi mu o przedmioty poznania w myśl rozumowania, że jeżeli poznają, to poznają zawsze „coś”. Interesuje się natomiast samym (czystym) sposobem, w jaki podmiot poznaje. Kant wierzył, że taki sposób jest możliwy *a priori* (to znaczy, że da się go ustalić uprzednio wobec każdego aktu poznania). Cała krytyka Kanta zmierza do tego, aby ten sposób precyzyjnie opisać i rozróżnić zawiadujące całym procesem poznania prawidłowości, a także funkcje, które są w nim czynne. To dlatego Kantowska transcendentálna filozofia krytyczna jest idealizmem.

Stiegler, w odróżnieniu od Kanta, utrzymuje natomiast, że rozum jest „nieczysty”, „atranscendentálny”. Co to oznacza? Mianowicie to, że warunków możliwości poznania nie da się ustalić *a priori*, jak gdyby chodziło o proste prawa fizyki¹⁶. To technika, a obecnie technologia, jest warunkiem możliwości działania rozumu. Warunek ten nie może być opisany w kategoriach transcendentálnych, ponieważ technika jest przygodna, akcydentalna; jest czymś, co nam przypada jako wypadkowa zmiennych procesów historycznych. Ponieważ rozum jest efektem tego wypadku, krytyka zmierzająca do ustanowienia granic rozumu musi dostrzegać to uwikłanie. Wyzwanie, aby się w nim odnaleźć i nie dać się pojąć w siłę zautomatyzowanego intelektu, polega na, jak to ujmuje Stiegler, „przeprowadzeniu nowej krytyki rozumu nieczystego, ponownie przydając kalkulacjom racjonalnych celów”

15 Również z braku miejsca nie mogę uzasadnić, w jakim sensie ta nowa dynamika teorii krytycznej różni się od krytyki Marksowskiej i krytyki (post)operaistycznej, która pogłębiła Marksowską hipotezę *general intellect*, budując między innymi na jej podstawie teorię kapitalizmu kognitywnego. Zob. Stiegler, Krzykawski, 2019, s. 224–230.

16 W istocie, jak celnie zauważył zapomniany dziś francuski psycholog polskiego pochodzenia Ignace Meyerson, „nauka jawi się Kantowi jako praktycznie ukończona. Jest on »olśniony« przez fizykę newtonowską [...]. To, co najistotniejsze, zostało osiągnięte [...], zasady i ramy nie mogą ulec zmianie” (Meyerson, 1995, s. 189). Tak jak dla *Krytyki władzy sądzienia* modelem naukowym jest biologia, tak dla *Krytyki czystego rozumu*, podobnie jak dla dwudziestowiecznej teorii wiedzy, od Poppera, Kuhna, Feyerabenda do Lakatosa – abstrahując od różnic w ich podejściach – modelem naukowym pozostaje fizyka.

(Stiegler, 2017, s. 124) Nieredukowalną i paradoksalną cechą coraz potężniejszych, precyzyjniejszych i lepiej zorganizowanych wytworów intelektu jest bowiem to, że pomniejszają one naszą inteligencję i publiczną moc do działania i generują poczucie społecznej bezsilności. Im potężniejsza jest komputacyjna moc intelektu przeniesionego na maszyny obliczeniowe, tym mniejsza jest sprawczość społeczeństw, jeśli owa moc nie podlega społecznej kontroli i nie jest ukierunkowana na rozwój **duchowy** osobliwych podmiotowości, obecnie zredukowanych do „spersonalizowanych” użytkowników.

Transparentność i idiotyzm

Taki jest właśnie realny kontekst, w którym z jednej strony możemy czegoś istotnego od Kanta (i Stieglera) się nauczyć, a który z drugiej strony nakazuje nam krytycznie zmodyfikować poczynione przez Kanta obserwacje: krytyka rozumu musi być krytyką techniki, jeśli chcemy zrozumieć jego „nieczystość”. Działanie rozumu zawsze już jest uwarunkowane technologicznie, jest zależne od działania technik w możliwie najszerszym rozumieniu tego słowa: technik jako narzędzi, które mam do dyspozycji, ale które również „dysponują mną”, ponieważ to ich dyspozycje (ustawienia) decydują w znaczący sposób o tym, co mogę, a czego nie mogę pomyśleć; oraz technik jako nabytych umiejętności, wiedzy i sposobów życia, których zakres jest nieporównywalnie szerszy niż zakres tego, co w suchym języku akademickim nazywa się poznaniem.

Teza ta nie wydaje się dzisiaj specjalnie kontrowersyjna. Banalne jest przecież stwierdzenie, że technologie wpływają na sposób naszego myślenia o świecie, który jest jednocześnie przez nie kształtowany, podobnie zresztą jak funkcjonowanie samego umysłu-mózgu. Co więcej, technologie w znaczący sposób decydują nie tylko o tym, co, lecz także o tym, jak możemy sobie coś przedstawiać, wyobrażać, jak możemy coś rozumieć i o czymś myśleć. Problem jednak w tym, że technologia jest do tego stopnia wszechobecna, a my do tego stopnia z nią spleceni i w nią wpleceni, że pomimo ewidentnej namacalności urządzeń ich ciągłe działanie i oddziaływanie na nas przechodzi nam przed nosem jak gdyby niepostrzeżenie, pozostaje trudne do nazwania w codziennym doświadczeniu na płaszczyźnie fenomenologicznej. Technologię widzimy z jednej strony zawsze, wydaje nam się ona oczywista, a z drugiej strony nie widzimy jej nigdy, ponieważ jesteśmy w niej jak w czymś, co tworzy nasze otoczenie (nie tylko fizyczne, lecz także, może przede wszystkim, psychospołeczne czy egzystencjalne), do którego ona nas doprowadza, by w tym samym momencie zniknąć nam z oczu (Stiegler, 2003, s. 32). To właśnie ta transparentność technologii i równie iluzo-

ryczna „niematerialność” świata cyfrowego winny dzisiaj stać się przedmiotem krytycznej analizy.

Jednocześnie istnieje pilna potrzeba otworzenia dyskusji publicznych na dwóch ściśle powiązanych z sobą polach: politycznych implikacji komputacjonizmu (jego zwulgaryzowanej wersji) i funkcji realnie działających w kapitalizmie komputacyjnym maszyn obliczeniowych. Publiczne dyskusje lub skierowane do szerszej publiczności publikacje o nowych technologiach (o mediach społecznościowych, sztucznej inteligencji, robotyzacji, chatbotach, agentach konwersacyjnych itd.), które kształtują współczesne imaginarium technologiczne, są przeważnie rozczarowujące, opierają się bowiem na wysoce prawdopodobnym schemacie: albo polegają na wyliczaniu zalet i wad technologii, albo skupiają się na przenoszonych przez nie treściach, albo, w typowo menadżerskim rozumieniu, określają szanse, zagrożenia i wyzwania owych technologii. Rzadziej natomiast dotyczy tego, co widać mniej, a co ma decydujący wpływ na to, kim się stajemy jako istoty zależne (a coraz częściej uzależnione) od technologii i nieprzerwanie podatne na technologiczne zranienie. W rezultacie pokutuje w tych debatach rozumowanie, przed którym przestrzegał na długo przed nadejściem ery mediów cyfrowych Marshall McLuhan: „Nasze konwencjonalne podejście do wszystkich środków przekazu, a mianowicie że liczy się to, w jaki sposób są one wykorzystywane, jest skostniałą postawą technicznego idioty” (McLuhan, 2004, s. 49).

Rozbudzenie apetytu na krytyczną i publiczną refleksję nad tą „źródłową” technicznością naszych jednostkowych i społecznych egzystencji jest tym, co może zaradzić naszemu powszedniemu technologicznemu „idiotyzmowi”. Przez „idiotyzm” – zgodnie z pierwotnym znaczeniem słowa *idiotes* (‘nieuczestniczący w życiu politycznym’) – rozumiem tutaj kilka powiązanych z sobą zjawisk:

1. Relegowanie problemów wynikających z funkcjonowania technologii do sfery prywatnych strategii przetrwania w sieci, pomimo że problemy te domagają się pilnych decyzji politycznych, z uwzględnieniem tych dotyczących kwestii (psychicznego) zdrowia publicznego.
2. Zadawalanie się „regulacjami” etycznymi (zjawisko *ethics washing*, etycznej ściemy, analogicznej do ekościemy) rozwijania sztucznej inteligencji, które w żaden sposób nie kwestionują autodestrukcyjnej logiki cyfrokapitału, jakiej rozwój tej inteligencji podlega.
3. Zastępowanie regulacji prawnych (przepisów i obyczajów prawa jako elementu kultury) regulacjami technicznymi w neo-cybernetycznym duchu, w którym „regulatory” są tym, co ma być samosterowalne i dzięki temu lepiej działać.

4. Brak poważnej dyskusji o polityce edukacji cyfrowej – poważnej, czyli takiej, która jest toczona w przekonaniu, że taka polityka nie polega na zamianie zeszytów i ołówków na tablety i notatniki cyfrowe, lecz na uświadamianiu relacji między techniką a człowiekiem, we wszystkich tej relacji wymiarach: psychicznym, antropologicznym, biologicznym, neurologicznym, ekologicznym, społecznym, gospodarczym czy etycznym.

Myślenie krytyczne w tych wszystkich wymiarach odgrywa decydującą rolę. To dlatego nie może być traktowane jako coś od nich odrębnego, stereotypowo jako „specjalność humanistyczna”, lecz powinno być traktowane jako coś, co w nich na różne sposoby się aktualizuje. Czym innym jest zatem myślenie krytyczne w teorii krytycznej, a czym innym w biologii, informatyce, literaturze lub jeszcze gdzie indziej. We wszystkich tych wymiarach służy jednakowoż systemowemu zmniejszaniu czegoś, co chciałbym tutaj zdefiniować jako technopresję.

Zmniejszanie technopresji

Termin „technopresja” jest czasem stosowany w kontekście geologicznym na określenie gleb technogenicznych, czyli takich, które zostały głęboko przekształcone na skutek wyjątkowo silnej działalności przemysłowej (na przykład eksploatacji górniczej). W tym znaczeniu można przyjąć, że technopresja to geologiczny odpowiednik antropopresji w rozumieniu geograficznym lub ekologicznym, czyli zjawiska antropogenicznych zmian krajobrazu i środowiska. Terminu „technopresja” używam tutaj w kontekście psychospołecznym i politycznoekonomicznym na określenie następujących zjawisk:

1. Dysrupcji cyfrowej, naturalizowanej i forsowanej przez technokratycznych ekspertów jako nieuchronne zjawisko, do którego społeczeństwa, jednostki samorządowe i szkoły muszą się jakoby przystosować, odpierając wstrząs technologiczny poprzez rozwój tak zwanych kompetencji cyfrowych.
2. Postępującej utraty socjoróżnorodności, nooróżnorodności (różnorodności wiedzy rozumianej jako umiejętności) i idioróżnorodności (różnorodności językowej) na skutek dążeń połączonych w megasystem platform obliczeniowych do ujednoczenia, standaryzacji i zautomatyzowania procesów myślowych.
3. Przekształcenia uwagi w dochodowy zasób, eksploatowany i przechwytywany za pomocą ekranów, co samo w sobie ma negatywne skutki dla psychospołecznej kondycji społeczeństw, ponieważ uwaga, jako podstawowy element świadomości, jest skończona i można ją w ostateczności nieodwracalnie zniszczyć.

4. Pogarszającej się kondycji psychocieleśnej człowieka/jednostki, narastającego braku akceptacji dla własnego ciała, zwłaszcza wśród dziewcząt (Cieplak, 2022), lub poczucia całkowitego wyobcowania z własnego ciała na skutek przeżywania siebie jako sobowtóra cyfrowego i obcowania z sobowtórami cyfrowymi innych.
5. Wytwarzanie „wyobcowanego świata”, precyzyjnie opisywanego przez Rahel Jaeggi: „wyobcowany świat jawi się jednostkom jako nieistotny i pozbawiony znaczenia, jako niewzruszony lub zubożały, jako świat, który jest niczyj, co oznacza świat, w którym nikt nie jest »u siebie« i na który nikt nie ma wpływu” (Jaeggi, 2014, s. 3).

Technopresję rozumiem również w kontekście planetarno-ekologicznym i medycznym – jako zaplanowane i przypadkowe działania systemów technicznych, które sztucznie ukierunkowują ewolucję życia wytwarzającego biosferę, a obecnie są kluczowym czynnikiem zaburzającym cykle biogeochemiczne Systemu Ziemi; jako ingerencję technologiczną w organizmy żywe, mogącą prowadzić do dysrupcji, która w sensie medycznym oznacza wadę powstałą na skutek zmiany w strukturach komórkowych lub hormonalnych organizmów do tej pory rozwijających się prawidłowo. Tymi kontekstami, z braku miejsca, nie będę się tutaj zajmował. Niemniej jednak również one winny się stać przedmiotem zainteresowania krytyki. Nauka, o której Imre Lakatos mógł powiedzieć, że jest zaślubiona z techniką (cyt. za: Kmita, 1977, s. 12), stała się dzisiaj technologią, funkcjonalnie oderwaną od myśli krytycznej i mającą dzisiaj donioślejszy niż kiedykolwiek wpływ na przyszłość społeczeństw. Szerokie, lecz precyzyjnie zdefiniowane pojęcie technopresji stwarza pole możliwego sojuszu nauk przyrodniczych, społecznych, technicznych i humanistycznych, zawiązanego w celu przededefiniowania relacji między nauką, techniką i kapitałem, a także krytyką dwudziestowiecznego modelu „stosowania” nauk. Tak rozumiana krytyka mogłaby uzupełnić etykę, zwłaszcza w odniesieniu do dyscyplin tworzących konwergencję technologiczną. Etyka nie ma bowiem narzędzi, aby kwestionować uwikłanie działalności technonaukowej w kapitalizm i sprzeciwić się jego interesom.

Krytyka w edukacji pod technopresją

Technopresja, zwłaszcza rozpatrywana w kontekście jej oddziaływania w wymiarze psychospołecznym i instytucjonalnym, **nie jest technopresją**. Opresja nie jest pojęciem, które adekwatnie opisuje trudne położenie współczesnego społeczeństwa pod technopresją. Nie dlatego, że nie jest ono poddawane nadużyciom władzy lub formom cyfrowego nadzoru, sprawowanego przez korporacje cyfrowe lub państwa i ich instytucje, lecz dla-

tego, że kategoria władzy nie zawsze pozwala zrozumieć to położenie w szerszej perspektywie, z uwzględnieniem złożoności technopresji i skal jej rozpiętości. Oczywiście urządzenia obliczeniowe mogą być stosowane przez ośrodki władzy (państwowej, uniwersyteckiej, szkolnej itd.). Utożsamianie tych ośrodków z opisywanymi przez Foucaulta społeczeństwami dyscyplinarnymi byłoby jednak anachronizmem. Od dawna bowiem w takich społeczeństwach nie żyjemy, w związku z czym pewne mechanizmy mogące przywołać na myśl dawną opresję przynależą do innego już porządku, którym zawiaduje inna niż opresyjna i o wiele bardziej złożona logika. Trzy dekady temu przemianę tę precyzyjnie zdiagnozował Deleuze. Pisał o nastaniu społeczeństw kontroli, w których instrumentem kontroli społecznej (a nie opresji) jest marketing, kontrola zaś, choć ma „również charakter ciągły i nieograniczony”, jest „krótkotrwała i szybkoobrotowa, podczas gdy dyscyplina była długoterminowa, nieskończona i nieciągła” (Deleuze, 2007, s. 187).

Dlatego też szturmowanie instytucji szkoły publicznej branej za instytucję przymusu i ucisku, wynikających jakoby z faktu, że szkoła dyscyplinuje i działa jak opisywane przez Foucaulta państwowe koszary lub więzienie w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych państwach dyscyplinarnych (Marcela, 2021), jest nieporozumieniem, które koniec końców tę instytucję jeszcze bardziej dewaluuje i osłabia. Jak trafnie zauważał w 1990 roku Gilles Deleuze, państwa dyscyplinarne, które według Foucaulta szczyt swojego rozwoju osiągnęły na początku XX wieku, w jego ostatnich dekadach zostały zastąpione przez społeczeństwo kontroli, co między innymi oznaczało „wprowadzenie zasad »przedsiębiorstwa« na wszystkich poziomach edukacji” (Deleuze, 2007, s. 188). O ile w przypadku edukacji wyższej oznaczało to „porzucenie wszelkich badań na uniwersytetach” (Deleuze, 2007, s. 188), o tyle w przypadku szkół podstawowych i ponadpodstawowych nastąpiło zredukowanie celowości sprawdzianów w długofalowym procesie edukacyjnym do efektywności krótkotrwałych i szybkoobrotowych testów, co z kolei wiązało się z powstaniem presji na zobiektywizowaną przez odgórne kryteria (efekty uczenia się) ocenę i z zasadniczą zmianą funkcji oceny, która stała się wyłącznie kwantyfikowalnym wynikiem (*outcome*). Proces algorytmizacji tę presję dodatkowo zwiększył i z skutecznił. Za wszystkimi tymi procesami nie stoi „pruski model szkoły”, lecz neoliberalizm, który „na zmianę odwoływał się albo do ducha rewolucji, albo do konieczności adaptacji” (Jacyno, 2022, s. xxiii). To z neoliberalizmu, oprócz dobrze rozpoznanej rywalizacji między szkołami i uczniami w obrębie danej szkoły, pochodzi również posłuszeństwo, zalecana neutralizacja nastrojów i, krótko mówiąc, systemowe oduczanie zatomizowanej młodzieży walki o własne interesy jako grupy, a nie

walki przeciwko nauczycielom, którzy dzisiaj czują się zużyci, zdezorientowani, zapóźnieni, zmęczeni i bezsilni wobec hiperprzyspieszenia technologicznego. Takich postaw nie wytwarza jednak szkolny dryl; wytwarza je jednoprzekazaniowy dekalog polityczny neoliberalizmu: „Przystosujesz się!” (Stiegler, 2019), który zniszczył szkołę i spowodował, że i ona może dzisiaj być dla wielu niszcząca. Właśnie dlatego jednak krytyka szkoły musi dzisiaj umiejętnie bronić samej szkoły, przede wszystkim szkoły publicznej, przed technopresją, być krytyką tejże technopresji na szkołę i dążyć do przekształcenia instytucji szkoły w taki sposób, aby stała się ona kluczową przestrzenią wyjścia ze społeczeństwa kontroli.

Byung-Chul Han za Deleuze’em powtarza, że współczesne społeczeństwo nie jest już dyscyplinarne, utrzymuje jednocześnie, że również pojęcie społeczeństwa kontroli nie opisuje właściwie przemian współczesnego społeczeństwa, gdyż pojęcie to brzmi wciąż zbyt negatywnie (Han, 2022, s. 27). Zbyt łatwa jest to jednak w moim przekonaniu diagnoza¹⁷ – niepogłębiona i nieuwzględniająca tego, co dostrzegł już wspomniany Deleuze. Skądinąd bardzo trafnie opisywane przez Hana „społeczeństwo osiągnięć”, kończące w depresji i wypaleniu zawodowym jako „społeczeństwo zmęczenia”, ze społeczeństwem kontroli idzie w wyjątkowo dobrze zgranej parze. Termin „kontrola” to termin ściśle cybernetyczny. Oznacza sterowanie (a także samosterowanie) poprzez łączność i za pośrednictwem mechanizmu sprzężenia zwrotnego – mechanizmu kluczowego dla tego, co Han w innej pracy nazywa „społeczeństwem pozytywnym” (Han, 2022, s. 93). Sterowanie to charakteryzuje świat składający się wyłącznie z pozytywnych informacji, w którym wszelkie zakłócenia (wszelka negatywność) stają się przedmiotem zaprzeczenia, o ile nie wyarcia, negatywne uczucia zaś nie są tolerowane.

W obliczu rodzącego się w ten sposób przymusu bycia pozytywnym na wartości traci krytyka. W społeczeństwie ogarniętym „pędem wskroś pozytywów” (Han, 2022, s. 98) jawi się ona jako zbyt wymagająca, pryncypialna, paraliżująca, a nawet może wręcz uchodzić za „nieelegancką”. Pomimo że momentami zbyt powierzchowne i żonglujące cytatami z dziewiętnastoi dwudziestowiecznych myślicieli Hana analizy pozytywności pozwalają wyostrzyć jej szkodliwość w procesie edukacyjnym.

¹⁷ Jednocześnie Han jest w swojej diagnozie terminologicznie niekonsekwentny. Jeden z jego ultrakrótkich esejów nosi bowiem tytuł *Społeczeństwo kontroli*. Według Hana kontrola pochodzi z intensywnej komunikacji w sieci (hiperkomunikacji), której mieszkańcom, w odróżnieniu od mieszkańców zamieszkujących benthamowski panoptikon, wydaje się, że są wolni. Kontrola nie pochodzi z odgórnego nadzoru (jak w społeczeństwie dyscyplinarnym Foucaulta), lecz wynika z sytuacji, w której „każdy wydaje każdego na pastwę widzialności i kontroli, również w sferze prywatnej” (Han, 2022, s. 146).

Pozytywność, która utraciła kontakt z negatywnością – w sensie dialektycznym (duch potrzebuje doświadczyć negatywności, aby się w niej przetworzyć i powrócić do siebie samego doświadczonej ową negatywnością, a więc już w postaci innego siebie) i w sensie hermeneutycznym (stający się w takim doświadczeniu podmiot doświadcza/interpretuje siebie i świat głęboko, kreując tym samym siebie i ów świat) – powoduje, że „zapominamy, jak obchodzić się z bólem i cierpieniem, jak nadawać im **formę**” (Han, 2022, s. 98).

Tym, czego taka popędowa pozytywność oducza, jest podmiototwórczy i konstruktywny (ale konstruuujący się jedynie poprzez to, co negatywne, co trzeba znieść i wytrzymać) wymiar krytyki i jej roli w edukacji, w zakresie nie tyle uczenia (się) myślenia krytycznego, ile kształtowania umiejętności samokrytyki przez przyjmowanie krytyki od uczącego potrafiącego umiejętnie krytykować. Taką złożoną relację krytyczną zastępuje „krytyka pozytywna” – kultura ułomnie rozumianego sprzężenia zwrotnego (feedbacku) w postaci pochlebstw – feedbacku niewytwarzającego przestrzeni rezonansu (Rosa, 2022, s. 110). Tymczasem pochlebstwo, jak celnie zauważa Rosa, jedynie wzmacnia egocentryzm i narcyzm, narcyzm zaś, „czasem idący również w parze z agresywnością i arogancją, jest niemal zawsze powiązany z głębokimi wątpliwościami, z których dana osoba najprawdopodobniej nie zdaje sobie nawet sprawy. Linia przecinająca postawę arogancką oraz postawę lękliwą i zakompleksioną jest bardzo cienka” (Rosa, 2022, s. 111). Technologie cyfrowe, a w szczególności media społecznościowe jedynie wzmacniają ten coraz bardziej autodestrukcyjny wymiar narcyzmu. Przynoszą indywidualom dodatkowe dawki emocjonalnego bólu i cierpienia, ale nie pokazują, jak się z nimi obchodzić.

W eseju *Uniwersytet uwarunkowany*, będącym odpowiedzią na Derridiańską propozycję uniwersytetu bezwarunkowego, Bernard Stiegler zarysował koncepcję internauki. W jego rozumieniu „internauka, nierozzerwalnie związana z technologicznym stawaniem się, musi **stworzyć i poddać krytyce genealogię przyspieszenia** czasu transferów technologii, aby dokonać w nich rozwidlenia” (Stiegler, 2017, s. 457). Takie rozwidlenie (bifurkacja) wymaga przemyślenia sposobu organizacji i prowadzenia polityki technologicznej na szczeblach lokalnym, krajowym, regionalnym, ponadnarodowym i planetarnym. Funkcją teorii krytycznej w ramach tak rozumianej internauki byłoby przede wszystkim stawienie czoła technopresji z uwzględnieniem wszystkich jej wymiarów, od określenia roli krytyki w nauce w momencie, gdy nauka stała się technologią, która oderwała się od myślenia krytycznego, do przededefiniowania relacji między krytyką a edukacją w kontekście technopresji i jej reperkusji psychospołecznych. Wyzwanie nie polega dzisiaj wyłącznie na

tym, aby uczyć krytycznego myślenia. Polega natomiast na tym, aby nauczyć się myśleć krytycznie przy użyciu technologii – oto wspólne zadanie zarówno dla nauczycieli szkolnych i wykładowców akademickich, jak i dla studentów i uczniów. Jest to zadanie fascynujące, ponieważ stwarza szansę na odbudowę relacji międzypokoleniowej w momencie, gdy technologia obliczeniowa przewraca nam wszystkim życie do góry nogami, a kapitalizm komputacyjny dokonuje ekstrakcji słów, emocji i gestów zredukowanych do danych, a następnie eksploatowanych w sposób równie bezwzględny co paliwa kopalne.

Umiejętnie prowadzona polityka technologiczna, realizowana również w szkołach i na uczelniach w ramach przedmiotów zawierających elementy krytycznej filozofii nauki i techniki, mogłaby odbudowie takiej relacji międzypokoleniowej sprzyjać. Przy braku takiej polityki dalszy rozwój technologii, szczególnie w zakresie sztucznej inteligencji, może osłabiać autonomię i redukować ją do automatyzmu. Technologia obliczeniowa i jej kolejne zastosowania mogą przy tym spowodować postępującą dezintegrację nie tylko władzy myślenia, lecz także wszelkiego rodzaju umiejętności: praktycznych, życiowych, projektowych, teoretycznych, wychowawczych, kontemplacyjnych, pozwalających na zawiązywanie i utrzymywanie dobrych relacji przyjacielskich, miłosnych, rodzinnych, zawodowych, seksualnych itd. W istocie chodzi o obszar obejmujący całe życie noetyczne (życie myśli), które według Bernarda Stieglera polega na poszerzaniu zakresu tego, co potrafimy. Tak właśnie, w równym stopniu, choć na sposób wymagający różnych umiejętności, myśli rodzic lub spełniająca funkcję rodzica osoba potrafiąca wychować dziecko, nauczyciel edukujący (wynoszący ku górze, fr. *élève*) ucznia (fr. *élève*), ogrodnik lub pielęgniarzka pielęgnujący, odpowiednio, ogród lub pacjenta, filozofka opracowująca jakieś pojęcie lub matematyk formułujący nowe twierdzenie. Rzecz w tym, aby współtworzenie takich różnorodnych, upodmiotawiających i przysposabiających, umiejętności stało się sensem i celem kultury cyfrowej, która sprzyja projektowaniu urządzeń służących dowartościowywaniu tego typu umiejętności, a nie zaniżaniu ich wartości. W tej chwili do takiej kultury cyfrowej bardzo nam daleko. Do jej ukształtowania o wiele bardziej niż humanoidalne roboty, których zatrudnienie do opieki nad seniorami na poważnie rozważa Komisja Europejska (*Pierwsze na świecie roboty do opieki nad osobami starszymi uwzględniające różnice kulturowe*, [b.r.]), przyda nam się przededefiniowana teoria krytyczna.

* * *

Ożywienie teorii krytycznej wymaga ożywienia krytyki techniki, umieszczenia tej ostatniej w nowej ramie teoretycznej.

W niniejszym artykule starałem się wstępnie taką ramę zarysować. Jej ustanowienie w polu samej filozofii techniki mogłoby przede wszystkim to pole poszerzyć i stworzyć przeciwwagę dla (neo)pozytywistycznej tendencji w obrębie (głównie amerykańskiej i holenderskiej) filozofii techniki jako spuścizny po tak zwanym zwrocie empirycznym z końca lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku (Achterhuis, 2001). Empiryczne podejście do techniki, które programowo chce badać konkretne praktyki techniczne oraz koewolucję techniki i społeczeństwa w nowoczesnej kulturze, dystansując się tym samym od krytyki techniki znanej z prac autorów takich jak Martin Heidegger, Hans Jonas czy Jacques Ellul, zbyt łatwo może służyć za filozoficzne wsparcie działania współczesnych artefaktów, takich jak smartfony i media społecznościowe, a od niedawna chat GPT. Podejście takie nie może nam również wiele powiedzieć o coraz bardziej niepokojącym i negatywnym oddziaływaniu tych artefaktów na życie psychiczne ich użytkowników lub, jak w przypadku chatu GTP i innych tego typu maszyn, na instytucjonalne mechanizmy kształtowania się zaufania społecznego. Wydaje się, że w tym aspekcie niewiele można również oczekiwać od tak zwanego zwrotu etycznego (etyka robotów, chatbotów czy cobotów), dominującego obecnie w Stanach Zjednoczonych i Europie. Jak zauważył niedawno Pieter Lemmens w rozmowie z Yukiem Huiem na łamach „Philosophy Today”, obecna etyka techniki, ciesząca się szczególnym zainteresowaniem współczesnych filozofów zajmujących się sztuczną inteligencją, zbyt często stoi w jednym szeregu z neoliberalną chęcią zysku poprzez innowację technologiczną (Lemmens, Hui, 2021). To w tej kluczowej dla naszej przyszłości przestrzeni politycznej kształtowanej przez technologie teoria krytyczna może mieć do odegrania istotną rolę.

Bibliografia

- Achterhuis Hans, 2001: *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Indiana University Press, Bloomington.
- Bastani Aaron, 2019: *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*. Verso, London–New York.
- Bergson Henri, 1993: *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. Piotr Kostyło, Krzysztof Skorulski. Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Bostrom Nick, 2016: *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*. Tłum. Dorota Konowracka-Sawa. Helion, Gliwice.
- Bouleau Nicolas, Bourg Dominique, 2022: *Science et prudence. Du réductionnisme et autres erreurs par gros temps écologique*. Presses Universitaires de France/Humensis, Paris.
- Canguilhem Georges, 2015: *La connaissance de la vie*. Vrin, Paris.

- Chaitin Gregory, 2006: *The Limits of Reason*. „Scientific American”, March 1. <https://www.scientificamerican.com/article/the-limits-of-reason/> [dostęp: 28.07.2022].
- Cieplak Anna, 2022: *Ciało dziewczyny vs. minister i Meta*. „Czas Kultury”, nr 2 (213), s. 241–244.
- Deleuze Gilles, 2007: *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*. W: Idem: *Negocjacje. 1972–1990*. Tłum. Michał Herer. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław, s. 183–188.
- Deleuze Gilles, Parnet Claire, 1977: *Dialogues*. Flammarion, Paris.
- Dupuy Jean-Pierre, 2004: *Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science*. „Le Débat”, n° 2 (129), s. 175–192.
- Fakultety, władze i ich funkcje. *Uniwersytet jutra w dobie apokalipsy poznawczej. Seminarium pt. „Przyszłość kształcenia uniwersyteckiego” #2*, [b.r.]. YouTube, Uniwersytet Śląski. 2:03:22. <https://www.youtube.com/watch?v=upWgM3GMBzA> [dostęp: 7.12.2022].
- Foucault Michel, 1998: *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Foucault Michel, 2000: *Czym jest Oświecenie?* W: Idem: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław, s. 276–293.
- Foucault Michel, 2001: *Qu'est-ce que les Lumières?* W: Idem: *Dits et écrits II. 1976–1988*. Éd. Daniel Defert, François Ewald avec collaboration de Jacques Lagrange. Gallimard, Paris, s. 1498–1507.
- Guattari Félix, 1989: *Trois écologies*. Galilée, Paris.
- Haeck Philippe, 1984: *La Table d'écriture. Poétique et modernité. Essais*. VLB éditeur, Montréal.
- Han Byung-Chul, 2022: *Spółczesność zmęczenia i inne eseje*. Tłum. Rafał Pokrywka. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Harari Yuval Noah, 2018: *Homo deus. Krótka historia jutra*. Tłum. Michał Romanek. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Hickel Jason, 2021: *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*. Tłum. Jerzy Paweł Listwan. Wyd. drugie popr. Karakter, Kraków.
- Hommage à la pensée de Bernard Stiegler, TR 9*, 2022. YouTube, Christian Mrasilevici, June 28. 2:21:13. https://www.youtube.com/watch?v=jnfKHkanCeg&t=1s&ab_channel=ChristianMrasilevici [dostęp: 7.12.2022].
- Hui Yuk, 2022: *Rekursywność i przygodność*. Tłum. Joanna Bednarek. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- I'm Transhuman. I'm Going to Become Digital* – BBC, 2019. YouTube, BBC. 3:15. https://www.youtube.com/watch?v=qOcktbXSfxU&ab_channel=BBC [dostęp: 7.12.2022].
- Jacyno Małgorzata, 2022: *Wprowadzanie*. W: Stéphane Beaud, Michel Pialoux: *Powrót do kwestii robotniczej. Badania socjologiczne przeprowadzone w fabryce Peugeot w Sochaux-Montbéliard*. Tłum. Katarzyna Marczevska. Oficyna, Warszawa, s. xi–xxxii.

- Jaeggi Rahel, 2014: *Alienation*. Trans. Frederick Neuhouser, Alan E. Smith. Columbia University Press, New York.
- Juchniewicz Natalia, Wieczorek Michał, 2022: *Self-tracking, Background(s) and Hermeneutics. A Qualitative Approach to Quantification and Datafication of Activity*. „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, June 10. <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09821-x>.
- Kant Immanuel, 2001: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kmita Jerzy, 1977: *Słowo wstępne*. W: Karl R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. Urszula Niklas. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 11–19.
- Kozak Piotr, 2015: *Co to jest myślenie? Pojęcia, sądy, percepcja w perspektywie kantowskiej*. Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- Krzykawski Michał, 2022a: *Energia, praca i walka z entropią*. „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura”, nr 4, s. 29–56. <https://doi.org/10.31261/errgo.11865>.
- Krzykawski Michał, 2022b: *Od nowego pytania o technikę do nowej ekonomii politycznej w epoce maszyn o wysokiej mocy obliczeniowej. Filozofia aktywistyczna Bernarda Stieglera*. Biennale Warszawa, Warszawa. <https://2022.biennalewarszawa.pl/from-a-new-question-concerning-technology-to-a-new-political-economy-in-the-age-of-high-performance-computing-machines/> [dostęp: 28.07.2022].
- Krzykawski Michał, [w druku]: *Technika i pragnienie w dobie automatyzacji. Od Marcusego do Stieglera*. „Analiza i Egzystencja”.
- Kubok Dariusz, 2021: *Krytycyzm, sceptycyzm i zetetycyzm we wczesnej filozofii greckiej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Kuhn Thomas, 2001: *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. Helena Ostromecka. Aletheia, Warszawa.
- Kurzweil Ray, 2013: *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Tłum. Eliza Chodkowska, Anna Nowosielska. Kurhaus, Warszawa.
- Lemmens Pieter, Hui Yuk, 2021: *Landscapes of Technological Thoughts. A Dialogue between Pieter Lemmens and Yuk Hui*. „Philosophy Today”, vol. 65 (2), s. 375–389. <https://doi.org/10.5840/philtoday2021412393>.
- Leroi-Gourhan André, 1964: *Le geste et la parole*. [Vol.] 1: *Technique et langage*. Albin Michel, Paris.
- Leroi-Gourhan André, 1965: *La mémoire et les rythmes*. Albin Michel, Paris.
- Lyotard Jean-François, 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Aletheia, Warszawa.
- Marcela Mikołaj, 2021: *Selekcje. Jak szkoła niszczy ludzi, społeczeństwa i świat*. Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Marx Karl, 1986: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Tłum. Zygmunt Jan Wyrozemski. Książka i Wiedza, Warszawa.

- Marzec Andrzej, 2021: *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- McLuhan Marshall, 2004: *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*. Tłum. Natalia Szczucka. Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa.
- Meillassoux Quentin, 2015: *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*. Tłum. Piotr Herbich. Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa.
- Meyerson Ignace, 1995: *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*. Albin Michel, Paris.
- Morska Izabela, Boruszewska Iwona, 2018: *Szkoła odwagi*. Z Izabelą Morską rozmawia Iwona Boruszkowska. „Znak”, listopad. <https://www miesiecznik.znak.com.pl/szkola-odwagi-maria-janion/> [dostęp: 28.07.2022].
- Nora Simon, Minc Alain, 1978: *Informatisation de la société. Rapport public*. <https://www.vie-publique.fr/rapport/34772-linformatisation-de-la-societe> [dostęp: 28.07.2022].
- Parisi Luciana, 2015: *Instrumental Reason, Algorithmic Capitalism, and the Incomputable*. W: *Alleys of Your Mind: Augmented Intelligence and Its Traumas*. Ed. Matteo Pasquinelli. Meson Press, Lüneburg, s. 125–137.
- Pierwsze na świecie roboty do opieki nad osobami starszymi uwzględniające różnice kulturowe*, [b.r.]. CORDIS, Wyniki Badań Wspieranych przez UE. <https://cordis.europa.eu/article/id/124441-the-worlds-first-culturally-sensitive-robots-for-elderly-care/pl> [dostęp: 7.12.2022].
- Planetary Boundaries*. Wikipedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Planetary_boundaries#Authors [dostęp: 28.07.2022].
- Rosa Hartmut, 2020: *Przyspieszenie, wyobcowanie, rezonans. Projekt krytycznej teorii późnonowoczesnej czasowości*. Tłum. Jakub Duraj, Jacek Kołtan. Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk.
- Rosa Hartmut, 2022: *Pédagogie de la résonance. Entretiens avec Wolfgang Endres*. Trad. Isis von Plato. Le Pommier/Humensis, Paris (wyd. 1.: *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert*. Beltz Verlag, Basel 2016).
- Sanguin André-Louis, 1994: *Redécouvrir la pensée géographique de Kant*. „Annales de géographie”, vol. 576, s. 134–151.
- Schneider Susan, 2022: *Świadome maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*. Tłum. Joanna Bednarek. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Stiegler Barbara, 2019: *Il faut s'adapter. Sur un nouvel impératif politique*. Gallimard, Paris.
- Stiegler Bernard, 2001: *La technique et le temps*. [Vol.] 3: *Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Galilée, Paris.
- Stiegler Bernard, 2003: *Passer à l'acte*. Galilée, Paris.
- Stiegler Bernard, 2015: *La société automatique*. [Vol.] 1: *L'avenir du travail*. Fayard, Paris.

- Stiegler Bernard, 2017: *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*. Tłum. Michał Krzykawski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Stiegler Bernard, 2022: *Nooróżnorodność, technoróżnorodność. Elementy do przebudowy gospodarczej opartej na przebudowie informatyki teoretycznej*. Tłum. Michał Krzykawski. Biennale Warszawa. <https://2022.biennalewarszawa.pl/nooroznorodnosc-technoroznorodnosc/> [dostęp: 27.07.2022].
- Stiegler Bernard, Krzykawski Michał, 2019: *Przyszłość Europy w erze negantropocenu*. W: Bernard Stiegler: *Ukonstytuować Europę*. [T.] 1: *W świecie, który nie ma wstydu*. Tłum. Michał Krzykawski. Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków, s. 193–257.
- Vernadsky Vladimir, 1945: *The Biosphere and the Noosphere*. „American Scientist”, vol. 1 (33), s. 1–12.
- Whitehead Alfred North, 1929: *The Function of Reason*. Princeton University Press, Princeton.