

PIOTR MACHURA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Filozofii

MASZYNY, CNOTY I „DŽIHAD BUTLERIAŃSKI”

MACHINES, VIRTUES AND THE „BUTLERIAN JIHAD”

ABSTRACT:

Przedmiotem artykułu jest rozważenie znaczenia zmian, jakie dla form działania podmiotowe (duchowości) mają zmiany technologiczne. Przyjmując, że pewne punkty zaczepienia takiej refleksji dostępne są w popkulturowych formach oswajania postępu, jako osiowe wybieram pojęcie „dżihadu buteriańskiego” z powieści *Diuna* Franka Herberta, scalające kilka istotnych aspektów tak rozwoju technicznego, jak i refleksji nad nim. W części pierwszej, koncentrując się na drugim składniku tego wyrażenia, omawiam pogląd Samuela Butlera oraz wskazuję na znaczenie wystąpienie luddystów w początkach XIX w. W części drugiej rozwijam ten wątek, omawiając krytykę społeczeństwa technologicznego formułowaną przez współczesnych anarchoprimitywiistów. W części trzeciej zwracam uwagę na pierwszy element wyrażenia Herberta, by wskazać na podmiotowe aspekty zmian technologicznych. W konsekwencji wskazuję kierunki analizy, dzięki którym etyka cnót może wypracować adekwatną odpowiedź na zagrożenia płynące ze strony technologii przy akceptacji korzyści z niej płynących.

The paper discusses the consequences of technological change for agent’s spiritual development, defined here as a form of experiencing one’s life, its meaning and relation with the key aspects of reality. The analysis revolves around the concept of the “Butlerian Jihad” adapted from Frank Herbert’s *Dune*. I start with brief discussion of Samuel Butler’s claim against the machines to pinpoint his and early XIX-century luddites’s insights into the consequences of technological development. This is followed by addressing anarcho-primitivist critique of industrial society by Theodore Kaczynski and John Zerzan. Part three deals with the notion of “jihad” which offers useful insights into both the religious presuppositions underlying some of the innovations, as well as enables rising some important questions concerning agent-related consequences of the wide spread use of technology. This, I argue, might be best dealt with within the virtue ethics framework.

Próba uchwycenia znaczenia, jakie dla przyszłości (i terażniejszości) życia duchowego mają zmiany technologiczne, natrafia na dwa podstawowe problemy. Pierwszym jest daleko idąca niejednoznaczność pojęcia duchowości. O ile bowiem tam, gdzie kontekstualizacja pozwala ukonkretnić jego zakres znaczeniowy do obszaru pewnej praktyki – medytacyjnej, moralnej etc. – dzięki czemu staje się uchwytym w formie „duchowości salezjańskiej” czy „duchowości buddyjskiej”, o tyle traktowane *in abstracto* pojęcie to, zwłaszcza w świetle objęciem

współcześnie jego zasięgiem problemów i praktyk spoza obszaru wąsko pojętej religijności, staje się na tyle nieostre, że posługiwanie się nim jest dalece problematyczne. Zagadnienie to komplikuje się dodatkowo w związku z rozwojem nauk kognitywnych i postępującą od połowy lat osiemdziesiątych minionego stulecia naturalizacją filozofii, w efekcie czego pojęcie duszy, jako niedające się wyodrębnić metodami neuronauk, zostało zepchnięte na margines dyskursu filozoficznego (także w obszarze filozofii moralnej), a jego miejsca zajęły pojęcia świadomości i umysłu¹, w konsekwencji czego ciężar problemowy przesunął się z dziedziny przeżycia bezpośredniego na kwestie poznawcze. Poniżej przez „duchowość” będę rozumiał roboczo sposoby konceptualizacji i przeżywania swojego miejsca w świecie, realizacji zdolności kształtowania tego miejsca oraz relacji łączących podmiot z innymi. Tak rozumiana duchowość może, choć nie musi, obejmować relację do Boga oraz ujęcie świata jako procesu celowego.

Drugi problem polega na ograniczonych zasobach poznawczych, które pozwalają na tego rodzaju refleksję. Nie tylko bowiem „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, a konsekwencje zmian wprowadzanych dziś, nawet przy zastosowaniu najlepszych narzędzi prognostycznych, pozostają kwestią otwartą, zwłaszcza w świetle ich kumulatywnego charakteru. Także możliwość spojrzenia „z zewnątrz”, uchwycenie punktu archimedesowego refleksji nad człowiekiem, niezależnego od jego uwikłania kulturowego, społecznego i technologicznego, wydaje się być, choćby z racji przesunięcia pozycji myśli religijnej poza główny nurt życia intelektualnego większości krajów rozwiniętych, coraz trudniejsze.

Jedną z możliwych metod myślenia zatem jest tu odejście od formy analiz technicznych, opartych na matematycznych modelach rynkowych czy ekologicznych, i koncentracja raczej na hermeneutyce kulturowych sposobów modelowania rozwoju technologicznego oraz intencjonalnych podstawach innowacyjności w ogóle. Tu zaś pewnych tropów dostarcza konwencja fikcji naukowej, która – jakkolwiek łatwo popada w sztampowość – jest jednym z podstawowych narzędzi kulturowych osvajania (się) ludzi z postępem i zmianami technologicznymi. Jako ós problemową poniższych rozważań wybieram więc pojęcie „dżihadu butleriańskiego” z cyklu *Diuna* Franka Herberta, ponieważ – co postaram się wykazać poniżej – pozwala ono uchwycić relację kilku istotnych idei związanych z duchowymi konsekwencjami zmian technologicznych.

Warto tu dla porządku wyjaśnić, że w obrębie samego dzieła Herberta pojęcie to opisuje podstawowe wydarzenie efektywnodziejowe (w sensie Gadamera), to jest rewoltę (artykułowaną jako święta wojna) przeciw dominacji „myślących maszyn”, określające dwie główne właściwości tworzonego przez tego autora świata: brak komputerów (przy rozwiniętych stosunkach gospodarczych i politycznych

¹ Pogląd ten dominuje nawet w świeckich formach paradygmatu arystotelesowskiego w jego współczesnym wydaniu. Dla przykładu: spośród prac poświęconych traktatowi *O duszy*, zebranych w znanym zbiorze redagowanym przez Marthę C. Nussbaum i Amelie Oxenberg Rorty, jedynie Karen V. Wilkes podtrzymuje zasadność posługiwania się pojęciem duszy poza obszarem analiz historycznych (*Psuchē versus the Mind*, w: *Essays on Aristotle's „De Anima”*, eds. M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, Oxford 1995).

oraz rozległej administracji) oraz ich substytucję przez ludzki umysł, umożliwioną przez intensywny rozwój i modyfikację tak duchową, jak i biologiczną, niektórych grup ludzkich.

1. Samuel Butler i opór przeciw technicyzacji

W „dźihadzie butleriańskim” interesujące wydaje się zatem połączenie integrującej funkcji religii z nihilizmem symbolizowanym przez drugi człon nazwy. Ten ostatni nawiązuje bowiem do nazwiska Samuela Butlera², brytyjskiego pisarza i artysty, ale też miłośnika idei Karola Darwina, który zasłynął – między innymi – opublikowanym w 1863 roku artykułem *Darwin Among the Machines*, w którym stawia trzy tezy. Po pierwsze, teorię ewolucji można zastosować nie tylko do organizmów żywych, ale przez zadanie pytania o możliwego następcę człowieka w procesie ewolucji trzeba zwrócić uwagę, że maszyny nie tylko poddają się analizie w tych kategoriach, ale też w sposób – *nomen omen* – naturalny zmierzają w swojej organizacji do przewyższenia człowieka (co stanowi tezę drugą). Ich działanie, pisze Butler, jest bowiem pozbawione ludzkich słabości, poddane ścisłej woli, wolne od rozproszenia i niepodlegające akrazji. Po trzecie, co z tego wynika, człowiek musi ostatecznie znaleźć się w pozycji niewolnika względem maszyn, musi zostać sprowadzony do roli dostarczyciela usług serwisowych i produkcyjnych (Butler nie przewiduje zautomatyzowanej produkcji maszyn) dla istot w każdym innym względzie go przewyższających. W konsekwencji angielski pisarz wzywa do wojny przeciw maszynom, którą widzi jako kwestię przetrwania naszego gatunku³.

Opinia Butlera, jakkolwiek interesująca z racji zastosowania optyki Darwinińskiej, nie jest jednak, nawet jak na rok 1863, szczególnie rewolucyjna. Sceptyczna w stosunku do postępującej mechanizacji była choćby wczesna tradycja marksistowska (Karol Marks i Fryderyk Engels wyrażają obawy co do skutków mechanizacji produkcji dla warunków życia i pracy klasy pracującej już w *Manifestie komunistycznym* z 1848 roku⁴), jednak palma pierwszeństwa należy się tu luddystom, ruchowi robotników tekstylnych o zdecentralizowanej organizacji, których wystąpienia przeciw krosnom mechanicznym z lat 1811–1813 uznać należy za pierwszy zorganizowany ruch odrzucający postęp techniczny.

² Kristian Lund twierdzi, że Herbert ogranicza zapożyczenie jedynie do nazwiska angielskiego pisarza. Wydaje się jednak, że opinia ta – oparta na rozpoznaniu idei Butlera z powieści *Erewhon*, w której rzeczywiście pojawia się motyw niszczenia maszyn – nie bierze pod uwagę znaczenia omawianego poniżej artykułu – zob. K. Lund, *Wiping Finite Answers from an Infinite Universe*, w: *Dune and Philosophy. Weirding Way of the Mentat*, ed. J. Nicholas, Chicago and LaSalle 2011, s. 151; por. także *The Greenwood Encyclopedia of Science-Fiction and Fantasy. Themes, Works, and Wonders*, ed. G. Westfahl, Westport–London 2005, s. 154.

³ Por. S. Butler, *Darwin Among the Machines*, „The Press”, 13 June 1863, <http://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-ButFir-t1-g1-t1-g1-t4-body.html> [dostęp: 17.07.2018].

⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 2008, s. 39.

Historia tego ruchu kieruje ku dwóm uwagom. Po pierwsze, zmiany wywoływane przez wynalazki techniczne w sposobie przeżywania rzeczywistości, w sposobach interakcji z otoczeniem (wyznaczające duchowy, w zakreślonym powyżej sensie, wymiar techniki) nie są zjawiskiem właściwym powstaniu systemu przemysłowego. Począwszy od najbardziej prymitywnych narzędzi wzmacniających podmiotowy charakter działania człowieka (jak pięściak), przez obróbkę żelaza, dzięki której pojawiają się młot czy miecz – narzędzia istotne same w sobie, ale też symbole społeczne, oznaki bogów (młot Thora), narzędzia władzy czy obiekty medytacji (jak miecz czy łuk w tradycji japońskiej) – każda innowacja techniczna, niezależnie od intencji, z jaką powstała, tworzy dodatkowe obszary przestrzeni symbolicznej, sposoby wyrazu, metafory oraz formy relacji społecznych dotąd nieznan⁵. Warto też zwrócić uwagę, że istnieją całe formacje technologiczne generujące formy estetyczne na tyle atrakcyjne, że przyjmowane jako nadające kształt życiu jednostek i grup niezależnie od głównego nurtu rozwoju technologicznego. Centralnym przykładem są tu wspólnoty amerykańskich amiszów, dla których sposób życia z XVIII wieku – stroje, środki transportu, architektura i sposób zarządzania gospodarstwem domowym – dostarczył optymalnych warunków dla rozwoju ich praktyki duchowej.

Dotychczasowe, przedprzemysłowe innowacje miały jednak tę właściwość, że ich zastosowanie dawało się kontrolować oddolnie – każdy mógł zdecydować, czy w swoim warsztacie pracy, w swojej codzienności chce stosować nowe narzędzia, czy nie. Tymczasem wprowadzenie przemysłowych metod produkcji spowodowało, po pierwsze, faktyczne podporządkowanie działania człowieka działaniu maszyny, po drugie, zwłaszcza z perspektywy wysoko kwalifikowanych rzemieślników – mechanizacja produkcji, która rzeczywiście uczyniła pracę robotników pod wieloma względami łatwiejszą, jednocześnie godziła w godność pracy czy to przez zastąpienie ich kwalifikacji i kunsztu siłą maszyny, czy to zastępując indywidualność efektu pracy rąk ludzkich przez zestandaryzowany, masowy produkt.

Po drugie, nie należy lekceważyć zagadnienia pracy ani poddawać go redukcji ekonomizmu. Praca nie jest jedynie sposobem zaspokajania potrzeb, ale ma istotny wymiar moralny, czy to jako sposób rozpoznawania godności osobistej, czy jako praktyka emancypacyjna⁶. Już równoległe z pojawianiem się luddystów rosnąca samoświadomość warstw ludowych Wielkiej Brytanii i oparcie właśnie na etosie pracy ich tożsamości (także politycznej) pozwoliły na wymuszenie przez ich przedstawicieli na parlamencie Zjednoczonego Królestwa wprowadzenie zakazu udziału brytyjskich statków w atlantyckim handlu niewolnikami, co *de facto*

⁵ Szczególnym przypadkiem jest tu wynalazek pisma, który stworzył całe obszary duchowości związanej z tekstem (święte księgi, klasyczne języki – sanskryt, arabski, łacina), ale pozwolił też na odpersonalizowanie i zapośredniczenie relacji do przodków (do tej pory danych w bezpośredniej relacji szamana czy barda), do autorytetu wreszcie – do samej tradycji i przekazywanych treści.

⁶ Zob. K. Breen, *Work and Emancipatory Practice: Towards a Recovery of Human Beings' Productive Capacities*, „Res Publica” vol. 13, i. 4 (2007).

doprowadziło do zaniku tego procederu⁷. Warto podkreślić ten moment, ponieważ każe on zwrócić baczną uwagę na relację między refleksją moralną a praktyką – to nie skutkiem oddziaływania teorii etycznej czy religijnego pouczenia ludzie przestali być przewożeni i sprzedawani na targach jak każdy inny towar, ale dzięki sprzeciwowi wobec darmowego charakteru ich pracy, godzącego w podstawę własnego sposobu życia, w system wartości oraz sposób, w jaki sami budują sens swojej relacji ze światem, Brytyjczycy z klas ludowych dokonali faktycznej zmiany moralnej.

Z punktu widzenia etyki cnót należy jednak przede wszystkim zauważyć, że środowisko pracy wyznacza jeden z podstawowych obszarów kształtujących indywidualny charakter, na co zwrócili uwagę zwłaszcza niektórzy przedstawiciele tego stanowiska (J. Annas, A. MacIntyre). Wskazują oni, że sposób nabywania cnót jest zbliżony do rozwijania kompetencji i w istocie zakłada rozwój umiejętności praktycznych (Annas nazywa ten model rozwoju cnoty *craft model*), także jako warunek rozwoju zdolności myślenia praktycznego⁸. Zaangażowanie w dającą poczucie sensu pracę jest też jednym z podstawowych mechanizmów uczących koncentracji na dobrach wewnętrznych wobec tych praktyk społecznych, które pozwalają na rozwój zdolności ludzkich, sublimację pożądań i tworzenie trwałych płaszczyzn współpracy z innymi. Zaangażowanie w twórcze, kooperatywne praktyki społeczne jest warunkiem zgromadzenia odpowiedniego doświadczenia moralnego i praktycznego, pozwalającego na wypracowanie narzędzi adekwatnego poznania moralnego. Innowacja techniczna może w tej perspektywie przybrać dwojaki charakter. Z jednej strony narzędzia, takie jak pług, poziomnica, kamerton czy edytor tekstu, modyfikując sposób, w jaki specjalista w danej dziedzinie realizuje swoje działania, zmieniają też naturę samego dzieła (na przykład powstanie kamertonu pozwoliło na wprowadzenie strojów temperowanych, co z kolei zmieniło charakter europejskiej muzyki dworskiej i sakralnej, wprowadzenie i rozpowszechnienie się edytorów tekstów – a wcześniej maszyn do pisania – spowodowało atrofię umiejętności kaligrafii i jej przesunięcie w sferę estetyki nieobecnej w praktyce codziennej, ale skróciło i ułatwiło obróbkę tekstu, umożliwiając otwarcie dostępu do publikacji większej grupie autorów). Z drugiej strony część innowacji nie służy rozwojowi umiejętności czy aktywizacji zdolności podmiotowych. Przykładem może być tu zegar (zarówno w swojej przemysłowej wersji, jak i zegarek ręczny), który nie tyle umożliwia większą samokontrolę, co wzmacnia presję maszynowego systemu produkcji i transportu na jednostkę (warto bowiem przypomnieć, że rozpowszechnienie się zegarów i ustalenie jednolitej miary czasu są pochodnymi rozwoju kolei), jest narzędziem kontroli i dostosowania, jednak nie do wymogów życia społecznego, ale do systemu ekonomicznego.

⁷ Por. K.A. Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York–London 2011.

⁸ Por. J. Annas, *Intelligent virtue*, Oxford 2011, s. 16-27.

Z tego punktu widzenia warto zwrócić uwagę, że pewnym znakiem nowych czasów była ustawa parlamentu brytyjskiego z 1812 roku (tzw. Frame-Breaking Act) penalizująca akty sabotażu przeciw maszynom, w efekcie której nie tylko system polityczny stanął, jeśli iść torem myślenia Butlera, po stronie maszyn, a przeciw ludziom, ale także aktywnie opowiedział się – wysyłając armię do tłumienia rozruchów – za systemową technicyzacją, wiążąc rozwój Wielkiej Brytanii (a w konsekwencji i kolejnych krajów wchodzących na ścieżkę kapitalistycznego rozwoju) z prymatem maszyny nad jednostką i zysku właścicieli nad kunsztem pracowników oraz poddając indywidualne działania, swobody i losy kontroli powstającego konglomeratu techniczno-ekonomicznego.

2. Anarchoprymitywistyczna krytyka współczesnej technologizacji życia

To ostatnie zagadnienie stało się przedmiotem szczególnej uwagi współczesnych anarchoprymitywistów, uznawanych często za kontynuatorów tradycji ludystycznej, przede wszystkim Theodore’a Kaczynskiego i Johna Zerzana. Wskazują oni, że proces powstawania społeczeństwa przemysłowego – często odbierany przez ludzi jako przynoszący postęp i wygodę – podlega nie tyle logice wzrostu „poczucia mocy” (*power process*), jak nazywa to Kaczynski⁹, ale na oswojeniu (*domestication*) ludzi przez skierowanie ich uwagi ku działaniom zastępczym i nadmiernej socjalizacji, dzięki czemu stają się oni bardziej podatni na manipulacje i wpływ ośrodków władzy (przy czym władza ta należy przede wszystkim do tych, którzy decydują o ekonomiczno-technologicznym kształcie współczesności). Takie życie jest sztuczne i w istocie zmniejsza, a nie zwiększa zakres indywidualnej wolności (ten – wydawać by się mogło – zadziwiający paradoks Kaczynski wyjaśnia na następującym przykładzie: pieszy mógł chodzić, gdzie chciał, natomiast samochodem zajedziemy co prawda dalej, ale tylko w miejsca, do których doprowadzone są drogi i w sposób zgodny z zasadami narzuconymi przez jakiś organ władzy określający, gdzie, jak i z jaką prędkością możemy się poruszać¹⁰).

Argumentację tę można rozwinąć, zwracając uwagę, że jakkolwiek wiele ze zdobyczy technologicznych – od poprawy higieny, przez antybiotyki, po dostęp do informacji – pozwoliło na ściślejszą kontrolę nad warunkami życia i dało narzędzia dochodzenia swoich praw wszędzie tam, gdzie były i są one zagrożone – to jednak często innowacje przyjmowane są bezrefleksyjnie. Dwa aspekty tego zjawiska zwracają uwagę. Po pierwsze, rozproszenie informacji i zależność od ich technicznych sposobów przetwarzania i pozyskiwania powodują, że podmiot podejmujący decyzje moralne zależy jest od wiedzy i opinii nie tylko rozproszonych, ale obejmujących efektywnie zewnętrzne składowe jego umysłu w sensie zarysowanym w klasycznej pracy przez Andy’ego Clarke’a i Davida

⁹ T. Kaczynski, *Spoleczeństwo przemysłowe i jego przyszłość. Manifest wojownika*, tłum. A. Miernik, Mielec 2003, 33-37, s. 42-44.

¹⁰ Tamże, 127, s. 86-87.

Chalmersa¹¹. Spośród trzech warunków działania cnotliwego wskazywanych przez Arystotelesa¹²: świadomości, postanowienia i trwałości cech charakteru, technologia w istotny sposób wpływa na co najmniej dwa: przesyt informacyjny zakłóca obraz sytuacji, których dotyczy decyzja, podobny szum dotyczy też wzorców zachowań pozwalających na wyznaczenie właściwego działania określanego w postanowieniu. Stąd wymóg działania „zgodnego z rozumem lub nie bez rozumu” w warunkach przesytu informacyjnego staje się trudny do utrzymania.

Po drugie, samo tempo wprowadzanych zmian nie jest w żaden sposób kontrolowane demokratycznie, nie tylko dlatego, że w relacji klient–przemysł istnieje stała i rosnąca asymetria siły, ale także dlatego, że skutki zmian technologicznych nawarstwiają się. W tym też sensie rację ma Kaczynski, gdy wskazuje, że

„w kontekście danego społeczeństwa rozwój technologiczny zwrócony jest wyłącznie w jednym kierunku; nie może zostać zawrócony. Kiedy zostaje wprowadzona techniczna innowacja, ludzie zwykle uzależniają się od niej do chwili, gdy zostaje zastąpiona bardziej zaawansowaną innowacją. Nie tylko ludzie jako jednostki uzależniają się od nowej technologii, lecz także, nawet w większym stopniu, uzależniają się od niej system jako całość”¹³.

Istnieją tu – znowu – dwa istotne momenty właściwe temu mechanizmowi. Z jednej strony kluczowy jest systemowy charakter zmian, oznaczający zarówno to, że pojawienie się innowacji jest w przeważającej mierze nie tyle wynikiem działania jednostki, a nawet więcej – jej indywidualnego rozpoznania własnych potrzeb czy otwierających się możliwości, związanych z wysiłkiem podejmowanym w pewnym obszarze życia, ile „ofertą” przemysłu proponującą udział w sposobach życia i formach działania nadawanych (Kaczynski mówi mocniej: narzucanych) z zewnątrz¹⁴. Z drugiej strony odpowiedniemu dostosowaniu ulega wspólnotowy wymiar życia, a co za tym idzie (choć Kaczynski nie rozwija tego wątku) także forma polityczności, której właściwe jest przeniesienie ciężaru podstawowej relacji na związek jednostki z całością systemu, z pominięciem lokalnych lojalności i atrofii siły zorganizowanej wspólnoty¹⁵. Ten ostatni element jest o tyle istotny, że w wyniku tego procesu działanie polityczne w realiach narastającej złożoności relacji społecznych oraz regulacja przestrzeni wspólnej zamiast podlegać demokratyzacji, rozumianej jako poszerzanie zakresu współdecydowania obywateli o jej kształcie i formach wykorzystania, staje się raczej przedmiotem profesjonalnego – w sensie: technicznego – zarządzania infrastrukturą, w której złożoność procesów decyzyjnych i konieczność uelastycznienia jej wykorzystania w warunkach dużych grup społecznych prowadzi nie tylko do konieczności pojawienia się wyspecjalizowanej wiedzy, ale także wspierania jej przez automatyzację procesów

¹¹ Zob. A. Clarke, D. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, tłum. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002, II, 4, 1105a, s. 109.

¹³ T. Kaczynski, *Spoleczeństwo...*, 129, s. 88.

¹⁴ Por. tamże, 57, s. 53.

¹⁵ Por. tamże, 51-52, s. 51.

decyzyjnych i komputeryzację sposobu interakcji systemu z obywatelem. To zaś skutkuje aprobatywnym stosunkiem współczesnych rozwiniętych społeczeństw do wzmacniania tego rodzaju procesów przez działania systemów sztucznej inteligencji, co prowadzi – jak przewidział to Butler – do faktycznego poddania indywidualnego (i zbiorowego) życia decyzjom już nie innego człowieka, ale maszyny.

Krytyka Zerzana jest jeszcze bardziej fundamentalna¹⁶. Opiera się ona na zakwestionowaniu całego dorobku cywilizacyjnego jako prowadzącego nie tylko do poddania „procesu mocy” (choć Zerzan nie przejmuje tego pojęcia od Kaczyńskiego) kontroli maszyn, ale do ogólnej koncentracji władzy, także symbolicznej, wynikającej z nierówności między uczestnikami życia, co prowadzi do deprawacji podstawowych zasobów, a w konsekwencji do pojawienia się systemowej przemocy.

Kluczowym jest tu przy tym zwrócenie uwagi, że – zgodnie z ogólnym kierunkiem myśli w tradycji anarchistycznej – dobrostan jednostki i jej indywidualna wolność są podstawowymi normatywami, których naruszenia nie uzasadnia korzyść zbiorowa. Powstanie relacji władzy (dominacji) znamionuje zatem nie rozwój synergetycznego mechanizmu, w którym straty, wynikające z poddania się decyzjom zewnętrznym, są równoważone przez możliwości realizacji wyższych uzdolnień czy poszerzenie zakresu działania, ale jest zawsze symptomem upadku i ograniczeń. Ten rodzaj indywidualizmu skupiony jest zatem na bezpośrednim charakterze ludzkiej sprawczości oraz głębi osobistego przeżycia, dla której możliwość artykulacji symbolicznej jest wtórna i o niewielkiej wartości. Stąd też Zerzan dochodzi do wniosku, że nie określona forma, ale cały rozwój cywilizacyjny, za którego pierwociny należy uznać powstanie złożonego języka symbolicznego oraz przejście na osiadły tryb życia i udomowienie, to jest poddanie dominacji – najpierw zwierząt (czy szerzej – przyrody), następnie kobiet, a wreszcie wszystkich ludzi – coraz bardziej abstrakcyjnej i niedającej się kontrolować władzy, był istotnym błędem. Wejście na tę ścieżkę oznacza zatem – co omawiany autor dokumentuje na podstawie ustaleń archeologicznych i antropologicznych – faktyczne ograniczenie swobód indywidualnych, powstanie nierówności tak materialnych, jak i społecznych (w tym między pozycjami kobiet i mężczyzn) oraz mniejszą różnorodność pokarmu uzyskiwanego kosztem większego wysiłku.

Tym zatem, co decyduje o fiasku podejmowanych współcześnie starań zniwelowania napięć moralnych, społecznych i kulturowych, jest przeoczenie podstawowej alienacji – oderwania się człowieka od natury¹⁷. Związek z nią rozumie Zerzan jako bezpośrednie przeżywanie swojej obecności w świecie, możliwe także

¹⁶ Dobrego wprowadzenia do myśli Zerzana dostarcza książka *Origins. A John Zerzan Reader*, Milwaukee 2010.

¹⁷ Przy czym tradycja anarchoprimitywna jest od jej romantycznej wizji czy idealizowania. Przeciwnie, zagrożenie, jakie stanowiło dla ludzkiej egzystencji życie z koniecznością samodzielnego pozyskiwania niezbędnych zasobów oraz w zagrożeniu ze strony drapieżników, traktowane jest tu jako oczywisty warunek trzeźwego spojrzenia na siebie i swoje otoczenie oraz element związku człowieka z przyrodą. Stąd na przykład, w przeciwieństwie do wielu innych form współczesnych stanowisk anarchistycznych, przedstawiciele omawianego poglądu akceptują polowanie jako formę pozyskiwania pożywienia znacznie bardziej odpowiadającą istocie tego związku niż chów przemysłowy.

dzięki wykorzystaniu zdolności przyrodzonych człowiekowi zmysłów, działanie których – jak wskazuje w odwołaniu do świadectw etnologicznych – jest znacznie doskonalsze u ludów nieskażonych dobrodziejstwami życia cywilizowanego. Ten moment wydaje się przy tym kluczowy w jego argumentacji. Podobnie bowiem jak Kaczynski, autor ten jest sceptyczny wobec tych sposobów rozszerzania zakresu ludzkich działań, które nie wzmacniają bezpośrednio indywidualnej, skupionej w samym podmiocie, sprawczości, ale skutkują reifikacją bądź to jego postrzegania samego siebie, bądź otoczenia, co z kolei prowadzi do alienacji i powstania relacji władzy (nierówności i przemocy). W tym sensie kluczowe jest zatem nie tyle pojawienie się technologii (czy też – pewnego stadium jej rozwoju), ale raczej eksterioryzacja procesu przeżywania i działania podmiotowego, przesunięcie ośrodka sprawczości w coraz bardziej abstrakcyjną zewnętrżność.

Istotnym elementem tego procesu jest przy tym jego ukryty charakter – wskazywana przez Kaczynskiego jednokierunkowość zmian, pojawienie się niewątpliwych zmian jakościowych w otoczeniu i sposobach działania jednostek oraz ich stopniowa asymilacja, budująca jednocześnie poczucie wyższości wobec tego co „prymitywne” czy „niecywilizowane”, powodują, że cząstkowe zmiany wspierane działaniem ośrodków władzy – czy to politycznej, czy symbolicznej – rozpoznawane są jako wartościowe same w sobie. Koszt indywidualnego dobrostanu i głębi przeżycia własnego *Lebenswelt* nie jest tu jednak brany pod uwagę jako niewspółmierny wobec autorytetu transcendentnego Boga, wymogów organizacji i wynikających zeń obowiązków społecznych. Dlatego też, jak zwraca uwagę Zerzan:

„Autentyczna duchowość jest w istotnej mierze funkcją naszego związku z ziemią. By odzyskać to drugie, najpierw należy odzyskać pierwsze. Tym, co szczególnie nam to uniemożliwia, jest zakres naszej straty. Czy mamy wyobraźnię, siłę i determinację, by odzyskać jedność (*wholeness*), która była kiedyś naszym przyrodzonym dziedzictwem (*birthright*)?”¹⁸

Istotą tak rozumianego postępu jest bowiem to, że sama jego internalizacja kierunkuje postawy i działania, określa formy myśli i przeżywania, dostosowując je do aktualnego poziomu technologicznego. Ten zaś podyktowany jest racjami dominacji i (samo)udomowienia – wewnętrznego oddania praktykom określonym przez działanie rozwiniętego społeczeństwa, wymagającego podporządkowania, samoograniczenia i przekierowania uwagi na problemy i relacje wtórne wobec aktywności samej jednostki i raczej dostosowujące jej wyobraźnię i działania do wymogów społeczeństwa (czyli mechanizmów niekontrolowanych przez nią), niż wzmacniające jej związek z tym, co bezpośrednio obecne i przeżywane – z Realnym, jakby powiedzieli lacaniści. Z tej perspektywy postęp techniczny może być rozumiany jako przynoszący pozytywną zmianę jedynie z pozycji niezależnych od sprawczości i autentyczności życia samej jednostki, jest postępem władzy i kolejnych etapów odrealniania rzeczywistości, nie wzrostem samego człowieka. Duchowość organizowana przez technologię może zatem być „rozległa”, może opierać się na szerokim wachlarzu informacji, praktyk i mediów, ale nie może być

¹⁸ J. Zerzan, *The Axial Age, w: Origins...*, s. 180.

głęboka w sensie niezapośredniczonego przeżywania obecności, bowiem to samo zapośredniczenie – zewnętrzna ingerencja w swoistość przeżycia – stanowi o podstawowym rozłamie wewnątrz podmiotu i jego, choćby symbolicznej, podległości.

Pojawia się jednak pytanie, na ile krytyka ta, jakkolwiek niepozbawiona podstaw, może przerodzić się w rozwiązania pozytywne? Tu zarówno Kaczynski, jak i Zerzan zawodzą. Nie tylko dlatego, że postawa samego Kaczynskiego doprowadziła go do działalności terrorystycznej, ale także dlatego, że nawet z punktu widzenia jego i Zerzana własnych poglądów odpowiedź, której udzielają, nie jest satysfakcjonująca. Nawołują oni do aktywnego zwalczania społeczeństwa przemysłowego i powrotu do natury, w tym (Zerzan) do życia w niewielkich wspólnotach wzorowanych na kulturach paleolitycznych nomadów. Żaden z nich jednak nie potrafi odpowiedzieć na pytanie o ludzkie koszty takiego procesu, a raczej – sami nie potrafią się zgodzić na oczywiste konsekwencje takiego zwrotu (charakterystyczne jest przy tym, że występujący przeciw współczesnej alienacji i nihilizmowi Zerzan nie tyle wzywa do jakiejś antytechnologicznej rewolucji, co oczekuje samoistnego upadku nowoczesnego społeczeństwa). Trudno też dociec, jak wyobrażają sobie ów stan natury, zważywszy na to, jak dalece ludzie zasymilowali kluczowe wynalazki (pismo, nauka) i jak istotne znaczenie mają sposoby bycia możliwe dzięki tym zmianom. Dlatego też należy ją traktować jako rodzaj interwencji filozoficznej w sensie Rorty’ego, jako ośrodek krytyki transcendującej struktury nawyków i władzy, pozwalającej na ustanowienie zewnętrznego względem rozpowszechnionych norm społecznych i form intelektualnych punktu odniesienia.

3. Perspektywy dżihadu

Jakie jednak pozytywne wnioski można wysnuć z tego rodzaju analizy? Pytanie to odsyła z powrotem do metafory, od której zacząłem, i każe zapytać o sens użycia słowa *dżihad*. Retoryczna przesada związana z użyciem tego wyrażenia poza kontekstem powieści Herberta lub właściwym kontekstem arabistycznym wydaje się przy tym ukrywać pewne istotne nieporozumienie. Przez komentatorów zachodnich często bowiem jest ono utożsamiane ze zbrojną walką przeciw niewiernym. Właściwym słowem opisującym ten rodzaj działania jest jednak *kital*, który stanowi jeden z rodzajów dżihadu. Dżihad z kolei oznacza zarówno walkę, jak i „wielki wysiłek”, a jego pierwotny sens wiązał go z podejmowaniem starań i troską przede wszystkim w kwestiach religijnych i duchowych¹⁹. „Dżihad butleriański” nie jest zatem głosem na rzecz odrzucenia maszyn, buntem przeciw technicyzacji życia i bierności, ale wezwaniem do podjęcia wysiłku pracy z nowymi właściwościami rzeczywistości, na które dotychczasowe życie nie daje recept, a zwłaszcza – do pracy z samym sobą, do zwiększenia wysiłku duchowego. *Dżihad* odwołuje się tu zatem do imaginarium religijnego jako tego sposobu

¹⁹ Por. *Jihad*, hasło w: *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. ed. J.W. Meri, vol. 1, New York–London 2005, s. 419; D. Morgan, *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2010, s. 87-91.

określania formy życia, które posiada szczególne właściwości integrujące, zarówno co do scalania różnych sfer aktywności jednostek w spójną całość, jak i do uzgadniania działań różnych osób. W tej ostatniej kwestii bowiem, można odnieść wrażenie, społeczeństwa rozwinięte dają sobie radę coraz gorzej.

Wydaje się też, że odwołanie do terminu *dżihad* pozwala na uchwycenie religijnego podłoża stanowiska zwolenników intensywnej technicyzacji. Jeśli bowiem prześledzić wypowiedzi wielu z nich, wówczas można odnieść wrażenie, że oczekują oni od techniki umożliwienia bądź to realizacji nietzscheańskiego wezwania do transhumanistycznego przekroczenia człowieka, ulepszenia jego natury lub nawet (jeśli przyjąć realizowalność osobliwości technologicznej) jego przejścia w nowy rodzaj istot, bądź nadejścia elektronicznego Mesjasza – nadistoty czy superkomputera, który wolny od ludzkich ograniczeń pokaże nam lepsze sposoby organizacji naszego życia czy to na poziomie indywidualnym, czy – zwłaszcza – zbiorowym²⁰. Wyidealizowana inteligencja sztucznych podmiotów widziana z tej perspektywy jest zatem nie tyle sposobem wzmocnienia ludzkich działań, co ich zastąpienia, wyparcia indywidualnych ograniczeń i konieczności uwikłania w polityczność, a przynajmniej oczyszczenia jej i usprawnienia procedur decyzyjnych (także przez zastąpienie konfliktu „zobiektywizowaną” decyzją algorytmiczną). Relacja do niej zaś jest podobną eksterioryzacją „poczucia mocy” co diagnozowane przez Zerzana jego przesunięcie od bezpośredniej relacji do sił natury do idei transcendentnego Boga, w podobny sposób opartą na przeniesieniu części własnej sprawczości oraz konieczności wejścia w dialog z bliźnimi na działania „obiektywnego” systemu technologicznego.

Z punktu widzenia etyki cnót należy jednak zwrócić uwagę, że etyka jest zjawiskiem właściwym człowiekowi. Nie chodzi przy tym o to, że inne wysoko rozwinięte istoty nie mogą jej posiadać, ale raczej, że w refleksji etycznej ujmujemy działania moralne człowieka, to jest bytu konstytuowanego przez określony zestaw cech charakterystycznych dla jego natury oraz sposobu życia. Czynniki takie, jak przeciętna długość życia, okresowa zależność od innych oraz ich znaczenie dla właściwego rozwoju, waga związków emocjonalnych oraz troski o najbliższych, są elementami determinującymi dla systemu celów właściwych zarówno jednostkom, jak i społecznościom, dlatego też – jak zauważa Martha Nussbaum – transformacja istoty ludzkiej w inną, o odmiennej wrażliwości, percepcji i celach byłaby podważeniem ludzkiego charakteru takiego życia²¹, a w konsekwencji także charakteru jej życia moralnego. Pytaniem zaś, na które koniecznie należy tu

²⁰ Za jej zwolennika można uznać na przykład Davida Hansona, twórcę słynnego androida Sophia, który dla magazynu „Forbes” mówił między innymi: „Przewidujemy, że przez symbiotyczne partnerstwo z nami nasze roboty wyewoluują w superinteligentne, genialne maszyny, które pozwolą nam rozwiązać najbardziej wymagające problemy, z którymi borykamy się na świecie” – zob. Z. Stone, *Everything You Need to Know About Sophia, The World's First Robot Citizen*, „Forbes”, 2 November 2017, <https://www.forbes.com/sites/zarastone/2017/11/07/everything-you-need-to-know-about-sophia-the-worlds-first-robot-citizen/#251b42446fal> [dostęp: 4.09.2018].

²¹ M.C. Nussbaum, *Transcending Humanity*, w: tejsze, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York–Oxford 1990, s. 372-373.

odpowiedzieć, jest, czy takie przetransformowane życie dostarczyłoby tych wartości i doskonałości, które intendujemy, podejmując zmianę?²².

W ujęciu etyki cnót należy zatem zadać dwa pytania. Po pierwsze: jakiego rodzaju dobro (oraz czyje dobro) jest realizowane dzięki danej innowacji? Po drugie: jaki wpływ ma obecność danego urządzenia na właściwości charakterologiczne jednostki?

W pierwszym przypadku nie chodzi jedynie o to, że część innowacji wprowadzana jest wyłącznie z racji rynkowych, dla wygenerowania zysku. Istotne jest raczej to, czy urządzenie dane realizuje jakąś ludzką potrzebę w sposób pozwalający nie tylko na podniesienie jakości życia, ale także doskonalący pewną właściwość samego podmiotu oraz czy koszty tej modyfikacji nie są wyższe od korzyści, które jednostki osiągają. Tu z kolei jasnym jest, że taka kontrola nad innowacjami może mieć jedynie charakter społeczny, to jest zbiorowy, ponieważ czas, wiedza i perspektywa potrzebne do oceny nie są własnością pojedynczych ludzi. Kolejną kwestią jest standard takiej oceny. Jedną z możliwości jest zastosowanie listy potencjalności wypracowanej przez Nussbaum²³. Ważniejsze jednak wydaje się uchwycenie sposobu, w jaki dana innowacja rozwija pewną ludzką zdolność jako *zdolność* właśnie, to jest jako cechę samego podmiotu, zachowując – zgodnie z paradygmatycznym ujęciem Arystotelesa – wewnętrzny charakter zasady ruchu. Tu też, jak się wydaje, pojawia się kluczowy element wysiłku, ponieważ integracja innowacji w spójność charakteru nie jest czymś, co się wydarza samo z siebie, ale wymaga szczególnego zaangażowania i pracy duchowej – świadomego i celowego działania człowieka. Charakterystycznym przykładem może tu być działanie smartfonów, które, stanowiąc paradygmatyczny przykład rozszerzenia umysłu w sensie Clarke’a i Chalmersa, powodują jednocześnie istotne rozproszenie uwagi²⁴, zmniejszając w ten sposób nie tylko produktywność, ale i samokontrolę. Kwestią praktyczną jest zatem, na ile podmiot podejmuje określone działania dlatego, że wynikają one z jego namysłu i woli, a na ile są wynikiem wpływu samej technologii.

Ważna jest przy tym sama kwestia świadomego podjęcia zadania uporządkowania własnego charakteru. Wymaga ona bowiem nie tylko znalezienia sposobu działania między dwoma błędami, którymi w omawianym przypadku byłyby łatwowieczne i pozbawione refleksji przyjęcie wszelkich pojawiających się innowacji z jednej oraz radykalne ich odrzucenie (Kaczynski i Zerzan) z drugiej strony, ale przede wszystkim odpowiedź na pytanie o to, jakie dobro dzięki pewnej zmianie osiągam i jakim człowiekiem mnie ona czyni. W tym sensie, jak zauważa Alasdair

²² Por. tamże, s. 377.

²³ Zob. np. M.C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Mass.–London 2011, s. 33-34.

²⁴ A.F. Ward, K. Duke, A. Gneezy, M.W. Bos, *Brain Drain: The Mere Presence of One's Own Smartphone Reduces Available Cognitive Capacity*, „Journal of the Association for Consumer Research” 2(2) (2017); É. Dukea, C. Montag, *Smartphone addiction, daily interruptions and self-reported productivity*, „Addictive Behaviors Reports” 6 (2017).

MacIntyre, cnoty, a zwłaszcza centralna w tym obszarze cnota umiaru (*sophrosyne*), nie idą w parze z rozpowszechnionymi współcześnie formami życia²⁵.

Wydaje się zatem, że aretologiczny wymiar refleksji moralnej (duchowej) nad zmianami przynoszonymi przez rozwój technologii należy widzieć następująco: w dążeniu człowieka do opanowania warunków życia i kierowania swoim losem jedną z dróg jest wzmocnienie naturalnego uposażenia przez technologiczne ekstensje ciała i umysłu. Kluczowym jest jednak, aby zgodnie z *phronesis*, cnotą mądrości praktycznej, poszczególne sfery życia znalazły właściwe miejsce w jego całości, to jest – by wzmacniały one, a nie zakłócały, zdolności działania podmiotowego, także przez dostarczanie nadmiernej ilości i niskiej jakości informacji. Osiągnięcie tego nie jest przy tym kwestią jedynie regulacji, ale wymaga systematycznej pracy nie tylko nad asymilacją skutków ubocznych implementacji innowacji, ale przede wszystkim nad sobą, a sama możliwość zastąpienia pewnej funkcji człowieka działaniem urządzenia nie może być usprawiedliwieniem dla obniżenia sprawności działania samego człowieka (jak w przypadku kalkulatorów zastępujących podstawowe umiejętności matematyczne).

Punkt wyjścia tego rodzaju analiz daje się wyznaczyć w odniesieniu do dwóch wymiarów czy też momentów działania jednostki. Po pierwsze, jako główne zagadnienie musi zostać wskazany podmiot, jego spójność oraz zależność od technologicznych rozszerzeń zmysłów oraz zdolności namysłu. Chodzi tu przy tym nie tylko o zgodność jego postaw oraz działań w poszczególnych sferach życia, ale o wpływ techniki i warunków otoczenia na sposoby podejmowania decyzji, możliwości utrzymania koncentracji oraz pojawiające się algorytmy wsparcia procesów decyzyjnych. Tu, jak się wydaje, lekcja *Rozszerzonego umysłu*, jak i nauki płynące na przykład z teorii aktora-sieci Latoura nie zostały wystarczająco przyswojone przez etyków cnót.

Istotniejsze jest jednak rozpoznanie, że klasyczny problem rozczłonkowania (*compartmentalisation*) jest zaledwie pierwszym krokiem w zagadnieniu sięgającym samej struktury działania podmiotowego, a bezpośrednie pobudki, systematyczność działań czy poziom reakcji emocjonalnych mogą być skutkiem nie tylko działania czynników biologicznych czy pierwotnej edukacji, ale też aplikacji w smartfonie czy dostępu do informacji dobieranych indywidualnie przez algorytmy mediów społecznościowych. Wszystkie te czynniki w istotnej mierze określają zakres możliwych działań oraz wstępne nastawienie podmiotu względem danego pola cnoty.

Po drugie, należy zwrócić uwagę na zmieniający się charakter kluczowych praktyk społecznych²⁶. Proces ten ma bowiem istotne znaczenie z dwóch powodów. Z jednej strony kluczowe innowacje są związane zwykle z rozwojem określonego działania właśnie w obrębie jednej z praktyk, będących podstawowymi

²⁵ A. MacIntyre, *Sōphrosunē: How a Virtue Can Become Socially Disruptive*, „Midwest Studies in Philosophy”, XIII (1988), s. 2.

²⁶ Pojęcie to rozumiem tu zgodnie z ujęciem MacIntyre’a – por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 338.

sposobami społecznego strukturyzowania działania jednostki, sublimacji leżących u jego podstaw skłonności oraz doskonalenia. Dlatego też przed rozważeniem znaczenia danej innowacji dla całości życia podmiotu zasadnym wydaje się postawienie pytania o celowość wprowadzenia danej innowacji w obręb danej *techne* i konsekwencje jej implementacji.

Z drugiej strony rozpatrzenia w omawianym kontekście domagają się zmiany w obrębie samych praktyk, ich społecznego znaczenia oraz relacji między nimi. Element ten jest kluczowy, jeśli analizy cnoty *phronesis* nie mają mieć charakteru ogólnikowego. Samo określenie pola tej cnoty jest bowiem zadaniem jałowym, jeżeli rozważanie takie nie zostaje odniesione do *concretum* życia organizowanego przez pewien system praktyk, to jest przez system relacji, celów oraz ról społecznych i odpowiadających im wymogów. Dlatego też sposoby, w jakie technologia zmienia sposób życia, wpływając na relację nie tylko między sferą publiczną (zawodową) a prywatną, ale też między proporcjami poszczególnych sfer aktywności, są kluczowe dla oceny charakteru danej innowacji.

4. Wnioski

Wydaje się, że po okresie wzmożonego wysiłku, skierowanego na ugruntowanie etyki cnót jako prawomocnej teorii etycznej, zwolennicy tego podejścia powinni większą uwagę poświęcić możliwości normatywnego opracowania konkretnych obszarów życia. Prace takie podejmowane były jak dotąd w obszarach etyki wojskowej (Nancy Sherman) czy etyki biznesu (Robert C. Solomon, Geoff Moore, Ron Beadle), jednak tym, co stanowi istotne wyzwanie, jest opracowanie nie tyle wskazań zawężonych do konkretnej praktyki, lecz raczej możliwość określenia sposobu działania (postawy moralnej czy też formy życia), który dałby się stosować we wszystkich sferach aktywności człowieka. Tu zaś fundamentalne jest rozważenie sposobu, w jaki jego podmiotowość modyfikowana jest, a często narażana na istotne wypaczenie, przez wpływ technologii. Wydaje się zatem, że wspomniany powyżej *craft model* wiążący praktykę życia moralnego (cnót) z umiejętnościami jest zasadnym kierunkiem działań, a podkreślenie znaczenia kompetencji samego człowieka, niescedowanych na elektroniczną ekstensję, jest podstawowym sposobem zdystansowania się od pokus technologicznej utopii. Podobnie jednak jak w rozwoju podmiotowym rozważenie dostępnych sposobów działania jest warunkiem wypracowania także namysłu moralnego jako pozwalającego na zdystansowanie się od bezpośrednich emocji. Również postawienie pytania o to, co dana jednostka potrafi zrobić w określonych sytuacjach życia, wskazuje jako zadanie wypracowanie przez nią form samokontroli i namysłu praktycznego, to jest konieczność rozwoju odnośnych cnót. Dlatego też wydaje się, że podstawowym zagrożeniem zarówno dla praktyki życia moralnego, jak i dla etyki cnót jako stanowiska teoretycznego jest nie uwikłanie jej w dyskusje *stricte* teoretyczne, ale przeoczenie jej nieadekwatności wobec poszerzającej się alienacji i rozczłonkowania podmiotu, wywołanych rozwojem technologii obecnych w codziennym życiu.

Bibliografia:

- Annas J., *Intelligent virtue*, Oxford 2011.
- Appiah K.A., *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York–London 2011.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002.
- Breen K., *Work and Emancipatory Practice: Towards a Recovery of Human Beings' Productive Capacities*, „Res Publica”, vol. 13, issue 4 (2007).
- Butler S., *Darwin Among the Machines*, „The Press”, 13 June 1863, <http://nzetc.victoria.ac.nz/tm/scholarly/tei-ButFir-t1-g1-t1-g1-t4-body.html> [dostęp: 17.07.2018].
- Dukea É., Ch. Montag, *Smartphone addiction, daily interruptions and self-reported productivity*, „Addictive Behaviors Reports” 6 (2017).
- Kaczynski T., *Spółeczeństwo przemysłowe i jego przyszłość. Manifest wojownika*, tłum. A. Miernik, Mielec 2003.
- Lund K., *Wiping Finite Answers from an Infinite Universe*, w: *Dune and Philosophy. Weirding Way of the Mentat*, Ed. J. Nicholas, Chicago–LaSalle 2011.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Sōphrosunē: How a Virtue Can Become Socially Disruptive*, „Midwest Studies in Philosophy”, XIII (1988).
- Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. ed. J.W. Meri, vol. 1, New York–London 2005.
- Morgan D., *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2010.
- Nussbaum M.C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Mass.–London 2011.
- Nussbaum M.C., *Transcending Humanity*, w: *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York–Oxford 1990.
- Stone Z., *Everything You Need to Know About Sophia, The World's First Robot Citizen*, „Forbes”, 2 November 2017, <https://www.forbes.com/sites/zarastone/2017/11/07/everything-you-need-to-know-about-sophia-the-worlds-first-robot-citizen/#251b42446fal> [dostęp: 4.09.2018].
- The Greenwood Encyclopedia of Science-Fiction and Fantasy. Themes, Works, and Wonders*, ed. G. Westfahl, Westport–London 2005.
- Ward A.F., Duke K., Gneezy A., Bos M.W., *Brain Drain: The Mere Presence of One's Own Smartphone Reduces Available Cognitive Capacity*, „Journal of the Association for Consumer Research” 2(2) (2017).
- Wilkes K.V., *Psuchē versus the Mind*, w: *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, Oxford 1995.
- Zerzan J., *Origins. A John Zerzan Reader*, Milwaukee 2010.

Słowa kluczowe: technika, etyka, cnoty, anarchoprymitywizm, Samuel Butler

Keywords: technology, ethics, virtue, anarcho-primitivism, Samuel Butler