

MARCIN JEWOKIMOW¹

Wydział Nauk Humanistycznych, UKSW

BARBARA MARKOWSKA²

instytut Socjologii, Collegium Civitas

„Rozstępy” przyszłości: o trudnych powiązaniach technologii, kultury i natury

Słowa kluczowe: posthumanizm, technologia, kultura – natura, Latour, AmI

Key words: posthumanism, technology, culture – nature, Latour, AmI

„Ruptures” of the future: on the *hard* relationship between technology, culture and nature

Summary

Based on an interpretation of selected texts concerning *ambient technology* (AmI) the article critically discusses the relationship between technology, culture and nature. A posthumanistic approach to the analysis is adopted, allowing for the unveiling of the ruptures and splits related to such issues as subjectivity, culture-nature dichotomy and technological development.

¹ Adres: Instytut Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa; Wydział Nauk Humanistycznych; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa. Adres e-mail: jewdokimow.marcin@gmail.com.

² Adres: Instytut Socjologii; Collegium Civitas; pl. Defilad 1, 00-901 Warszawa. Adres e-mail: markowska@collegium.edu.pl.

GRANICA MIĘDZY SCIENCE FICTION A RZECZYWISTOŚCIĄ
SPOŁECZNĄ JEST ZŁUDZENIEM OPTYCZNYM

Donna Haraway

Przyglądając się różnorodnym wizjom rozwoju świata w niedalekiej przyszłości, można stwierdzić, że nasze spojrzenie i wynikająca z niego dominacja oraz refleksja stanowią faktyczny budulec hiper-nowoczesnej techno-gnozy. Parafrazując koncepcję podwójnej hermeneutyki Anthony'ego Giddensa stwierdzamy, że większość wypowiedzi z kręgu nauk społecznych dotyczących przyszłości wyobrażonych (Barbrook 2009) cechuje iluzja dominacji nad światem społecznym a zarazem ukrywana frustracja związana z niemożnością ich jednoznacznego uchwycenia: „istota problemu leży nie w tym, że nie istnieje stabilny świat społeczny, który można by poznać, lecz że wiedza o świecie przyczynia się do niestabilności i zmienności jego charakteru” (Giddens 2008: 32). Dyskutowane w tym tekście scenariusze przyszłości, wytworzone na początku XXI wieku przez organy związane z Komisją Europejską – napisane są oczywiście przez naukowców a dotyczą ogólnie rzecz biorąc technologizacji środowiska społecznego, a więc problemu *stricto* ekologicznego. Charakteryzuje je właśnie owa paradoksalność pewności, co do kreślonych wizji, widocznej choćby w racjonalnym języku i chłodzie argumentacji, a jednocześnie niepewność i niespójność wywodu, dostrzegalnych przy zastosowaniu odpowiedniej aparatury interpretacyjnej. Mówiąc inaczej, świat, którego istota teoretycznie polega na spełnieniu technicznej utopii nowoczesności, produkuje scenariusze przyszłości, odsłaniające (źródłowe) pęknięcia tej istoty. Utopijność tej konstrukcji jest ważna, skoro – jak zauważa Jacques Rancière – „w odniesieniu do rekonfiguracji tego, co ogólnie dostrzegalne dla wszystkich (*sensible commun*) – słowo utopia ma dwa sprzeczne znaczenia. Utopia jest nie-miejscem [...] w którym odrzuca się to, co powszechnie uznane za pewnik. Ale jest również konfiguracją dobrego miejsca, nie-polemicznego sposobu dzielenia świata postrzegalnego, gdzie to, co robimy, widzimy i mówimy, doskonale się do

siebie dopasowuje” (Rancière 2007:186). Dobre miejsce to takie, gdzie relacje między słowami i rzeczami nie podlegają ciągłym podważeniom i semantycznym fluktuacjom. Zgodnie z tą definicją, opisany wyżej mechanizm podwójnej hermeneutyki odpowiedzialny za nasze nienadążanie za reinterpretacją świata, w którym żyjemy, oznacza raczej brak jakiegokolwiek wspólnego miejsca/świata. Analizowane wizje przyszłości, mówiące o małych i dużych sukcesach kolejnych wynalazków technicznych, takich jak komunikujące się ze sobą lodówka i samochód, pełne są „rozstępów”, immanentnych niespójności, miejsc mijania się idei z praktyką i konsekwencjami jej implementacji, które ujawniają się na powierzchni stechnologizowanych wizji przyszłości. Autorzy tych wizji współpracujący z Komisją Europejską oraz przemysłem nowych technologii, okazali się być organami tego samego „ideologicznego” ciała, rozumianego jako *modus vivendi* współczesnej techno-polityki. Mówiąc obrazowo, o wizjach przyszłości, które chcemy przybliżyć, pomyślmy jak o napompowanym baloniku – nieraz napompowanym do granic możliwości – na powierzchni, którego ujawniają się rozstępy trudno dostrzegalne na idealnie gładkiej powierzchni przed napompowaniem. Praca pompowania to praca interpretacji, którą wykonywać będziemy, korzystając z koncepcji posthumanistycznych. Postaramy się przyrzeć tym „rozstępom” jako prześwitom odsłaniającym kluczowe dla naszej kultury pęknięcia, znajdujące się obecnie w centrum dyskusji dotyczącej zmiany granic i logiki pól społecznych i politycznych. Interpretacja ta odnosi nas bezpośrednio do miejsca natury w tym, co społeczne; natury, która znajduje się już w samym środku wytwarzania tego, co za Rancière nazywamy *dobrym miejscem*. Zwrot posthumanistyczny sprawozdaje i jednocześnie dokonuje bowiem redefinicji relacji pomiędzy tym, co ludzkie i nieludzkie, naturalne i nienaturalne zwracając uwagę przede wszystkim na pracę mediacji (Latour 2011).

Technika jako natura, czyli posthumanistyczny kolektyw

Nasz cel – poza opisowym, czyli analizą wybranych wizji przyszłości – ma również charakter pozytywny; chcemy bowiem pokazać, że logika rozwoju technologicznego zaciera z konieczności granice tego, co ludzkie i nieludzkie, a zatarcie to może mieć wpływ na zmianę rozumienia sfery społecznej i politycznej oraz ich relacji do natury. Posthumanizm jako stan wyjścia/opuszczenia kondycji ludzkiej wraz ze wszystkimi jej ograniczeniami, nie obala tradycyjnych opozycji, ale pozostawia je w sposób niepokojący nierozstrzygniętymi³. To właśnie w tym ruchu rozchwiania i braku stabilności znaczeń, dyskutanci tacy jak Bruno Latour czy Donna Haraway (a nie Francis Fukuyama, Kevin Warwick czy Raymond Kurzweil), biorący udział w debacie posthumanistycznej, dostrzegają potencjał zmiany pola społecznego i politycznego, zmiany a nie kryzysu czy katastrofy właśnie. Oczywiście zmiana ta czasami rozumiana jest jako kryzys. Dla Francisca Fukuyamy termin transhumanizm wydaje się być jedną z najbardziej niebezpiecznych idei stulecia (Fukuyama 2004: 42-43). Dlaczego? Ponieważ w logice postępu technicznego nastąpiło drobne przemieszczenie, które może mieć radykalne konsekwencje. Celem rozwoju biotechnologii nie jest już opanowanie tego, co nam (ludzkości) zagraża z zewnątrz (świata), ale osiągnięcie stanu szczęścia pojmowanego jako błogostan. Zajmujemy w tym momencie pozycję nietzscheańskich ostatnich ludzi, którzy mówią: *Wynaleźliśmy szczęście* i „mrugają okiem”. Dlaczego ostatni? Ponieważ wcielanie w życie wizji biotechnologicznego rajy w wymiarze globalnym nieodwracalnie naruszy i wpłynie na zmianę kondycji ludzkiej.

Bruno Latour, deklarując, że nigdy nie byliśmy nowocześni (2011), pokazuje jeszcze coś więcej: oświeceniowa autonomia człowieka, bazująca na oddzieleniu od natury i techniki, zawsze była tylko projektem ideologicznym, który ukrywa faktyczne hybrydalne związki ludzi i nie-

³ „Posthumanizm nie jest anty-humanizmem, raczej aktualizuje humanizm, otwierając go na nowe formy podmiotowości” (Bendyk 2008: 147).

ludzi, mnożące się – według autora – w nowoczesności na potęgę: „Nowoczesna Konstytucja⁴ dopuszcza rozprzestrzenienie się hybryd, których istnieniu (a nawet możliwości istnienia) zaprzecza” (Ibidem: 54). „Świat nowoczesny nigdy nie zaistniał w tym sensie, że nigdy nie funkcjonował zgodnie z oficjalnymi regułami Konstytucji” (Ibidem: 61). Wynika z tego również to, że nie ma też mowy o *czystej* naturze, ale raczej o naturo-kulturach, czyli kolektywach, jak nazywa je Latour (152), a więc zbiorowości złożonej z ludzi i nie-ludzi, układu niedomkniętego, zmiennego i otwartego.

Poniższa interpretacja jest więc również zdaniem relacji z tej *kolektywnej* kondycji, której na pierwszy rzut oka nie widać⁵.

(Poza) ludzki raj

W lutym 2001 roku ISTAG (Information and Communication Technologies Advisory Group przy Komisji Europejskiej) (Web-02) przedstawiła raport z pracy nad scenariuszami rozwoju inteligentnego otoczenia (ambient intelligence, w skrócie AmI) dotyczących roku 2010. Co to jest AmI? Mówiąc najprościej, to system bazujący na komunikowaniu się różnych urządzeń obecnych w bezpośrednim otoczeniu, m.in. użytku codziennego takich jak pralka, lodówka czy samochód, z użytkownikami i między sobą. Funkcjonalność inteligentnego oto-

⁴ Czyli dystynktywny podział na kulturę i naturę.

⁵ Znany jest nam tylko jeden tekst krytycznie podejmujący analizowane przez nas zagadnienie (Mojsak 2010). Autor nie korzysta w nim jednak z ramy posthumanistycznej, a jedynie ją sygnalizuje: „Pojawi się zapewne konieczność wypracowania nowego paradygmatu myślenia o tożsamości i relacjach pomiędzy człowiekiem i rzeczami; niezbędna będzie redefinicja podstawowych pojęć tego co ludzkie i przedmiotowe, indywidualne i społeczne” (s. 165). Następnie w przypisie autor wskazuje jako inspirację dla takich poszukiwań Bruno Latoura. Nasz tekst można traktować jako rozwinięcie sygnalizowanego tu problemu. Tekst Mojsaka zasługuje na uwagę m.in. z tego powodu, że analizuje tzw. czarne scenariusze, czyli scenariusze pisane pod kątem możliwych zagrożeń wynikających z proponowanego, nowego systemu. Scenariusze tych w naszym tekście nie omawiamy z tego powodu, że wskazują na zagrożenia oczywiste, a więc: prywatność, tożsamość, bezpieczeństwo, zaufanie, wykluczenie.

czenia polega na możliwości nieskończonej komunikacji i zdolności do wymiany informacji: „aby działać, [AmI] musi polegać na odpowiednich i wystarczających informacjach pochodzących od ich użytkowników” (web-04). System takich urządzeń jest „**wcielony** w otoczenie, świadomy kontekstu – urządzenia mogą rozpoznać ciebie i twój kontekst sytuacyjny, **spersonalizowany** – mogą być dostosowane do twoich potrzeb, **adaptujący się** – mogą zmieniać się w odpowiedzi na twoje zachowania, **antycypujący** – urządzenia mogą antycypować twoje pragnienia bez twojego świadomego wpływu (*mediation*)” (Web-05). Mówiąc metaforycznie, u c z y się użytkownika – jego „tożsamości, wzorów użytkowania i preferencji” (web-04), czyli tego, co lubi i kiedy to lubi (głośna muzyka wieczorem, a spokojna i cicha rano?), czego potrzebuje, gdy czuje się źle (ciemne światło?), a czego, gdy czuje się dobrze (więcej światła?). Działanie urządzeń wymaga permanentnego pobierania informacji o sposobach użytkowania bezpośrednio od samego użytkownika – poprzez „przyglądanie mu się” podczas powtarzających się zachowań. Urządzenie z serii AmI, wyposażone w czujniki sensoryczne, potrafi reagować na zmiany zachowań użytkownika, przystosowując się do nich, a także wyczuwać niewyrażone i nieświadome sygnały wysyłane przez człowieka. Podsumowując: inteligentne otoczenie to całościowy system urządzeń nastawiony na zaspokojenie wszelkich, nie tylko podstawowych potrzeb człowieka.

Jeśli życie jest wieczną krzątaniną, to logicznym wydaje się, że większość nużących czynności mogłyby wykonywać za nas maszyny. Inteligentne, responsywne, otoczenie jest spełnieniem najskrytszych marzeń nietscheańskiego *ostatniego człowieka*. Dlatego w opisie wizji AmI naszym przewodnikiem będą starzy mistrzowie podejrzliwości, których prorocze diagnozy nabierają brzemiennej aktualności. Traktujemy AmI nie jako pojedynczy wynalazek, ale całościową wizję przyszłego świata, który naszym zdaniem materializuje specyficzną, historycznie europejską formę racjonalizacji dominującą w konstruowaniu teraźniejszości rozumianej jako post-historia (Adorno, Horkheimer, 1994).

Twórcy tych technologii to niepokorni uczniowie europejskiego Oświecenia, zachwyceni wizją spełnienia ludzkich pragnień. Nie biorą jednak pod uwagę psychoanalitycznego odkrycia, że ludzie pragną pragnąć, a nie zaspokajać pragnienia, co z konieczności kończy się rozczarowaniem i zmusza nas do lokowania się na bezdrożach, poza ramami fantazmatu. Fantazmat strukturyzuje nasze pragnienie, umiejscawia go w ramach takiego a nie innego scenariusza, który jest wzorem powtarzającym się w naszym życiu. Dodajmy jeszcze, wzorem widocznym dla innych, ale nigdy niewidocznym dla nas. Podmiot, kierując się konsekwentnie zasadą przyjemności, czyli radykalnym zaspokojeniem pragnienia, oddaje się we władanie popędu śmierci, którego logika jest naprawdę zabójcza (żeby nie cierpieć – muszę przestać istnieć!). W tym wypadku wystarczy się podłączyć do systemu, który w sposób przyjazny przejmie nad nami kontrolę. Kres ten, który wydaje się być najbardziej widocznym celem neoliberalnej demokracji, osiąga się poprzez życie podporządkowane bezbolesnej przyjemności i zniwelowaniu wszelkich społecznych i indywidualnych napięć. Konsekwencją podporządkowania się logice przyjemności jest homogenizacja ludzkości i uwięzienie w historii, która przemienia się w złotą klatkę. Stan ten można skwitować zawołaniem Nietzscheańskiego Zaratustry „Żadnych pasterzy, jedno stado!” (Nietzsche 2005: 19), albo parafrazą z pism Michela Foucaulta o rządomyślności – każdy pasterzem własnego ciała i własnej przyjemności (2000).

Wyraźnie widoczny jest tu również ruch odpodmiotowienia, rozumiany jako oddanie sprawczości jednostkowej na rzecz zbiorowości. W artykule prasowym pt. „Dom sam zdecyduje, ile mu potrzeba prądu” czytamy: „Domy mają nie tylko same racjonować zużycie prądu, ale też dzielić się po sąsiedzku jego nadwyżkami. Cała sztuka polega na tym, by umiejętne zarządzanie energią nie zmniejszyło komfortu życia ludzi” (Web-03). Przyjrzyjmy się jeszcze innym elementom systemu Aml.

Na razie faktyczne osiągnięcia są raczej mało imponujące. W laboratorium Phillips HomeLab, gdzie zastępy maszyn i ludzi z mikroskopo-

wą precyzją śledzą interakcje człowieka z kanapami, szafami, stołkami i innymi urządzeniami domowymi, zbudowano już iCata, osobistego robota, wyposażonego w aplikacje umożliwiające mu na „autonomiczne, inteligentne zachowanie” (Ibidem). Kotek może dostarczyć informacji o grafiku zajęć czy aktualnej wadze użytkownika; potrafi również pomóc w gotowaniu – daje rady, uwzględniając indywidualne gusta. Phillips stworzył też świadomego kontekstu osobistego pilota, który dzięki wyposażeniu w sensory potrafi zlokalizować użytkownika, jak również rozpoznać, czy znajduje się w jego ręku, czy też leży gdzieś na szafce. Po co pilotowi wiedzieć, gdzie się znajduje? Ot, na razie w zależności od kontekstu zmienia sposób przypominania o ulubionym programie użytkownika. Te dwa urządzenia tylko pozornie stanowią oddzielne byty. Urządzenia AmI nie działają niezależnie od siebie, ale tworzą sieci komunikacyjne, w ramach których wymieniane są informacje o użytkownikach i bez wiedzy użytkowników: „w domu przyszłości, elektronika będzie niewidocznie zintegrowana z twoim domem, tak że z trudem dostrzeżesz jej obecność” (Web-01) – zachwala Phillips⁶.

Hasła Phillipsa odsyłają do neoliberalnych ideałów uefektywniania życia, amplifikacji relaksu i rozrywki, ułatwienia konsumpcji i zachowania bezpieczeństwa jako uzasadnień rozwoju tego typu technologii. Grupa ISTAG – związana z KE – widzi w systemie AmI coś jeszcze: wielowymiarowe szanse dla Unii Europejskiej, które wesprzeć mają procesy demokratyzacji i budowania nowych wspólnot (a więc wzrost kapitału społecznego), a w odniesieniu do jednostki zwiększenie po-

⁶ W mediach natrafić można na inne przykłady z rodziny inteligentnych urządzeń, których wspólną cechą jest właśnie interakcja z użytkownikiem, adaptacja do kontekstu i potrzeb oraz responsywność. Ślady tej logiki odnajdujemy w inteligentnych telewizorach, które można personalizować. W kuchni przyszłości przedstawionej w programie *Beyond Tomorrow* znajdują się m.in. silikonowy zlew, w którym nic się nie zbija, kran, który rozpoznaje kształty i reguluje temperaturę wody (zimna dla warzyw, ciepła dla rąk), lodówka, na której wyświetla się zawartość („dzięki temu nie trzeba jej otwierać, a przez to oszczędza się energię”), półka, która dostarcza warzywom i owocom takiego środowiska, w którym dłużej pozostają świeże.

czucia bezpieczeństwa i nowych form rozrywki, pracy oraz nauki możliwych do realizowania w przestrzeni „myślącego” domu.

System AmI staje się więc prawdziwą twarzą wprowadzanego projektu społeczeństwa opartego na wiedzy, tak w wymiarze ideologicznym, jak i materialno-technologicznym⁷. Każda zbiorowa fantazja wymaga uzasadnienia ideologicznego i wiąże się w sposób bezpośredni z aparatami władzy i kontroli. Sieć zespołów pracujących nad projektem AmI snuje tego typu scenariusze, przypominające swoim statusem sny na jawie. Projekcje cechuje samozapętlające się uzasadnienie przypominające słynną freudowską „logikę kociołka”: (1) unijni urzędnicy stoją na straży demokracji; (2) unijni urzędnicy dążą do poprawienia jakości życia obywateli, by wzmocnić mechanizmy demokracji; (3) tylko dzięki demokracji możemy osiągnąć błogostan, jaki zapewni nam przyjazne i bezpieczne otoczenie. Poprawa jakości życia nie dotyczy tylko życia na poziomie biologicznym, ale również, co jest w tym wszystkim najciekawsze, politycznym. Konsekwencje tak radykalnej poprawy życia nie są do końca przewidywalne i mogą się rozminąć z założeniami politycznych technokratów. Dostrzegali to Fukuyama pisząc: „natura ludzka tworzy i ogranicza możliwe scenariusze politycznych reżimów, w związku z tym technologia na tyle potężna, żeby przebudować to, kim jesteśmy, może posiadać negatywne konsekwencje dla liberalnej demokracji i natury polityki jako takiej” (Fukuyama 2002: 7). O czym w takim razie śnią technokraci i biznesmeni? Poniżej przedstawiamy skrócone wersje dwóch niezwykle symptomatycznych scenariuszy, które jak twierdzą ich autorzy nie dotyczą już nawet przyszłości, ale raczej tego, co jest – a co z jakiś tajemniczych względów – nie jest jeszcze widzialne w naszej teraźniejszości.

⁷ Poza Phillipsem i KE również inne organizacje kierują swoje myśli w podobnym kierunku, np. IBM pracuje nad samozarządzającym systemem (*autonomic computing*, Web-08), który ma naśladować samoregulujący system nerwowy człowieka, a MIT – MediaLab (Web-09). To, że wizję AmI KE traktuje poważnie, wydają się potwierdzać przeznaczane na te badania i marzenia pieniądze: 3,7 miliarda euro, na co złożyło się m.in. subsydia na projekty badawcze, konferencje i publikacje. Np. obecnie Komisja Europejska dotuje m.in. projekt domu przyszłości Amigo (Web-07).

Po cóż podróż?

Pierwszy z analizowanych przez nas scenariuszy o dość dziwnej nazwie „*Maria*” – *uliczna wojowniczką* („*Maria*” – *Road Warrior*), to opowieść o kobiecie biznesu, która wyrusza na negocjacje handlowe do „dalekiego kraju na wschodzie” (Web-06). Zamiast wielu urządzeń wykorzystywanych przez biznesmenów w podróży (laptop, palmtop, telefon komórkowy, itd.) na nadgarstku ma tylko „P-Com”, spersonalizowane urządzenie komunikujące. To urządzenie wzięło na siebie ciężar przygotowań do podróży: wykupiło wizę, by Maria nie musiała zatrzymać się na bramkach kontroli paszportowej („P-Com” komunikuje się z urządzeniami kontrolującymi na granicy), a samochód - przez nie wynajęty - czeka na nią przed lotniskiem. Chociaż Maria wciąż musi prowadzić samochód, dojazd do hotelu ułatwia jej urządzenie nawigujące. Podczas podróży samochodowej, telefonicznie łączy się z nią jej córka – połączenie zostało nawiązane automatycznie, ponieważ komputerowy system w domu Marii ustalił, że dotarła na miejsce i córka może już do niej bezpiecznie zadzwonić. Wyraźnie widać tu: eliminację ryzyka za wszelką cenę, wielość działań skierowanych na oszczędność czasu, wreszcie efektywność opartą o 100% przewidywalność.

Dopiero docierając do hotelu Maria kontaktuje się z pierwszym człowiekiem – boyem hotelowym, który pomaga jej wnieść walizki do jej pokoju. „Pokój przystosowuje się do jej <osobowości> zaraz, jak tylko wchodzi” (Ibidem) – piszą autorzy scenariusza – zmienia się temperatura wnętrza i światło, na ściennym ekranie wyświetlone zostają obrazy, gra jej ulubiona muzyka. Maria dzwoni do córki, razem z którą ogląda wiadomości, wskazane przez córkę. Później dopracowuje swoją prezentację – w wyborze „lokalnych preferencji”, takich jak kolory i język, pomaga jej aplikacja komputerowa. Prezentację umieszcza na zabezpieczonym serwerze w Europie. Oczywiście spotkanie biznesowe kończy się bardzo dobrze, choć wymagało trochę stresu i wysiłku – klient jest zdecydowany kontynuować rozmowy. Po powrocie do pokoju hotelowego monitoring jej serca sugeruje odpoczynek. Działania społeczne

i biologiczne Marii są więc monitorowane i korygowane. Społeczne i biologiczne ciało kobiety wykracza poza granice roli społecznej i organizmu biologicznego. O konstytucji i działaniu tej hybrydy decydują ludzie (Maria) i nie-ludzie (urządzenia), między którymi nie sposób wyraźnie wydzielić granicy.

Pytanie, które należałoby zadać autorom scenariusza, jest proste: po co w ogóle Maria ruszała się z domu? Czy zorganizowanie wideokonferencji nie byłoby rozwiązaniem prostszym i bardziej efektywnym (w obu znaczeniach tego słowa)? Maria jednak wybrała się w podróż, którą umożliwił jej globalny system. Ten system zawiera nie tylko informacje o sferze publicznej, ale również te prywatne (pomiar rytmu serca, ulubioną muzykę Marii, itd.); komunikacja między urządzeniami odbywa się bez pośredniczenia świadomości człowieka, a jej efekty sugerują spersonalizowane zachowania (np. odpoczynek).

Pytanie o sens i zasadność podróży Marii jest ważniejsze niż może się na pozór wydawać – ta bezsensowna czynność, wokół której zorganizowany jest cały scenariusz, odsłania bowiem pierwszy rozstęp: tęsknotę za spotkaniem z Innym. W świecie absolutnie zdigitalizowanym, większość naszych działań staje się po prostu niepotrzebnych, osiągając negatywny wymiar wolności. Wolność nie polega już na Marksowskim zrozumieniu konieczności, ale pokonaniu oporu zasłony/otoczki racjonalności, jaką wytwarza otaczający nas system. Jako zawodne i często psujące się podmioty działające nie jesteśmy koniecznym elementem systemu, tylko elementami do wymiany czy też do zastąpienia nowszym modelem.

Drugim „rozstępem” – ujawniającym się w niespójności scenariusza – jest obecność boya hotelowego. Obecność, która dziwi tak samo jak to, że Maria w ogóle wzięła ze sobą jakąś walizkę. Boy hotelowy jest metaforą rozmywania się granic tego, co ludzkie i nie-ludzkie. W tym scenariuszu pełni rolę pęknięcia, przez które prześwituje ostatni skrawek realnego świata fizycznej, absurdalnej pracy, która nie uległa jeszcze techno-racjonalizacji. Jeśli Maria jest symbolem Heglowskiego pana a boy niewolnika, którego istnienie uzasadnione jest tylko momentem

zapośredniczenia (ruch wniesienia walizki), to posthumanizm unieważnia zarówno jedną, jak i drugą figurę, czyniąc całą podróż bezsensowną, ale też, po zastanowieniu, proponując inne rozwiązania, które na razie odrzucamy mocą starych przyzwyczajzeń.

Pojawienie się nowych aktantów (podmiotów działania), którzy „zaludniają” przestrzeń społeczną, jest tym bardziej wyraźne w drugim scenariuszu. Zwracamy tu również uwagę na paradoksalne zanegowanie jednostkowości i indywidualności przy jednoczesnym wprowadzaniu idei AmI pod właśnie takimi hasłami, gdzie głównym źródłem wartości jest niepowtarzalna personifikacja i specyficzne poczucie bezpieczeństwa, które się w tym kryje – rozpoznawania siebie w tym, co zewnętrzne. To nie my oswajamy najbliższe otoczenie, ale ono nas oswaja, mówi nam, kim i jacy jesteśmy; poprzez mechanizm multiplikacji tożsamości w cyberprzestrzeni coraz bardziej intensyfikuje nasze istnienie.

Podmiot gadaniny

Scenariusz „*Dimitrios*” i *Cyfrowe Ja <D-Me>* wyraźnie pokazuje, że system AmI podważa myślenie o człowieku jako o posiadającym niepodzielną, jednorodną tożsamość. D-Me, urządzenie komunikacyjne, ułatwia Dimitriosowi, pracownikowi wielonarodowej firmy spożywczej, uporanie się z ciągłym telefonami, które otrzymuje w czasie swojej przerwy na kawę. „Dimitrios nosi, wbudowane w ubranie (albo wszyte w ciało) urządzenie o właściwościach <bramki> głosowej albo awatara siebie samego [...]. D-Me jest zarazem urządzeniem uczącym się o Dimitriosie z jego interakcji ze środowiskiem i urządzeniem komunikującym się, działającym i samodzielnie podejmującym decyzje” (Web-06). Jak piszą autorzy scenariusza: „Dimitrios polega na <inteligentnych> reakcjach” D-Me. Co robi D-Me? Odpowiada na telefony do Dimitriosa naśladowując jego głos i akcent. Jest nawet w stanie porozmawiać z żoną Dimitriosa – wytłumaczyć, co teraz robi, czym się zajmuje, itd. Jak się wydaje, żona nie jest w stanie stwierdzić, czy rozmawia z mężem czy

jego cyfrowym awatarem. D-Me przekazuje rozmowę Dimitriosowi dopiero w momencie, gdy stwierdza, że jest ona ważna.

Co wydaje się istotne, D-Me może wykonywać wiele rozmów jednocześnie. W czasie rozmowy z żoną Dimitriosa D-Me zaczyna równoległą rozmowę z D-Me innego mężczyzny, który opuścił dom bez leków i chciałby wiedzieć, gdzie mógłby takie leki zakupić. D-Me mężczyzny komunikuje się z D-Me Dimitriosa. Następuje tu kontakt między dwoma D-Me bez udziału ich „użytkowników”, co stanowi kolejną odsłonę systemu AmI jako do pewnego stopnia niezależnego i niepotrzebującego człowieka.

Głównym rozstępem tego scenariusza jest sam Dimitrios. Zapytajmy Dimitriosa: skąd wie i czy w ogóle wie, o czym jego D-Me rozmawia poza jego świadomością? Skąd w ogóle możemy wiedzieć, kto mówi? I kto czego chce? Wydaje się, że są to jednak pytania źle postawione. Dimitrios nie musi wiedzieć, z kim i o czym rozmawia jego D-Me czy on sam. Informacja przestaje być bowiem skierowana do człowieka-odbiorcy, a staje funkcją systemu. Mowa człowieka to tylko gadanina, wpleciona i naśladowana przez system inteligentnych urządzeń, których inteligencja polega właśnie na zdolności do komunikacji. Upodmiotowienie odbywa się nie poprzez lekturę i samoświadomość, ale poprzez otwarcie na relacje z Innym w akcie komunikacyjnym (Bendyk 2008: 147) – to komunikacja między przedmiotami (i człowiekiem traktowanym jako gadająca rzecz) wytwarza nie-ludzki podmiot.

Faktyczna podmiotowość przypisane zostaje do sieci relacji między urządzeniami i ludźmi. Dimitrios żyje tylko iluzją sprawczego działania (*agency*). Widać więc, że wskazany tu rozstęp to faktycznie przynajmniej dwie niespójności. Po pierwsze, poprzez właściwie cielesne (Dimitrios może mieć D-Me wszyte w ciało) złączenie z urządzeniem i rozszczepienie komunikacji na kilka jednoczesnych kanałów, których punktem wspólnym pozostaje *jakiś* Dimitrios, następuje tu redefinicja tego, co ludzkie i nie-ludzkie: trudno powiedzieć, gdzie zaczyna a gdzie kończy się bohater tej narracji. Po drugie, przekształceniu ulega to, co społeczne, które w tej redefinicji ma problem nie tyle z włączeniem

w swój obszar przedmiotów, ale – odwrotnie niż obecnie – ludzi jako specyficznych „gadających” przedmiotów, o których mówi się podmiotowo tylko ze względu na nawyki językowe.

O ile wizja ostatniego człowieka wskazuje na ideologiczny nerw naszych czasów i odpowiada na pytanie, co chce osiągnąć człowiek u kresu swojej drogi gatunkowej, to na pytanie, jak to się dzieje, świetnie odpowiada koncepcja *Actor-Network Theory* (ANT) Bruno Latoura, która proponuje wizję społeczeństwa jako zbiorowości, oznaczającej „powiązanie, zebranie razem rzeczy i ludzi, czynników ludzkich i pozaludzkich” (Abriszewski 2008: 213). Pozaludzkie nie musi wcale oznaczać nie-ludzkiego – tylko sygnalizuje naszym zdaniem możliwość otwarcia na to, co jest poza ustalonymi tradycyjnie granicami tego, co ludzkie (organiczne, myślące). Skądinąd granica tego pozostaje otwarta: cały czas się przemieszcza i zmienia poziomy, gdyż jako pewien rodzaj podmiotów zwanych ludzkimi, możemy agregować w sobie różne heteronomiczne elementy (zwierzęce, techniczne itd.). To, co umownie nazywamy ludzkim światem (światem sensu), wypełniają i współtworzą najróżniejsze byty. Tak jak pismo stało się wynalazkiem, który odpowiada za wytworzenie ludzkiego świata, tak obecnie podłączony do sieci laptop jest czymś więcej niż narzędziem. Jest medium, które wpływa na rodzaj i zawartość naszej pracy. W perspektywie wypracowanej przez Bruno Latoura, to nie Maria jest aktorem działającym, ale zestawienie Marii i jej laptopa, jako delegat sieci, który dostarcza jej paletę „lokalnych preferencji”, tłumaczy za nią prezentację na zrozumiały w danym kraju język (sic!) i dostarcza wszelkich niezbędnych informacji. Dostarczając tychże, sugeruje i *de facto* wciela w życie swoją „podmiotową” wizję, na którą Maria nie może mieć wielkiego wpływu. Z komputerem się nie dyskutuje.

„Uwięzieni” we własnej historii....

ZWIĄZEK MIĘDZY RACJONALIZACJĄ A NADUŻYCIEM
WŁADZY POLITYCZNEJ JEST OCZYWISTY
I NIE TRZEBA BIUROKRACJI CZY OBOZÓW KONCENTRACYJNYCH,
ABY TO DOSTRZEC

Michel Foucault

Analiza wizji rozwoju naszego funkcjonowania w inteligentnym otoczeniu odsłania jej posthumanistyczny wymiar, co z pewnością nie jest głównym zamiarem ich twórców. Niewątpliwie scenariusze AI opracowane przez międzynarodowe zespoły naukowców funkcjonują jako samospełniające się proroctwa, skupione na pozór na tym, co możliwe. Takie podejście sprawia, że dopóki nie zobaczymy, że możliwość jest praktycznie równoważna z realizacją, nie zadajemy pytania: po co ma być realizowana, czy chcemy ją realizować oraz jakie konsekwencje wiążą się z jej realizacją. W raporcie, na marginesach którego piszemy ten artykuł, autorzy co prawda mówią o pewnych uzasadnieniach (wskazaliśmy je wcześniej) i pewnych niebezpieczeństwach (trudności z zachowaniem prywatności, zwielokrotnienie tożsamości, *digital gap* czy możliwość utarty kontroli nad systemem), jednak są to wypowiedzi *zniekształcone* humanistycznymi nawykami naszego języka, a przez to ukrywające *faktyczne* przesłanie projektu. Tymczasem naszą tezą jest, że każda wypowiedź o przyszłości generowana jest z pola kultury i jest przez nie uwarunkowana, ujawniając tym samym nieprzekraczalne granice owego pola. Wypowiedzi o przyszłości są wypowiedziami o terażniejszości, a jednocześnie niosą w sobie polityczną możliwość zmiany. Inne ujęcie zapętlenia wynikającego z podwójnej hermeneutyki wskazał Lacan, pisząc: „Tak wielkie jest przerażenie, które ogarnia człowieka odkrywającego postać własnej mocy, że odwraca się od niej w swoim działaniu, gdy to działanie ukazuje mu ją nagą” (Lacan 1996). Klasyczny mechanizm zaprzeczenia faktom jest ubocznym kosztem rozwoju samoświadomości. Oznacza to, że im bardziej jako zbiorowość

tracimy swoją autonomię (jesteśmy podłączeni do sieci, która wpływa na zmianę naszej „natury”), tym bardziej dominować będzie dyskurs emancypacyjny. Ale emancypacji od czego albo – inaczej – ku czemu?

Proces urzeczowienia i alienacji tak przenikliwie opisany przez Marksa nagle zmienił swój charakter i dialektycznie przemienił się w proces upodmiotowienia rzeczy – maszyny nie tylko pracują za nas, ale też wytwarzają wartość dodatkową. Jak twierdzi Bruno Latour, rzeczy partycypują w delegowaniu praw i wartości, dlatego że w sposób niezauważony stały się w sferze społecznej nośnikami działania i zmiany (aktantami), zresztą na nasze życzenie. Żyjemy połączeni w kolektywy czy zbiorowości, co pozwala nam spełniać nasz podstawowy kulturowy fantazmat – skutecznego i racjonalnego działania. Z tej perspektywy jego wizja tego, co społeczne wydaje się propozycją godną rozważenia: opór przed tym jest tylko alibi nowoczesnego podmiotu, który broni się jak może przed rozproszeniem w stechnicyzowanym świecie rzeczy, mimo że stało się ono faktem, który z roku na rok nabiera mocy obowiązywania. Dlatego wypowiedzi naukowców o przyszłości mogą być politycznie funkcjonalne: ujawniają wyraźny podział na entuzjastów skoku technologicznego i afirmatywnej wizji przyszłości (gdzie optymizm staje się politycznym wkładem do gry) i bio-konserwatystów (wzorem Fukuyamy budującego tamę etycznego oporu w radzie do spraw bioetyki przy prezydencie USA)⁸. Pozornie mamy wybór między dwiema opcjami, ale to tylko gra pozorów, gdyż, jak chcieliśmy zasugerować w tym artykule, warunki wyjściowe nie tylko zmieniły się diametralnie, ale też cały czas się zmieniają. Brak stałego punktu odniesienia, uniemożliwia zajęcie stanowiska i to właśnie jest prawdziwym wyzwaniem dla nowożytnej, posthumanistycznej polityki.

Powtórzmy: spojrzenie, dominacja i refleksja to motywy, które przenikają wizje przyszłości – AmI patrzy, dominuje i jest refleksyjne. Pomaga nam wyzwolić się od samych siebie. W tym miejscu przywołajmy pytanie, które zadał Slavoj Žižek z nieodłącznym od ironii patosem:

⁸ The U.S. President's Council on Bioethics, (2003), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*.

„Być może utopia – perwersyjne marzenie o przejściu od *hardware’u* do *softwaru’u* podmiotowości wolno dryfującej między różnymi wciele-
niami – oraz dystopia – koszmar ludzi dobrowolnie przekształcających
się w istoty zaprogramowane – są po prostu pozytywną i negatywną
stroną tej samej fantazji ideologicznej? Być może dopiero perspekty-
wa technologiczna w pełni konfrontuje nas z najbardziej radykalnym
wymiarom naszej skończoności” (Žižek 2008: 406). Być może nie jest
to wymiar skończoności, tylko nieskończoności – wytworzenie no-
wej nie-ludzkiej podmiotowości przy pomocy komunikowania się
tych wszystkich aliantów. Ujawniają to niespójności dyskursywne na-
zwane przez nas „rozstępami”. Jako efekty nieświadomej wypowiedzi
podważają ideologiczny porządek nowoczesności, ale też nie odsyłają
do żadnego innego. Przyglądając się owym pęknięciom narracyjnym
wypełniamy postulaty krytyki immanentnej dla ducha nowoczesności,
nie obawiając się konsekwencji tego, co zobaczymy. Ponieważ jedyna
szansa, żeby przetrwać, polega na permanentnej zmianie strategii prze-
trwania.

Streszczenie

Bazując na interpretacji wybranych materiałów empirycznych: fak-
tach i planach rozwoju technologii *ambient intelligence* (AmI) oraz ra-
porcie na temat stechnologizowanej wizji przyszłości (osadzonej w tech-
nologii AmI) wytworzonego przez grupę roboczą związaną z Komisją
Europejską, tekst podejmuje próbę krytycznej analizy relacji pomiędzy
technologią, kulturą i naturą. Kluczowe dla tej analizy jest wykorzysta-
wane przez nas podejście posthumanistyczne (m.in. B. Latour), które
ujawnia pęknięcia i niespójności (tytułowe rozstępy) zakładanej przez
autorów wskazanych tekstów kultury relacji pomiędzy wymienionymi
trzema „obszarami”. Aplikując ramę posthumanistyczną dostrzegamy
rozstępy ujawniające się w odniesieniu do podmiotowości, dychotomii
kultura-natura czy fantazmatu rozwoju technologicznego. Jednocze-
śnie prowadzimy refleksję na temat funkcji wizji przyszłości.

Bibliografia

Literatura:

- Adorno Theodor W, Horkheimer Max, 1994, *Dialektyka Oświecenia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Abriszewski Krzysztof, 2008, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków.
- Bendyk Edwin, 2008, *Człowiek-Tytan*, Krytyka polityczna 15, s. 139-149.
- Barbrook Richard, 2009, *Przyszłości wyobrażone: od myślącej maszyny do globalnej wioski*, Muza S.A, Warszawa.
- Foucault Michel, 2000, *Filozofia, historia i polityka. Wybór pism*, PWN, Warszawa-Wrocław.
- Fukuyama Francis, 2004, *Transhumanism: The World's Most Dangerous Ideas*, Foreign Policy, Sept/Oct, s. 42-43.
- Fukuyama Francis, 2004. *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków.
- Giddens Anthony, 2008, *Konsekwencje nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Haraway Donna, 2003, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, Przegląd Filozoficzno-Literacki, nr 1 (3), s. 49-87.
- Jacyno Małgorzata, 2007, *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa.
- Lacan Jacques, 1996, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Latour Bruno, 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press Oxford.
- Latour Bruno, 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Mehra Bharat, Merkel Cecelia, Bishop Ann P., 2004, *The internet for empowerment of minority and marginalized users*, New Media and Society 6, s. 781-802.

- Mojsak Kajetan, 2010, *Nowe, wspaniałe, inteligentne otoczenie. O szansach i zagrożeniach związanych z ambient intelligence*, Kultura Współczesna, nr (2)64, s. 157-170.
- Miah Andy, 2007, *Posthumanism: A Critical History*, in: Gordijn B., Chadwick R. *Medical Enhancements & Posthumanity*, Routledge, New York.
- Nietzsche Fryderyk, 2005, *Tak mówił Zaratustra*, Zielona Sowa, Kraków.
- Rancière Jacques, 2007, *Dzielenie postrzegalnego*, korporacja haart!, Kraków.
- Schatzki Theodore, 2001, *The practice turn in contemporary theory*, Routledge, London New York.
- Žižek Slavoj, 2008, *W obronie przegranych spraw*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej Warszawa.

Witryny internetowe:

- (Web-01) <http://www.research.philips.com/technologies/misc/homelab/>, dostęp: 09.07.2012.
- (Web-02), *IST Advisory Group, Ambient Intelligence: from vision to reality, For participation – in society & business*, <ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/ist/docs/istag-ist2003_consolidated_report.pdf>, dostęp: 10.02.2014.
- (Web-03) Hołdys Andrzej, *Dom sam zdecyduje, ile mu potrzeba prądu*, <http://wyborcza.biz/biznes/1,101716,12051493,Dom_sam_zdecyduje__ile_mu_potrzeba_pradu.html>, dostęp: 09.07.2012.
- (Web-04) Röcker Carsten, Janse Maddy D., Portolan Nathalie, Streit Norbert, 2005, *User Requirements for Intelligent Home Environments: A Scenario-Driven Approach and Empirical Cross-Cultural Study*, <<http://portal.acm.org/citation.cfm?id=1107581>>, dostęp: 10.02.2014.
- (Web-05) hasło *Ambient intelligence*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Ambient_intelligence>, dostęp: 10.02.2014.
- (Web-06) Ducatel K., Bogdanowicz M., Scapolo F., Leijten J., Burgelman J-C., 2001, *Scenarios for Ambient Intelligence. IPTS-Seville*,

<<ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/ist/docs/istagscenarios2010.pdf>>,
dostęp: 10.02.2014.

(Web-07) *Amigo. Ambient intelligence for the networked home environment*, <<http://www.hitech-projects.com/euprojects/amigo/>>,
dostęp: 10.02.2014.

(Web-08) <<http://www.research.ibm.com/autonomic/manifesto/>>,
dostęp: 09.07.2012.

(Web-09) <<http://ambient.media.mit.edu/>>, dostęp: 10.02.2014.