

# **Posłowie do wydania polskiego Kosmotechnika i umiejscawianie technologii Projekt filozofii planetarnej według Yuka Huia**

Wykładniczy postęp automatyzacji coraz częściej zachęca do konstruowania śmiałych wizji na temat funkcjonowania postkapitalistycznego społeczeństwa. Aaron Bastani, wpływowa postać brytyjskiej lewicy określanej często jako „lewica lewicy”, upatruje na przykład w automatyzacji szansy na „w pełni zautomatyzowany luksusowy komunizm”<sup>1</sup>. Mógłby on, jak z entuzjazmem przekonuje, zapanować, gdyby tylko składający się z zer i jedynek język automatyzacji wpisać w „polityczny projekt zbiorowej solidarności i indywidualnego szczęścia”<sup>2</sup>. Kluczem do wyzwolenia nas z wewnętrznych sprzeczności i przymusów kapitalistycznej nowoczesności miałby zatem być jeszcze intensywniejszy rozwój technologii obliczeniowej: niezbędne do niego minerały będą pozyskiwane z eksploatowanych asteroidów i rozwiążą problem czekających nas niedoborów energii, przymus płatnej pracy odejdzie w przeszłość tak samo jak eksploatacja paliw kopalnych, wartość dóbr – od jedzenia do mieszkań i systemów opieki – będzie bowiem systematycznie spadać do zera, zaś edycja genomu wydłuży życie, wyeliminuje choroby i zapewni obfitość „czystego mięsa” bez konieczności zabijania zwierząt, dzięki czemu nasze relacje z nimi w końcu będą mogły ulec zmianie. Krótko mówiąc, jedynie technologia obliczeniowa pozwalałaby na wyobrażenie sobie spójnej alternatywy wobec „realizmu kapitalistycznego”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*, Verso, London–New York 2019, s. 12.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Mark Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. Andrzej Kalarus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.

Wobec takiego technonakowego (technologicznego) prometeizmu, idącego często w parze z akceleracjonizmem<sup>4</sup>, Yuk Hui pozostaje wyraźnie sceptyczny. Po pierwsze dlatego, że Prometeusz nie jest figurą uniwersalną. Po drugie dlatego, że gdyby go za taką wzięć, orędując za jeszcze większym przyspieszeniem technologiczno-kapitalistycznym, mogłoby to skończyć się planetarną normalizacją bardziej subtelnej formy kolonializmu, z której bardzo trudno byłoby się wyswobodzić. Do zorganizowanej w system, a obecnie systematycznie przeorganizującej formy życia technologii obliczeniowej trzeba przede wszystkim podchodzić ostrożnie: umieścić ją w centrum uważnej refleksji i nauczyć się myśleć wraz z nią, aby dzięki temu antycypować rujnujące skutki jej działania. Nie sposób jednak tego uczynić, nie powracając do pytania o technikę.

W pewnym stopniu taka ostrożność przypomina stanowisko Bernarda Stieglera, który scharakteryzował Hui'a w następujący sposób: „Yuk to osoba bardzo dalekowzroczna. Już jako młody chłopak, który w Hong Kongu napisał pracę o sztucznej inteligencji, miał w głowie to, nad czym pracuje obecnie. Taki jest właśnie Yuk, gra w Go i ma przewidziane dwadzieścia ruchów do przodu”<sup>5</sup>. O ile zatem Hui swoją własną drogę filozoficzną torował sobie w przedwczesnie zakończonym dialogu ze Stieglerem, po swojemu podejmując niektóre ze Stieglerowskich tropów z *La Technique et le temps*<sup>6</sup>, o tyle niemal od początku konsekwentnie realizował swój własny projekt filozoficzny. W ciągu zaledwie sześciu lat od wydania *On the Existence of Digital Objects* (2016) stał się jedną z najciekawszych postaci pośród pierwszego planetarnego pokolenia filozofek i filozofów, którzy kształtowali własne myślenie w rzeczywistości cyfrowej. *Rekursywność i przygodność*, pierwsza i jedyna, jak dotąd, jego książka przetłumaczona na język polski, podobnie jak wydana przed nią *The Question Concerning Technology in China* (2016) i wydana po niej *Art and Cosmotronics* (2020) są na to dowodami.

Jednym z pojęć, które Hui do współczesnej debaty o technologii wprowadza, jest, między innymi, pojęcie kosmotekniki. To właśnie

---

4 Zob. Alex Williams i Nick Srnicek, *#Accelerate Manifesto for an Accelerationist Politics*, 14.05.2013, <https://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> [dostęp: 30.03.2022], a także Nick Srnicek i Alex Williams, *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy*, tłum. Ewa Bińczyk, Jakub Gużyński, Krzysztof Tarkowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019.

5 Bernard Stiegler et Mehdi Belhaj Kacem, *Philosophies singulières. Conversation avec Michaël Crevoisier*, Diaphanes, Paris–Zurich–Berlin 2021, s. 111.

6 Zob. Yuk Hui, *Zrywa się wiatr. Wspomnienie Bernarda*, tłum. Jędrzej Maliński, „Machina Myśli”, <http://machinamyсли.org/zrywa-sie-wiatr-wspomnienie-bernarda/> [dostęp: 31.03.2022].

to pojęcie, rozwinięte w *The Question Concerning Technology in China*, skrywa polityczną stawkę rozważań z *Rekursywności i przygodności*, toteż warto je nieco bardziej przybliżyć. Kosmoteknika to pojęcie istotne o tyle, o ile z jednej strony umożliwia spojrzenie na technikę i technologię z perspektywy kosmologicznej, a z drugiej – pozwala dostrzec, że kosmos nie jest jeden. Alfred North Whitehead w swoim „eseju kosmologicznym” pisał: „Jednym z motywów kompletnej kosmologii musi być skonstruowanie systemu idei, który łączy aspekty estetyczne, moralne i religijne z tymi koncepcjami świata, które wywodzą się z nauk przyrodniczych”<sup>7</sup>. Hui taką perspektywę kosmologiczną pluralizuje, kładąc jednocześnie szczególny nacisk na aspekty techniczne, którym daleko do nieistotnych „technikaliów”. Wręcz przeciwnie – mają one pierwszorzędne znaczenie w kształtowaniu się naszych kosmologii.

We wstępie do *The Question Concerning Technology in China* Hui dzieli się pytaniem, którego sformułowanie otworzyło przed nim możliwość myślenia kosmoteknicznego. Przyjmując za antropologami, takimi jak Philippe Descola<sup>8</sup>, tezę o istnieniu kilku natur, docieka, czy można „sądzić, że istnieje kilka technik, które różnią się od siebie nie tylko na płaszczyźnie funkcjonalnej czy estetycznej, lecz również na płaszczyźnie ontologicznej i kosmologicznej?”<sup>9</sup>. Z pewnością rozróżnienie natury i techniki, jak pokazuje w swoich pracach Tim Ingold<sup>10</sup>, jest wbrew powszechnym wyobrażeniom nieostre. Równie nieostre stało się rozróżnienie między naturą i kulturą, obecnie traktowane jako zachodni przeżytek przez współczesnych antropologów i charakterystyczny dla współczesnej antropologii „zwrot ontologiczny”, kojarzony z autorami, takimi jak wspomniani już Descola i Ingold, oraz opowiadający się za „multinaturalizmem” Eduardo Viveiros de Castro<sup>11</sup> czy domagający się ustanowienia „nowej konstytucji” Bruno Latour<sup>12</sup>. Badanie techniki w tej nowej, radykalnie pluralistycznej perspektywie antropologicznej sprowadzałoby się zatem w ostateczności do badania natury w ramach antropologii kultury, która – jak chce Descola – winna

7 Alfred North Whitehead, *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, tłum. Piotr Staroń, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 30.

8 Zob. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

9 Yuk Hui, *The Question Concerning Technology. An Essay in Cosmoteknics*, Urbanomic Media, Falmouth, UK 2016, s. XIII.

10 Zob. Tim Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London–New York 2000, s. 312–322.

11 Zob. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.

12 Zob. Bruno Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. Maciej Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

odtąd splątać się z „antropologią natury” pod groźbą zaniku jako „wyczerpana forma humanizmu”<sup>13</sup>. Taka perspektywa, zauważa Hui, ma jednak jedno poważne ograniczenie: uniemożliwia rozpoznanie specyfiki systemu technicznego na obecnym etapie jego rozwoju, co powoduje, że słuszny odwrót od podziału na kulturę i naturę trudno wyobrazić sobie inaczej niż „powrót do natury”, choćby i rozumianej odtąd inaczej niż nas do tego przyzwyczyił pozytywistyczny naturalizm. W silnie stechnicyzowanej rzeczywistości antropocenu, w której zachodnia technologia obliczeniowa stała się siłą prawdziwie demiurgiczną, istnieje ryzyko, że taki powrót na niewiele może nam się zdać.

Przejście od kosmologii do kosmotechniki, idące w parze z dystansem wobec wysoce zaawansowanych ontologii tworzonych bez uwzględnienia relacji łączącej człowieka z techniką, ma za zadanie tę lukę w „zwrocie ontologicznym” wypełnić. Otwiera ono również nowe pytania o charakterze politycznym, a nawet kosmopolitycznym: w odniesieniu do kosmopolityki rozumianej zarówno jako reżim handlowy, jak i do kosmopolityki rozumianej jako polityka natury (kosmosu)<sup>14</sup>. Stawki tej ostatniej są inne niż to, co przez taką politykę rozumie Latour<sup>15</sup>. O ile bowiem możemy próbować „unikać *zarówno pojęcia kultury, jak i natury*”<sup>16</sup>, aby właściwie zdefiniować cele ekologii politycznej, o tyle unikanie pojęcia techniki byłoby nieco dziwaczne, zważywszy na dokonującą się digitalizację świata ze wszystkimi jej następstwami: od digitalizacji słów, obrazów, dźwięków i gestów do projektowania planetarnej infrastruktury szlaków transportowych oraz produkcji autonomicznych urządzeń, pojazdów, robotów i rakiet. W obliczu tej cywilizacyjnej transformacji jednym z największych wyzwań politycznych jest raczej połączenie tych dwóch wymiarów – ekologicznego i technologicznego – które zbyt często traktowane są oddzielnie, a w konsekwencji robić ekologię polityczną wraz z polityką technologiczną. Kosmotechnika Huia pokazuje, w jaki sposób takie konceptualne połączenie mogłoby wyglądać.

W swoim wymiarze politycznym kosmotechnika ma bardzo konkretny cel: wypracować alternatywę wobec dążności współczesnego systemu technicznego do totalizacji i ujednolicenia. Obecnie, gdy refleksja nad systemem technicznym jest *de facto* pytaniem o geopolityczną przyszłość systemu Ziemia i coraz śmieiej kolonizowanej

<sup>13</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture...*, s. 19.

<sup>14</sup> Zob. Yuk Hui, *Cosmotronics as Cosmopolitics*, „e-flux” 2017, no 86, <https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotronics-as-cosmopolitics/> [dostęp: 31.03.2022].

<sup>15</sup> Zob. Bruno Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. Agata Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 77.

przestrzeni kosmicznej, filozoficzno-polityczna interwencja Huia z pewnością zasługuje na uwagę również dlatego, że oferuje nowy język geopolityki. Rozpoczęta 24 lutego 2022 roku rosyjska inwazja na Ukrainę stanowi potwierdzenie, że trwający od pewnego czasu proces odchodzenia w przeszłość epoki unilateralnej globalizacji właśnie się zakończył w najgorszych z możliwych do wyobrażenia okolicznościach. Nie ulega wątpliwości, że trwa proces kształtowania się nowego ładu światowego, a słowa wypowiedziane przez Putina we wrześniu 2017 roku – „ktokolwiek stanie się liderem w dziedzinie sztucznej inteligencji, będzie władcą świata”<sup>17</sup> – przypominają, że główną stawką w grze o ów nowy ład światowy jest panowanie nad mocą obliczeniową systemu technicznego. Myślenie kosmotechniczne jako myślenie kosmopolityczne pozwala zrozumieć, że funkcjonowanie planetarnego systemu technicznego nie musi być efektem hegemonicznej walki o planetarną władzę, bez względu na to, czy konkurują o nią mocarstwa imperialistyczne (Chiny, Rosja, Stany Zjednoczone), czy też giganci cyfrowi o równie niepokonanych apetytach na hegemonię (choćby i skrywanej pod deklarowanym libertarianizmem).

Czym jednak jest „system techniczny”, który obecnie oplata system Ziemia jako materialny osprzęt noosfery (sfery myśli i wytworów ducha), takiej, jaką w dwóch różnych optykach opisali biogeochemik Wołodimir Wiernadsky<sup>18</sup> i filozof jezuita Pierre Teilhard de Chardin<sup>19</sup>? Termin „system techniczny” pochodzi z monumentalnego dzieła *Histoire des techniques* pod redakcją Bertranda Gille’a<sup>20</sup>. Według francuskiego historyka wszystkie techniki – jako coś, co odsyła do możliwie najszerzej rozumianej sfery wytwórczości i związanych z nią praktyk – tworzą systemy. Oznacza to, że są od siebie zależne i że musi istnieć pomiędzy nimi pewna spójność. A ponieważ istnieje ona w odniesieniu do wszystkich struktur, zespołów i procedur związanych z tymi technikami, jest ona siłą systematyzującą<sup>21</sup>. Radykalny zwrot nastąpił wraz z nadejściem europejskiej nowoczesności, tutaj tożsamej z rewolucją przemysłową, kiedy to zorganizowaną w system technikę zaczęła charakteryzować dążność do wykładniczo postępującej automatyzacji. To wówczas technika stała się tym, co dzisiaj nazywamy technologią

<sup>17</sup> Zob. James Vincent, *Putin says the nation that leads in AI ‘will be the ruler of the world’*, „The Verge”, 4.09.2017, <https://www.theverge.com/2017/9/4/16251226/russia-ai-putin-rule-the-world> [dostęp: 31.03.2022].

<sup>18</sup> Zob. Vladimir Vernadsky, *The Biosphere and the Noosphere*, „Scientific American” 1945, no 33 (1), s. 1–12.

<sup>19</sup> Zob. Pierre Teilhard de Chardin, *L’avenir de l’homme*, Seuil, Paris 2001 i Idem, *Le phénomène humain*, Seuil, Paris 1970.

<sup>20</sup> *Histoire des Techniques*, éd. Bertrand Gille, Gallimard, Paris 1978.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 19.

(pomimo że termin ten w europejskiej kulturze naukowo-technicznej oznaczał pierwotnie ogólną teorię i badanie technik).

Niewątpliwą zaletą zaproponowanego przez Gille'a ujęcia techniki jest to, że pozwala nam ono zrozumieć przynajmniej dwie rzeczy: po pierwsze, że techniki w istocie tworzą system i składają się na zmienną historycznie całość, zaś to, co zwykliśmy nazywać „postępem technicznym”, nie postępuje linearnie i nie jest prostą sumą technik odizolowanych od siebie geograficznie; po drugie – że system techniczny postępuje szybciej niż system społeczny, co powoduje, że każda rewolucja technologiczna prowadzi do rozstrojenia obu tych systemów. Według Gille'a otwarcie nowej epoki następuje wtedy, gdy dochodzi do ponownego zestrojenia ze sobą systemu technicznego i systemu społecznego. Takie zestrojenie nie wydarza się jednak „samorzutnie” (spontanicznie), jak powiedziałby Friedrich Hayek, lecz jest efektem decyzji politycznej. W rzeczywistości instytucjonalnej charakterystycznej dla zachodniej nowoczesności podjęcie takiej decyzji do tej pory leżało w gestii państwa.

Ograniczeniem perspektywy Gille'a (którego był świadomy) jest jednak to, że nad jego próbą ujęcia systemów technicznych w ich wymiarze światowym ciąży duch europocentryczny. Wiązą się z tym przynajmniej dwie konsekwencje: z jednej strony w narracji historycznej Gille'a wielką nieobecną jest technika w Chinach i jej rozwój sprzed pojawienia się tego, co po europejsku nazywamy technologią; z drugiej strony, ten technologiczny europocentryzm, który dzisiaj skonkretyzował się w postaci planetarnego systemu technosferycznego, zrodził dominujące przekonanie, że miarą postępu technicznego w odniesieniu do wszelkich innych cywilizacji jest postęp definiowany w kategoriach europejskich, uznawanych za uniwersalne. Językiem techniki, podobnie jak językiem nauki, która przecież – jak pisał Imre Lakatos – „zaślubiona jest z techniką”<sup>22</sup>, byłby zatem język powszechników. Technika, podobnie jak nauka i badana przez nią przyroda, jest jedna.

Hui podaje w wątpliwość mit uniwersalności techniki, który za tą domniemaną technologiczną powszechnością stoi. Kwestionuje równocześnie narrację, która tę ostatnią ukształtowała i do dzisiaj podtrzymuje. Bynajmniej nie dlatego, że jest myślicielem postkolonialnym, skupiającym się na krytyce imperialnego i skrywanego pod płaszczykiem uniwersalności projektu zachodniego postępu naukowo-technicznego. Cała oryginalność projektu filozoficznego Huia po części wynika

---

<sup>22</sup> Cyt. za: Jerzy Kmita, *Słowo wstępne*, w: Karl R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. Urszula Niklas, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 12.

również stąd, że dystansuje się on od krytyk postkolonialnych. Nie dlatego, że odrzuca ich wartość – wartość wciąż istotną w tym sensie, że tego rodzaju krytyki pozwalają dostrzec w narracjach dynamikę władzy i walczą o inne narracje – lecz dlatego, że pytania o technikę nie sposób zredukować do pytania o narrację. Jak wyjaśnia sam Hui, „próba dokonania takiej redukcji byłaby niebezpieczna, ponieważ umożliwiłaby rozpoznanie warunków materialnych bez zrozumienia materialnego znaczenia tych warunków”<sup>23</sup>. To z tego właśnie powodu proponowany przez niego odwrót od krytyki postkolonialnej idzie w parze ze zwrotem ku krytyce materialistycznej.

O jaki materializm tutaj jednak chodzi? O materializm dość bliski atypowemu materializmowi, który Stiegler nazwał „materializmem spirytualistycznym”<sup>24</sup>, utrzymując, że duch nie redukuje się do materii, pomimo że to materia warunkuje ducha i decyduje o jego kondycji. To ze względu na tę kondycję właśnie pytanie o ducha pozostaje nierozdzielnie związane z pytaniem o technikę, tę specyficzną formę materii, opisaną przez Stieglera jako zorganizowana organiczność, która – jak dopowiada Hui w odniesieniu do maszyn cyfrowych – ma również właściwości organizujące. To dlatego krytyka materialistyczna Huia, podobnie jak Stieglerowski materializm spirytualistyczny, nie przeciwstawia ducha materii, lecz kładzie nacisk na materialne warunki, w których duch mógłby swobodnie działać w przypadającym mu otoczeniu materialnym, nie dając się przy tym zamknąć w przygodności swoich własnych dzieł. „Technika jest wytworem ducha. Naiwni materialści nie rozumieją tego, dlatego uznają ducha za wytwór techniki – co niestety jest powszechne w naszych czasach”<sup>25</sup>.

Aby to działanie swobodnego, choć uwarunkowanego technologicznie, ducha dowartościować, Hui z jednej strony pluralizuje go w ten sam sposób co technikę, a z drugiej – wpisuje go wraz z techniką we właściwe duchowi pochodzenie kosmotechniczne. Stawką myślenia kosmotechnicznego jest bowiem wypracowanie „kosmologicznego i historycznego rozumienia relacji między tradycyjnością a nowoczesnością, lokalnością a globalnością, Orientem a Zachodem”<sup>26</sup>.

Punktem wyjścia w poszukiwaniach tego typu relacji jest odczyt Martina Heideggera *Pytanie o technikę*<sup>27</sup>. Pada w nim często komentowane stwierdzenie: esencja nowoczesnej techniki (technologii

---

<sup>23</sup> Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, s. 56.

<sup>24</sup> Bernard Stiegler, *Philosopher par accident. Entretien avec Élie During*, Galilée, Paris 2004, s. 39.

<sup>25</sup> Zob. s. 46 niniejszej książki.

<sup>26</sup> Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, s. 57.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: Idem, *Odczyty i rozprawy*, tłum. Janusz Mizera, Aletheia, Warszawa 2007, s. 7–38.

zdefiniowanej przez Heideggera jako „ze-staw” [*Gestell*]) nie ma w sobie nic z techniki w jej dawnym, rozumianym na sposób grecki, znaczeniu. Współczesna technika, wyjaśnia Heidegger, odłącza się od greckiej *technē* w jej wymiarze „wy-dobywczym” i „odkrywczym”<sup>28</sup>, zaś proces tego odłączania prowadzi do skutecznego w ten sposób przekształcenia relacji łączącej człowieka ze światem. „Ze-staw” stawia przyrodę do raportu, nastawia ją i wyzywa; odkrywa w niej, a także w każdym zamieszkującym ją bycie, zasób, który można odtąd zmierzyć i skalkulować, a następnie z niego czerpać w ramach systemowo zorganizowanej eksploatacji.

Sformułowanego w 1953 roku „pytania o technikę” nie sposób tak łatwo dzisiaj zlekceważyć. Heideggerowska krytyka nowoczesnej techniki pozwala bowiem uzmysłowić sobie moc techniki stającej się technologią – przede wszystkim jej moc sprawczą, nastawioną odtąd na „osiąganie wyników, efektów”<sup>29</sup> – która dzisiaj, wraz ze wzrostem mocy obliczeniowej maszyn zdolnych do przetwarzania tego, co zostało już nazwane „informacją” i co zastąpiło „in-formowanie” materii, czyli nadawanie jej znaczenia (formy) za pomocą oglądu myślowego, osiągnęła pułap przez wielu określany jako „niehumanizujący” (ową „niehumanizację” Hui zresztą problematyzuje w pasjonującym dialogu z Jean-François Lyotardem<sup>30</sup> i w polemice z Quentinem Meillassoux).

Dlatego też Hui w pierwszym ruchu moc sprawczą współczesnego *Gestell* uznaje. Formułując swoje własne „pytanie o technikę w Chinach”,

<sup>28</sup> Istotą greckiej *technē*, dowodzi Heidegger, jest to, że twory przyrody, podobnie jak wytwory sztuki i rzemiosła, ujawniają się wtedy, gdy są „wy-dobywane”. Takie „wy-dobycie” pozwala na odkrywanie (a więc poznawanie poprzez doświadczanie) tego, co występuje w skrytości i co, dzięki *technē*, wyjawia, choć przez chwilę, własną nieskrytość. Istotą techniki jako „wy-dobywania” jest zatem „odkrywanie”. „*Technē* [...] odkrywa to, co samo się nie wy-dobywa i jeszcze się nie przedkłada, co zatem może wyglądać i wypadać tak lub inaczej” (ibidem, s. 15). Heidegger chce z grubsza powiedzieć, że w momencie, gdy, dajmy na to, budujemy dom, istota techniki nie polega na samej realizacji sporządzonego projektu tegoż domu. Polega ona natomiast na samym odkrywaniu tego, co jest budowane („wy-dobywane” i powoływane do istnienia, „istoczące się”) i co przybiera określoną, choć tylko jedną z potencjalnie wielu możliwych, postać, co spełnia się w niej. Heidegger odwołuje się tutaj do teorii czterech przyczyn wyprowadzonych z pism Arystotelesa, które to przyczyny powodują, że coś może zaistnieć: przyczyny materialnej (rozumianej jako potencja), przyczyny formalnej (teoretycznej, jeśli przez słowo teoria, zgodnie ze znaczeniem greckim, będziemy rozumieli kontemplację, ogląd myślowy), przyczyny sprawczej (technicznej) i przyczyny celowej (umożliwiającej wykończenie tego, co w ten sposób zamysłone). O ile nowoczesna technika (technologia), jak wyjaśnia dalej Heidegger, pozostaje odkrywaniem, o tyle utraciła ona swoją moc „wy-dobywania”.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>30</sup> Zob. rozdział 5 niniejszej książki.

stawia jednak następującą tezę: technika w Chinach nigdy nie istniała, jeśli rozumieć przez nią to samo, co mają na myśli niektórzy europejscy filozofowie, gdy posługują się terminem „technika”. Jest to teza tyleż zaskakująca co odkrywczą, pozwala ona bowiem uchwycić paradoks technologiczny dokonującej się transformacji geopolitycznej w obliczu planetarnego polikryzysu: o ile chińska obecność w świadomości zachodniej XXI wieku jest związana przede wszystkim z technologią (5G, BATX<sup>31</sup>, państwowy internet, system nadzoru cyfrowego i oceny obywateli, zaawansowany program kosmiczny), o tyle jest to technologia, której źródła leżą w europejskiej nowoczesności. W obliczu tego realizmu technologicznego podjęte przez Huia wyzwanie polega zatem na tym, aby na nowo określić sposób, w jaki technikę konceptualizują Chińczycy i inne narody nieeuropejskie w momencie, gdy funkcjonują w podłączeniu do splanetaryzowanej europejskiej technologii. Rzecz idzie tutaj o położenie technoróżnorodnych fundamentów pod nową filozofię technologii, której zakres byłby o wiele szerszy niż to, co w Europie nazywamy filozofią techniki, a następnie o wypracowanie alternatywy wobec postępującej homogenizacji świata za sprawą trybu funkcjonowania współczesnego *Gestell*. Heidegger miał w tym sensie rację: „Europejskie jest wstępną postacią planetarnego”<sup>32</sup>. Hui jednak z tej obserwacji wyciąga zupełnie inne wnioski na przyszłość. W miejscu, w którym Heidegger stwierdza, że pod wpływem nowoczesnej techniki jako „siły kierowniczej” „zamiera potrzeba pytania o technikę”, proponując – dość reakcyjny na pierwszy rzut oka – powrót do „żywołu bycia, myśli i ich wspólnoty”<sup>33</sup>, Hui konsekwentnie pytanie o technikę podtrzymuje, stawiając je jednak w inny sposób.

To dlatego, w ruchu drugim, myśl kosmotechniczna kwestionuje Heideggerowskie ujęcie techniki, które jest ograniczone w tym sensie, że esencję techniki utożsamia z grecką *technē*. Jak przekonuje Hui, kluczową przeszkodą uniemożliwiającą wcielenie jakiegokolwiek alternatywy technologicznej w życie jest fałszywe przekonanie, zgodnie z którym grecka (europejska) *technē* jest uniwersalna. Tymczasem grecka koncepcja techniki bynajmniej nie jest powszechnym sposobem ujmowania kondycji technologicznej jako doli ogólnoludzkiej. Owszem, technikę jako działalność specyficznie ludzką można rozważać jako uniwersalny fakt (paleo)antropologiczny w tym sensie, że występuje ona

---

<sup>31</sup> Baidu, Alibaba, Tencent i Xiaomi uznawane za chiński odpowiednik GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft).

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *The Event*, trans. Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2013, s. 80.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. Krzysztof Michalski, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1976, nr 4–5(28–29), s. 12–22.

na Ziemi od czasów australopiteka, który wyewoluował w *homo habilis*, człowieka zręcznego, czyli posiadającego umiejętność wytwarzania narzędzi. Można również, w duchu prac André Leroi-Gourhana<sup>34</sup>, za uniwersalną uznać cechę człowieka, która polega na eksterioryzacji pamięci i umieszczenia jej poza ciałem: w organizmie społecznym, a także na wytwarzaniu instrumentów służących za protezy ludzkiego ciała. Nie istnieje jednak uniwersalne pojęcie techniki. Hui proponuje więc, abyśmy dokonali jego relatywizacji jako kategorii ontologicznej, którą – jak dodaje – należy jednak rozpatrywać w obrębie kosmologii właściwej danej kulturze i współtworzącym tę kulturę mitologiom.

Co jednak z takiego krytycznego myślenia z Heideggerem i przeciwko niemu wynika? Rzecz przecież nie w tym, aby potwierdzić to, co już wiadome, a mianowicie, że istnieje wiele mitologii dotyczących wytwórstwa i związanych z nim praktyk. Wyzwanie dla myśli, jak wyjaśnia Hui, bierze się raczej stąd, że

[...] każda z tych mitologii przypisuje technice inne pochodzenie, które każdorazowo odnosi się do innych relacji między bogami, techniką, ludźmi i kosmosem. Nie licząc kilku prób w dziedzinie antropologii, które miały na celu przedstawienie zmienności praktyk w zależności od charakterystycznych dla nich kultur, relacje te zostały zignorowane, a przynajmniej nie uwzględnione, jeśli chodzi o ich oddziaływanie na dyskurs o technikach i technologiach<sup>35</sup>.

Tymczasem dopiero wgląd w różnorodność tychże pochodzeń umożliwia ponowne umiejscowienie współczesnej technologii obliczeniowej w obrębie strąconych przez nią w zapomnienie i zdewaloryzowanych lokalności: „otoczeń ludzkich”<sup>36</sup>, które są otoczeniami technicznymi, ale również ekologicznymi i symbolicznymi, wyrosłymi z określonej kosmologii. Otoczenia te są zatem z jednej strony szersze niż sama technika zredukowana (na modłę zachodniej nowoczesności) do jej wymiaru czysto funkcjonalnego, a z drugiej – nie sprowadzają się do środowiska przyrodniczego w jego wymiarze czysto fizycznym. Japoński filozof Watsuji Tetsurō, między innymi w odpowiedzi na *Bycie i czas*, pisał w tym kontekście o *fūdo* – otoczeniu ludzkim, na które, „w odniesieniu do określonego regionu, składają się klimat,

34 Zob. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. I. Technique et langage, II. La mémoire et le rythme*, Albin Michel, Paris 1964–1965.

35 Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, s. 17.

36 Zob. Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 2015.

meteory, natura skał i gleb, rzeźba, krajobraz itd.”<sup>37</sup>. Podejmując ten trop, Hui usiłuje geografę *fūdo* wpisać w jeszcze szerszy wymiar kosmologiczny, kładąc szczególny nacisk na rolę, jaką odgrywają w nim technika i relacje, jakie człowiek za jej pośrednictwem zawiązuje z otoczeniem, tworząc coś, co Simondon nazywał „rzeczywistością ludzką”<sup>38</sup>. To zresztą za pomocą takiego właśnie określenia Henri Corbin usiłował przetłumaczyć Heideggerowskie *Dasein*.

Warto mieć na uwadze ten wielowątkowy dialog filozoficzny, aby zbyt pospiesznie nie lokować Huia we współczesnych dyskursach posthumanistycznych. To właśnie z tego dialogu wyrasta komplementarne względem kosmotekniki pojęcie technoróżnorodności. Jest ono próbą przełamania monolitycznej technosfery i uchwycenia rozbieżnych historii kulturowo-technicznych w obrębie planetarnego procesu technologicznego. Pojęcie technoróżnorodności uwypukla to, co popularne dyskursy posthumanistyczne lub ekologiczne, zwłaszcza z zakresu posthumanistyki środowiskowej skupionej na promowaniu nieantropocentrycznej etyki, nie zawsze klarownie artykułują: głębią problemu ekologicznego jest problem technologiczny. Dlatego też klucza do uniknięcia ekologicznej katastrofy należy szukać w nowym pytaniu o technikę i relacje, jakie łączą ją z człowiekiem, ochrona bioróżnorodności staje się bowiem niemożliwa bez kultywowania technoróżnorodności. Utracie tej pierwszej nie sposób zapobiec poprzez wydzielenie enklaw dla zagrożonych gatunków i roztoczenie nad nimi parasola ochronnego, toteż droga do przyszłości, w której możliwe byłyby nowe formy współistnienia, wymaga rozwoju lokalnych technologii.

Co tutaj jednak oznacza „lokalne”? Z pewnością nic, co wiąże się z tożsamością lokalną. Ta ostatnia ma bowiem tę przypadłość, że może przybrać postaci lokalizmu, równie ciasne i niebezpieczne co nacjonalizmy, celebując przy okazji to, co Freud, w odniesieniu do społeczności sąsiedzkich, celnie nazwał „narcyzmem małych różnic”<sup>39</sup>. Jeżeli lokalności mogą w istocie stanowić punkt wyjścia w dyskusji nad kształtem postglobalnego świata, to chodzi tutaj o lokalności rozumiane jako relacje skali i rzędy wielkości: nie tyle zatem o lokalności jako „małe ojczyzny”, lecz o jako otwarte i nakładające się na siebie rzeczywistości technogeograficzne, za pośrednictwem których można się różnorodnie „światowić”, dokonując jednocześnie czegoś, co przywoływany przez Huia geograf Augustin Berque nazywa „ponowną

---

37 Watsuji Tetsurō, *Fūdo. Le milieu humain*, trad. Augustin Berque, CNRS Éditions, Paris 2011, s. 39.

38 Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958, s. 9.

39 Sigmund Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995, s. 62.

kosmicyzacją Ziemi<sup>40</sup> jako drogą wyjścia z akosmicznej formy nowoczesności, a więc również sposobem jej unowocześnienia w bardziej inteligentny sposób niż technologiczna modernizacja za pomocą sztucznej inteligencji.

Rację miał Stiegler, zauważając we wstępie do pierwszej książki Huia, że jego myślenie jest myśleniem systemowym. Nie wypływa ono jednak z przestarzałej nowożytniej tęsknoty za filozofią spełniającą się jako system<sup>41</sup>. O ile Hui w istocie formułuje pytanie o system, o tyle jego myśl kosmotechniczna, operująca na relacjach skali i rzędach wielkości, daje szerszy wgląd w to, czym jest system i jak działa. Pokazuje również, jak dokonać fragmentacji systemu i jego umiejscowienia: wyswobodzić się z uniwersalnej logiki rozwoju technologii, która ujednocila różnice i wchłania je w siebie, a jednocześnie odnaleźć lokalność techniki, która występuje w szerszej rzeczywistości niż ona sama. U podstaw myślenia kosmotechnicznego leży przekonanie, że technologie mogłyby lokalne rzeczywistości systemowo wzmacniać, niejednokrotnie przydając nowych narzędzi do wynalezienia ich na nowo po ostatnich dekadach technologicznej globalizacji, zamiast powodować ich systematyczny rozpad. *Rekursywność i przygodność*, określana przez autora jako „traktat o cybernetyce”, doskonale tę atypową systemowość kosmotechniki uwypukla. Zrekonstruowana przez Huia genealogia pojęcia systemu w duchu „organologii” pozwala przede wszystkim zrozumieć, że myśląc o zmianie systemu, należy przede wszystkim rozpoznać kryjącą się za nim epistemologię w jej nierozzerwalnych związkach z filozofią i polityką. Jak bowiem przekonuje Hui, rozwijając analizy filozofa i logika Gottharda Günthera<sup>42</sup>, cybernetyka stanowi technologiczną realizację logiki Hegla. Formalizacja filozoficzna planetarnego systemu technicznego była więc względem niego uprzednia, nawet jeśli dokonała się bez udziału maszyn cybernetycznych. Jak gdyby przyszła za wcześniej.

Warto zatem prześledzić wraz z Huiem genealogię pojęcia systemu – w odniesieniu do systemu filozoficznego, systemu technicznego (tutaj cybernetycznego), państwa wyobrażanego jako system, systemu światowego, a także w odniesieniu do organizmu biologicznego i pojęcia organiczności, które do filozofii wprowadził Kant. Warto również wziąć pod uwagę dwie wielkie nowożytnie ramy teoretyczne, w których „system”

<sup>40</sup> Augustin Berque, *Recosmiser la terre – quelques leçons péruviennes*, Éditions B2, Paris 2018.

<sup>41</sup> Bernard Stiegler, *Foreword*, in: Yuk Hui, *On the Existence of Digital Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2016, s. VII.

<sup>42</sup> Zob. Gotthard Günther, *La conscience des machines: une métaphysique de la cybernétique*, trad. Françoise Parrot, Engelbert Kronthaler, L'Harmattan, Paris 2008.

był ujmowany: mechanycyzm i organicyzm, a następnie przyjrzeć się sposobowi, w jaki dwudziestowieczna cybernetyka je unieważniła, podając w wątpliwość występujący między nimi dualizm. O ile dzisiaj ten dualizm nie stanowi – jak się wydaje – problemu (nawet jeśli relacje między organizmem a maszyną czy umysłem a komputerem wciąż są przedmiotem ożywionych sporów filozoficznych), o tyle problem stanowi totalizująca i unifikująca logika, której cybernetyka jest przykładem. Współczesne formy automatyzacji, nawet jeśli o wiele bardziej złożone i zaawansowane od cybernetycznych formalizacji von Neumanna czy abstrakcyjnej maszyny Turinga jako pierwotnego modelu komputera, są rozwijane zgodnie z tą logiką, która daje jednocześnie niespotykane dotąd technologiczne możliwości nadzoru.

Co zatem robić, aby nie podlegać tej logice, która dąży do eliminacji wszelkiego zewnątrz? Przekształcić system od wewnątrz, zniszczyć go czy może desperacko próbować żyć poza nim? Wszystkie te opcje, sugeruje Hui, mogą okazać się zawodne, gdyż wywodzą się z przekonania, że system jest jeden, a my jesteśmy w nim zamknięci niczym w permanentnym lockdownie cyfrowym. Wyzwanie polegałoby raczej na ustanowieniu nowego paradygmatu technologicznego, który pozwoliłby stawiać inne pytania dotyczące roli techniki w życiu ludzkim. Jego ustanowienie bynajmniej nie wymaga rewolucji technologicznej. Ta już się rozpoczęła i trwa. Wymaga ono natomiast dogłębnego przekształcenia spojrzenia na współczesne maszyny obliczeniowe, dzięki któremu moglibyśmy za ich pomocą dostrzec zupełnie inne zjawiska. Filozoficzna refleksja Hui'a nad pojęciem rekursywności do takiego przekształcenia nas przybliżyła, zaś niezwykła skromność, jaka tę refleksję cechuje, stanowi dobrą odskocznnię dla bombastycznych futurologii transhumanistycznego imaginarium i agendy politycznej, która jest z tym imaginarium powiązana.

*Michał Krzykowski*