



INSTYTUT STUDIÓW
ZAAWANSOWANYCH
WARSZAWA

Kiedy na Wiejskiej zasiądą awatary? Spekulacja o technologicznej przyszłości polityki w Polsce

Aleksandra Przegalińska

ABSTRAKT

Czy polska polityka i Polska w ogóle przetrwają globalną rewolucję technologiczną? Na podstawie globalnych megatrendów można przewidywać co najmniej dwa scenariusze przyszłości: „transhumanistyczny” oraz „dataistyczny”. Ten pierwszy (bardziej optymistyczny) zakłada stopniowe wyzwalamie człowieka z materialnych ograniczeń, a jego horyzontem jest uwolnienie od cielesności i ubóstwienie człowieka za pośrednictwem technologii. Drugi, związany z nadejściem tzw. Osobliwości (uzyskania autonomii przez technologię) zakłada zdominowanie gatunku ludzkiego przez sztuczną inteligencję, a w wariancie skrajnym – jego całkowitą zbędnosc. Niewykluczone, że obydwie scenariusze zrealizują się na świecie równolegle, odzwierciedlając podział na – odpowiednio – centrum i peryferie. Usytuowanie Polski pod względem miejsca w podziale pracy, preferencja dla centralizmu w rządowych planach rozwojowych, ale także anachroniczna artykulacja konfliktów społecznych skłaniają do pesymistycznej oceny szans przesunięcia naszego kraju do centrum technologicznego rozwoju.

W debacie o przyszłości świata wizje apokalipsy ludzkości zdominowanej przez sztuczną inteligencję ścierają się (z coraz rzadziej występującymi) utopiami sieciowej demokracji i wyzwolenia człowieka przez technologię. W jaki sposób nowe technologie komunikacyjne – i technologie w ogóle – odmieniają już wkrótce obraz polityki nad Wisłą? Czy obywatele zyskają większą możliwość kontrolowania swych przedstawicieli i bezpośredni wpływ na sprawy publiczne, czy raczej politycy i technokraci dostaną lepsze narzędzia pozwalające podtrzymać i i manipulować zbiorowością? A może w ogóle nie będzie jednej sfery publicznej, a społeczeństwo podzieli się na wiele mikrowspólnot, natomiast polska „polityka, jaką znamy”, pozostanie skansenem, parkiem rozrywki z dekoracjami rodem z poprzedniego wieku?

W poniższym tekście chciałabym odnieść się do następujących kwestii, które postaram się osadzić w polskim kontekście:

– po pierwsze, do rezonowania coraz wyrazistszej narracji techno-religijnej znanej z Doliny Krzemowej w kraju głęboko religijnym (do tego z tendencjami mesjanistycznymi), jakim jest Polska;

– po drugie, do zagadnień nowych technologii komunikacyjnych i rozwoju *Virtual Reality* (VR) czy *Augmented Reality* (AR) oraz ich wpływu na nieustanne kształtowanie się systemu społeczno-politycznego. Awatar to ontologicznie bardzo ciekawa instancja, do tego wieloznaczna. Jakie znaczenie uzyskuje w Polsce, gdy spróbuje się go obsadzić w roli politycznego reprezentanta jakiegokolwiek grupy społecznej?;

– po trzecie, do rozmaitych wizji przyszłości, które Polska próbuje dziś kształtować samodzielnie, oraz takich, na które nie ma większego wpływu. Niewątpliwie warto się przyjrzeć strategicznemu projektowi wicepremiera Mateusza Morawieckiego, będącemu specyficzną, uwspółcześnioną wersją „szklanych domów” Stefana Żeromskiego – wizją zanurzoną w wyśniewionej przyszłości sprzed wieku.

Koncentrując się na klasycznej modernizacji opartej na produkcji, Morawiecki mniej uwagi poświęca budowaniu współczesnego, cyfrowego społeczeństwa czy kwestiom takim jak jakość danych publicznych, co może polskie peryferia skazywać na trzecioplanową rolę w kształtującym się porządku globalnym.

Z drugiej strony, jak zauważa np. Marcin Zaród, uboga infrastruktura danych w Polsce może wpływać na uniknięcie problemów związanych z pierwszymi iteracjami tzw. Osobliwości. Paradoksalnie więc, w tej szczególnej sytuacji, słabość mogłaby okazać się – przynajmniej jednorazowo – szansą. Jak w polskim kontekście funkcjonować będą technokratyzm, którego logiki specyficzną realizacją jest Unia Europejska, zwłaszcza zaś Komisja Europejska? Jakie zajmiemy miejsce w takiej wirtualnej strukturze?;

– wreszcie, po czwarte, na ile łaskawy dla Polski okaże się postępujący proces automatyzacji pracy? Jak w polskim wydaniu wyglądać będzie już dziś wypaczona ekonomia daru i czy specyficzny polski kolektywizm, ukształtowany na podstawie doświadczeń Solidarności, a wcześniej komunizmu, doprowadzi do powstania jakiejś swoistej formy współdziałania? Jaką rolę odegrają w nim kształtowane przez internetowe banki informacyjne mikrowspólnoty?

MESJANISTYCZNY TRANSHUMANIZM CZY DATAIZM?

W marcowym wydaniu pisma „Wired” (2017, s. 18–19) pojawił się intrygujący wywiad z Yuvałem Noah Hararim, autorem książki *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Wywiad zwiastuje coś, co wiele osób zajmujących się analizą trendów technologicznych, ale także zafascynowanych i przerażonych wykładniczym rozwojem technologii, już przeczuwało od jakiegoś czasu. Pojawiło się w nim mianowicie odniesienie technologii do Boga oraz propozycja stworzenia nowego systemu religijnego opartego na technologii, ale także stawiającego technologię na piedestale istot. Dotychczas wiele futurystycznych i technooptymistycznych ruchów podsuwało idee technologii jako nowego naturalistycznego boga – formy materialnej, choć niebiałkowej i ominipotentnej – aczkolwiek nie wprost.

Koncepcja ta jest obecna w wielu kontekstach: od kosmizmu, przez (przynajmniej częściowo) scjentologię, aż po różne warianty transhumanizmu. Coraz bardziej dochodzi do głosu, gdy na naszych oczach (a może właśnie w sposób zupełnie dla nas niewidoczny?) rozprzestrzenia się internet rzeczy: połączenie wszystkich obiektów fizycznych w chmurze. Chmura zaś jest obietnicą powszechnej, partycypacyjnej noosfery: nieskończonego strumienia danych, do których można dodawać swoje własne: swoje myśli i swoje afekty. Dyskurs na temat chmury można wpisać w specyficzną rozumianą „politykę możliwości” – przynoszącą zarówno mnóstwo możliwości, jak i zagrożeń. Herbert Simon (Simon 1996) marzył o takiej

właśnie chmurze i pisał o niej już ponad 60 lat temu. Dzisiaj komunikacja staje się zdecentralizowana i nielokalizowalna: chmura się zatem dzieje, jest wszechobecna.

Kto z nas wie, gdzie mieszczą się farmy serwerów przetwarzające to, co wysyłamy do sieci? Czy przez to, że jesteśmy geograficznie i kulturowo oddaleni od technoserca Doliny Krzemowej, skazani jesteśmy na to, żeby wiedzieć jeszcze mniej?

W tym kontekście warto się zastanowić, czy i w jaki sposób porzuciliśmy paradygmat czarnej skrzynki, *black box* (McCay 2016)? Wiemy więcej czy raczej mniej? Nasze kompetencje cyfrowe niewątpliwie rosną, ale bardzo powoli. Natomiast wyzwania się mnożą.

Harari postawił w przywołanym wywiadzie tezę, iż technoreligijność może przyjąć co najmniej dwie formy: (1) technohumanizmu, który będzie realizacją trans- i posthumanistycznych postulatów o technologicznie zapośredniczonym przekroczeniu człowieczeństwa oraz (2) dataizmu, czyli nowego systemu etycznego zakładającego oddanie pierwszeństwa maszynom – władcom danych. W tym drugim przypadku Osobliwość staje się punktem, w którym maszyna, dorównując człowiekowi, staje się istotą rozumiejącą go znacznie lepiej, niż on sam rozumie siebie. Dla Harariego oddanie władzy maszynie równoznaczne jest ze stwierdzeniem, że przestajemy być potrzebni, tworząc nowy globalny *unnecessariat* (Standing 2014) – cywilizację istot niepotrzebnych.

Między technohumanizmem a dataizmem istnieją zasadnicze różnice. W tej pierwszej wersji Osobliwy Technobóg schodzi na ziemię. Warto zauważyć, że idee te znakomicie współgrają z niektórymi koncepcjami tworzących po sąsiedzku (a jednak tak daleko!) niemieckich idealistów i dialektyków, zwłaszcza zaś Schellinga, którego wizja w pewnym sensie była wizją materialistycznej i nasyconej emergencji. Technologiczny determinizm, który wieszczył już Marshall McLuhan (McLuhan 2004) oraz Derrick de Kerckhove (de Kerckhove 1981; de Kerckhove 1997) jest przy tym nieco zakamuflowaną wariacją na temat Schellingowskiego pierwotnego Absolutu-Natury (w tym przypadku Technonatury), który „był pierwotnie” i który się w cywilizacji człowieka, powracając do siebie, zrealizuje. Należy tu jednak postawić pytanie, które z kosmistycznej perspektywy sprowadza nas na Ziemię, a konkretnie – jakkolwiek groteskowo by to nie zabrzmiało – nad Wisłę: jak na każdą z tych wersji technoreligii zareaguje otwarcie katolicka, ale i skrycie nierzadko antyklerykalna Polska?

Jeśli chodzi o wizje techno- lub transhumanistyczną, już na pierwszy rzut oka daje się zauważyć przynajmniej kilka obszarów tarcia. Transhumanizm ma wprawdzie wiele wymiarów, ale w niemal wszystkich wyraźnie obecna jest wizja samorealizacji i samoprzekroczenia człowieka. Idea służby innym jest tu słabo obecna. Transhumanizm to prąd filozoficzny,

ale także formacja o ambicjach politycznych i swoiste imaginarium albo, inaczej mówiąc, lista niezbyt pobożnych, dość brawurowych życzeń dotyczących tego, jak świat ma wyglądać jutro i pojutrze. Imaginarium – dodajmy – raczej obce polskiej kulturze.

W definicji transhumanizmu zawiera się bowiem najbardziej paradoksalne pragnienie ludzkości, a przynajmniej cywilizacji zachodniej: przekroczenia granic i poszerzenia tego, co oznacza być człowiekiem.

W oczach transhumanistów przyszłość to czas i miejsce, gdzie wszyscy są – niczym tolkienowskie elfy – wiecznie młodzi i nieśmiertelni, równocześnie doświadczeni i zdolni w pełni korzystać z zawieszanej w noosferze wiedzy wspólnej, a problemy głodu czy wojen zostają wyeliminowane.

Transhumanizm ma wiele punktów styecznych z inkluzywnym (i w tym sensie prawdopodobnie bliższym polskiej duszy), ekologicznym (a w tym sensie nieco dalszym) posthumanizmem, jednakże o ile transhumaniści często chcą być uważani za posthumanistów, o tyle posthumaniści nie są takim rozumieniem zainteresowani. Przyczyna leży w tym, jak wiele transhumanizm zapożyczył z nastawionej na zdobywanie i poskramianie świata ciężką pracą etyki protestanckiej. Transhumanizm istotowo jest bowiem ruchem wyrażającym pełnię ludzkich ambicji: dążenie do samooptymalizacji, wysokiej produktywności, a także podboju świata wokół i kosmosu (tu zresztą pojawiają się wątki wspólne z kosmizmem). Z tych właśnie powodów wiele odmian transhumanizmu jest z gruntu niedemokratycznych i elitarnych, a ponadto – antropocentrycznych lub robotocentrycznych. Natura zaś (jakkolwiek problematyczne nie jest to pojęcie) zostaje w tych dyskursach niejako zbita argumentem, że tak naprawdę zawsze – jak zwykł mówić pionier transhumanizmu FM-2030 (Esfandiary 1999; Esfandiary 1989; Esfandiary 2000) – byliśmy transhumanistyczni.

Za przykład takich tendencji weźmy jeden z odłamów transhumanizmu – singularitarianizm, argumentujący, że ludzkość powinna się na Osobliwość (czyli moment pojawienia się Superinteligencji) przygotować, aby móc czerpać z tej przemiany jak najwięcej korzyści. Jego twórca, David Pearce (Eden i in. 2012) połączył typowe wątki transhumanistyczne z hedonistycznym utylitaryzmem. Reprezentantem podobnej myśli jest również guru futuryzmu oraz idei wyrafinowanej suplementacji przedłużającej życie Ray Kurzweil (Kurzweil 2013), który zakłada, że świat postludzki nastąpi nagle, właśnie w momencie tzw. Osobliwości (notabene, ten trop apokaliptyczny, w którym Osobliwość jest oceniana pozytywnie, obecny jest w wielu odmianach transhumanizmu).

Kurzweil uchodzi jednocześnie za technologicznego elitarystę, a do tego wspiera inny nurt transhumanizmu, czyli imperatyw

hedonistyczny zakładający likwidację cierpienia przeżywanego przez każdą formę świadomego życia, a to dzięki stworzeniu swobodnego rajy inżynierii genetycznej.

Raju tu i teraz.

Inną, daleką od posthumanizmu formą transhumanizmu jest ekstropianizm, reprezentowany m.in. przez Maxa More'a (More 2013), szefa laboratorium krionicznego ALCOR w Arizonie, w którym około tysiąca „zawieszonych [suspended] pacjentów” spoczywa w kapsułach z ciekłym azotem, oczekując na zmartwychwstanie. Nurt ten cechuje proaktywna postawa wobec ewolucji, wiara w rozum i optymizm wobec postępu (jako kategorii wciąż aktualnej), ufność w rychłe zmiany, które przyniesie pomnożenie mocy obliczeniowych, a także w możliwość radykalnego przedłużenia życia dzięki nowym odkryciom z dziedziny bio- i nanotechnologii, transferu umysłu czy wreszcie samej krioniki. O ile same zasady ekstropianizmu nie stoją w jawnej sprzeczności z posthumanizmem, o tyle w praktyce ekstropianizm postrzegany jest (nie bez słuszności) jako rozrywka zamożnych, starszych, białych ludzi, zwłaszcza Amerykanów, których – jako jedynych – stać na komorę krioniczną.

W obszarze transhumanizmu można też wyróżnić nurty, które znacznie bardziej zbliżają się do inkluzywnej agendy posthumanistycznej. I tak np. syntezę wątków transhumanistycznych i egalitarno-lewicowych oraz uznania dla procedur demokratycznych oferuje tzw. demokratyczny transhumanizm – koncepcja stworzona przede wszystkim przez Jamesa Hughesa (Hughes 2012; Hughes 2009), który w 2002 roku założył Institute for Ethics and Emerging Technologies. Demokratyczny transhumanizm wspiera przede wszystkim równy dostęp do tzw. HET [human enhancement technologies], a więc technologii przedłużających życie. Wydaje się, że taka transhumanistyczno-chadecka agenda może w Polsce znaleźć bardziej podatny grunt niż Kurzweilowski elitaryzm, któremu przyklasnąłby pewnie cieszący się znikomym poparciem Janusz Korwin-Mikke. Z drugiej strony Stowarzyszenie Chrześcijańskich Transhumanistów prowadzone przez Micah Reddinga i Christophera Benka (Miller 2014) postuluje inkluzywne i posthumanistyczne podejście do praw człowieka oraz zastąpienie ich prawami wszystkich bożych istot, w tym także myślących maszyn. Jest to wersja religijności, która zapewne mogłaby się spodobać papieżowi Franciszkowi, ale już niekoniecznie polskim katolikom głównego nurtu.

W swojej niedawnej encyklice *Laudato si* (Ojciec Święty Franciszek 2015) głowa Kościoła katolickiego pisał o licznych badaniach naukowych pokazujących, że globalne ocieplenie jest wynikiem nadmiernej emisji gazów cieplarnianych, za którą odpowiada człowiek.

Epoka antropocenu opartego na wyzysku przyrody i wzięcia jej we władanie przez człowieka powinna się, zdaniem Franciszka,

zakończyć. Musimy niezwłocznie zmienić nasz styl życia i konsumpcji.

Wydaje się, że Polska znajduje się dzisiaj na przeciwnym biegunie tego myślenia, dopiero się w antropocen rozpędzając, choć niewątpliwie liczne alarmy smogowe tej zimy dały obywatelom i obywatelkom asumpt do refleksji w tym zakresie.

Mimo tych wszystkich obiekcji – właśnie ze względu na to, że Polska jest krajem, w którym mieszka wielu ludzi wierzących i/lub religijnych oraz przekonanych o celowości wszystkich zadanych narodowi cierpień – technohumanistyczne ideały spinające cywilizacyjny rozwój technologiczną klamrą mogą znaleźć u nas na podatny grunt i zyskać społeczną akceptację, zwłaszcza jeśli wyrażą akcelerationistyczne ambicje polskiego społeczeństwa. Wyzwolenie przez technologię jest przede wszystkim obietnicą lepszej przyszłości, która w przypadku kraju postrzegającego siebie jako odrzucony przez świat, może okazać się wyczekiwany powiewem świeżości; może być też traktowane bardzo podejrzliwie, a to ze względu na polski kontekst polityczny po 1989 roku.

Technohumanizm w Polsce może zderzyć się z dominującym u nas rozumieniem zmiany, przejścia, transformacji, z tym, jak interpretowana jest przeszłość i jak wpływa ona na teraźniejszość i przyszłość. Politycznie bowiem Polska zмага się wciąż z dojmującym poczuciem krzywdy, które wpływa istotnie na przyszłościowe projekty polityczne. Zмага się także z zakorzenionym w przeszłości, ale i spodziewanym w przyszłości problemem nacjonalizującego się społeczeństwa, któremu może być trudno ewoluować w kierunku inkluzywnych form cyfrowości. Można się zatem zastanawiać, czy technologiczna akceleracja nie wzmocni jeszcze bardziej tendencji do izolacjonizmu. Z drugiej jednak strony

wydaje się, że polskie społeczeństwo nie zmierza bynajmniej ku jednolitej, „prawostronnej” unifikacji, lecz raczej do partykularyzmów i coraz głębszych podziałów. Być może do takiego podziału bardziej pasowałyby jakieś federalne formy polityczne niż aktualna scentralizowana struktura.

I być może, zgodnie ze starą Marksowską tezą głoszącą, że byt (ekonomiczny) kształtuje świadomość, pazur nacjonalizmu stępi się wówczas, gdy społeczeństwu uda się osiągnąć względny dobrobyt.

Biorąc pod uwagę bieżące geopolityczne fluktuacje, dystopijny scenariusz dataistyczny okazuje się bardziej realistyczny od transhumanistycznego, zwłaszcza jeśli rozpatrywać go na poziomie lokalnym. Jest on poniekąd zbieżny z diagnozą wyrażoną w głośnej *Strategii na rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju* przygotowanej przez wicepremiera Morawieckiego i jego zespół, ale artykułowanych także przez wiele innych

środowisk i organizacji, zwłaszcza lewicowych, m.in. przez Fundację Kaleckiego¹.

W diagnozie Morawieckiego jest mowa o wielu pułapkach średniego rozwoju i gospodarki poddostawcy, w tym o niskiej innowacyjności oraz braku polskich marek o światowym zasięgu. W tym samym numerze pisma „Wired”, w którym pojawia się wywiad z Haririm, znaleźć można także interesującą analizę grania w gry, która miałaby być przyszlą formą prekariackiej pracy. W tekście pt. *Paid To Play* (2017, s. 31) Clive’a Thompsona znaleźć można argumenty profesora z Indiana University, Edwarda Castronovy (Evison 2016), na rzecz kształtującego się rynku gier jako specyficznego *toy model* świata pracy przyszłości. Zgodnie z tym modelem

garstka tych, którzy będą tworzyć gry na wirtualną (VR) i rozszerzoną (AR) rzeczywistość, płacić będzie śmiesznie małe pieniądze tym, którzy będą w nie grali – nie tylko jako betatesterzy, ale również jako konsumenci produktu docelowego: skazani na izolację, zanurzeni w matriksie i wykonujący banalne prace przyszłości.

Thompson wspomina o tym jedynie zdawkowo, ale wyraźnie wskazuje, które części świata składać się będą wyłącznie z drugiej strony równania – czyli z graczy. Nie ma większych wątpliwości, że Polska – wraz z pogłębianiem się technologicznego podziału świata – znajdzie się właśnie po stronie graczy.

Za uczestnictwo w światowym obiegu kultury, jakiegokolwiek nie byłaby ona jakości, będziemy płacić w nowej, najważniejszej walucie, czyli danymi. Wraz z tą praktyką ukształtuje się system etyczny oparty na rzekomej (bo jednostronnej) transparentności, w którym centra obiegu danych znajdują się bardzo daleko od pozostawionej bez wpływu na cokolwiek Warszawy. Mówimy, rzecz jasna, o sytuacji bieżącej bądź niezbyt odległej. Już od dawna wiadomo, że w obecnym systemie przewagę ma ten, kto oferuje innowacyjny, chroniony prawem własności intelektualnej produkt (Amerykanie byli bardzo zapobiegliwi, obejmując taką ochroną druk 3D czy bionikę już 30 lat temu), a nie ten, kto ten produkt konsumuje. Dataizm nie będzie zatem wyborem, lecz – w pewnym sensie – cyfrową formą kolonializmu, choć zagubieni w odmętach *infotainmentu* gracze niekoniecznie będą go tak postrzegać. Pozostaje nam zatem doprawiona szczyptą *Schadenfreude* nadzieja, że radykalna i ostateczna wersja dataizmu, którą wieszczy Harari, będzie dla wszystkich tak samo uciążliwa, a „mocna” sztuczna inteligencja zamiast sprzyjać innowacyjnym imperiom, postanowi dokuczać im tak samo jak poddostawcom. Tym niemniej, w czymś, co moglibyśmy określić mianem „okresu przejściowego”, bardzo istotne będzie to, kto

1 Raport do pobrania tutaj: <http://kalecki.org/wp-content/uploads/2015/10/Kapital-Zagraniczny-w-Polsce-raport-Fundacji-Kaleckiego.pdf> [dostęp: 15.03.2017].

będzie ustalał normy, w ramach których maszyny przeistaczać się będą w coraz bardziej „osobliwe” twory. Jak słusznie w swojej recenzji roboczej wersji tego tekstu zauważył Marcin Zaród, ten właśnie konkretny okres będzie bardzo istotny, gdyż w świecie technologii łatwo petryfikują się te jej parametry, które początkowo wydawały się czysto kontekstualne.

AWATARY TO NIE DUCHY

Skoro już mowa o grach, to można pokusić się o konceptualizację zapowiadanego w tytule tego tekstu oraz seminarium pojęcia awatara. W hinduizmie słowo *avatāra* oznacza wcielenie bóstwa w postać śmiertelną (na przykład człowieka lub zwierzęcia). Na początku XXI wieku ten skądinąd wdzięczny termin został przejęty przez dziedziny związane z technologią, informatyką i sztuczną inteligencją na potrzeby określenia wirtualnej postaci reprezentującej użytkownika gry. Pierwszymi awatarami były dwuwymiarowe (2D) *X-Face*, czyli małe, czarno-białe bitmapy dodawane do e-maili. Wraz z rozwojem gier video postaci dwuwymiarowe były jednak stopniowo wypierane przez postaci trójwymiarowe. W przeciwieństwie do postaci 2D, które pełniły rolę zdjęcia profilowego użytkownika, awatary dwu-, a potem trójwymiarowe w grach nie były już statyczne. Musiały być zdolne do przemieszczania się i wykonywania rozmaitych, najczęściej związanych z walką czynności manualnych i stopniowo zdobywały nowe przymioty (głos, mimika twarzy, rozmaite formy ruchu). Takie rozbudowane istoty znamy z gier komputerowych, m.in. z *World of Warcraft*, *Second Life*, *The Sims*.

To, co w kontekście niniejszego tekstu jest dosyć istotne, to podział awatarów w grach na dwie grupy, do którego doszło wraz z rozwojem gier: (1) awatary generowane przez oprogramowanie i realizujące jedynie schemat działania przypisany im w grze, np. konwersujące w języku naturalnym z innymi graczami; (2) awatary stanowiących wirtualne reprezentacje użytkowników/graczy (Przegalińska 2016).

Przeglądając się formie dzisiejszej polskiej polityki, można stwierdzić, że mamy w niej do czynienia raczej z drugim modelem awatara, tzn. z wirtualną reprezentacją graczy. Co to jednak za gracze? Pierwotnie idea awatara zasadzała się na opuszczeniu własnego ciała i wstąpieniu w inne, przy zachowaniu własnej sfery mentalnej i emocjonalnej, toteż istotą posiadania wirtualnego awatara jest wejście w jego (wirtualne) ciało, dzięki któremu możemy operować w przestrzeni innej niż ta, w której się fizycznie znajdujemy. Jest to zatem stary duch, który przyjmuje nowe ciało. Właśnie to ma miejsce w dzisiejszej polskiej polityce, miotanej niustannym spodem sprzed półwiecza. Czymże innym niż chocholim tańcem duchów przeszłości jest dzisiejszy groteskowy konflikt polityczny, który nie przestanie być mniej groteskowy ani za 2 lata, ani za 5 lat?

Niezależnie od politycznych sympatii trudno nie zauważyć, że jak w przypadku kraju Piasta Kołodzieja i Rzepichy stare właśnie napędzają współczesny polityczny dyskurs, blokując możliwość artykulacji bieżących potrzeb, dawno już wykraczających poza ukonstytuowany podział na prawicę i lewicę.

W miarę, jak dorastać będzie pokolenie *digital natives* (Palfrey and Gasser 2013), a więc pokolenie mojej kilkuletniej dziś córki Alicji, coraz bardziej wyalienowane awatary przeszłości będą przyjmowały nieznośne dla obywateli nowe formy.

Foresightowskie wysiłki ośrodka władzy² nie okażą się tu zbyt pomocne. Jedyne strategiczne plany rozwojowe rządu jest planem wskrzeszającym ducha przeszłości, która nigdy nie miała miejsca – wielkiej, centralnie sterowanej Polski. Postulaty reindustrializacji czy rozwoju innowacyjnych firm (poprzez stworzenie *Konstytucji Biznesu*³ lub zreformowanie instytutów naukowo-badawczych, program „Start in Poland”⁴, stworzenie przyjaznego otoczenia prawnego dla przedsiębiorczości...) zdecydowanie warto rozważyć. Czy jednak kolos na glinianych nogach, jakim jest administracja publiczna, uniesie ciężar partnerstwa państwowego dla strategicznych działów gospodarki, tworzenia klastrów i dolin przemysłowych, a także (co najdziwniejsze) pozyskiwania atrakcyjnych inwestycji zagranicznych? Czy do ekspansji zagranicznej istotnie potrzebne jest utworzenie Pionu Wspierania Eksportu w Polskim Funduszu Rozwoju? W jaki sposób nad głowami obywateli zbudowana ma zostać silna marka „Polska”? Czy w całym tym „przyspieszeniu przez spowolnienie” ktokolwiek w Polsce zauważy Osobliwość?

Pytanie postawione w temacie (i zadane autorce przez pomysłodawców seminarium) jest z gatunku podchwytliwych, ale być może powinno zostać reformułowane w taki sposób: czy kiedykolwiek na Wiejskiej zasiadał ktokolwiek inny niż (specyficznym rozumianym) awatary? A skoro tak, to może już czas, aby na Wiejskiej zasiadały reprezentujące nas boty typu pierwszego? To, czy obywatele zyskają większe możliwości kontrolowania swych przedstawicieli i bezpośredni wpływ na sprawy publiczne, uzależnione jest w dużej mierze od dostępu do lepszych narzędzi. Takie narzędzia otrzymać mogą politycy, by podtrzymywać *status quo* i manipulować zbiorowością. W prezencie dostali już rozparcelowany na mikrobanieczki internet, *fake news* i wiele innych zabawek.

2 Plan na Rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju do pobrania tutaj: https://www.mr.gov.pl/media/14840/Plan_na_rzecz_odpowiedzialnego_rozwoju_prezentacja.pdf [dostęp: 15.03.2017].

3 Dokument do pobrania tutaj: <https://www.mr.gov.pl/media/29158/KONSTYTUCJABIZNESU.pdf> [dostęp: 15.03.2017].

4 Informacje tutaj: <https://www.mr.gov.pl/strony/aktualnosci/pierwsza-inicjatywa-w-ramach-programu-start-in-poland/> [dostęp: 15.03.2017].

Z punktu widzenia obywatela modelem docelowym mógłby zaś być silny, choć ograniczony bot-awatar, osobisty asystent dokonujący fact-checkingu, odporny na działanie baniek i niedążący do minimalizowania dysonansu poznawczego.

Mógłby nawet stać się dla użytkownika/użytkowniczki pewnego rodzaju autorytetem, konstruowanym tak, by wchodzić z nim/nią w relację na „ludzkim” poziomie, jednocześnie będąc nadludzkim: lepiej poinformowanym, mniej podatnym na nagłe i osobiste emocje. Można oczywiście twierdzić – jak podczas naszej debaty – że awatary będą po prostu kolejną wersją ludzi ukształtowanych zgodnie z zasadami, które dobrze znamy: instynktu, rywalizacji, maksymalizacji własnych korzyści itd. Jednakże już teraz, patrząc na rozwój uczenia maszynowego i głębokiego uczenia, dużo bardziej prawdopodobny wydaje się scenariusz tzw. „obcego myślenia” [*alien thinking*], którego reguły i zasady, do których jesteśmy przyzwyczajeni i od których nie możemy się uwolnić, będą po prostu jedną z wielu możliwości, a nie obowiązującymi powszechnie uwarunkowaniami.

AKCELERACJA PO POLSKU

Przedefiniowanie sposobów komunikacji, przekazywania informacji, a siłą rzeczy także sposobów myślenia sprawia, że możemy – wbrew Rayowi Kurzweilowi, który zwykł mawiać, że „Singularity is near” [*Osobliwość jest blisko*] (Kurzweil 2013) – stwierdzić raczej, że „Singularity is here” [*Osobliwość już tu jest*]. Obecnie nie mamy pewności, czy zmierzamy w stronę humanizowania technologii, czy raczej w stronę dostosowywania człowieka do technologii. W debacie dotyczącej chociażby wychwytywania cyfrowych śladów aktywności obywateli [*tracking*] ścierają się np. zwolennicy bioobywatelstwa [*bio-citizenship*] (Halse 2008), biohackingu oraz biofeedbacku z foucaultowskimi krytykami autoanalizy i monitoringu jako najbardziej nowoczesnej i spersonalizowanej formy biowładzy (Foucault 2009) czy neurokapitalizmu (Pykett 2013), a więc tworzenia skwantyfikowanej podmiotowości, która cierpi na łatwo dającą się zauważyć także wśród polskich wielkomięjskich trzydziesto- i czterdziestolatków kapitalistyczną obsesję produktywności (Terranova 2000).

Warto jednakże odnieść te nieco totalizujące koncepcje do jakiejś lokalności – w przeciwnym razie staną się bowiem uniwersalistyczne i futurologiczne w najgorszym możliwym sensie. Odpowiedzią na to wyzwanie jest np. nowy materializm, inspirujący trend we współczesnej filozofii i teorii feministycznej, który stawia sobie za cel przeformułowanie pojęcia materii w dialogu między humanistyką i naukami przyrodniczymi, uznając stosowanie „uniwersalnej” politycznej teorii do „nieuniwersalnej” praktyki za politycznie nieproduktywne. O wyjątkowości nurtu nowego materializmu stanowi w tym kontekście to, że jest on świadomy wagi

lokalności, „usytuowania”, konkretności czasu i przestrzeni praktyki politycznej (Braidotti 2013).

Systemy współczesnych państw demokratycznych wydają się ucieleśnieniem idei Arystotelesa w całej jej okazałości – od szlachetnego ideału do ułomnej realizacji (Arystoteles 2008). Teoretycznie dają one swoim obywatelom możliwość wpływu (pośredniego i bezpośredniego) na niemal wszystkie gałęzie polityki. Wpływ ten wyraża się przede wszystkim w charakterystycznej dla demokracji przedstawicielskich instytucji wyborów. Oprócz tego, w niektórych państwach istnieją również elementy demokracji bezpośredniej, takie jak referenda, inicjatywy obywatelskie czy konsultowanie projektów ustaw. Procedury te co do zasady nie są zawłaszczane przez partykularne grupy „najznamienitszych obywateli państwa”. Niemal wszyscy dorośli obywatele są posiadaczami, zarówno biernego, jak i czynnego prawa wyborczego. U Arystotelesa pojęcie „demokracji” nacechowane było jednak zdecydowanie negatywnie, co miało związek z realiami sprawowania władzy w ówczesnych Atenach. Według Stagiryty idealnym systemem opartym na „woli ludu” byłaby politeja (a demokracja była zdegenerowaną wersją politei).

Współczesne państwa stosują rozmaite sposoby w celu skłonięcia obywateli do czynnego korzystania z przyznanych im praw. Jako przykład takich zabiegów można podać np. wprowadzanie możliwości oddania e-głosu lub głosowania przy użyciu rozmaitych nowoczesnych technologii ICT. I tutaj przypadek Polski może być ciekawym przykładem. Od 1989 roku, gdy rozpoczął się proces przemian demokratycznych w naszym kraju, notuje się stały spadek frekwencji wyborczej. Obecnie za sukces uznaje się frekwencję przekraczającą 50% uprawnionych do głosowania. Co zaś najbardziej niepokojące, tak niska frekwencja odnotowywana jest również w wyborach do samorządu terytorialnego – czyli tych wyborach, których wynik ma największy wpływ na najbliższe otoczenie obywatela. Podobna sytuacja ma miejsce, jeśli chodzi o korzystanie z procedur demokracji bezpośredniej. Niski poziom uczestnictwa w procedurach, zarówno demokracji pośredniej, jak i bezpośredniej nie jest, rzecz jasna, tylko cechą charakterystyczną polskiej demokracji. Frekwencja wyborcza jest bolączką niemal wszystkich współczesnych państw demokratycznych, zaś głównym powodem tej troski jest zabieganie o jak najwyższy poziom legitymizacji całego systemu.

Kolejnym, nie mniej groźnym dla demokracji zjawiskiem, związanym z korzystaniem z demokratycznych procedur jest sposób podejmowania decyzji wyborczych przez obywateli.

Wyborcy w coraz mniejszym stopniu kierują się programem politycznym swoich przyszłych przedstawicieli (tzw. issue voting). Zamiast tego wraz z nabrzmiewaniem baniek informacyjnych wypełnionych fake newsami najważniejszym kryterium wyboru stają się kategorie pozapolityczne.

Zasadnicze i palące staje się pytanie o to, czy istnieją szanse na poprawienie standardów współczesnej demokracji i jej procedur? Nie tak dawno jeszcze wielu entuzjastycznie usposobionych badaczy (Castells 2011; Rheingold 2007) wskazywało w tym kontekście na rozwój internetu, a obecnie internetu rzeczy. Tendencja ta, będąca częścią tzw. rewolucji informacyjnej sprawia, że pojawia się nowa platforma wymiany informacji. Platforma ta miała być substytutem tradycyjnych forów dyskusji politycznej, toczonych wśród obywateli państwa demokratycznego. Jednocześnie wzrost znaczenia internetu mógł częściowo zniwelować destrukcyjny wpływ mediów masowych na demokratyczny dyskurs polityczny obywateli. Cyberprzestrzeń oferowała wiele możliwości prowadzenia dyskusji na tematy związane z funkcjonowaniem państwa oraz z szeroko rozumianą sferą polityki. We współczesnych demokracjach internet miał zatem pełnić funkcję „cybernetycznej agory”, gdzie miałby miejsce najważniejszy dla demokracji proces formowania się opinii obywateli podczas dyskusji politycznej. Jednakże, mimo wielu aspektów pozytywnych, owo medium może być również źródłem wielu zagrożeń dla nieskrępowanego dyskursu politycznego.

Dzisiejszy internet wydaje się wioską jeszcze bardziej globalną, niż przewidywał McLuhan. Zarzucano mu, że świat z jego prognoz nie będzie żadną „wioską”, lecz kosmopolis. Okazuje się jednak, że jest to w najlepszym razie klaster wiosek, które pokrzykują do siebie zza płotu. Dlatego właśnie wizja funkcjonowania w przyszłości wielu sfer publicznych i wielu równoległych dyskursów wydaje mi się bardzo wiarygodna. I jest to wizja optymistyczna. Jeśli założyć, że jakimś cudem – z planem Morawieckiego lub właśnie bez niego – dotrzemy do punktu, w którym technohumanizm stanie się w przypadku Polski wizją bardziej prawdopodobną niż dataizm (a protoformy tego drugiego już się wyraźnie zarysowują), to rozmaite, zwłaszcza te inkluzywne warianty technohumanizmu (katolicko-mesjanistyczne, liberalne itd.) mogą bardzo dobrze zagospodarować szereg mikrowspólnot. Nie mieliśmy w historii najnowszej szans wypróbowania federalizmu, a wydaje mi się, że miałby on szansę przynieść lepszy efekt jako model ustroju i społeczeństwa niż idea homogenicznego narodu, na którą połowa społeczeństwa i tak nie wyraża zgody (bo i hasło „Polska Technomesjaszem Narodów” niestety w uszach nie wszystkich brzmi dobrze). W takim przypadku „polityka, jaką znamy”, albo pozostanie skansenem czy parkiem rozrywki („Nowym Polskim Zoo?”), albo zaproponuje skrojone na miarę technofederalizmu rozwiązania bezpośredniej wirtualnej reprezentacji politycznej. Jeżeli ucieczka od dataizmu ma się Polsce zakończyć powodzeniem, musimy wyciągnąć daleko idące, praktyczne wnioski z nowego, posthumanistycznego materializmu.

Bibliografia:

- Arystoteles, 2008. *Polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braidotti, R., 2013. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. John Wiley & Sons.
- Castells, M., 2011. *Spółczesność sieci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- De Kerckhove, D., 1981. *Understanding McLuhan*. *Canadian Forum*, 51, ss. 8–9.
- De Kerckhove, D., 1997. Connected Intelligence. <https://www.mysciencework.com/publication/show/connected-intelligence>.
- Eden, A. H., Steinhart, E., Pearce, D., Moor, J. H., 2012. Singularity Hypotheses: An Overview. W: *Singularity Hypotheses*, edited by A. H. Eden, J. H. Moor, J. H. Søraker, E. Steinhart, 1–12. The Frontiers Collection. Springer Berlin Heidelberg.
- Esfandiary, F. M., 2000. Transhuman 2000. *Woman, The Year*, s. 298.
- Esfandiary, F. M., 1999. *Identity Card*. E-Rights/E-Reads Limited.
- Esfandiary, F. M., 1989. *Are You a Transhuman. Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*.
- Evison, L., 2016. Virtual Economics: Design and Analysis, Written by Vili Lehdonvirta and Edward Castronova. *Asiascape: Digital Asia*, 3 (1–2), ss. 103–105.
- Foucault, M., 2009. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa: Aletheia.
- Ojciec Święty Franciszek, 2015. *Encyklika Laudato si': w trosce o wspólny dom*, Kraków: Edycja św. Pawła.
- Halse, C., 2008. 4 *Bio-Citizenship. Biopolitics and the 'Obesity Epidemic': Governing Bodies*. Taylor & Francis, s. 45.
- Hughes, J., 2009. Democratic Transhumanism 2.0. Online: www.Changesurfer.com/Acad/Democratic-Transhumanism.htm (accessed 10 February 2007).
- Hughes, J. J., 2012. *The Politics of Transhumanism and the Techno-Millennial Imagination*, 1626–2030. *Zygon®*. Wiley Online Library. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9744.2012.01289.x/full>.
- Kurzweil, R., 2013. *Nadchodzi osobliwość : kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, Warszawa: Kurhaus.
- McCay, C., 2016. *Unboxing IT: A Look Inside the Information Technology Black Box*. Rowman & Littlefield Publishers.
- McLuhan, M., 2004. *Zrozumieć media: przedłużenia człowieka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne.
- Miller, A. S., 2014. Mormonism—Suffering, Agency, and Redemption: Mormonism and Transhumanism. W: *Transhumanism and the Body*, edited by C. Mercer, D. F. Maher. *Palgrave Studies in the Future of Humanity and Its Successors*. Palgrave Macmillan US, s. 121–136.
- More, M., 2013. *The Philosophy of Transhumanism*. W: *The Transhumanist Reader*. John Wiley & Sons, ss. 3–17.
- Palfrey, J. G., Gasser U., 2013. *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. Basic Books.
- Przegalińska, A. K., 2016. *Istoty wirtualne*. Kraków: Universitas.
- Pykett, J., 2013. *Neurocapitalism and the New Neuros: Using Neuroeconomics, Behavioural Economics and Picoeconomics for Public Policy*. *Journal of Economic Geography*, 13 (5), ss. 845–869.
- Rheingold, H., 2007. *Smart Mobs: The Next Social Revolution*. Basic Books.
- Simon, H. A., 1996. *The Sciences of the Artificial*. MIT Press.
- Standing, G., 2014. *Prekariat : nowa niebezpieczna klasa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Terranova, T., 2000. *Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy*. *Social Text*, 18 (2), ss. 33–58.

INSTYTUT

Instytut Studiów Zaawansowanych został powołany przez Stowarzyszenie im. Stanisława Brzozowskiego do prowadzenia badań naukowych i dydaktyki w obszarze fundamentalnych problemów współczesnej kultury, społeczeństwa i polityki. Główną motywacją twórców ISZ była chęć stworzenia przyjaznego otoczenia dla poszukiwania odpowiedzi na współczesny kryzys demokracji liberalnej, wynikający z kryzysu więzi i wyobraźni społecznej.

Od czasu inauguracji Instytutu w 2012 roku zorganizowaliśmy kilkadziesiąt seminariów poświęconych tak różnym dziedzinom, jak ekonomia polityczna, filozofia kultury, polityka społeczna i feminizm czy analiza współczesnych ruchów społecznych w Polsce i na świecie. W kolejnych latach rozpoczęliśmy również działalność badawczą Instytutu – teoretyczną i empiryczną – dotyczącą problematyki społecznych aspektów praktyk kulturalnych, a także współzależności między kulturą a gospodarką w kontekście współczesnych wyzwań cywilizacyjnych dla Polski. Efekty dotychczasowej pracy ISZ, obok prezentacji publicznych oraz międzynarodowych konferencji, przyjmują formę wydawanych pod jego patronatem książek, a także serii Zeszytów Instytutu Studiów Zaawansowanych.

Seria Analiz Instytutu Studiów Zaawansowanych to

odpowiedź na kolejne wyzwania: rosnącą złożoność konfliktów i nowe trendy społeczne, które czynią współczesny kryzys demokracji jeszcze mniej przejrzystym. Każda z analiz powstaje w toku seminariów badawczych z udziałem najwybitniejszych ekspertów w swoich dziedzinach: ich autorskie teksty w wersjach roboczych zostają poddane krytyce dwojga recenzentów oraz dyskusji z udziałem publiczności. Intencją seminariów jest rozpoznanie najważniejszych problemów współczesności z punktu widzenia wartości i celów lewicy, a o doborze tematów decyduje miara ich skomplikowania i waga polityczna dla Polski i świata. Prosimy znawców – praktyków i teoretyków – o diagnozę procesów, mechanizmów, gier sił i dyskursów. Wierzymy bowiem, że aby zmienić świat, trzeba go najpierw dobrze objaśnić.

Instytut Studiów Zaawansowanych
ul. Foksal 16, 00-372 Warszawa
0048 22 505 6690
www.instytut-studiow.pl

Seria Analiz Instytutu Studiów Zaawansowanych
Nr wydania: A_ISZ/05/2017
Copyright © 2017
By Stowarzyszenie im. St. Brzozowskiego i Autorka
Projekt graficzny: Noviki
Wydawca: Instytut Studiów Zaawansowanych
Warszawa 2017

AUTORKA

Dr Aleksandra Przegalińska – doktoryzowała się w dziedzinie filozofii sztucznej inteligencji w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UW. Jest adiunktem w Center for Research on Organizations and Workplaces w Akademii Leona Koźmińskiego, a obecnie pracuje w Center for Collective Intelligence w bostońskim MIT. Absolwentka The New School for Social Research w Nowym Jorku, gdzie uczestniczyła w badaniach dotyczących tożsamości w rzeczywistości wirtualnej, ze szczególnym uwzględnieniem *Second Life*. Pracowała także przy *Polskiej Prezydencji w Radzie UE* jako przewodnicząca Grupy Roboczej ds. Audiowizualnych z ramienia Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Interesuje się rozwojem nowych technologii, zwłaszcza zaś technologii zielonej i zrównoważonej, humanoidalnej sztucznej inteligencji, robotów społecznych i technologii ubieralnych.



INSTYTUT STUDIÓW
ZAAWANSOWANYCH
WARSZAWA

krytyka
polityczna



OPEN SOCIETY
FOUNDATIONS