

 John Milbank¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4270-1633>

UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Natura, ludzkość i technologia

 <https://doi.org/10.15633/9788383701073.12>

Żyjemy w erze, kiedy polityka nie dotyczy już po prostu relacji między ludźmi, ale także między ludźmi a światem przyrody z jednej strony oraz między ludźmi a maszynami z drugiej strony. Być może zawsze tak było po części potajemnie, po części jawnie, ale teraz jest to całkiem jawne. Jednym z aspektów tej zdecydowanej zmiany jest fakt, że nauki przyrodnicze i społeczne są w znacznie większym stopniu kwestionowane przez ogół społeczeństwa.

Jedno z podejść do tej nowej sytuacji polega na twierdzeniu, że to, co ludzkie, należy chronić zarówno przed naturą, jak i technologią. W znacznej mierze stanowi to podstawę populistycznego oporu przeciwko rzekomej kontroli wiedzy i naszego życia przez naukę, niezależnie od tego, czy rozważamy kwestie ekologii, czy też korzystania z automatyzacji i sztucznej inteligencji. Końiec końców ten opór jest uzasadniony: musimy bronić integralności człowieka zarówno przed naturalizmem, jak i robotyzacją: z jednej strony dążeniem

1 Emerytowany profesor uniwersytetów w Nottingham, Lancaster, Cambridge i Wirginii, profesor wizytujący w Instytucie Filozofii Edyty Stein w Granadzie. Twórca Radykalnej Ortodoksji, teolog anglikański.

do sprowadzenia istot ludzkich do zwierzęcości, a z drugiej do zbliżenia ich do automatów, z którymi w coraz większym stopniu łączy się ich życie.

Jednak może to za bardzo skłaniać do założenia, że zagrożeniem dla naszej ludzkości jest sama przyroda, której uniwersalnej tyranii wobec aspiracji biednych ludzi nie należy łagodzić, niezależnie od opinii ekologów. Można za nie uznać również samą technologię, która może zacząć nas kontrolować przede wszystkim w trybie AI, szczególnie jeśli przekroczy domniemany próg osobliwości i zyska świadomość.

Problemem związanym z czystym humanizmem i czystym luddyzmem (z braku lepszego terminu) jest po pierwsze ich wzajemna sprzeczność, a po drugie rozpaczliwa daremność. Jeśli będziemy bronić swej sztucznej woli przeciw naturze, nie możemy spójnie upierać się przy naturalności naszego ludzkiego życia w kontekście nadejścia maszyn. W równym stopniu nie możemy tak naprawdę twierdzić, że nie należymy w całości do natury ani że jesteśmy wolni od stosowania narzędzi bądź języka, który w pewnym względzie stanowi rodzaj technologii komunikacji modulującej strumień powietrza. W pierwszym z tych przypadków, jeżeli jesteśmy zdolni czuć, myśleć i pragnąć, robimy to jako ściśle naturalne istoty. W drugim z nich, jesteśmy takimi nagimi zwierzętami niekierującymi się instynktem, które od zawsze w zakresie istnienia i przeżycia polegają na korzystaniu z narzędzi oraz znaków.

Tak dalece jest to prawdą, że zdaniem kilku najbardziej refleksyjnych filozofów wyobrażanie sobie pochodzenia zastosowania narzędzi lub języka, organizacji społecznej albo nawet mitu i religii mierzy się z *aporią*: *homo sapiens*, a nawet jego bezpośredni przodek ewolucyjny, *jest* po prostu zwierzęciem, które używa narzędzi, tworzy symbole, tkwi w strukturach organizacji społecznej, oddaje cześć oraz kieruje się mitami i rytuałami². W tej sytuacji ważniejsze staje się pytanie, czy my po prostu to wszystko wymyśliliśmy.

2. Poniższe refleksje są głównie inspirowane twórczością F. W. J. Schellinga, André Leroi-Gourhana, Gilberta Simondona i Bernarda Stieglera. Zobacz Edward Allen Beach, *The Potencies of God(s): Schelling's Philosophy of Mythology* (Nowy Jork: SUNY, 1994); Nathan Schlanger (ed.), *André Leroi-Gourhan on Technology: A Selection of writings from the 1930's to the 1960's* (Nowy Jork: Bard Graduate Centre, 2025); Bernard Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, tłum. Cecile Malaspina i John Rogove (Minneapolis: Minnesota UP, 2017); Bernard Stiegler, *Technics and Time I: The Fault of Epimetheus*, tłum. Stephen Barker (Stanford CA: Stanford UP 1998). Simondon i Stiegler pisali częściowo w ślad za Leroi-Gourhanem i ważne jest, aby zdać sobie sprawę z wpływu Teilharda de Chardina na tego ostatniego.

Te same wczesne opowieści często zawierają historię darowania mocy technologicznych i językowych przez bogów lub ich kradzież bogom, w sposób wskazujący poczucie dwuznaczności takich darów. A jeśli zaczynamy się zastanawiać, czy mity tworzą ludzi w równym stopniu, jak ludzie tworzą mity, równie dobrze możemy się zacząć zastanawiać, czy w tych opowieściach nie ma ziarna prawdy. Przecież jeśli nigdy nie byliśmy w stanie działać ani myśleć bez narzędzi i znaków, czyż nie powinniśmy twierdzić, że istoty ludzkie są elementem historii narzędzi i słów w pewnym sensie powstających samoczynnie w procesie ewolucji w równym stopniu, jak historii ich użytkowania przez człowieka?

W przypadku narzędzi ewoluujących w maszyny, tę inwersję zwykłego humanistycznego podejścia można uzasadnić zjawiskiem eksperymentu podejmowanego w najszerszym sensie tego słowa. Eksperyment to nie tylko rozumowanie zastosowane w precyzyjny sposób w stopniu takim, by materia musiała podążać na równi z nami, bo w przeciwnym razie stanie się powodem frustracji, ponieważ może przynosić niespodzianki każące nam rewidować wstępne hipotezy. Innymi słowy, w przypadku eksperymentów przypominających analizowane maszyny, czy też maszyny sprowadzone do skomputeryzowanego, teoretycznego użytku, jak w przypadku maszyn wykorzystanych do celów praktycznych, natura nie jest po prostu biernym odbiorcą naszych myśli lub działań, lecz wnosi w nie swój wkład. Tym samym artefakt nie jest zasadniczo naszym dziełem, ponieważ nie tylko uosabia naszą własną pomyślność, ale także rejestruje dopuszczenie lub afordancję natury, by taka rzecz istniała. Zaiste, choć przeciwstawiamy sztuczność naturalności, każdy artefakt techniczny jest całkowicie naturalny, ponieważ jedynie rozszerza, normuje i komplikuje działanie mechanicznych, czy też przyczynowo skutecznych procesów w samej naturze.

To, co techniczne, składa się z połączenia naszej mocy twórczej lub wynalazczej ze skierowanymi w nową stronę, ujawnionymi lub przeobrażonymi siłami natury. Często jest to ukryte przed naszym wzrokiem, ponieważ myślimy w kontekście ludzkiej pracy, ludzkiego wysiłku jako nadającego aktywny kształt martwej materii, i tak jest co najmniej od czasów Arystotelesa. Kształt nie jest jednak statyczny, więc powinniśmy myśleć raczej o kształtowaniu. Również sama materia nie jest bierna w swym uzyskiwaniu kształtu, co widać szczególnie w kontekście materii, której nadano już konkretny kształt, jak glina, drewno czy metal, która stanowi surowiec do procesów narzędziowych czy też maszynowych. To, co konkretnie techniczne, polega na właściwym

połączeniu wkładu formalnego i materialnego, jak w przypadku takich urządzeń jak zegar, gdzie nie sposób tak naprawdę odróżnić, co jest formą, a co materią, czy też jak komputer, stanowiący właściwe połączenie oprogramowania i sprzętu, nawet jeśli to działanie wymaga odszyfrowania przez ludzki umysł.

Kiedy patrzymy na technologię w ten sposób, ujawniają się pewne zwyczajnie ukryte kwestie. Przede wszystkim technologia nie posiada wrodzonego tendencyjnego nastawienia na kwestie praktyczne i utylitarne zamiast na poznawcze i kontemplacyjne. W pewnym sensie każda maszyna myśli i zawsze była komputerem. I na odwrót – każdy komputer stanowi także proces cichego, inwolucyjnego działania. Decyzje dotyczące sposobu podejścia do tego, co maszynowe, są zasadniczo decyzjami ludzkimi, nawet jeśli maszyny przekazują nam tyle samo informacji, ile my im, i jeśli natura współtworzy nas za pośrednictwem eksperymentów maszynowych.

Ktoś może bowiem stwierdzić, że operacje techniczne stanowią w pewnym sensie sugestywną pokusę, lecz nie całkiem nas powstrzymują. Kuszą jednocześnie do kontroli, przyjemności i wiedzy, a nawet nabożnej czci. W tym ostatnim przypadku musimy pamiętać, że pismo to technologia i że wielkie religie po-osiowe osadzają się na pewnej sakralizacji pisma w postaci świętych ksiąg. W szerszym ujęciu, skupienie na ogólnym kształcie produktu technicznego i jego specyficznym charakterze zwykle wyróżnia go jako sztukę, a nie jako bożka czy ikonę. Prawdę mówiąc, można stwierdzić, że wynalezienie pierwszej maszyny czy pierwszy eksperyment pozostaje procesem stworzenia konkretnego dzieła sztuki, nawet jeśli stanowi późniejsze identyczne powtórzenie danego dzieła. Dopiero w chwili powtórzenia prototypu zainteresowanie powtarzalnością funkcjonalną całkowicie zastępuje osobliwe, pociągające piękno oryginału. Tym samym można patrzeć na sztukę jak na technologię lub naukę nieustannie poszukującą niepowtarzalnych eksperymentów lub ekspresji emocji psychicznych. Być może interesujący jest fakt, że liturgia religijna wydaje się łączyć osobliwą zmienność sztuki z niezawodnością tego, co maszynowe.

Po drugie, obawa, że sztuczna inteligencja wymknie się naszemu ludzkiemu zasięgowi ignoruje rzecz najważniejszą, a mianowicie, że w przypadku wszystkiego, co maszynowe, zawsze tak było, ze względu na połączenie naszego wynalazku z naturalnymi afordancjami, których nie potrafimy w pełni przewidzieć. Z drugiej strony, właśnie dlatego, że natura dopuszcza to połączenie, co do zasady zawsze możemy dościsnąć to, co maszynowe, w tym sztuczną inteligencję, pod warunkiem, że będziemy mieć wystarczająco dużo

czasu i wystarczająco dużo czysto ludzkiego wysiłku umysłowego. W bardziej realistycznym ujęciu – nawet, kiedy nie wiemy, w jaki sposób sztuczna inteligencja osiągnęła przydatny rezultat, potrafimy zrozumieć sam ten rezultat i w tym stopniu dotrzyaliśmy kroku maszynie w zasadniczych aspektach.

Po trzecie lepsze rozumienie tego, co techniczne, pozwala nam lepiej dostrzec jeden z aspektów alienacji człowieka. Istoty ludzkie mają zdolność do interakcji, nawet w parach, jedynie dzięki użyciu narzędzi i symboli, którymi co do zasady potrafi się posługiwać osoba trzecia lub które jest ona zdolna rozumieć. Podobnie jak nie ma prywatnego języka, nie ma czystego idiolektu *à deux*, nie ma prywatnego kodu, którego nie można złamać. Z tego powodu sam warunek wstępny ludzkiego istnienia jako nieodłącznie społecznego stanowi również warunek potencjalnej alienacji, spotęgowany faktem, że jak już widzieliśmy, pojawia się tu także nieprzewidywalny głos natury.

Jeśli się nad tym zastanowimy, zdołamy dostrzec zaskakującą inwersję: nie chodzi o to, że technika alienuje nas od tego, co ludzkie i od naszego ludzkiego znoju, ani o to, że winne są maszyny, ale przeciwnie: od bycia człowiekiem alienuje nas odejście od wglądu w proces techniczny i udziału w nim, co dotyczy także procesu sztuki twórczej. Być człowiekiem znaczy trudzić się nie tylko w sensie pracy, ale także w sensie bycia technikiem i bycia artystą. Z czego to wynika? Dzieje się tak, ponieważ jeśli narzędzie i maszyna oraz znak jako narzędzie tworzą nas tak samo, jak my tworzymy je, to aby być w pełni człowiekiem, musimy mieć pewien wgląd w tajemne połączenie kształtowania i materializacji, ludzkiego wynalazku i naturalnej afordancji, która określa technikę.

Kiedy to zobaczymy, możemy dostrzec także, że to nie maszyny, nie komputery ani telefony komórkowe itp. alienują nas od naszej zasadniczej ludzkości. W znacznie większym stopniu większość z nas nie ma pojęcia, jak działają te rzeczy, a tym samym staje się ich sługami, choć tak naprawdę raczej sługami ludzkich operatorów tych maszyn. Nie jesteśmy już w stanie naprawiać własnych samochodów ani nawet zlecić tego miejscowym warsztatom: na to są one za bardzo zautomatyzowane. Nie dlatego, że ta nadmierna automatyzacja ma sens w kontekście technicznym, ale dlatego, że jesteśmy subtelnie podporządkowywani systemom obsługiwanym zasadniczo przez ludzi, a nie maszyny. Ten przykład można oczywiście zwielokrotnić.

Dawno, dawno temu, w epoce feudalnej i wczesnej nowożytnej, wiele istot ludzkich traktowano jak materię kształtowaną przez inne istoty ludzkie uznawane za formę; te zaś w konsekwencji i na nieszczęście nie miały

wglądu w proces działania i proces techniczny, jak wyjaśniał Hegel. Jeśli ciała naturalne i sztuczne przedmioty postrzegano w świetle tego statycznego hylemorfizmu, nie wynikało to z faktu, że jakkolwiek przedmiot naturalny czy sztuczny naprawdę odpowiada temu wzorowi (w przeciwieństwie do opisanego przeze mnie dynamicznego hylemorfizmu), lecz z faktu postrzegania takich obiektów w świetle przymusowych relacji ludzkich dzielących ludzi na czynnych i biernych.

Od wczesnych czasów nowożytnych, w dobie kapitalizmu, większość istot ludzkich podlegała opresji w imię wydajności i przyczynowości sprawczej. Zamiast jako surowiec, postrzegano ich jako trybiki w maszynie. Jednak nawet jeśli maszyna nie jest żywym organizmem zdolnym się rozmnażać lub czuć, to i tak do działania wymaga pewnej nieprzerwanej pętli sprzężenia zwrotnego. Analogicznie – choć sprawczość nie ma charakteru formalnego ani teleologicznego, odbiorca przyczyny wyłącznie siłowej nie pozostaje całkiem bierny i nie jest przez nią predeterminowany, a raczej dostosowuje daną przyczynę do swojego obecnego stanu lub czasem przyjmuje ją z pewną nieprzewidywalną spontanicznością. Nawet na poziomie wydajności przyczynę i skutek należy powiązać z pewną wzajemną relacją, aby sprawczość w ogóle mogła zadziałać.

Wynika z tego, że skarżąc się, iż istoty ludzkie sprowadzane są do roli maszyn, błędnie rozumiemy i oczerniamy maszynę. Podobnie jak statyczny hylemorfizm tak naprawdę dokonuje projekcji fałszywej relacji ludzkiej na naturę i wynalazczość, mechanizm newtonowski dokonuje projekcji innego fałszywego trybu relacji ludzkiej na naturę i mechanizm. Zła maszyna zawsze jest między-ludzka, a alienację od maszyny powodują istoty ludzkie, przez które inne istoty ludzkie, a tak naprawdę ich większość, będą oddzielone od tego, co techniczne, i od tego, co artystyczne, a tym samym od własnej ludzkości.

Nie opuszcza nas władza wydajności. Nie tylko usiłuje ona zaprzeczyć naszej ludzkości, dopasowując nas do błędnie rozumianych maszyn, ale także dopasowując nas do błędnie rozumianych zwierząt i natury jako takiej. Ponieważ nawet jeśli sprawczość mechaniczna ma charakter wzajemny, a organiczna natura tę wzajemność nasila, zwiększając siłę informacji zwrotnej odbiorcy wobec tego, co samowystarczalne, możemy zacząć dostrzegać, że naturą nie steruje jakieś oderwane prawo, lecz raczej samostanowiące się nawyki lub dyspozycje, które najwyraźniej dążą do tajemniczych celów, w których natura uczestniczy dzięki nieustannemu współkształtowaniu i przewidywaniu na nowo. W takim kosmosie, podobnym do wyobrażonego przez filozofów

natury epoki romantyzmu, który obecnie na nowo potwierdzają nawet naukowcy, ostateczne pojawienie się wolności i świadomego celu nie wydaje się już aberracją.

Tym samym możemy powiedzieć, że podobnie jak postrzegane niebezpieczeństwo sprowadzenia ludzi do maszyn zwykle zasadza się na błędnym rozumieniu maszyn, tak samo postrzegane niebezpieczeństwo sprowadzenia istot ludzkich do zwierzęcości lub do „czystego życia” zwykle błędnie pojmuje zarówno to, co zwierzęce, jak i to, co naturalne. Nie musimy oczerniać zwierzęcości w celu obrony własnej ludzkości, ponieważ zwierzę, do którego możemy zostać sprowadzeni (czyli do wyłącznie popędowego i przydatnego), raz jeszcze stanowi projekcję podziału i subordynacji w obrębie ludzkości, podtrzymywanych ideologicznie przez fałszywy dualizm natury względem kultury, na zwierzęcość i naturę jako taką.

Tak naprawdę musimy bronić ludzkiej wolności, co wymaga silnego poczucia realności ducha jako czegoś, czego nie da się sprowadzić do materii, ponieważ materialistyczne postrzeganie wolności jako „zgodnej” z mechanicznym determinizmem, a tym samym sprowadzanej do samego braku zewnętrznego oporu wobec tego, co wewnątrznie nieuniknione, nie może wspierać polityki demokratycznej i włączającej, lecz jedynie manipulacyjną kontrolę ze strony osób, które, o ironio, wydawałyby się pełnoprawnymi libertarianami metafizycznymi.

Jednakże dualistyczna obrona ducha jest zwykle mało prawdopodobna i współwinna wykorzystywaniu tego, co pozaludzkie, zaś ja sugeruję istnienie ciągłości między wykorzystywaniem człowieka przez człowieka a ludzką pogardą dla natury i jej wykorzystywaniem, a nawet ludzką pogardą dla piękna procesów technicznych i ich wykorzystywaniem.

Wobec tego potrzebujemy polityki duszy, będącej zarazem polityką ciągłości między tym, co naturalne, a tym, co paranormalne. Potrzebujemy jej zamiast lewicowej polityki „materialistycznej”, w dziwny sposób uwikłanej w tradycyjne elitarne związki ludzi pracy z rzekomo bierną, podległą materią, niezależnie od poziomu jej rzekomego „dynamizmu” w kontekście łączącym nas bezładnie z ciągłym redukcjonizmem poczynszyszy od Engelsa.

W bardziej ogólnym ujęciu filozoficznym implikuje to metafizykę przypisującą taką samą wagę temu, co naturalne, jako łączącemu wszystko, i temu, co ludzkie, jako szczytowi duchowego rozwoju, który wynika z natury, a zarazem dokonuje jej nadnaturalnej transcendencji. Współczesność ujmująca Boga w nawias usiłuje albo przedstawić jako absolut obiektywną naturę lub

subiektywną ludzkość, albo bezładnie oscyluje między tymi dwoma biegunami. Jeśli jednak absolut obejmuje je oba, z większym prawdopodobieństwem musimy postrzegać absolut jako transcendentny oraz immanentny – wieczny absolut, w którym uczestniczą zarówno procesy historii naturalnej, jak i ludzkiej.

Ta perspektywa może pozwolić na horyzontalne wyłonienie się ducha z natury, choć jako coś, czego natura nie przewidziała w pełni, ale co nie wymyka się retrospektywnemu odszyfrowaniu w kontekście tego wyłonienia się wolności, sztuki i celu. W tym wymiarze wydaje się również przychodzić niespodziewanie do natury i pojawiać się wertykalnie z góry.

To właśnie tu typowo chrześcijańska teologia Trójcy Świętej naszego uczestnictwa w boskim ciągłym tworzeniu wydaje się najlepiej odszyfrowywać kosmiczną tajemnicę: nawet na nieskończonej wysokości, w samym Bogu, następuje wyjście od Ojcowskiego charakteru Synowskiego *logos*, idealna niespodziewana operacja techniczna, będąca udoskonaloną osobliwą sztuką, wraz z syntezą ich obu, nieświadomego dążenia i świadomej udoskonalonej formy, w Duchu stanowiącym niewyczerpane źródło wolności twórczej, czerpiącej inspirację z tego, co pozarozumowe, nawet w obliczu najbardziej absolutnego możliwego zakończenia.

Ta ostateczna koncepcja najlepiej ujmuje wizerunek tego, co naturalne, swobodnie ludzkie i maszynowe.

