
Eros a techné. Miłość w czasach automatyzacji

Michał Krzykowski

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 5, S. 35–57

DOI: 10.18318/td.2019.5.3 | ORCID: 0000-0002-7992-0285

Istota ludzka to dość niebezpieczny automat, który zawsze może wymyślić i nadać sobie nowe struktury¹

Gilbert Simondon

Człowiek, nawet w samym swym wymiarze fizycznym, nie ogranicza się do organizmu²

Georges Canguilhem

Lecz jeśli taki jest Eros, to jaki z niego pożytek dla ludzi?³

Sokrates

W obliczu postępu technicznego w zakresie cybernetyki, jaki dokonał się w drugiej połowie ubiegłego

Michał Krzykowski – filolog-filozof, tłumacz, autor dwóch monografii i licznych prac z zakresu współczesnej filozofii francuskiej. Wykłada na Uniwersytecie Śląskim. Ostatnio opublikował *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii* (PWN, Warszawa 2017). Członek powstałej z inicjatywy Bernarda Stieglera międzynarodowej grupy badawczej Geneva2020 (<https://internation.world/>).

-
- 1 G. Simondon *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Grenoble 2017, s. 347. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia są mojego autorstwa.
 - 2 G. Canguilhem *Normalne i patologiczne*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 165.
 - 3 Platon *Uczta*, przeł. A. Serafin, Sic!, Warszawa 2012, s. 55.

stulecia, dając impuls do rozwoju nauk kognitywnych⁴, pytanie o to, czym jest miłość, nie musi brzmieć jak temat szkolnego wypracowania – tym bardziej że redukcjonizm, z jakim odpowiedzi na to pytanie usiłują udzielić gwiazdy akademickie pokroju Stevena Pinkera, nie tylko rozczarowuje, lecz przede wszystkim zachęca do wejścia w naukowy spór. We wstępie do swojej książki *Jak działa umysł*, przypominając Chomsky'ego definicję niewiedzy, zgodnie z którą ta ostatnia dzieli się na problemy i misteria, Pinker stwierdza, że „miłość [romantic love – M.K.] awansowała ostatnio do rangi problemów (choćz misteriów nadal nie brak!)”⁵. Badacz jednocześnie sprytnie zastrzega, że nawet jeśli jego pogląd (między innymi) na miłość, wyprowadzony z jego „komputacyjnej teorii umysłu”, „może okazać się błędny [to i tak] już to będzie postępem, ponieważ nasze stare idee były tak jałowe, że nawet nie były błędne”⁶.

Przeciwstawiając się (popkulturowemu w gruncie rzeczy) zawężaniu kwestii miłości do problemu *romantic love*, a także wychodząc poza opozycję stare/nowe, w niniejszym artykule proponuję powrócić do „misteriów Erosa”, w które Sokratesa wtajemnicza Diotyma⁷. Tym samym, zestawiając to, co nowe, z tym, co prastare, a więc archaiczne, postaram się w archaiczności odnaleźć na nowo zasady (*archai*), które mogłyby posłużyć jako erotyczne fundamenty wiedzy kształtowanej i przekształcaniej w infrastrukturze cyfrowej. Nie chodzi tutaj więc o żaden „powrót do Platona”, a jeszcze mniej o próbę przeciwstawienia wyższej moralności Greków „pospolitym stosunkom”, „ateizmowi pospólstwa” i „erotycznym upodobaniom szerokiego audytorium”⁸. Taka arystokratyczna postawa filozoficzna, która zresztą w *Uczcie* wcale tak łatwo nie znajduje uprawomocnienia, jest mi równie obca co teoria Pinkera. Mowa Erosa wymaga dzisiaj *krytycznej aktualizacji w nowym otoczeniu technologicznym*, które – jak nigdy dotąd – warunkuje pracę *logos* w każdej jego postaci⁹. Zaś w wymiarze bardziej ogólnym samo miłowanie – od lubienia

4 Zob. J.-P. Dupuy *Aux origines des sciences cognitives*, La Découverte, Paris 1994.

5 S. Pinker *Jak działa umysł*, przeł. M. Koraszewska, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 7.

6 Tamże, s. 7.

7 Platon *Uczta*, s. 61. Powrót ten jest dzisiaj możliwy dzięki temu pouczającemu przekładowi. Dla osób nieznających starożytnej greki czytanie *Uczty* po polsku ma dzisiaj sens i nie wymaga nieustannego zaglądania do przekładów francuskich lub angielskich.

8 Por. P. Nowak *Słowo wstępne*, w: Platon *Uczta*, s. 8-13.

9 „Logos, czyli słowo, rozum, pojęcie, myśl, mowa, argument” (A. Serafin *Stać się Alkibiadesem i umrzeć. Komentarz do Uczty Platona*, w: Platon *Uczta*, s. 159).

po kochanie – musi stać się przedmiotem dogłębnego przemyślenia relacji między kulturą a techniką, co samo w sobie jest zadaniem niezwykle wymagającym, o ile wiąże się wyjściem z „kultury [która] ukonstytuowała się w system obronny przeciw technikom”¹⁰. A takie wyjście – jak Kantowskie wyjście z niedojrzałości¹¹ – musi prowadzić do gruntownej rewizji modelu humanistyki, jaki ukształtował się w drugiej połowie ubiegłego wieku.

Nieredukowalna techniczność bycia *zoon echon logos* powoduje, że konieczność krytycznej aktualizacji mowy Erosa pociąga za sobą również krytyczną aktualizację mowy samej filozofii w kontekście „społeczeństwa automatycznego”¹². Wyzwanie filozoficzne polega bowiem dzisiaj na tym, aby obdarzyć racjonalną uwagę *to, co warunkuje* miłowanie i filozofowanie w epoce cyfrowej, gdy za sprawą technicznej możliwości przełożenia ludzkiego doświadczenia na dane behawioralne¹³ odkrywamy to, co w nas nieredukowalnie automatyczne. Owo odkrycie wprawia jednak w przerażenie, również dlatego, że niesie ze sobą nieuchronną i potężną zmianę cywilizacyjną. Delficka maksyma *Gnothi seauton* – poznaj samego siebie – nabiera dzisiaj zupełnie nowego i hiperfaktualnego znaczenia, które jest niesłychane w tym sensie, że domaga się ponownego przemierzenia archaicznych obiegów erotycznej wiedzy. Sens tego, co nowe i mające decydujące dla przyszłości znaczenie, przejawia się w tym, co archaiczne.

W tym *prastaronowym* splocie postaram się rozwinąć to, co Bernard Stiegler wstępnie nazwał erotologią¹⁴. Przez erotologię rozumiem kształtowanie umiejętności układania się z automatami i poznawanie technik deautomatyzacyjnych jako nowych form wiedzy. Umiejętność jest tutaj słowem kluczowym. Twierdzenia, że nabywanie „uczucia miłości” jest podobne do „posiadania trzustki” w tym sensie, że ani jednego, ani drugiego się nie uczymy¹⁵, utrzymać nie sposób przede wszystkim w świetle samej neuronauki.

10 G. Simondon *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier–Flammarion, Paris 2012, s. 9.

11 I. Kant *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie*, przeł. T. Kupś, w: tegoż *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny i in., Antyk, Kęty 2005, s. 44.

12 Zob. B. Stiegler *La société automatique 1. L'avenir du travail*, Fayard, Paris 2015.

13 S. Zuboff *The Age of Surveillance Capitalism*, Public Affairs, New York 2019, s. 8.

14 Zob. B. Stiegler *500 millions d'amis. Pharmacologie de l'amitié*. Odczyt wygłoszony we wrześniu 2010 roku, którego tekst autor zechciał mi udostępnić. Niniejszy tekst nie powstałby zresztą bez prac i seminariów Bernarda Stieglera, a także zainicjowanych przez Institut de recherche et d'innovation badań współwórczych, prowadzonych zwłaszcza przez kolektyw *International/Geneva2020* (zob. <https://international.world/>).

15 Zob. S. Pinker *Jak działa umysł*, s. 41.

Pinker ewolucję umysłu, rozumianego jako „to, co robi mózg”, sprowadza do „programu genetycznego” i „nakazu biologii”¹⁶. Tymczasem „to, co robi mózg”, zwłaszcza we wczesnej fazie jego rozwoju, nie jest zaprogramowane, lecz kształtowane przez czynniki epigenetyczne¹⁷. Epigeneza w neuronauce oznacza zmienność ekspresji materiału genetycznego pod wpływem otoczenia i niezależnie od zmian zachodzących w sekwencji DNA. Zaś w sensie ogólniejszym epigeneza jest procesem różnicowania się komórek, w wyniku którego organizm powstaje od nowa, a nie, jak zakłada teoria preformacji, jest od początku w pełni ukształtowany¹⁸.

Kochania, jak chce Pinker, nie sposób zredukować do „uczucia miłości”, a tym samym sprowadzić tej ostatniej do sfery emocji, mimo że to właśnie w tej sferze przez miłość najczęściej cierpimy¹⁹. *Władza kochania*, jak postaram się pokazać w pierwszej części tekstu, nie jest bowiem kwestią akwizycji na podobieństwo przyswajania języka²⁰, lecz umiejętności, którą trzeba uformować tak, jak uczy się rzemiosła lub fachu w rękę. Wszelako *podbój* takiej władzy wymaga dzisiaj obdarzenia szczególną uwagą warunków techno-logicznych, które jednocześnie umożliwiają i uniemożliwiają *erotyczne rozbudzenie*, bez względu na to, czy chodzi o kultywowanie życia seksualnego, czy o kultywowanie myślenia, zdradzając tym samym swoją farmakologiczną naturę²¹. To właśnie w tym nowym kontekście farmakologicznym, skupiając się na zarysowanej w *Uccie* relacji między *erosem* a *techne*, przyjrę się w drugiej części tekstu „misteriom Erosa”, by następnie, w części trzeciej, zestawić *erosa* z *metis* w odniesieniu do epoki, w której to, co Heidegger określił jako zestaw (*Gestell*)²², wymaga krytycznej aktualizacji.

16 Tamże, s. 33-42.

17 Zob. J.-P. Changeux *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983; tegoż *La beauté dans le cerveau*, Odile Jacob, Paris 2016.

18 Zob. C. Malabou *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, PUF, Paris 2015.

19 Zob. E. Illouz *Dlaczego miłość rani. Studium z socjologii*, przeł. P. Bieniek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2016.

20 Por. S. Pinker *Jak działa mózg*, s. 41.

21 Zob. B. Stiegler *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Flammarion, Paris 2008.

22 M. Heidegger *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki, w: tegoż *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 238.

Natomiast w części ostatniej, bazując na rozwijanym przez Stieglera w najnowszych pracach pojęciu egzosomatyzacji, wstępnie określe egzosomatyczny warunek samej miłości. Umiejętność kochania jest nabywana na drodze formowania i transformowania w nieodłącznym procesie egzosomatyzacji, a więc życia przeżywanego poza ciałem fizycznym danego organizmu, a przede wszystkim za pośrednictwem sztucznych organów, które są od tego organizmu odrębne, lecz które podlegają temu samemu procesowi ewolucji co organy i organizmy biologiczne. Rzecz jednak w tym, że ów proces zachodzi w otoczeniu, które samo jest formowane, transformowane i deformowane przez organy egzosomatyczne. Miłość, jako wymiana z(a) wierająca się w otoczeniu egzosomatycznym, jest zatem w mało istotnym stopniu endosomatyczna, a więc odwrotnie, niż chce tego Pinker, nie ma natury biologicznej, nawet jeśli to biologia czyni nas do niej (tylko i aż) *potencjalnie* zdolnymi. Na epigenezę, która tę zdolność kształtuje, należy zatem patrzeć przez pryzmat egzosomatyzacji. Ludzkie *bios* nie istnieje bez *techné*, a to dlatego, że w tym ostatnim się z(a)wiera.

Mimo wysuwanych tutaj zastrzeżeń teorię Pinkera należy wziąć na poważnie, nawet jeśli nie sposób dać jej wiary. Jest ona bowiem odpowiedzią na automatyzację jako nieodłączny proces regulujący pracę umysłu, a co za tym idzie – przekładający się na sposób, w jaki możemy kochać i myśleć. Celem nadrzędnym niniejszego tekstu jest próba udzielenia innej niż Pinker odpowiedzi. Demonstrowanie dowodów automatyzacji zachodzących w nas procesów kognitywnych ukazuje dzisiaj swoje ograniczenia i bynajmniej nie zawsze prowadzi do przesunięcia granic poznania. W tym *krytycznym* dla ludzkości momencie, gdy rozwój sztucznej inteligencji postępuje w nierozłącznej parze z rozwojem sztucznej bezmyślności, kluczowe wyzwanie polega na tym, aby *automata* poddać oglądowi myślowemu po automatyzacji, a więc wykonać pracę, która otwiera drogę ku deautomatyzacji²³. Oznacza to: lepiej pojąć automatyczność wpisaną w pracę umysłu, który z jednej strony przejawia tendencję do automatyzacji, a z drugiej sam jest podatny na działanie automatów, które owa praca wytwarza.

Co po automatyzacji

Jesteśmy automatami, bywamy ludźmi. Prawda ta *uderza w nas* dzisiaj dlatego, że zupełnie nie potrafimy na nią jeszcze odpowiedzieć i za nią odpowiadać.

23 Zob. B. Stiegler *La société automatique...*, s. 29.

Kim jest tutaj właściwie owo „my”? *Kogo/co poza nami* obejmuje? A nade wszystko: kim jesteśmy? Brakuje nam umiejętności teoretycznych, aby do tych najprostszych pytań *inteligentnie – a więc zaradnie*, do czego jeszcze powróć – podejść, a tym samym uczynić z nich zagadnienie *par excellence erotyczne*; brakuje nam również *zaktualizowanej „odwagi [aby] wiedzieć”*²⁴ i się z tą prawdą zmierzyć, a tym samym odnaleźć miarę epoki automatyzacji i uczynić tę miarę fundamentem „prawdziwej *cywilizacji przemysłowej*”²⁵. Tymczasem jedynie taka miara pozwoliłaby nam pojąć, jak ta prawda się przejawia. Owa miara otwierałaby również możliwość właściwego postawienia pytania o uwarunkowaną techno-logicznie autonomię, bez powracania do przestarzałych koncepcji metafizycznych, a jednocześnie bez odrzucania wiedzy pochodzącej z dorobku antycznej, nowożytnej i współczesnej filozofii, od presokratyków do tzw. poststrukturalistów i dalej. Tworzące, a odtąd współtworzące nas i współlistniejące z nami *automata* nakazują bowiem gruntowne odczytanie na nowo historii filozofii, począwszy od momentu, w którym owa historia się ukonstytuowała, oddzielając *episteme* od *techné*²⁶.

Na obecnym etapie rozwoju nauk kognitywnych każdy filozof lub filozofka, którzy usiłują zaktualizować Heideggerowskie pytanie: „Co zwie się myśleniem”²⁷, bez uwzględnienia automatyczności poznania, narażają się na zarzut, że wierzą w siły nadprzyrodzone lub uprawiają teologię pod płaszczykiem filozofii²⁸. Automatyczność poznawcza jako naukowy stan *de facto* nie oznacza wszelako unieważnienia filozoficznej wiedzy teoretycznej. Wręcz przeciwnie! Automatyczność poznawcza może być realnym wyzwoleniem filozofii, jeżeli tylko zrozumiemy, że automatyzacja, jako nadchodzący *produkt końcowy* automatyczności w postaci *odrotyzowanego człowieka*, jest jednocześnie najpoważniejszym wyzwaniem polityczno-ekonomicznym naszych czasów. To, co tutaj nieco górnolotnie wybrzmiewa jako wyzwolenie dla filozofii, przejawia się w pierwszej

24 I. Kant *Odpowiedź na pytanie...*, s. 44.

25 B. Stiegler *Ukonstytuować Europę 1. W świecie, który nie ma wstydu*, przeł. M. Krzykowski, Epe-rons-Ostrogi, Kraków 2019, s. 23.

26 B. Stiegler *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994, s. 15.

27 Zob. M. Heidegger *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2017.

28 Zob. D. Bates *Automatisation et erreur*, w: *La vérité du numérique. Recherche et enseignement supérieure à l'ère des technologies numériques*, red. B. Stiegler, FYP éditions, Limoges 2018, s. 30.

kolejności w konieczności psychospołecznej i wyzwoleniu Erosa, który pozostaje we wciąż istotnej mierze „naczelną siłą napędową ludzkiego życia”²⁹, bez względu na to, czy jej działanie rozpoznajemy w rozkoszy relacji seksualnej, czy w rozkoszy myślenia, tych dwóch harmonizujących się biegunach w pełni rozbudzonego erotycznie życia. Jednak tym, co odróżnia nas od starożytnych, jest to, że wiemy, iż potencja erotyczna podlega i ulega automatyzacji. Co więcej, owa potencja, aby móc przejść w akt, potrzebuje fetyszy, a więc artefaktów, sztucznie wytworzonego otoczenia technicznego, w którym obradza: wytwarza nowe i przekształca dotychczasowe formy życia. W sensie *technicznym*, a więc w sensie *zasadniczym*, Eros jako siła napędowa życia nie byłby zatem siłą naczelną, gdyż nie jest on samowystarczalny: przejawia się w źródłowym wybrakowaniu i potrzebuje protez, na których mógłby się wesprzeć i przy ich udziale wytwarzać to, co ludzkie, przydając człowiekowi, jako istocie o podwójnym pochodzeniu, a w konsekwencji bardziej technicznej niż biologicznej, umiejętności radzenia sobie z sobą poprzez swoje własne wytwory.

Dramat Erosa polega jednak na tym, że za sprawą postępu technicznego siła erotyczna została ujarzmiona przez hiperprzemysłowe automatyzmy, stając się głównym paliwem w rozpędzającym się na naszych oczach procesie libidinalnej eksploatacji epoki „kapitalizmu platform”³⁰. Uwłaszczający się na automatyzacji technokapitał jest, *de facto*, globalną wojną wymierzoną w Erosa i jawnie dąży do całkowitej anihilacji jednostkowości, w której Eros osobiwie się przejawia. Technologiczna osobiwość, której nadejścia oczekują transhumanści, jest antyerotyczna co do zasady. W tym kontekście erotologia usiłuje dostrzec w Erosie właściwy obiekt nowej krytyki ekonomii politycznej epoki *data economy*, która domaga się opisu na miarę wielkich dzieł Marksa, Webera czy Polanyiego, a także rozwinięcia wysiłków podjętych przez Stieglera. Taka erotyczna krytyka ekonomii politycznej nie powiedzie się bez powrotu do kwestii podstawowych, o ile nie szkolnych, których bynajmniej nie rozwiążą podręcznikowe odpowiedzi. Wraz z automatyzacją wracają bowiem pytania, których w ponowoczesnym ukąszeniu i na fali popularności rozmaitych wariantów akademickiej krytyki kulturowej nie wypadało wręcz zadawać. Kim jest człowiek? Czym jest natura ludzka? Tudzież, by *zaktualizować*: kim jest maszyna ludzka, która *nie byłaby nieludzka*? Jak taka maszyna kocha i czym w ogóle jest miłość?

29 A. Serafin *Stać się Alkibiadesem i umrzeć...*, s. 165.

30 Zob. N. Srnicek *Platform Capitalism*, Polity, Cambridge, UK, Malden, MA 2017.

Erotyka Diotymy

Wyprowadzenie tych pytań z ponownej lektury *Uczty* wydaje się sensowne dlatego, że to w tym właśnie dialogu kwestia erotyczna jest rozważana jako kwestia *techniczna*. Dwadzieścia cztery wieki później chodziłoby o podtrzymanie dialogu o Erosie i odpowiedzenie na nauki o erotyce cudzoziemki Diotymy, bez wiedzy której uczeni i podpici mężowie, zaproszeni na ucztę po to, by wygłaszać mowy o Erosie, niewiele by się byli o tym demonie dowiedzieli. To właśnie tę wiedzę należy dzisiaj zaktualizować, stosując się do udzielonej Sokratesowi przez Diotymę lekcji, bez której wciąż niepodobna powiedzieć o kochaniu czegokolwiek *ślusznego*: „Śluszne mniemanie nieoparte uzasadnieniem nie jest wiedzą. Bo jak coś bez racji mogłoby być wiedzą? Nie jest zarazem niewiedzą. Bo jak coś słusznego mogłoby nią być? Śluszne mniemanie jest więc czymś pomiędzy wiedzą a niewiedzą”³¹. Przypomnijmy sobie zatem interesujący nas tutaj wątek (techno)erotyczny³², by następnie, zostawiając przysypiających filozofów, podjąć dialog z Diotymą z perspektywy „spóźnionych przybyszy z dwudziestego pierwszego wieku”³³.

O tym, że Eros to przede wszystkim *techné*, dowiadujemy się po raz pierwszy z mowy wygłoszonej przez medyka Eryksymacha, dla którego prawdziwe piękno erotyczne można odkryć dzięki sztuce lekarskiej i umiejętności jej praktykowania. To właśnie ta ostatnia daje nam wiedzę o działających poprzez ciała Erosach. Toteż „lekarzem jest ten, który potrafi rozpoznać [w ciałach – M.K.] pięknego i brzydkiego Erosa”³⁴. I nawet jeśli wyznawana przez Eryksymacha teoria o skrajnych przeciwieństwach nie wytrzymuje próby w konfrontacji z przytoczonymi następnie przez Sokratesa naukami Diotymy, mowa medyka jest istotna o tyle, o ile pozwala wyprowadzić Erosa poza ciasny krąg romantycznego księstwa osobistego, z którym jego działanie utożsamiają Faidros i Pauzaniasz³⁵. Dla tych ostatnich Eros działa przede wszystkim w relacji miłosnej między dwiema osobami, natomiast Eryksymach za królestwo Erosa bierze cały kosmos, rozciągając je na zwierzęta,

31 Platon *Uczta*, s. 52.

32 Zob. D.A. Hyland *Plato and the Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2008, s. 27-64.

33 B. Stiegler *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, PWN, Warszawa 2017, s. 53.

34 Platon *Uczta*, s. 36.

35 D.A. Hyland *Plato and the Question of Beauty*, s. 34.

rośliny i wszystko, co da się uczynić przedmiotem oglądu myślowego. Wszyscy trzej jednakowoż rozumieją Erosa przez pryzmat własnego doświadczenia. O ile jednak dla Faidrosa i Pauzanasza kluczowe są sprawy miłosne i obdarzanie miłością ukochanego przez kochającego, o tyle medyk zaczyna własną pochwałą Erosa od oddania należnej części *techné*, w której jest biegły. Jeżeli dla tych dwóch kwestia erotyczna przejawia się w porządku *psychicznym* i w opozycji między tym, co erotycznie piękne i wysokie, a tym, co erotycznie brzydkie i niskie, to Eryksymach rozpatruje tę opozycję w porządku *fizycznym*, w którym staje się ona opozycją między tym, co zdrowe, a tym, co chore. Dlatego też, ślepo wierząc swojej sztuce, Eryksymach usiłuje przekonać współbiesiadników, że nad wszelkimi występującymi w przyrodzie przejawami Erosa można zapanować dzięki potędze ludzkiej *techné*. Taki wysiłek – jak zdaje się jednakowoż sugerować sam Platon, kontrastując poważny naukowy wywód Eryksymacha o potędze dającej władzę wiedzy z czkawką, która nieproszone dopadła Arystofanesa – jest skazany na porażkę.

Następująca po wywodzie Eryksymacha komiczna mowa Arystofanesa przez długi czas nie była brana przez interpretatorów na serio³⁶. Wydaje się w istocie, że jego opowieść o trzech rodzajach ludzkich (męskim, żeńskim i obojnaczym) i przepołowieniu przez bogów ludzi o dwóch głowach, czterech nogach i rękach, które to przepołowienie spowodowało, że każde z nas pozostaje odcinkiem istoty ludzkiej pragnącym pierwotnego zespolenia, jest ekstrawagancka nawet w kontekście antycznej kosmogonii, choć konkurencja w tym zakresie jest naprawdę spora. Co więcej, w kontraście do zachwalającego pederastię Pauzanasza, poeta zdradza konserwatywne zapatrywania: cześć oddana Erosowi to tak naprawdę pochwała życia religijnego i zachęta do pobożności, dzięki której ludzie mieliby odnaleźć swoje utracone połowy, uleczyć się oraz zapewnić sobie szczęście. Jeśli zatem Eryksymach chciał leczyć ludzi z tego, co w Erosie chorobliwe, wierząc w moc ludzkiej *techné*, to Arystofanes, w swoim wywodzie o naturze człowieka i wpisanej w nią doskwierającej tęsknocie, stwierdza, że to sam Eros – jako „największy filantrop spośród bogów” i „sprzymierzeniec ludzi” – jest „lekarzem tych chorób, których uleczenie przyniosłoby najwyższe szczęście rodzajowi ludzkiemu”³⁷. W interesującym nas aspekcie istotny wkład Arystofanesa w dialog jest taki, że wiąże on Erosa z niecałością i dowodzi, że jego moce są w nas aktywne, ponieważ przeczuwamy, że jesteśmy niekompletni.

36 Tamże, s. 38.

37 Platon *Uczta*, s. 39.

Cała rzecz jednak w tym, aby kategorie niecałości i niekompletności *erosa* wziąć na poważnie, a z pobłażaniem potraktować opowieść o lgnących do siebie duszach i wyobrażenie Erosa jako boga, co pozwoli owe kategorie zestawić z kwestią *techné*. Utożsamienie *erosa* z istotą boską po części podaje w wątpliwość już sam Arystofanes, albowiem z jego mowy o Erosie wynika, że doświadczanie niekompletności, przez które ten ostatni się przejawia, ma charakter niemalże egzystencjalny. O tym, że ów wymiar jest przede wszystkim techniczny, dowiadujemy się z krótkiej mowy Agatona, który na nowo i z zupełnie innej perspektywy niż Eryksymach podejmuje kwestię *techné*. I tu mamy podobny schemat co u Arystofanesa: choć Eros pozostaje bogiem, to zamieszkuje pośród ludzi. Wcielając się w rolę praktycznego nauczyciela, uczy ich tworzenia, a i w samych bogach zaszczepia skłonność do miłowania piękna. „Eros jest tak mądrym twórcą, że nawet innych potrafi uczynić twórcami. Każdy, kogo tylko dotknie, staje się twórcą, nawet jeśli wcześniej «nie był namaszczony przez Muzy»”³⁸. To niezwykle istotny fragment, albowiem obrazuje on pospolity i *manualny* charakter sztuk erotycznych. W oczach Erosa ci, których dzisiaj nazywamy artystami, stoją na równi z rzemieślnikami: biegłymi w sztuce kowalami i tkaczami, a także znającymi się na rządzeniu *i dlatego potrafiącymi pięknie władać ludźmi władcami*.

Nieboskiego charakteru Erosa dowodzi ostatecznie Diotyma, ściągając go przy tym bezpowrotnie z Olimpu na ziemię. Wróżbiarka instruuje Sokratesa, że Eros jest demonem pośredniczącym między ludźmi a bogami. Ten krok powoduje jednak momentalnie o wiele poważniejszą korektę wywodu sofisty Agatona: to, co erotyczne, zostaje oddzielone od tego, co pospolite. „Bóg nie zadaje się z człowiekiem, a wszelkie stosunki i rozmowy bogów z ludźmi, na jawie i we śnie, odbywają się za pośrednictwem tego demona. Kto zna się na tych rzeczach, ten jest człowiekiem demonicznym. Natomiast kto zna się na innych sztukach i rzemiosłach, ten jest człowiekiem pospolitym”³⁹. Wydaje się, że w tym miejscu ustami Diotymy cytowanej przez Sokratesa przemawia sam Platon, sygnalizując swój ambiwalentny stosunek do sztuki rozumianej jako wytwórcza działalność człowieka ściśle związana ze sferą *techné*. Nim jednak poddamy krytycznemu oglądowi rozróżnienie na człowieka demonicznego (znawcę erotyki) i człowieka pospolitego (znawcę techniki), a jednocześnie skonfrontujemy ich obu z człowiekiem automatycznym, warto przypomnieć fundamentalny aspekt „wprowadzenia w erotykę”

38 Tamże, s. 46.

39 Tamże, s. 53.

udzielonego Sokratesowi przez „pewną kobietę, Diotymę z Mantynei”⁴⁰, której rola w *Uczcie* jest odwrotnie proporcjonalna do miejsca, jakie przyznała jej spisana męskimi rękami historia filozofii.

Diotyma przede wszystkim *oducza* Sokratesa, a za jego pośrednictwem wszystkich uczujących mężów, binaryzmu, który ciąży nad jego (ich) myśleniem i który do dzisiaj jest często utożsamiany z (tradycyjną) metafizyką. Eros, jak przekonuje mistagożka, działa między (*metaxu*): ani nie wychodzi poza dwa bieguny i kursuje bez końca w górę i w dół, ani nie odzwierciedla prawa, które pochodziłoby od jednego z nich, a przez to mogło decydować o hierarchicznym porządku zachodzącym między dwoma przeciwstawnymi, jak również nie pozwala tym ostatnim współistnieć we wzajemnym dopełnianiu się i tworzyć niedającą się logicznie uzasadnić harmonię. Wszystkie te teorie, przejawiające się w wygłoszonych mowach, jawią się odtąd jako sofistyka, a Diotyma wyrasta wręcz na protoplastkę dekonstrukcji, o ile nie jej, zupełnie niedocenioną przez Derridę, konkurentkę. W obliczu erotyki jasno wyłożonej przez Diotymę, Derridy krytyka metafizyki podjęta w *La pharmacie de Platon*⁴¹ jawi się jako branie szturmem lekko już uchylonych drzwi, nawet jeśli ów szturm przyniósł nam wciąż niezastępowalne dla właściwego rozumienia istoty *techné* pojęcie farmakonu. A to dlatego, że obiekt tej krytyki, był właściwie metafizyką w rozumieniu niedouczonego jeszcze Sokratesa⁴². Dla Diotymy bieguny tej lub innej opozycji, mimo że ich istnienie jest faktem i mimo że podlegają one kulturowym – nie erotycznym ani logicznym – regulacjom, są jak boje lub znaki nawigacyjne, które wyznaczają obszar działań i umożliwiają ich *ulokowanie* między dwoma stanami krańcowymi: głupotą a mądrością, brzydotą a pięknem, dobrem a złem (jako niedomaganiem, niedostatkiem, zapadnięciem na zdrowiu, chorobą).

I dlatego właśnie dola erotyczna jest dogłębnie filozoficzna, a więc aporetyczna; pozostawia nas w stanie nieprzezwycięzalnej nie-mądrości, gdzieś na w pół drogi od mądrości i niemądrości zarazem.

– Kim więc, Diotymo, są filozofowie – zapytałem – jeśli nie są mędrkami ani głupcami?

40 Tamże, s. 51.

41 Zob. J. Derrida *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1968, s. 69–196.

42 Choć inną sprawą jest też to, co Sokrates, taki, jakim go znamy z pozostałych dialogów Platona, zrobił z naukami Diotymy i jakie wyciągnął z nich konsekwencje. Jest to jednak problem, który wymagałby odrębnej analizy.

– Powinno być już jasne nawet dla dziecka – odparła – że są czymś pomiędzy jednymi i drugimi, a Eros się do nich zalicza. Mądrość jest bowiem jedną z najpiękniejszych rzeczy, zaś Eros jest miłością tego, co piękne. Z konieczności jest więc filozofem, kochankiem mądrości, a jako taki znajduje się pomiędzy mądrością a głupotą.⁴³

Doprecyzujmy zatem: mądrość nie jest stanem, który można osiągnąć, by sobie w nim dożywotnio trwać, lecz raczej aspiracją, która wymaga nadczołwieczego, w rozumieniu Nietzschego, wysiłku: z jednej strony jest właściwością przynależną bogom, a z drugiej – ciągnący w jej stronę demon w każdej chwili może pokierować nas w stronę przeciwną. Można zatem niemądrze kochać, można również mówić i pisać głupstwa, dążąc do mądrości. W ludzkim obszarze pomiędzy wszystkie konfiguracje erotyczne, powtarzające się naprzemiennie wzloty i upadki Erosa są możliwe. Niepodobna jednak obejść się w niej bez owego „kochanka mądrości” i nie ponosić wkalkulowanego w miłowanie ryzyka, przy czym wyzwanie polegałoby na tym, aby w tym szerokim pomiędzy *radzić*, to jest „dawać radę” poprzez bycie *zaradnym*: podejmując nadludzki wysiłek i korzystając z *technoerotycznych umiejętności*, uczynić ją „nie nieludzką”⁴⁴. Płaszczyna jednostkowa, na której radzę sobie sam lub sama, z(a)wiera się w płaszczyźnie życia zbiorowego, na którym radzę się innym (mistagogia) lub radzę z innymi (deliberacja), wytwarzając w ten sposób *my*. Wyzwolenie Erosa pociągałoby za sobą również wybawienie go od niedostatku prywatnych miłości.

W tym miejscu warto na chwilę zwrócić się ku *mythos*, aby pojąć realną konieczność owej *zaradności*, która *suplementuje logos* i *rezonuje [to logistikon] wespół z nim* a którą Eros odziedziczył po linii matriarchalnej. Eros, jak *mitologizuje* Diotyma, jest synem Porosa i Penii, odpowiednio, Dostatku i Biedy. Ponieważ został poczęty w dniu narodzin Afrodyty, z natury miłuje to, co piękne. Takie *uwarunkowania genetyczne* okazują się decydujące dla jego doli. Posłuchajmy plastycznej opowieści wróżbiarki:

Po pierwsze, zawsze jest biedny. Daleko mu do wrażliwości i piękna, które przypisują mu ludzie. Przeciwnie, jest nieokrzesany, zaniedbany, nieobuty i bezdomny. Sypia na ziemi, bez posłania, w bramie lub przy drodze, pod gołym niebem. Mając naturę swej matki, żyje w ciągłym niedostatku.

43 Platon *Uczta*, s. 54-55.

44 B. Stiegler *Wstrząsy...*, s. 131.

Natomiast ze względu na ojca nieustannie czyha na piękno i dobro, a jest przy tym dzielny, ochoczy i zacięty. Jest sprytnym myśliwym, bez ustanku obmyślającym coraz to nowe sztuczki. Jest pomysłowy i spragniony wiedzy. W życiu swym jest filozofem, potężnym magiem, uzdrowicielem i sofistą.⁴⁵

Z interesującej mnie tutaj perspektywy kluczową postacią w tej opowieści jest jednak postać babki Erosa i matki Biedy, którą jest Metis (Metyda), a więc Zaradność. To począwszy od niej należałoby dzisiaj spróbować nakreślić historię *epigenezy* Erosa, która byłaby jednocześnie nową historią filozofii i pozwalałaby przekształcać jej martwe formy w formy erotyczne w rozumieniu metamorfozy teoretyzowanej przez Catherine Malabou. Warto więc na chwilę pozostawić samego Erosa i obdarzyć uwagę *jego kobiecego geny*, aby następnie prześledzić sposób, w jaki obszar erotycznych działań (*metaxu*) uległ transformacji i stał się otoczeniem zautomatyzowanym, które od tej pory owe działanie *warunkuje*.

Odnaleźć *metis* w epoce „smartyfikacji”

Metis ma się do *logos* tak, jak praktyczna umiejętność postępowania do wiedzy. Jak pisał Marcel Détiene i Jean-Pierre Vernant, łączy *ona*:

wycucie, prognozowanie, giętkość umysłu, fortel, rezolucyjność, stosowność, rozmaite rodzaje zręczności, nabywane długo doświadczenie; znajduje zastosowanie w obliczu sytuacji, w których rzeczywistość jest ruchoma, niekoncertująca i ambiwalentna, kiedy nie sposób określić jej dokładnej miary, precyzyjnie jej obliczyć lub uczynić przedmiotem ścisłego rozumowania.⁴⁶

Taką funkcję *metis* doskonale pojmował Nietzsche, gdy na początku *Ecce homo*, uzasadniwszy, dlaczego jest taki mądry, dociekał dalej: „Dlaczego wiem niejedno *więcej*. Dlaczego w ogóle jestem taki rozsądny [*klug*]”⁴⁷. Niemieckie

45 Platon *Uczta*, 54.

46 M. Détiene, J.-P. Vernant *Le Ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974, s. 10.

47 F. Nietzsche *Ecce homo. Jak się staje tym, czym się jest*, przeł. J. Dudek, E. Kiresztura-Wojciechowska, vis-à-vis etiuda, Kraków 2016, s. 25.

słowo *Klugheit* jest dokładnym odpowiednikiem greckiej *metis*. „Rozsądek” jest tutaj jednym z możliwych wcieleń babki Erosa Metydy.

W swojej ostatniej książce poświęconej metamorfozom inteligencji Malabou zestawia władzę *metis* z tym, co w epoce nowoczesnej nazwano inteligencją. W pracach Johna Deweya i Jeana Piageta, jak dowodzi filozofka, inteligencja zakłada tworzenie sensu z bezładu, tworzenie ładu z niepewności, szukanie podobieństw i relacji między elementami, które pozornie nie mają żadnych punktów wspólnych⁴⁸. Dlatego też Nietzsche pyta właściwie, dlaczego jest taki inteligentny, będąc świadom wpisanej w to pytanie prowokacji, albowiem dobrze wie, że inteligencja nie jest kwestią *bycia* inteligentnym, lecz *stawania się* takowym w określonej sytuacji, w której trzeba inteligencję, każdorazowo na nowo i inaczej, wytwarzać. Inteligencja *nie jest* – nie ma esencji, toteż niepodobna jej zdefiniować; przejawia się w działaniu i w zawiązywanych relacjach – dowodzi Malabou, dodając, że „inteligencja jest wieczną ironią ontologii [i] funkcjonuje nie istniejąc, co stanowi definicję automatyzmu”⁴⁹.

Zestawienie *metis* i inteligencji to niewątpliwie obiecujące rozumowanie, które oferuje nam środki *zaradcze* w obliczu rzeczywistości, którą tworzy z nami sztuczna inteligencja ze wszystkimi tego trudnymi do przewidzenia konsekwencjami w przyszłości. I to właśnie ze względu na konieczność wyuczucia przyszłości, której sens należy uformować z tego, co się (już automatycznie) staje, odszukanie *metis*, jeżeli ma ona wciąż pozwalać nam „wiedzieć niejedno więcej”, wymaga kroczenia szerszą niż epigenetyczna drogą.

Na *metis* należy spojrzeć przez pryzmat tego, co publicysta Evgeny Morozov nazwał „smartyfikacją”, rozumiejąc przez nią nowy typ zarządzania oparty na „algorytmicznej regulacji”, za którą kryje się „stara dobra technokratyczna utopia polityki bez polityki. W modelu tym niezgoda i konflikt są widziane jako niefortunne produkty uboczne ery analogowej, które mają zostać rozwiązane poprzez gromadzenie danych, a nie jako nieuniknione rezultaty konfliktów ekonomicznych i ideologicznych”⁵⁰. Symptomatyczne, że Henri Albert, pierwszy francuski tłumacz *Ecce homo*, słowo *klug* tłumaczy

48 Zob. C. Malabou *Métamorphoses de l'intelligence. Que faire de leur cerveau bleu?*, PUF, Paris 2017, s. 174-175.

49 Tamże, s. 177.

50 E. Morozov *The rise of data and the death of politics*, „The Guardian” 20 lipca 2014, www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozov-algorithmic-regulation [dostęp: 14.10.2019]. Por. B. Stiegler *La société automatique...*, s. 33-39.

jako *malin*, które być może lepiej niż *intelligent* – zwłaszcza w odniesieniu do inteligentnych miast czy urządzeń – oddawałoby sens angielskiego *smart* i określało farmakologiczne właściwości *smart culture*. O ile bowiem *malin* niewątpliwie odnosi do cech, które Grecy opisywali za pomocą słowa *metis*, o tyle pierwotny gen *malin* określa to, co jest zgubne i szkodliwe, podczas gdy *le malin* to jedno z biblijnych imion – specjalizującego się w *sztuczках* – diabła. To dlatego Kartezjusz, gdy wysuwał słynną hipotezę o istnieniu *genius malignus*, a więc złego ducha, który go zwodzi, zakładał, że robiłby to „z całą swoją zręcznością” [*toute son industrie, omnem suam industriam*]. Sam zresztą, wysuwając taką hipotezę, ucieka się do „sztuczki [*artifice*] metodologicznej”⁵¹. Zarówno zręczność domniemanego *daimon*, jak i sztuczka samego Kartezjusza wymagały jednakowoż użycia *środków technicznych*, przez które *metis* mógł działać. Ambivalencja *techné* objawia nam się tutaj w całej swej rozciągłości: „zbawić nas ode złego” może filozofowanie, które samo nie może obejść się bez techniczności, przez co odsłania swój sztuczny fundament, a tym samym pokazuje, że potrzebuje *uziemiaenia*.

W epoce smartyfikacji zręczność jest *produkowana* na skalę hiperprzemysłową. Decyduje ona o naszym nieredukowalnie przemysłowym trybie wytwarzania i przetwarzania „światowości świata”⁵². *Industria* nie tylko przyjmuje postać urządzeń typu *smart*, które profilują się „pod nas”, antycypują nasze potrzeby, odczytują nawyki i ruchy do tego stopnia, że stają się *rozszerzeniem.exe* nas samych. Wytwarza ona również biznesowo opłacalną głupotę jako nieobecność myśli, a tym samym podstępnie dąży do systemicznego rozkładu *metis*. I tej transformacji świata, która stała się zamachem na inteligencję i kształtujące ją relacje, nie mógł pomyśleć Heidegger. *Anthropos* to dla niego wciąż byt panujący nad *physis* za pomocą *techné*. Dlatego też, uznając zestaw za istotę techniki, jednocześnie utrzymuje, że owa istota leży poza tym, co techniczne⁵³. W postępującym ruchu nowoczesnej techniki takie założenia wydają się jednak kłopotliwe. Nie pozwalają bowiem dostrzec, że nowoczesna technika, zadając gwałt *physis* i stając się *physis*, a w konsekwencji przekształcając biosferę w technosferę, przestaje być „sposobem odkrywania”⁵⁴. W stechnologizowanej przyrodzie nie idzie

51 H. Gouhier *La Pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1962, s. 118-119.

52 M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 81.

53 Por. M. Heidegger *Pytanie o technikę*, s. 224.

54 Por. tamże, s. 231. Zob. B. Stiegler *La technique et le temps* 1, s. 30.

już bowiem wyłącznie o kwestię „bycia narzędzi” jako „poręczność” (*Zuhandenheit*) ani o umiejętność „obchodzenie się z «poręcznym» narzędziem”⁵⁵. Kluczową kwestią staje się natomiast zręczność *szamozastawiających się z sobą* urządzeń, które stały się gigantycznymi organizmami. Istota ludzka nie tyle już tych organizmów nie kontroluje, ile w nich zamieszkuje⁵⁶, pozostając do nich wszelko podobna pod względem automatyzowalnych zdolności. W tym nowym *Gestell* „uświatowianie” nie polegałoby już na tym, co w *Pytaniu o technikę* jest nazwane „istoczeniem”. Byłoby ono raczej umiejętnością zestawiania się z tym, co techniczne. Istota ludzka byłaby zatem częścią tej niesłyszanej *kompozycji*, w której z jednej strony należałoby na nowo usłyszeć grecką harmonię, a z drugiej dokonać dogłębnej redefinicji tego, co Michel Foucault określał jako rządzenie nie tyle już do biopolityki⁵⁷, ile do cybernetyki. To dlatego właśnie Heidegger, który zdążył dostrzec, że cybernetyka zastąpiła filozofię⁵⁸, pozostanie dla nas jednym z kluczowym punktów wyjścia do określenia racjonalnych warunków techno-logicznej przyszłości. Tym bardziej że święcąca swoją chwilę chwały w dobie kultury liczb kognitywistyka pozostaje wobec takiego zadania bezradna, a co gorsza niespecjalnie przejawia ambicje do tego, aby się go podjąć.

Wyłaniająca się z domykającej się transformacji technologicznej aporia jest następująca: jeżeli człowiek traci kontrolę nad wytworami, które pozwoliły mu wyjść poza świat przyrody, a obecnie kwestionują jego sprawczość, to stoi on jednocześnie, dzięki tym samym wytworom, przed szansą na odzyskanie kosmicznego – a raczej kosmotechnicznego⁵⁹ – wymiaru istnienia w jego wielorakich przejawach. Idące w parze z tą szansą nieszczęście polega wszelako na tym, że prędkość postępujących zmian, która okazuje się dzisiaj

55 Tamże, s. 88-89.

56 Y. Hui *Recursivity and Contingency*, Rowman and Littlefield, London–New York 2019, s. 28.

57 Zob. M. Foucault *Rządzenie sobą i innymi. Wykłady z Collège de France. 1982-1983*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2018.

58 M. Heidegger *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1976, nr 4/5, s. 12. W wywiadzie udzielonym w 1976 roku na łamach „Der Spiegel” Heidegger zauważył, że „filozofia rozpływa się w naukach szczegółowych: psychologii, logice, politologii”. Na pytanie dziennikarza o to, co w takiej sytuacji zastępuje miejsce zajmowane dotąd przez filozofię, Heidegger odpowiada jednym słowem: cybernetyka (*M. Heidegger interrogé par Der Spiegel. Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, przeł. J. Launay, Mercure de France, Paris 1977, s. 54).

59 Zob. Y. Hui *Recursivity and Contingency*, s. xi.

starsza niż czas i w tym sensie pozostaje niepomyślana⁶⁰, jest dzisiaj głównym *modus operandi* systemu, który utracił racjonalne podstawy. W rezultacie zmierza on do bezrozumnej autodestrukcji na skalę planetarną, oferując nam w zamian równie bezmyślną, co oderotyzowaną bieda-ideę technologicznego solucjonizmu.

Miłość egzosomalyczna

To właśnie w tym kontekście należy podjąć dialog z Diotymą i podać w wątpliwość rozróżnienie na człowieka demonicznego (znawcę erotyki) i człowieka pospolitego (znawcę techniki) z perspektywy człowieka automatycznego, który – *wyczuwając* wytwarzającą go automatyczność i współlżując z automata-
tami – demonstuje *nadludzką i nie nieludzką zaradność*, a tym samym dokonuje aktualizacji erotyki w czasach automatyzacji. Brawurowe to zadanie, gdyż pociąga za sobą zakwestionowanie nadrzędnego „celu erotyki”⁶¹, jaki kreśli wróżbiarka, gdy, odsłoniwszy naturę Erosa, odsłania naturę piękną, ku któremu ten ostatni, *po ojcu*, ma niezmiennie dążyć. „Piękno – poucza Sokratesa Diotyma – zawsze jest i nigdy nie powstaje, ani nie ginie. Nie rośnie też ani nie maleje [...] i nie ulega zmianie”. Erotyka polegałaby zatem w ostateczności na „kontemplacji samego piękna”⁶². Wydaje się, że w przytaczaną przez Sokratesa naukę Diotymy interweniuje sam Platon, by nadać jej *ojcowski* bieg zgodny z założeniami swojego idealizmu: Eros dąży do piękna, by je ujrzeć w postaci idei, która przynależy do odrębnego świata i jest „nieskażona ludzkim ciałem, skórą i wszelkim absurdem śmiertelności”⁶³, mimo że przez ten przybierający rozmaite formy i warianty „absurd” właśnie się przejawia. By przywołać inny dialog, w którym „bóg, ojciec wszechświata” nadaje temu ostatniemu kształt, Eros pragnie zobaczyć królestwo „gwiazd stałych, istot żywych, boskich i wiecznych [które] jednostajnym ruchem obracają się w tym, co identyczne i trwają wiecznie”⁶⁴ w przeciwieństwie do tego, co postępuje, jest zmienne i się staje. Żar erotyczny, który bucha ze wszystkich mów i przytoczonych przez mówców opowieści, zostaje nieco przygaszony,

60 Tamże, s. 36.

61 Platon *Uczta*, s. 61.

62 Tamże, s. 62.

63 Tamże.

64 Platon *Timaios*, w: tegoż *Dialogi II*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 686-689.

a dola uganiającego się za pięknem Erosa przywołuje na myśl moralizatorską opowieść Sokratesa o wędrownce duszy, która chce przypomnieć sobie znanej królestwo prawdziwych idei. Erotyka, jako stan wiecznej nie-mądrości, zostaje zmyślnie wchłonięta przez metafizykę jak technologia przez technokapitalizm; jak *metis* przez *smart*.

Odseparowanie Erosa od pospolitości, tożsame z przeciwstawieniem znawcy erotyki znawcy techniki, jest pochodną tego idealistycznego *a priori*, które ostatecznie bierze górę i nadaje jedność oraz bieg temu, co następnie zostanie bardziej nierozpoznane niż rozpoznane jako miłość platoniczna i Platona krytyka działalności artystycznej. Zdradza ono również ambiwalentny stosunek do kwestii *techné*, które zostaje wyparte jako *nietranscendentalny warunek możliwości* erotyki jako dążenia ku pięknu. To dlatego Diotyma-Platon tak jednoznacznie odbiera erotyczny charakter *motywu* pracy kowali, tkaczek i innych rzemieślników z fachem w ręku, którego to motywu usiłował przydać ich zajęciom sofista Agaton. Odrzuca myśl, że wyobrażona idea piękna, jako fikcja erotyczna, musi być nieustannie fingowana i wykuwana. Tym samym może zdewaloryzować techniczny warunek erotyki i sztuczność samej możliwości idealizowania. Tymczasem dzisiaj, gdy chodzi nie o narzędzia do przekształcania świata, lecz o urządzenia, które ten świat same z siebie już przekształcają: z jednej strony jako „złożenia techniczne” porównywalne „do organu w żywym ciele”⁶⁵, a z drugiej – jako złożenia cyfrowe mogące czytać żywe ciało⁶⁶, kluczowe pytanie nie brzmi, w jaki sposób Eros może być „pomocnikiem dla ludzkiej natury”⁶⁷, lecz w jaki sposób technologia może pomóc Erosowi. Podobnie jak „rozumienie technologii nie jest już kwestią kulturowej krytyki technologii” i pociąga za sobą podanie w wątpliwość „tradycyjnego wykluczenia technologii z kultury”⁶⁸, tak erotyka musi nauczyć się szukać piękna w technologii i na nowo odkryć z(a)wierające się w niej *poiesis*: „wydobywać”⁶⁹ piękno, a nie kontemplować jego ideę. Jednoznacznie porzucając aprioryczny idealizm, nie należałoby więc rezygnować ze wspinania się ku górze, albowiem utrata przewodnictwa gwiazd (*astres*), jak celnie zauważa Stiegler, jest równoznaczna z nieszczęściem (*désastre*), z utratą ludzkiej

65 G. Simondon *Du mode d'existence...*, s. 65.

66 Zob. Y. Hui *On the Existence of the Digital Objects*, Minnesota University Press, Minnesota 2016.

67 Platon *Uczta*, s. 63.

68 Y. Hui *On the Existence...*, s. 47.

69 Zob. M. Heidegger *Pytanie o technikę*, s. 243.

natury⁷⁰, której pomaga Eros. Potrzeba nam jednak dzisiaj innej astrologii, która – obserwując ewolucję gwiazd – tworzyłaby kosmiczny grunt pod erotologię oraz pozwalałaby na obserwację nowych konstelacji erotycznych przy udziale nowych instrumentów technologicznych. Epoka cyberseksu zamierzczyła wraz z przekształceniem się forum w platformę. Epoka cybererotyki jest *przed* nami, a droga do niej wiedzie przez erotyczne *archai* dużo starsze niż to, co wyszło z użycia.

To, co określam jako miłość egzosomatyczną, sytuje się w takiej archaicznej perspektywie, która usiłuje określić miarę kosmologicznej aspiracji jako pozytywną alternatywę dla bezmyślnej technofilii epoki komputacyjnego kapitalizmu. Egzosomatyzacja jest pojęciem rozwijanym przez Stieglera na podstawie prac Alfreda Lotki i Nicholasa Georgescu-Roegeny w odniesieniu do procesu negentropii opisanego przez Erwina Schrödingera. Począwszy od 2014 roku, egzosomatyzacja zastępuje w pracach Stieglera eksterioryzację, tj. uzewnętrznienie ludzkiej wiedzy w maszyny. Charakterystyczny dla społeczności ludzkich proces egzosomatyzacji jest wytwarzaniem obiektów nieorganicznych, które mają decydujący wpływ na sposób zorganizowania tychże społeczności, a ich ukonstytuowanie łączy stosunek analogii z procesem wytwarzania organów endosomatycznych, a więc rozwijających się wewnątrz ciał organicznych.

Zachodząca w ten sposób organogeneza egzosomatyczna staje się osnową wiedzy. Co więcej, ma ona zasadniczy wpływ na proces rozwoju mózgu. Epigeneza neuronalna jest dzisiaj *kwestią techniczną*, która bynajmniej nie jest drugorzędna. To, co jest osnową wiedzy, jawi się zatem jako *farmakon*: jest więc czymś, co tę wiedzę może wytwarzać i być *protezą* mózgu, a jednocześnie czymś, co może powodować regres wiedzy, który rozprzestrzenia się wraz z postępem technicznym i stymulowanym przez niego przyrostem sztucznym coraz bardziej zaawansowanych form egzorganicznych. Usiłując przełożyć proces egzosomatyzacji na płaszczyznę mikro- i makroekonomiczną, Stiegler czyni rozróżnienie na egzorganizmy proste i złożone. Te pierwsze odnoszą do ciał organicznych zaopatrzonych w organy sztuczne, których pierwotnym modelem jest zdolność czytania i pisanania, a w konsekwencji – kultywowania i krytykowania zliteralizowanej/ucyfrowionej, a więc zgramatyzowanej⁷¹ wiedzy. Te drugie natomiast są układem egzorganizmów prostych, połączonych

70 B. Stiegler *La technique et le temps* 1, s. 119.

71 Zob. B. Stiegler *Karnawał nowego „siecioekranu”: od hegemonii do izonomii*, przeł. M. Krzykowski, „Widok” 2017, nr 16, <http://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2016/cyfrowe-mroki/karnawal-nowego-siecioekranu-od-hegemonii-do-izonomii>.

ze sobą w skali lokalnej o mniejszym lub większym stopniu lokalności. Zależność między egzorganizmami prostymi i złożonymi jest taka, że te pierwsze podtrzymują drugie i niejako dokonują ich regularnych przeglądów, a jednocześnie zawsze przynależą do wielości egzorganizmów złożonych (rozumiana w perspektywie termodynamicznej lokalność jako warunek życia egzogenicznego nie jest ograniczeniem dla tego lub innego egzorganizmu prostego i dlatego może stanowić alternatywę dla tożsamości: lokalnej, regionalnej lub narodowej). Ta *żywotna i fundamentalna dla rozwoju inteligentnych form życia relacja* uległa destabilizacji w technosferze, która z jednej strony wytworzyła wyższe egzorganizmy planetarne, a z drugiej – podporządkowała je kapitalizmowi platform.

Czym zatem byłaby miłość egzosomatyczna w tym ściśle polityczno-ekonomicznym kontekście jako terenie wstydliwie porzuconym przez współczesną filozofię, która tym samym potwierdza, że nie zdołała przepracować rozdzielania na *teorię i technę*? W sensie ogólnym i w zgodzie z łacińską etymologią słowa *datum* byłaby przede wszystkim rozpoznaniem *big data* jako „dużych darów”, które są farmakonem w tym sensie, że niosą za sobą tyleż zagrożeń, co szans. Farmakon jest *faktem*, w związku z tym filozofowanie jest przede wszystkim ciągłym aktualizowaniem tego samego pytania: co z tym faktem, a zarazem co z tego faktu poczniemy. Toteż pochwała Erosa jest dzisiaj możliwa jedynie w walce o niego na polu technologicznym. Zaś w sensie technicznym miłość egzosomatyczna byłaby umiejętnością kochania w samoorganizacji i realizowaniem pragnienia w obszarze między głupotą i mądrością – dwoma biegunami farmakonu technologicznego, który jawi się jako prastaronowy i nierozpoznany jeszcze obszar działania Erosa.

Na płaszczyźnie istnienia egzorganizmów prostych *faktyczna* miłość jako forma relacji przejawia swą nienaturalność: analogicznie do egzorganizmów prostych, które potrzebują wesprzeć się na sztucznych organach, aby się utrzymać, faktyczna miłość potrzebuje fetyszy, aby się wywiązać i trwać. Kultura indywidualizmu⁷² – która, wbrew utartym schematom, była brutalnym zaprzeczeniem umiejętności kultywowania narcyzmu jako psychicznego pokładu wszelkiej jednostkowości, zmierzcha. Symptodem tego zmierzchu jest – przybierająca na popularności za sprawą aplikacji Sapio czy OkCupid – orientacja „sapioseksualna”, a więc taka, dla której najbardziej pociągającą cechą w drugiej osobie jest jej umysł/mózg. Pułapka programowanej przez algorytmy *kultury aplikacji* polega jednak na tym, że ukrywa ona przed nami

72 Zob. M. Jacyno *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2007.

fakt, iż ta neuronalna seksowność jest kształtowana w procesie egzosomatyzacji. Ukrywa również to, że Sapio i OkCupid, podobnie jak inne aplikacje tego typu, wykorzystują wytwarzane przez ów umysł automatyzmy; są poręcznym narzędziem spersonalizowanego marketingu, który stał się bronią *jednostkowo masowego rażenia* komputacyjnego kapitalizmu. Tak jak w latach 20. najlepszy użytek z odkryć Freuda zrobił jego stryj Edward Barneys, czyniąc z nich skuteczne narzędzie do masowej propagandy reklamowej, tak dzisiaj z „objaśniania komputacyjnego umysłu”⁷³ najlepiej korzysta komputacyjny kapitalizm.

Dlatego też na płaszczyźnie zbiorowej miłość egzosomatyczna byłaby przede wszystkim umiejętnością bycia-w-kochaniu i czynieniem z takiej dyspozycji libidalnej podstawy do bycia-w-działaniu, które Arystoteles określił jako *energeia*. W byciu-w-kochaniu – jako *niewiarygodnym* związku *eros* i *philia*, a więc byciem miłym, życzliwym, uprzejmą, przyjazną – należałoby dostrzec nowy tryb współistnienia. Nie chodzi tutaj oczywiście o jakąś politykę globalnej miłości i kontrkulturowo-ewangeliczną postawę miłowania się nawzajem, którą zresztą doskonale spożytkowali libertariańscy ideolodzy z Doliny Krzemowej. Kochanie egzosomatyczne potrzebuje lokalności. Te ostatnie mogą i muszą stać się alternatywą dla budowania planetarnego nie-miejsca, które – niszcząc dotychczasowe infrastruktury lokalne i zachodzące między nimi relacje ekosystemowe – wytwarza nienawiść do siebie, a w konsekwencji nienawiść wymierzoną w innych.

Człowiek demoniczny, którego Diotyma uznała za znawcę spraw erotycznych, jest dzisiaj przede wszystkim technikiem: zna regułę wytwarzających go automatyzmów endo- i egzosomatycznych i ma świadomość, że są one darmowym i surowym materiałem do przetwarzania przez kapitalizm platform. Zdaje sobie sprawę z tego, że Eros potrzebuje egzosomatycznego pobudzenia, aby umożliwić deautomatyzację. Na tyle dobrze zna Metydę, a więc jest *wystarczająco zaradny*, że wie, iż każda deautomatyzacja nieuchronnie wytwarza nowe automatyzmy, co wymusza kolejne transindywiduacje, które wprawiają Erosa w ponowny trans. Jest wreszcie magiem potrafiącym, stosownie do sytuacji i zgodnie ze sztuką magiczną (*magike techne*), wymyślać formuły erotyczne poprzez inteligentne zestawianie się z organami technologicznymi, tak aby nie wytwarzały one sączącej się trucizny, której efektem działania jest funkcjonalna bezmyślność. Procesu takiego sączenia zatrzymać się nie

73 Zob. M. Milkowski *Explaining the Computational Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA–London 2013.

da. Dlatego też technoerotyka jako sztuka magiczna nie jest żadną wiedzą ezoteryczną, lecz koniecznością społeczno-polityczną, a jednocześnie wyzwaniem rzuconym uberkapłanom z kalifornijskiej świątyni technologicznej osobliwości i ich transhumanistycznym akolitom.

Umiejętne rozpoznanie techniczności erotyki, a tym samym uczynienie z niej rzeczy pospolitej, pozwala zaradzić na „kłopot z głupotą”, o którym mówi Diotyma, gdy zakreśla obszar działania Erosa między głupotą a mądrością. Przypomnijmy:

Żaden bóg nie filozofuje ani nie pragnie posiadać mądrości, ponieważ już ją ma. Nikt, kto jest mądry, nie filozofuje. Również głupcy nie filozofują i nie pragną stać się mądrzy. Kłopot z głupotą polega na tym, że głupiec, który nie jest piękny, dobry ani inteligentny, uważa, że nic mu nie brakuje. Kto zaś nie sądzi, że czegoś mu brakuje, ten nie pożąda tego, czego braku nie odczuwa.⁷⁴

Czy to rzeczywiście oznacza, że „głupota to stan nieuleczalny”? Sądzę, że nie⁷⁵. Błąd tkwiący w takim arystokratycznym i anachronicznym rozumowaniu polega na tym, że erotyka jest w nim brana za cnotę moralną (etyczną), którą mogą poszczycić się wybrani mężowie, określający się odtąd jako filozofowie i żyjący z dala od (nieuleczalnie głupiego, a więc oderotyzowanego) pospółstwa. Tymczasem, jak zauważa Stiegler, który – jak sam przyznaje – z takiego „pospółstwa” się wywodzi⁷⁶, nikt nie jest w szczególności powołany do filozofii. Jest ona bowiem wspólnym darem, co powoduje, że wszyscy i wszystkie jesteśmy w potencji powołani i powołane do filozofii, a „jeśli istnieją ludzie «powołani» do filozofii w bardziej szczególny sposób, dzieje się tak dlatego, że potrafili oni *spowodować przejście w akt* wspólnej potencji⁷⁷.

O ile zatem głupota, jako stan wyjątkowo nieprzyjazny wzrastaniu w miłości, jest zjawiskiem występującym powszechnie i mającym zasięg globalny, o tyle możliwe jest jej zwalczanie na płaszczyznach lokalnych. Erotyka byłaby zatem dzisiaj nie tyle kwestią moralną (etyczną), lecz kwestią

74 Platon *Uczta*, s. 54.

75 Por. P. Nowak *Alkibiades Większy (komentarz)*, w: Platon *Uczta*, s. 137

76 B. Stiegler *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*, Flammarion, Paris 2013 (2004), s. 17.

77 B. Stiegler *Passer à l'acte*, Galilée, Paris 2003, s. 11.

infrastrukturalnej organizacji wymian technoerotycznych w ramach egzorzgizmów złożonych, działających w obrębie stowarzyszonych lokalności jako układach otwartych.

Abstract

Michał Krzykowski

UNIVERSITY OF SILESIA (KATOWICE)

Eros and Techné: Love in the Time of Automation

Krzykowski begins by reinterpreting the eroticism into which the prophetess Diotima initiates Socrates, then he enters into a dialogue with her from the perspective of an automatic society. The aim of the article is to prove that, on the one hand, the sense of what is new and decisive for the future is manifested in what is archaic, and, on the other hand, that love should be viewed through the prism of skills rather than emotions or feelings. For Krzykowski, the issue of eros is one of techné, and he goes on to examine it in the context of what is irreducibly automatic in us. In this context, on the basis of what Bernard Stiegler initially called erotology and his concept of deautomation and exosomatisation, Krzykowski proposes foundations for a theory of exosomatic love.

Keywords:

automation, deautomation, artificial intelligence, exosomatisation, infrastructure, epigenesis