

 <https://orcid.org/0000-0002-2883-1098>

Olgierd Miedzybłocki

Zakład Filozofii Kultury, Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: olgierd.miedzyblocki@student.uj.edu.pl

FILOZOFICZNY SPÓR GLOBALIZMU Z LOKALNOŚCIĄ: ROZWÓJ NOWOCZESNYCH TECHNOLOGII W CHINACH WEDŁUG YUKA HUIA

The Dispute Between Global and Local in Philosophy: The Rise of New Technologies in China According to Yuk Hui

Abstract: The aim of this article is to discuss the relation between global and local in the works of certain philosophers of technology. The main focus is the concept of cosmotechnics created by Yuk Hui, a philosopher who is strongly influenced by Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler. In the text we examine how Heidegger's question about technology has led Sloterdijk and Stiegler to introduce their criticisms but also to build their original concepts that view the modern technology more favorably. For Yuk Hui those thinkers are a strong inspiration, however, he criticise them for being too Western-oriented and adds another contexts – the role of China as both a postcolonial state with it's unique philosophical tradition and as a center for new technologies. Then the introduces cosmotechnics as a form of cultural a priori that is a mixture of moral and cosmological thinking resulting in a locally-specific approach to technology. It also allows him to talk about a local-global dichotomy in a new, interesting way. This however includes also some signs of a new universalism rooting from the Chinese culture.

Keywords: local, global, Yuk Hui, Peter Sloterdijk, cosmotechnics, Bernard Stiegler, philosophy of technology, Martin Heidegger

a) Wstęp – technologiczna globalizacja i jej przejawy

Rozwój technologiczny zawsze niesie ze sobą wielkie oczekiwania, czasami nawet nadzieje na transformację planety i warunków egzystencji wszystkich żyjących na niej ludzi. Dobrym tego przykładem może być wprowadzenie pojęcia „globalnej

wioski” przez Marshalla McLuhana w *Galaktyce Gutenberga* z 1962 roku¹, pojęcia, które od tamtego czasu zadomowiło się w języku i funkcjonuje poza kontekstem myśli autora. Powołuje się na nie każdy, kto, dosyć naiwnie, uważa, że nie ma już głębokich różnic w sposobach życia na naszym globie.

Przeciwno temu zjawisku wystąpiły równie liczne rzesze przeciwników: antyglobaliści, postkolonialiści, ale także nacjonaliści czy też wrogowie nowych technologii *tout court*. Dostrzeżono istnienie wielu dróg pośrednich. Na przykład czołowy badacz zjawiska globalizacji, Ronald Robertson, spopularyzował w 1992 roku, zaczerpniętą z kręgów biznesowych, koncepcję „glokalizacji” (*glocalization*), która ma oznaczać dostosowanie działań i produktów globalnych firm do lokalnej specyfiki poszczególnych rynków. Była to jedna z wersji opowieści o „trzeciej drodze” albo przynajmniej otwarciu i zniuansowaniu dyskusji o opozycji lokalnego i globalnego. Już na początku lat 90. Robertson zwracał uwagę, że taka dychotomia nie ma racji bytu, bo rzeczywistość to splót wielu tendencji, a samo pojęcie „lokalność” to też produkt myślenia globalistycznego. Z jednej strony Shakespeare nie należy do Anglii, bo jest globalny, ale z drugiej wielkie ośrodki wpływu na globalną kulturę dostosowują się również do odbiorców (np. poprzez odpowiedni dobór aktorów w Hollywood na potrzeby różnych typów odbiorców), więc nie jest to nigdy przeływ jednostronny (z „pierwszego” do „trzeciego” świata²).

Czy tego rodzaju pośrednim tworem jest również tzw. „socjalizm o chińskiej specyfice”³? Tak często określa się aktualny system gospodarczy Chińskiej Republiki Ludowej, będący, według władz tego kraju, lokalną wariacją stworzonego w Europie socjalizmu. Profesor Grzegorz Kołodko⁴ podkreśla problemy z klasyfikacją tej struktury ekonomicznej, w istocie ani typowo kapitalistycznej, ani socjalistycznej. To pytanie nabrało jeszcze większego znaczenia, odkąd ChRL osiągnęła pozycję, alternatywnego wobec Zachodu, centrum nowoczesnej myśli technologicznej. Firmy takie jak Tencent czy Alibaba stały się realną konkurencją dla amerykańskich gigantów z Doliny Krzemowej, a kontrast Chin i Zachodu staje się jasno widoczny nawet dla polityków i przedsiębiorców.

W istocie jest to sytuacja szeroko dyskutowana przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych. Szczególne zainteresowanie budzą wątki polityczne i kulturowe, co pokazuje chociażby popularność książek *Chiny 5.0* Kaia Strittmattiera czy *Inteligencja sztuczna, rewolucja prawdziwa* Kai-Fu Lee, jednej z gwiazd chińskiego przemysłu IT. W tym artykule chcemy jednak spojrzeć na tę sytuację z perspektywy

¹ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, Toronto 1962, s. 21.

² R. Robertson, *Glocalization: Time-space and Homogeneity* [w:] *Global Modernities*, eds. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Sage Publications, London 1995, s. 38.

³ Por. *Full text of Chinese commerce minister's signed article on People's Daily*, https://web.archive.org/web/20180702191911/http://www.xinhuanet.com/english/2018-07/02/c_137296686.htm (dostęp: 15.11.2021).

⁴ G.W. Kołodko, *Chińska transformacja ustrojowa: socjalizm czy kapitalizm? Tertium datur*, „Ekonomista” 2018, nr 6.

filozoficznej. Wykorzystamy prace pochodzącego z Hongkongu badacza Yuka Huia (許煜), w których relacja aspektów globalnego i lokalnego w kulturze chińskiej i „zachodniej” rozumiana jest przez pryzmat technologii. Wspominając koncepcje „trzeciej drogi” albo „lokalnej specyfiki”, warto zestawić je ze stanowiskiem, jakie proponuje Yuk Hui w swojej książce *Question Concerning Technology in China*⁵.

Hui nie tworzy swojego projektu na bazie tylko „lokalnych” źródeł, wręcz przeciwnie, większość jego tekstów dotyczy europejskiej filozofii, on sam prowadził zajęcia na niemieckich uczelniach. Chcemy podkreślić wagę tych związków. Na przełomie stuleci Peter Sloterdijk i Bernard Stiegler zaprezentowali oryginalne i ciekawe sposoby rozumienia technologicznej globalizacji. Przedstawimy główne elementy ich filozofii jako wprowadzenie do myśli Huia, bo jest on jednocześnie kontynuatorem, komentatorem⁶ i adwersarzem ich myśli. Wspólna płaszczyzna dla tej konfrontacji i zarazem współpracy to teksty Martina Heideggera, jako że Hui uważa aktualny moment za właściwy do ponownego zadania „pytania o technikę”⁷. Pytanie to dotyczy nie tylko relacji człowieka z technologią i naturą, ale też technologicznej globalizacji i jej uwarunkowania przez lokalną specyfikę.

W pierwszej części artykułu (podrozdziały b, c, d) postaramy się pokazać europejskie źródła filozofii Huia – zaznaczymy tematykę rozważań Heideggera o technologii, a w kolejnych podrozdziałach bardziej afirmatywne podejście Sloterdijka i Stieglera. W drugiej części (podrozdziały e, f, g) odniesiemy się krytycznie do tekstów Yuka Huia, który odczytuje filozofów europejskich na tle specyfiki tradycyjnej myśli chińskiej. Pyta, czy nowoczesna technologia Chin ma źródło w myśleniu starożytnych Chińczyków, oraz wzywa filozofów technologii do silniejszego zainteresowania lokalnym kontekstem. W podsumowaniu spróbujemy ocenić, czy jego propozycja jest bardziej „bezstronna” w globalnym kontekście od „zachodniej” wersji globalizacji, oraz wskazać jej słabe punkty.

b) Lokalność kontra globalizacja w kontekście myśli Martina Heideggera

Wielu XX-wiecznych filozofów zachodnich, poczynając od Heideggera, przez chociażby Adorna i Foucaulta, zauważyło tkwiące w nowoczesnej technologii zagrożenie i w związku z tym ostrzegało przed utratą wolności. Traktowali oni współczesne im zmiany jako względnie jednolite, niebezpieczne wydarzenie o globalnej skali.

⁵ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechics*, Urbanomic, Falmouth 2016.

⁶ Zob. Y. Hui, P. Lemmens, *Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene*, „Krisis. Journal for Contemporary Philosophy” 2017, nr 2.

⁷ M. Heidegger, *Pytanie o technikę* [w:] *Budować, mieszkać, myśleć – eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 224.

Obecnie taki sposób myślenia budzi wiele wątpliwości. Nasuwa się pytanie, czy nowoczesna technologia rzeczywiście ma jeden, światowy wymiar, czy jednak lokalna specyfika może okazać się istotniejsza dla zrozumienia trajektorii jej przemian. Hui sygnalizuje, że Heidegger przeczuwał ten konflikt, gdy pisał w dzienniku (między 1942 a 1948 rokiem), że: „jeśli komunizm dojdzie do władzy w Chinach, to można się spodziewać, że tylko w taki sposób Chiny staną się wolne dla technologii”⁸. Ale co znaczy tutaj „wolne dla”? Według Huia oznacza to brak refleksji nad wprowadzanymi zmianami, utratę lokalnej specyfiki, niehamowane rozprzestrzenianie się technologii w formie, w jakiej przychodzi ona z zewnątrz (tj. z Zachodu)⁹. Od momentu napisania tych słów upłynęło już sporo czasu, a „komunizm” rzeczywiście zatriumfował w Chinach. Niekoniecznie oznacza to jednak triumf „globalizacji”. Czy ten kraj jest „wolny dla technologii” we wspomnianym sensie? Raczej nie. Opór przeciw otwarciu rodzimego rynku dla globalnych marek jest ewidentny, natomiast miejscowe firmy prowadzą coraz silniejszą ekspansję zagraniczną. Heidegger nie trafił ze swoją prognozą, bo Chiny znalazły, po wielu perturbacjach, swoją „trzecią drogę”.

A zatem nie ma już jednej siły modernizującej, trwa rywalizacja między kilkoma ośrodkami na wspólnej, światowej scenie. Yuk Hui chce dokładniej określić „istotę” jednego z tych ośrodków poprzez prezentację wybranych aspektów historii filozofii, związanych z rozumieniem techniki w danym kręgu kulturowym. To ciekawe tym bardziej dlatego, że chińska filozofia jest ufundowana na kosmologii chronologicznie równoległej wobec filozofii greckiej. Ta kosmologia oparta jest jednak na innych podstawach i sposobie myślenia. Analogicznie jak u Heideggera, mamy więc do czynienia z próbą powrotu do źródła. Nie chodzi tu jednak o stworzenie „nowego początku”, Hui woli zaprezentować sztafetę chińskich filozofów jako *continuum*. Jednocześnie, jak już zaznaczaliśmy, w jego tekstach nie brakuje zachodnich źródeł, w istocie są one fundamentalne dla całego projektu.

Punkt wyjścia to rozważania o technice Martina Heideggera i jego obawy przed dominacją światowej monoteknologii, słynnym ze-stawem. Niechęć Heideggera wobec uniwersalizacji ma wiele postaci. Jawi się jako krytyczna historia zachodniej metafizyki, której kulminacją są prace Nietzschego¹⁰, albo sąd nad nauką pozytywną, która pomija, tak ważne, „nic”¹¹. Heidegger pisze z dystansem także o nowych technologiach, precyzyjniej: o naszym ich rozumieniu. Według niego w erze cybernetycznych systemów zapętlonego *feedbacku* zagrożenie automatyzacją myślenia jest kluczowym problemem. Jednocześnie zanika język poezji otwierający świat,

⁸ Cyt. za: Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. 6.

⁹ Można sobie wyobrazić zupełnie inne interpretacje, ale przyjmijmy wybór autora (Huia), który jest spójny z jego własną myślą.

¹⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, Harper, San Francisco 1991, s. 4.

¹¹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* [w:] idem, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 11.

a ze-staw przesłania źródłowe odkrywanie¹². Jak zauważył Pieter Lemmens¹³, problem z Heideggerem polega na tym, że wszystko w swoich analizach traktuje on jako środek do celu, gdzie celem jest znalezienie odpowiedniej postawy człowieka wobec „bycia”. A zatem technologia nie jest tutaj wyróżniona jako istotna sama w sobie, jej badanie to tylko kolejne sformułowanie odwiecznego problemu różnicy ontologicznej.

Hui tak przedstawia punkt widzenia Niemca: „cybernetyka to najnowszy produkt ontoteologii [...], symbol zapomnienia bycia, gdzie każdy byt, również język, jest widziany jako zasób albo surowiec poddawany kalkulacji”¹⁴. Byłoby to utracenie kontaktu z greckim *physis*, brak właściwego rozumienia techniki, której istota nie jest technologiczna. Technika Greków (czy w ogóle technika przednowoczesna) postrzegana była przez Heideggera jako bardziej „właściwa”, bo związana z funkcjonowaniem człowieka w swoim „naturalnym”, lokalnym otoczeniu (słynny przykład mostu na Renie). Tę ideę stawia on w kontraście do nowoczesnej technologii, korzystającej z zasobów odkładanych do użycia w innym czasie i miejscu, poza ich typowym kontekstem.

Wszyscy trzej filozofowie, do których będziemy odnosić się w tym tekście (Stiegler, Sloterdijk, Hui), mają wspólną tezę: uniwersalizacja kultury i techniki jest jednym z największych zagrożeń i problemów naszych czasów, ale nieufna wobec technologii interpretacja Heideggera musi zostać poddana korekcie. Stiegler i Sloterdijk podkreślają konstytutywną i fundamentalną rolę technologii dla ludzkiej egzystencji, to, że tworzy ona specyficzne środowisko, od zarania głęboko związane z samą istotą człowieczeństwa. Dlatego nie powinno się badać człowieka jako bytu „wyciętego” z otoczenia, jak w egzystencjalnej analizie *dasein*.

c) Bernard Stiegler – technologia jako zapomniany fundament naszej egzystencji

Zwracamy uwagę na Bernarda Stieglera, bo od niego Yuk Hui przejął sposób myślenia o technologii jako o niezbywalnym czynniku w antropologicznym badaniu. Sam Stiegler natomiast bazuje na pismach swoich rodaków – Gilberta Simondona, Bertranda Gille’a i André Leroi-Gourhana. W *La technique et le temps* argumentuje on, że technologia¹⁵ jest zapomnianą, nieuświadomioną częścią naszego bytu, która w procesie koewolucji zmienia się razem nim.

¹² M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, op. cit., s. 247.

¹³ P. Lemmens, *Other Turnings: Yuk Hui’s Pluralist Cosmotechnics in between Heidegger’s Ontological and Stiegler’s Organological Understanding of Technology*, „Angelaki” 2020, nr 4, s. 10.

¹⁴ Y. Hui, *For a Cosmotechnical Event: In Honor of Don Ihde and Bernard Stiegler* [w:] *Reimagining Philosophy and Technology, Reinventing Ihde*, eds. G. Miller, A. Shew, Springer, Cham 2020, s. 88.

¹⁵ Na marginesie warto odnotować rozróżnienie pojęć technika/technologia. Stiegler uważa, że technika jest zakresem szerszym, obejmuje różne formy działania właściwe dla danego społeczeństwa, zaś tech-

Heidegger twierdził, że starożytne *techne* działa podobnie do natury (*physis*)¹⁶, do niej próbuje się zbliżać, a forma nowoczesnej techniki generalnie zagubiła ową bliskość. Przeciwno tym tezom Stiegler uznaje, że właśnie technika jest pierwotna i tylko przez jej zapomnienie powstaje mit o człowieku „właściwym”, autonomicznym i oddzielnym od technologii. Tymczasem esencja człowieka jest czymś (częściowo) technicznym i „tylko przez technikę pytanie o Bycie otwiera się dla nas”¹⁷.

Nie tylko jest ona dla nas „naturalna”, jest wręcz prawie istotą człowieczeństwa, swoistym „uzewnętrznionym byciem”, a zatem czymś o wspólnej z życiem podstawie. Życie używa jej zasobów, by przekraczać siebie i ewoluować, aby „przy użyciu środków innych niż życie”¹⁸ osiągać to, co wcześniej nie było możliwe. Nie jest więc technologia zwykłym środkiem do celu ani sposobem zachowania, jest współesencją człowieka, ale zawsze też czymś z istoty innym, swoistym:

W przedmiotach technicznych pojawia się dynamika, która nie pochodzi ani od duszy, ani od ludzkich społeczeństw, ale podobnie jak one odgrywa determinującą rolę w procesie ludzkiego stawania się i musi być badana sama w sobie¹⁹.

To wniosek z Simondona, dla którego ewolucja techniki powinna być rozpatrywana w oddzieleniu od ewolucji ludzi jako gatunku, bo technika jest bytem funkcjonującym poza sferami kultury (człowiek) i natury (sama materia). Tak rozumiana technologia ewoluje wspólnie z człowiekiem, czego dostrzegalnym skutkiem jest intersubiektywna sfera pamięci kulturowej – filmy, zdjęcia, gazety, książki, narzędzia. Ta właśnie rola technologii jako nośnika wspólnotowej pamięci jest dla Stieglera najważniejsza.

Aby przedstawić funkcjonowanie zależności świadomość – technologia, Stiegler sięga do Husserla i pary pojęć retencja/protencja. Nowym elementem jest tu tzw. powtórna retencja (ang. *tertiary retention*, fr. *réretention tertiaire*²⁰). To nośniki pamięci znajdujące się poza naszym umysłem. Tak Stiegler rozszerza pierwotny model Husserla, dodaje pamięć „zewnętrzną”, sferę intersubiektywną. Dla przykładu każdy z nas może wydobyć zdjęcie z podręcznego telefonu tak łatwo, jak „wydobyć” z pamięci wspomnienia o czymś, co wydarzyło się wczoraj. U Stieglera technika sięga głęboko w umysł, zupełnie zmienia sposoby posługiwania się pamięcią, uwagą, zmienia tok myślenia, ale też otwiera go na wpływy z zewnątrz i trwale wiąże nas z technicznymi dodatkami. Nie jest ani zła, ani dobra, jest tak istotną częścią nas, że

nologia ogranicza się do techniki opartej na wiedzy naukowej i formalnej matematyce. Nie będziemy się tu ściśle trzymać tego rozróżnienia, bo nie jest ono jednolicie stosowane przez poszczególnych filozofów.

¹⁶ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, op. cit., s. 231.

¹⁷ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. 238.

¹⁸ B. Stiegler, *Nanjing Lectures 2016–2019*, Open University Press, London 2020, s. 14.

¹⁹ B. Stiegler, *La technique et le temps*, Fayard, Paris 2018, s. 94.

²⁰ Tak tłumaczy to pojęcie Michał Krzykawski, zob. B. Stiegler, *Wstrząsy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 33.

może być użyta na różne sposoby. Dlatego, wbrew niektórym interpretacjom, nie jest po prostu czymś, co zastępuje myślenie, czyniąc je schematycznym, automatycznym, chociaż taki skutek widoczny jest nader często. Natomiast każda istotna zmiana w relacji ludzie – technologia wymaga stopniowego przystosowania się i według Stieglera na tym opiera się największe zagrożenie, bo aktualnie tempo zmian jest zbyt szybkie.

Kontrowersyjną cechą filozofii Stieglera w kontekście naszego tekstu jest uniwersalizm. Faktycznie, podczas swoich wykładów w Nanjing Stiegler zaleca chińskim studentom czytanie Platona i Heideggera, powołując się właśnie na jedną, wywodzącą się z Grecji, wspólną historię²¹. Sytuację na świecie definiuje więc grecka historia, a wspólnym problemem jest źle używana technologia, która zwalnia z myślenia, pozbawia umiejętności rozumienia codzienności, działa entropicznie. Zagrożenie pochodzi nie od organizmów żywych czy przyrody, ale od wielkiego przemysłu, który nie jest zależny od konkretnego terytorium²². To istotna różnica w porównaniu z podejściem Yuka Huia, któremu bliżej jest do silnego rozróżnienia kulturowego.

d) Peter Sloterdijk – sfery, w których mieszkamy, sfery, które nas chronią

Drugi ważny dla tej dyskusji filozof to Peter Sloterdijk. Jego projekt dobrze tłumaczy wartość granic między obszarami różnych kultur w stanowisku Yuka Huia. Inaczej niż Stiegler, Sloterdijk w relacji technologia – środowisko skupia się na jej drugim członie. Nie oznacza to, że odwraca się on od współczesności, przeciwnie, opisuje świat, w którym nie ma stanu „naturalnego”, bo każde środowisko człowiek współtworzy, przekształca wedle swoich potrzeb, tak by przeżyć i chronić się przed ryzykiem i zagrożeniem nadchodzącym z zewnątrz²³.

Trylogia *Sfer* to główne dzieło Sloterdijka, zawiera ona szereg opisów i analiz różnych typów przestrzeni, dzięki którym możemy egzystować w świecie. Pojęcie najbardziej pierwotne to w jego rozumieniu nie „bycie”, a „bycie-w”, zamieszkiwanie pewnej sfery, zwykle takiej, która pełni funkcję ochronną, „immunologiczną”²⁴. Sloterdijk proponuje definiować ludzi jako istoty przebywające w przestrzeniach, zarówno tych naturalnych, jak i symbolicznych. Sfery można „[...] najlepiej porównać do szklarni, w których istoty żywe rozkwitają dzięki specyficznym, tworzonym przez siebie warunkom klimatycznym”²⁵.

Konstruujemy takie miejsca, zarówno chroniąc się w domach, projektując swoją przestrzeń personalną i relacje z bliskimi, jak i uczestnicząc w wielkich projektach

²¹ B. Stiegler, *Nanjing Lectures...*, op. cit., s. 142.

²² B. Stiegler, *La technique...*, op. cit., s. 97.

²³ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 13.

²⁴ Ibidem, s. 12.

²⁵ P. Sloterdijk, *Not Saved: Essays after Heidegger*, Polity, Cambridge 2017, s. 109.

tłumaczących sens świata poprzez działania Boga (Absolutu) czy form go zastępujących²⁶. To, kim jesteśmy, ufundowane jest w sferach – kulturach, grupach, w których przeżywamy nasze życie. Sfera jest według tego filozofa metafizycznym obrazem mentalnym *par excellence*, jej wewnętrzna dynamika pozwala łączyć świat doświadczalny i obszar idei²⁷. Na przykład państwo ma zarówno swój fizyczny obszar, jak i język, w którym prowadzone są codzienne i medialne dyskusje wokół wspólnych tematów.

O Heideggerze i jego próbie opisu *dasein* Sloterdijk napisał, że pytanie „kto?” powinno być zastąpione przez pytanie „gdzie?”²⁸. Inaczej mówiąc: sfery, czyli przestrzenie, w których żyjemy, kształtują nas silniej niż osobiste, mentalne projekty i plany. Rezonujemy ze wspólnotami – rodziną, współlokatorami, przestrzenią medialną, którą śledzimy. Nie jesteśmy wyobcowanym duchem uciekającym od „się”, nie jesteśmy jednostką przeciwko tłumom – kierunek jest odwrotny, zgrywamy się z grupą, a raczej przestrzenią, bo nie zawsze chodzi o zbiór ludzi. Na Heideggera spada krytyka właśnie za koncepcję „błądzącego podmiotu”²⁹.

W związku z hegemonią globalnego kapitalizmu (i schyłkiem kolonialnej ekspansji Zachodu) na przestrzeni ostatnich wieków największe sfery stopniowo traciły na znaczeniu. Sloterdijk podkreśla brak dominującej narracji³⁰, a nawet niebezpieczną dowolność, bo żadna wielka doktryna „nie działa”: „Obecny stan świata można w sposób oczywisty zdefiniować przez to, że nie oferuje żadnej efektywnej ochrony (*co-immunity*) dla członków światowego społeczeństwa”³¹. W rezultacie powstaje niestabilny system, oparty na ciągłym ruchu niezależnych, nietrwałych obszarów. To stan po rozpadzie wielkich narracji, czas regresu wielkich religii, które spajały życie społeczne, epoka po śmierci boga³². Dominują tu małe półizolowane przestrzenie, oderwane od swojej lokalności, takie jak, na przykład, nowoczesne apartamenty – samotne wyspy, które pozwalają skutecznie odseparować się od życia z innymi.

To dobry punkt wyjścia dla projektu filozoficznego Yuka Huia, który stara się znaleźć odpowiedź na takie metafizyczne osamotnienie. Według Huia Sloterdijk i Stiegler przedstawiają użyteczne diagnozy dla naszych czasów³³, proponując określony sposób „naprawy” globalizacji, ważne jest też, że są w stanie pokazać, jak głęboko współczesna technologia jest spleciona z naszym życiem. Filozof z Hongkongu nie zgadza się jednak z tym, że jednorodność życia na świecie jest już aksjomatem, i przedstawia kontrpropozycję, twierdząc, że wciąż mogą funkcjonować sfery oparte na właściwym dla lokalnej kultury rozumieniu porządku świata.

²⁶ P. Sloterdijk, *Écumes. Spheres III*, Fayard, Paris 2013, s. 12.

²⁷ P. Sloterdijk, *Globes. Spheres II*, Fayard, Paris 2011, s. 72.

²⁸ P. Sloterdijk, *Spheres. Volume I: Bubbles*, Semiotext(e), Los Angeles 2011, s. 340.

²⁹ Ibidem, s. 341.

³⁰ P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 7.

³¹ P. Sloterdijk, *After God*, Polity, Cambridge 2020, s. 192.

³² P. Sloterdijk, *Écumes...*, op. cit., s. 20.

³³ Y. Hui, P. Lemmens, *Reframing the Technosphere...*, op. cit., s. 38.

Proponuje on schemat, według którego można powrócić do wielości wspólnych przestrzeni, z których każda jest oparta na pewnym symbolicznym i moralnym porządku. Dodatkowym argumentem jest to, że swoisty „powrót granic”, który obserwujemy, może ten proces unaocznic. Chodzi tu o takie zjawiska jak coraz częstsze kryzysy migracyjne czy powszechne zamykanie państw dla obcokrajowców w trakcie pandemii COVID-19.

e) Kwestia chińska – alternatywny sposób myślenia o technologii i jego kulturowa geneza

Yuk Hui, budując swoje stanowisko na wspomnianych wyżej sposobach myślenia, rozszerza dyskusję o perspektywę pozaeuropejską, perspektywę radykalnie innego kulturowo środowiska technologicznego Chin, i twierdzi, że właśnie to miejsce jest w stanie być punktem oporu wobec globalizacji rozumianej jako forma kolonializmu.

Hui ma również na uwadze punkty wspólne. Docenia współbrzmienie wielu wątków pism Heideggera z myślą Wschodu (szkoła z Kioto, daoistowska krytyka technologii). Z drugiej strony uznaje on, że Niemcom nie udało się docenić pozytywnych aspektów współczesnej techniki. To błąd, nad którego naprawą pracował Stiegler.

Lemmens wskazuje dwie skrajności: z jednej strony ontologia bycia jest podstawą rozumienia technologii u Heideggera, przeciwnie jest u Stieglera, gdzie technologiczna esencja kształtuje nasze bycie, nasze myślenie o świecie³⁴. Hui lokuje się gdzieś pośrodku. Pierwszeństwo ma technologia uformowana przez daną kulturę. W *Question Concerning Technology in China* Hui postuluje powrót do porównawczej analizy kulturowej i wylicza pominięte przez uniwersalistów różnice. Na przykład to, że mit o stworzeniu techniki, na którym opiera się Stiegler, czyli opowieść o Prometeuszu i Epimeteuszu, zupełnie odwraca wyjaśnienia zawarte w mitologii chińskiej, gdzie technika nie jest wywalczona podstępem przez samotnego bohatera, ale dobrowolnie przekazana ludziom przez półboskich władców³⁵. Bunt przeciwko bogom w ogóle tutaj nie występuje³⁶, a rezonowanie jest istotniejsze niż walka czy wojna³⁷. Hui wnioskuje z tego, że mamy do czynienia z zupełnie inną koncepcją naturalnego porządku rzeczy, inną relacją między ludźmi, techniką, bogami i kosmosem³⁸.

W przypadku Chin, zamiast zasad euklidesowej geometrii i arystotelesowskiej ontologii, należy używać pojęć takich jak *dao* 道 (metoda) i *qi* 器 (narzędzie), na których oparte jest rozumienie technologii. Tradycyjna chińska medycyna w zestawieniu z tą zachodnią to dobry, popularny przykład techniki opartej na innym

³⁴ P. Lemmens, *Other turnings...*, op. cit., s. 13.

³⁵ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. 14.

³⁶ Ibidem, s. 16.

³⁷ Ibidem, s. 80.

³⁸ Ibidem, s. 17.

rozumieniu świata, ale różnice sięgają głębiej, nawet do wiedzy matematycznej³⁹ oraz innego myślenia o czasie i przestrzeni⁴⁰. Co prawda Stiegler wskazywał na pewien związek między rozwojem technik a sposobem myślenia danej kultury, ale traktował to raczej jako element historyczny, mniej istotny w badaniu współczesnych wydarzeń. Współcześnie technologia to dla niego zachodnia monokultura, jednolite pole walki wielkich firm o naszą uwagę.

W kontekście myśli Sloterdijka projekt Huia jest ciekawą próbą powrotu do myślenia w kategoriach sfer opartych na lokalnych kosmologiach. Sam Sloterdijk w swoich tekstach uznał, że nie można już wrócić do zdezaktualizowanych form spajania ludzkich społeczeństw, takich jak narodowość czy wielkie religie. Zamiast tego radzi zacząć tworzyć globalną wspólnotę odpowiedzialnych jednostek według imperatywu przetrwania naszej planety⁴¹. Według niego od synchronizacji wysiłku wszystkich ludzi zależy nasza dalsza egzystencja. Natomiast Hui stara się pokazać, że wciąż możliwa jest realizacja projektu niemieckiego filozofa na podstawie jednolitej wspólnoty kulturowej, a nie globalnej.

f) Kosmotechniki – propozycja rozwiązania problemu jednorodności globalnej technologii

Centralnym punktem stanowiska Yuka Huia jest koncepcja „kosmotechnik”. Ważną inspiracją był dla niej projekt francuskiego antropologa Philippe’a Descoli, który starał się pokazać pluralizm ontologiczny niezachodnich społeczności. Descola zwraca uwagę na to, że w kulturze rdzennych mieszkańców Amazonii nie da się utrzymać ścisłego podziału natura/kultura zarówno w relacjach między ludźmi, jak i wobec innych bytów⁴². Na podstawie jego tezy o istnieniu wielu różnych ontologii uwarunkowanych kulturowo Hui formułuje swoje podstawowe pytanie:

Jeśli uznamy, że jest wiele natur, to czy jest możliwe myślenie o wielu technikach, które różnią się nie tylko funkcjonalnie i estetycznie, ale też ontologicznie i kosmologicznie?⁴³

Jeszcze większą inspiracją dla filozofa z Chin jest XX-wieczna cybernetyka⁴⁴, która służy za model relacji człowieka z techniką, ale też ze środowiskiem, również zastępując standardowy na Zachodzie podział na naturalne i sztuczne. Klasyczna cybernetyka ignoruje jednak rolę kosmosu, czyli umiejscowienie człowieka w określonej kulturze⁴⁵, określone rozumienie porządku świata. Koncepcja kosmotechnik

³⁹ Ibidem, s. 203.

⁴⁰ Ibidem, s. 210.

⁴¹ P. Sloterdijk, *Musisz...*, op. cit., s. 628.

⁴² P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005, s. 15.

⁴³ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. XIII.

⁴⁴ Por. Y. Hui, *Recursivity and Contingency*, Rowman & Littlefield, London 2019.

⁴⁵ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. 26.

ma to naprawić, Hui widzi ją jako splot wszystkich istotnych w tych rozważaniach elementów:

Uważam, że sposobem połączenia i rozszerzenia myśli Heideggera, [...] Stieglera jest uznanie wagi różnic historycznych, kulturowych i geopolitycznych we współzależności kosmosu, moralności i działalności technicznej, i to nazywam kosmotechnikami⁴⁶.

Istotą sprawy jest tutaj to, że technika jest osadzona w danym środowisku, z którego wyrasta – kosmologicznym, mitologicznym, religijnym. Technologia nie jest totalnością ani podstawą (*grund*), podstawami są właśnie różne, równoległe kosmotechnologie⁴⁷, metastabilne sploty wyżej wymienionych elementów. Technologia jest już przesiąknięta daną kulturą *apriorycznie*. Ścisły związek technologii i kultury wyraża się też w tym, że technika pełni funkcję zbiorowej pamięci, na co zwracał uwagę Stiegler. To: „przeszłość, której nie przeżyłem, ale która jest mimo tego moją przeszłością, bez której nie miałbym nigdy własnej przeszłości”⁴⁸.

Niewątpliwie chińska kosmologia spełnia przy tym jeszcze funkcję „immunologiczną”, tak jak chciał Sloterdijk, bo chroni przed nadmiernym, nieuregulowanym wpływem zewnętrznych wzorców i sposobów życia, umożliwia funkcjonowanie specyficznej „sfery”, opartej na określonym porządku rzeczy. Trzeba zauważyć, że taka lokalność jest jednocześnie postkolonialnym wyzwoleniem od zewnętrznych wpływów (Descola), jak i zamknięciem przed światem, w tym także przed tym, co niepożądane przez władzę państwową (blokada i cenzura Internetu oraz prasy).

Hui deklaruje jako cel: „odejście od homogenicznego stawania się technologicznego świata”⁴⁹, a nawet dostrzega zagrożenia dla samego procesu globalizacji, który pogrąży m.in. to, że planeta nie jest w stanie wytrzymać obecnego tempa rozwoju przemysłu⁵⁰. Czy powrót „głębokiego” zróżnicowania jest rzeczywiście możliwy i czy, jak chce Yuk Hui, to technologia jest główną sceną tego powrotu? A może cała ta analiza działa tylko w jednym, konkretnym przypadku – specyficznej strategii chińskiej w walce o miejsce na globalnym rynku technologii?

Trudno traktować ten projekt jako wolny od uprzedzeń, jak stara się sugerować Yuk Hui. Co prawda wspomina on w niektórych miejscach o Amazonii, Indiach czy Japonii jako innych przykładach lokalnych kosmotechnik⁵¹. Jednak w swojej istocie kosmotechniki powiązane są z pojęciem *Ganying* (感应), rezonowaniem ziemi i nieba, które w chińskiej tradycji uważane jest za źródło moralności (jednolity porządek kosmiczny i moralny⁵²). W rzeczywistości rola kultury jako odwzorowania pewnego

⁴⁶ Y. Hui, *For a Cosmotechanical Event...*, op. cit., s. 87.

⁴⁷ Y. Hui, *Recursivity...*, op. cit., lokacja e-booka 570/797.

⁴⁸ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. 216.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 309.

⁵⁰ Y. Hui, *For a Planetary Thinking*, <https://www.e-flux.com/journal/114/366703/for-a-planetary-thinking/> (dostęp: 1.08.2021).

⁵¹ Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China...*, op. cit., s. 252.

⁵² *Ibidem*, s. 27.

moralnego porządku wszechświata (wspomniane pojęcie „rezonowania”) to myślenie osadzone w doktrynie konfucjańsko-taoistycznej, a nie ramy uniwersalne. Tak naprawdę otrzymujemy kontrpropozycję w postaci nowego uniwersalizmu. Inne kultury potrzebowałyby odpowiednio innych niż kosmotechniki koncepcji, by pokazać swoją własną relację względem techniki. Być może jest to jednak dobry impuls i czas, żeby takowe teoretycznie wypracować. Z drugiej strony równie dobrze można podkreślić partykularność filozofii technologii we Francji (Simondon, Canguilhem), w Niemczech (Kittler, Günther) czy amerykańskich cybernetyków (Weiner, Bateson) – ostatecznie nie ma przecież jednego „Zachodu”. W kontekście pism Huia widać jednak, że najważniejsze rozróżnienie następuje według klucza postkolonialnego, a technologiczna odrębność ma być także formą emancypacji.

g) Podsumowanie – czy „trzecia droga” to jedyna możliwa droga?

Heidegger zwracał uwagę na specjalną relację człowieka i technologii, w której technologia jest głęboko powiązana z naszym rozumieniem świata i myśleniem, należy ją jednak rozpatrywać w świetle problemu Bycia, jest ona też zewnętrzna wobec nas. Stiegler zmienił ocenę technologii, widzi ją jako fundamentalną, związaną z czasowością współistotą ludzkiej bytowości. Stąd relacja z technologią jest problemem naszej konstytucji, nasza pamięć jest nierozzerwalnie połączona z zewnętrznymi protezami, więc tory, według których myślimy, nie są już wewnętrzną sprawą jednostki. Natomiast dla Sloterdijka to, kim jesteśmy, jest wypadkową ochronnych, immunologicznych przestrzeni, w jakich egzystujemy, które stale zmieniamy i przez które jesteśmy zmieniani – technologia pomaga je kształtować pełniej i efektywniej. Trudno mówić o współczesnym życiu bez odnoszenia się do przestrzeni „sztucznych”, w tym sfer medialnych czy Internetu. Według Huia, w zgodzie ze Stieglerelem, jesteśmy bardzo blisko związani z technologią, ale technologia nie jest uniwersalna, to ekspresja danej kultury. Jednocześnie, w zgodzie ze Sloterdijkem, owa technologia jest określona przez przestrzeń, w której funkcjonujemy, jest inna dla Chin, Indii, Amazonii, jednak dążenie do budowy poprawionej, ale jednej formy egzystencji w światowej przestrzeni także nie jest właściwe.

Hui mimo wszystko nie stroni od wpływu zachodnich filozofów, rozwija wiele wątków Sloterdijka, Heideggera, Stieglera i Simondona. Natomiast w chińskiej tradycji znajduje paradygmatyczną drogę poza uniwersalizację i globalizację. Słynne pytanie Josepha Needhama, czemu Chiny nie stworzyły nowoczesnej technologii, uzyskuje odpowiedź, a raczej zostaje zniesione⁵³. Otóż Chiny zawsze tworzyły technikę, opierając się na swojej kosmologii, ale dopiero teraz mają technologię, która może rywalizować z technologią Zachodu. Tu jednak pojawia się inne trudne py-

⁵³ Ibidem, s. 165.

tanie: czy jest to ostatecznie „prawdziwa inność”, czy ChRL tylko na swój sposób (i skuteczniej przy okazji) przyspiesza zapoczątkowaną przez Europę modernizację świata? W istocie Chiny nie tyle „dogoniły” Zachód, idąc swoją drogą, ile raczej przyjęły stamtąd najnowsze zdobycze techniki i coraz skuteczniej uzupełniają je o swoje własne kulturowo-specyficzne rozwiązania.

Klarowne oddzielenie globalnego i lokalnego nie jest możliwe, tak jak nie jest możliwe oddzielenie technologii chińskiej od europejskiej. Chińska specyfika nowoczesnych technologii jest amalgamatem obu. Tak jak w przypadku pary natura – kultura, granice ulegają zatarciu. Jeśli potrzebujemy powrotu do tego, co lokalne, to jest to możliwe tylko na podstawie przededefiniowanego, przekształconego pojęcia lokalności.

Jeśli chcemy znowu mówić o lokalności, musimy zdać sobie sprawę z tego, że nie jest to już odizolowana lokalność – Chiny czy Japonia zamknięte na świat, odłączone lub odległe od globalnej osi czasowej – to musi być lokalność, która przyswaja (*appropriates*) globalność, a nie po prostu jest przez nią produkowana i reprodukowana. Lokalność, która jest w stanie oprzeć się globalnej osi czasu, a także jest w stanie ją radykalnie i samoświadomie zmieniać, nie tylko dodawać jej wartości estetycznej. To, co lokalne, nie może stać w opozycji do tego, co globalne, bo to oznacza ryzyko jakiegoś rodzaju „konserwatywnej rewolucji” czy nawet nadejścia metafizycznego faszyzmu⁵⁴.

Hui zdaje się jednak nie dostrzegać własnego ostrzeżenia. Skuteczne, postkolonialne wyzwolenie Chin niesie ze sobą niebezpieczne nacjonalistyczno-autorytarne wzmożenie. Bo czy można osiągnąć właściwą niezależność w sposób bezkonfliktowy? Podsumowując, pojęcie „kosmotechnik” ma wyjaśniać specyfikę technologicznej globalizacji w Chinach, pozostając w paradygmacie pierwszeństwa uwarunkowań kulturowych. Jednocześnie ten sposób opisu inkorporuje myśli współczesnych europejskich filozofów i daje wzór kreatywnego mieszania wpływów. Jak wskazywaaliśmy, nie ma nic nowego w proponowaniu takich połączeń. Wymieńmy na przykład polityczne przeszczepienie komunizmu do Chin, łączenie globalizacji z lokalnością w „glokalność”. Wątek technologiczny to kontynuacja pracy m.in. Bernarda Stieglera, który budował ontologiczne podstawy swojego projektu, przekształcając prace niemieckich fenomenologów oraz swoich rodaków – Derridy i Simondona. Powrót granic i wydzielonych przestrzeni jako podstawa rozumienia świata to natomiast cecha myśli Petera Sloterdijka.

Yuk Hui nie jest więc absolutnie oryginalny, ale interesująco pogłębia te wątki i sprawdza ich przydatność poza naturalnym dla nich gruntem zachodniej filozofii. Przede wszystkim zaś dokonuje wcale nietatwej selekcji wśród nieskończonych propozycji rozumienia współczesnego świata. A to właśnie wydaje się próbą rozwiązania jednego z najtrudniejszych pytań współczesności, a mianowicie: jaką optykę należy obrać, by zrozumieć światowe przemiany na wielką skalę?

⁵⁴ Ibidem, s. 307.

Bibliografia

- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć – eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Harper, San Francisco 1991.
- Heidegger M., *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995.
- Hui Yuk, *For a Cosmotechanical Event: In Honor of Don Ihde and Bernard Stiegler* [w:] *Re-imagining Philosophy and Technology, Reinventing Ihde*, eds. G. Miller, A. Shew, Springer, Cham 2020.
- Hui Yuk, Lemmens P., *Reframing the Technosphere: Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler's Anthropotechnological Diagnoses of the Anthropocene*, „Krisis. Journal for Contemporary Philosophy” 2017, nr 2.
- Hui Yuk, *On the Existence of Digital Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.
- Hui Yuk, *Recursivity and Contingency*, Rowman & Littlefield, London 2019.
- Hui Yuk, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechics*, Urbanomic, Falmouth 2016.
- Kołodko G.W., *Chińska transformacja ustrojowa: socjalizm czy kapitalizm? Tertium datur*, „Ekonomista” 2018, nr 6.
- Lemmens P., *Other turnings: Yuk Hui's pluralist cosmotechics in between Heidegger's ontological and Stiegler's organological understanding of technology*, „Angelaki” 2020, nr 4.
- McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy*, University of Toronto Press, Toronto 1962.
- Robertson R., *Glocalization: Time-space and Homogeneity* [w:] *Global Modernities*, eds. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Sage Publications, London 1995.
- Sloterdijk P., *After God*, Polity, Cambridge 2020.
- Sloterdijk P., *Écumes. Spheres III*, Fayard, Paris 2013.
- Sloterdijk P., *Globes. Spheres II*, Fayard, Paris 2011.
- Sloterdijk P., *Kryształowy pałac*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011.
- Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Sloterdijk P., *Not Saved: Essays after Heidegger*, Polity, Cambridge 2017.
- Sloterdijk P., *Spheres. Volume I: Bubbles*, Semiotext(e), Los Angeles 2011.
- Stiegler B., *La technique et le temps*, Fayard, Paris 2018.
- Stiegler B., *Nanjing Lectures 2016–2019*, Open University Press, London 2020.
- Stiegler B., *Wstrząsy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

Źródła internetowe:

- Full text of Chinese commerce minister's signed article on People's Daily*, https://web.archive.org/web/20180702191911/http://www.xinhuanet.com/english/2018-07/02/c_137296686.htm (dostęp: 15.11.2021).
- Hui Yuk, *For a Planetary Thinking*, <https://www.e-flux.com/journal/114/366703/for-a-planetary-thinking/> (dostęp: 1.08.2021).