Przyszłe teraźniejszości.
Planowanie i współodpowiedzialność etyczna w projektowaniu nowych technologii

Paweł Zgrzebnicki
SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, pzgrzebnicki@st.swps.edu.pl

słowa kluczowe: przyszłość, etyka, sieć, relacja, technologia.

Abstrakt

Artykuł przedstawia zagadnienie etycznych projektów przyszłości w aspekcie nowych technologii. Wychodząc z relacyjno-strukturalnej ontologii czasu, dyskutowana jest jego epistemologia, co w konsekwencji prowadzi do konkluzji o roli etyki jako narzędzia koniecznego do hermeneutycznego poznania właściwej, a więc dobrej i estetycznie korzystnej przyszłości. Argumentacja filozoficzna pozwala uzasadnić przyszłość jako obecny element teraźniejszości, z którym społeczeństwo coraz częściej łączy związek wynikający z zaangażowanego moralnie dyskursu.

Prolog

Czas stanowi jeden z najistotniejszych czynników regulujących współczesne życie społeczne. Choć kulturowo nie zawsze funkcjonował w formie w jakiej postrzegamy go obecnie (Elias 2017), jednak dziś za sprawą wszechobecnych zegarów, roli rozważań historycznych oraz fantazji na temat przyszłości, jest już nieodzownie wpleciony nie tylko w narracje kulturowe ale także w kognitywne kategorie, w jakich postrzegamy otaczający nas świat. Czas nie stanowi pojęcia oczywistego i jednoznacznego szczególnie, że często nauki społeczne czy humanistyczne rozważają go jako odczucie lub jako aspekt życia różnie kształtujący się w świadomości odbiorcy w zależności od sytuacji, w której tenże się znajduje. Czym, wobec tego, dla współczesnego człowieka jest czas? W szczególności — czym jest przyszłość? Co oczywiste, można te pojęcia opisać przeróżnie, można nadać im też różny sens emocjonalny, ale można także spróbować postawić pytanie o to, czy rozważania te można jakoś zakotwić głębiej, na przykład w możliwej filozoficznej koncepcji świata? Gdyby pójść tym tropem i wyjaśnić pojęcie czasu i jego wartość dla człowieka wychodząc z koncepcji

metafizycznej, okazać się może, że taki ciąg dedukcyjny stać się może czymś więcej niż tylko opisem — stać się on także może ewentualnym wyjaśnieniem.

Starając się podjąć takie wyzwanie, zastanawiając się czym może być **przyszłość**, w pierwszej kolejności podjęta zostanie próba rozważenia koncepcji czasoprzestrzeni oraz możliwej ontologii i epistemologii mającej służyć za opis świata. Dalej, korzystając z owych dociekań, spróbujemy nadać przyszłości **sens**, a raczej odczytać go jako możliwą (a być może także konieczną) konsekwencję przyjętych założeń. W kolejnej części postawione zostanie pytanie o **plan**, a więc o to, jakie działania może podjąć społeczeństwo, aby swojej przyszłości nadać ów sens. Pytanie o plan jest więc pytaniem o społeczny performans wcześniejszych rozważań. W końcu przedstawiony zostanie postulat, wedle którego **przyszłe teraźniejszości** stanowią praktyczną adaptację poszukiwania etycznie słusznego porządku, konsekwencję możliwej metafizyki a jednocześnie technologicznie możliwy sposób realizacji wspomnianego planu.

Przyszłość

Wydaje się zasadnym stwierdzenie, że czas odczuwany lub reprezentowany kulturowo ma jakiś związek z czasem fizycznym w rozumieniu takiego, który jest niezależny od ludzkiej percepcji. Wobec powyższego, uzasadnienie społecznej reprezentacji czasu powinno mieć choć w części swe źródło w naturze fizycznej czasoprzestrzeni. Jeśli przyjąć, że ontologia i epistemologia świata nie wyróżnia człowieka jako czegoś nadnaturalnego, punktem wyjścia do zrozumienia społecznych narracji dotyczących czasu, powinna stać się więc w takim wypadku jakaś uzasadniona teoria przestrzeni, to w niej mogłoby się bowiem kryć źródło sposobu postrzegania przez ludzi problemu czasu.

Próbując przyjrzeć się więc przyszłości z takiej perspektywy, należałoby najpierw zapytać, czym owa przyszłość właściwie jest? Tak postawione pytanie od razu nakierowuje uwagę na ontologię czasu, bowiem słowo „jest" sugeruje nie tylko możliwą substancjalność, ale i pewną reifikację. Przede wszystkim należy zauważyć, że przyszłość powinna mieć taki sam status ontologiczny jak czas w ogóle. Skoro tak, należy zastanowić się nad tym, czy czas stanowi coś odrębnego od zdarzeń, a więc czy zdarzenia są umiejscowione w jakimś niezależnym od nich czasie czy też może miarą upływu czasu jest wzajemna relacja pomiędzy tymi zdarzeniami? Te dwie alternatywy pozornie tylko są różnym ujęciem tego

samego punktu widzenia, o czym uczy nie tyle rozwój nauk społecznych, co osiągnięcia fizyki, a w szczególności teorii względności. Fizyczne czas oraz przestrzeń, wedle aktualnego stanu wiedzy, nie istnieją niezależnie — ich nieodłączną częścią są zdarzenia, którymi wyraża się miara wzajemnej odległości. Czasoprzestrzeń bez zdarzeń właściwie ową czasoprzestrzenią nie jest, bez nich bowiem pojęcie odległości zwyczajnie nie ma sensu. Co więcej, relatywistyczny charakter zdarzeń nie oznacza zupełnej dowolności ich postrzegania; w rzeczy samej jest wprost przeciwnie (Dorato 2000). Punkty czasoprzestrzeni są powiązane strukturą i zmiana usytuowania dowolnego z nich oznacza, że zmienia się cała przestrzeń. Istotna ontologicznie jest więc nie tyle sama relacja, ale struktura relacyjna wiążąca całość rzeczywistości. To niezwykle ważny wniosek dla dalszych rozważań nad przyszłością, bowiem adaptacja relacyjnej ontologii czasu do zagadnień społecznych powinna jednocześnie iść w parze ze świadomością strukturalnego współistnienia teraźniejszości, przyszłości oraz przeszłości, a także — w przypadku człowieka — moralnej odpowiedzialności za dokonywane zmiany. Jak pisze Elias, "przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, będąc trzema różnymi słowami, tworzą jedno pojęcie" (Elias 2017: 94). Jako że wszystko splątane jest strukturalnie, w swoich wyborach nie można uciec w żaden indywidualizm. W istocie, na ten fakt wskazuje także doświadczenie, jak bowiem zauważa Alvin Toffler, "Cokolwiek zdarzyło się jakiejś grupie w przeszłości, promieniuje dzisiaj na cały świat" (Toffler 2007: 19)

Przyjmując więc, że istnieje sens ontologicznego rozważania czasu jako struktury relacji, skierujmy uwagę znów na pojęcie przyszłości, starając się tym razem ustalić wygodną dla dalszych rozważań jej epistemologię. Jak twierdził święty Augustyn, przyszłość jest już obecna w teraźniejszości, przynajmniej w pewnym stopniu (Banaszczyk 1981: 78). Gdyby odwrócić porządek myślowy, można by dojść do dość oczywistego stwierdzenia, że przyszłość jest determinowana w pewnym stopniu przez teraźniejszość. Jednak o ile odwrócona konkluzja jest zupełnie trywialna, oryginalne zdanie teologa zupełnie się takim nie wydaje. Jest tak za sprawą koncepcji przyczyny, albowiem o ile teraźniejszość stanowi przyczynę przyszłości, trudno wyobrazić sobie, iż przyszłość miałaby jakoś determinować stan teraźniejszy. Pomińmy jednak w rozważaniach kategorię przyczynowości, przyjmując jednocześnie, że rozważamy przestrzeń koncepcji, nie zaś przestrzeń fizyczną. Jeśli przyjąć ten punkt widzenia, zdanie Augustyna oznaczać będzie, iż koncepcje przyszłości wpływają na teraźniejsze wybory, tak jak i obecne rozważania mają swoje konsekwencje w przyszłych zdarzeniach, o czym mówi odwrócony uprzednio porządek zdania. Dla epistemologii oznacza to tyle, że poznanie przyszłości dokonuje się przez teraźniejszą konceptualizację, ale także — jak przekonuje Carl von

Weizsäcker — w relacji do przeszłego doświadczenia (*ibidem*). Augustyn żąda więc od nas mądrości, von Weizsäcker wiedzy. Jeśli na przyszłość człowiek więc ma jakiś wpływ, zagadnienie jej obecności w życiu społecznym stanowi przede wszystkim problem moralny, a w konsekwencji kwestię etyki.

Sens

Wobec rozważenia ontologicznego statusu czasu jako relacji oraz epistemologicznego narzędzia jakim jest moralnie właściwa konceptualizacja, postawić można dalej zagadnienie odczytania czy też — w zależności od punktu widzenia — nadania sensu przyszłości, a więc problem jej hermeneutyki. Pomóc w tym może rozważenie pojęcia nowoczesności, które ma określać coś, związanego z „nowym czasem", a więc takim, który zastępuje czas stary; innymi słowy — z przyszłością. Przede wszystkim warto zauważyć, że słowo „nowoczesny" używane jest często na wskazanie pozytywnej cechy człowieka lub jakiegoś systemu. Nowoczesny oznacza zwykle, że przedmiot jest sprawniejszy, doskonalszy, wydajniejszy, innymi słowy lepszy niż ten nienowoczesny. Zapewne po części do zasługa judeochrześcijańskiej tradycji wiodącej liniowo człowieka od grzechu do zbawienia, oddalonego w czasie, lecz w końcu możliwego do osiągnięcia (Vattimo 2007: 4). Przyszłość oznacza więc nadzieję (na zbawienie) a także życie samo w sobie (także życie wieczne), kto bowiem zmienia się, rozwija, kwitnie, nie jest wewnątrz martwy[1]. Kierować się przyszłością, wyobrażać ją sobie, wyznaczać cel, pożądać i pragnąć, oznacza coś więcej niż po prostu rozważać naturę czasu.

> [T]eoretyczne wyobrażenie przyszłości, to wyobrażenie, które jest warunkiem wstępnym wszystkich wyższych poczynań kulturalnych człowieka, jest czymś zupełnie innym. Jest czymś więcej niż zwykłym oczekiwaniem; staje się imperatywem życia ludzkiego. Imperatyw ten sięga poza bezpośrednie, praktyczne potrzeby człowieka — w najwyższej swej formie sięga poza granice empirycznego życia człowieka. Jest symboliczną przyszłością człowieka. (Cassier 1977: 129)

[1] Zupełnie inne rozumienie życia i czasu charakteryzowało np. chiński taoizm, w którym nie przykładano wagi do przyszłości lub teraźniejszości, czas rozumiany był cyklicznie, istniało jedynie *teraz*. W tym rozumieniu świata „[s]poglądanie na rzeczywistość w aspekcie temporalnym – z segmentowaniem jej na 'przeszłość', 'teraźniejszość' i 'przyszłość', jest chybione." (Dziem: 4)

Tak przedstawiona nowoczesność sugeruje, że przyszłość stanowi wartość estetyczną — jest piękna, gdyż jawi się jako dobra i słuszna, a to dlatego, że umożliwia życie a przez to i jego rozwój, w konsekwencji zbliżając człowieka to mitycznego zbawienia. Teraz, już tylko krok dzieli estetykę dążenia ku przyszłości od poznania sensu istnienia w ogóle, albowiem jak zauważa Gadamer, rozumieć świat, odczytać jego znaczenie, a więc przyłożyć do rzeczywistości miarę hermeneutyczną, oznacza poznawać piękno a poprzez nie także i prawdę (Czakon 2013).

Mogłoby się wydawać, że tak rozumiana hermeneutyka pozwala odczytać właściwie sens istnienia poprzez kierowaną moralnym imperatywem nawigację ku przyszłości, ale problem tkwi w ostatnim elemencie przedstawionego ciągu poznawczego — w pojęciu prawdy. Wnioskowanie wedle którego piękno prowadzi do prawdy zdaje się nie rozwiązywać problemu, jako że nie wiadomo, czy prawda poznana przez piękno jest pełna i jak ewentualnie można by to sprawdzić? Innymi słowy, aby zamysł odczytania sensu przyszłości się udał, podmiot poznający powinien dysponować jakimś bardziej konkretnym kryterium prawdy, chyba, że uzna, że piękne po prostu oznacza prawdziwe w sensie tożsamościowym, ale to zabieg w istocie jedynie rugujący jedno pojęcie na rzecz drugiego. Tu filozofia zdawałaby się wywieszać białą flagę zasłaniając prawdę pięknem i oddalając od siebie dalsze dociekania, kierowałaby je ewentualnie w stronę kognitywistyki. W stosunku do pojęcia przyszłości jednak trudno sobie wyobrazić bezdyskusyjność interpretacji pojęcia prawdy jako piękna samego w sobie, bo jaka byłaby wówczas „prawdziwa przyszłość"? Piękna? Czyli jaka dokładnie i co odróżniałoby ją od tej niepięknej? Jako że z samej pochwały przyszłości jako wartości estetycznej nie sposób wnioskować o kategorii prawdy, warto w tym celu posłużyć się kontekstem, w którym używane było słowo „nowoczesność" w opisie zjawisk społecznych.

Nowoczesność (w szczególności pod postacią modernizmu), często kojarzona jest oświeceniową wiarą w moc poznawczą człowieka i z przedstawieniem go w pozycji niejako naprzeciw natury, którą zamierza poznać i sobie podporządkować. Nowoczesny podmiot jest samodzielny, pewny siebie, przeciwstawny przedmiotowi poznania i niezaangażowany emocjonalnie, neutralny w swym nastawieniu poznawczym. „Filozofia nowoczesności jest zainteresowana podmiotem, w nim odnajduje kryterium prawdy i fałszu, to z nim wiąże wartości." (Nowak 2011: 15). Jeśli przyjąć ideę judeochrześcijańskiego, liniowego postępu, przyszłość prawdziwa jest także jedna i kończy się zbawieniem. Cała reszta to co najwyżej mrzonki. Modernistyczna prawda o przyszłości jest więc prawdą podmiotu na temat jednej

możliwej przyszłości. Prawda, tak jak i przyszłość, jest więc jedna a skoro jej określenie leży w gestii niezależnego podmiotu, w razie różnicy zdań należy prowadzić odpowiedni spór ustalający jak naprawdę rzeczy się mają (czy w tym wypadku — jak będą się miały w przyszłości). Spór oczywiście prowadzi do jakiejś formy społecznego dialogu, a więc, jak widzi to Foucault, do pojęcia władzy i siły, a w konsekwencji do ostatecznego ustalenia co prawdą jest a co nie. Władza niekoniecznie musi mieć źródło akcie politycznym, albowiem sprawdzoną formą arbitrażu rozstrzygającego spór o prawdę stała się w nowoczesnym społeczeństwie metoda naukowa. Dla nowoczesnych prawdą jest więc to, co zgodne z doświadczeniem rozumianym jako poznanie przedmiotu (rzeczywistości) przez niezależny podmiot (człowieka) i jednocześnie ustalone jako wspólne dla wszystkich. Jak się okazuje, to prawda zbieżna z orzeczeniami filozofii Gadamera, jako że według niemieckiego filozofa „[p]rawda hermeneutyczna, to znaczy doświadczenie prawdy, do którego hermeneutyka się odwołuje i którego egzemplifikacji upatruje w doświadczeniu sztuki — jest z gruntu retoryczna" (Vattimo 2007: 124). Nowocześni wyraźnie odróżniają też prawdę od wyobrażenia, jako że możliwa do poznania prawda jest na zewnątrz, w świecie poznawanym, natomiast wyobrażenie rodzi się wewnątrz podmiotu, nie stoi więc w jednym szeregu klasyfikacyjnym co obiektywna prawda.

Pojęcie nowoczesności może zostać zestawione też z ponowoczesnością, a więc pewnego rodzaju zaprzeczeniem przedstawionych dogmatów. Ponowoczesność — jak ją rozumie Ute Daniel czy Gianni Vattimo — stanowi odmowę przyjęcia stałych fundamentów a jednocześnie pragnienie ciągłego stawania się na nowo i w owym dynamicznym stawaniu odnajdywanie stabilności strukturalnej bycia (Lipowicz 2014: 125). W tym sensie ponowoczesność wiąże się z odrzuceniem pewnego typu relacji łączących władzę, wiedzę, społeczeństwo i jednostkę. Vattimo pisze w tym kontekście o nihilizmie spełnionym Nietschego a także o śmierci dzieła sztuki, a więc i formy estetyki opartej na metafizyce. Z kolei ów stan wyzwolenia się z metafizycznych więzów konieczności bycia obiektywnego, to znaczy takiego w którym podmiot uczestniczy w narzuconym odgórnie świecie przedmiotu, oddaje Heideggerowski *Dasein*, a więc bycie całościowe, bycie-w-świecie, a więc „bycie w już zawsze obeznanym z całością znaczeń, z refleksyjnym kontekstem" (Vattimo 2007: 106). W zasadzie ta wolność wyboru i podróżowania przez morze kontekstów wydaje się usuwać jakąkolwiek obiektywną możliwość poznania; zwyczajnie pojęcie obiektywności traci tu sens. Jednak jest coś, co — jako pojęcie — nie daje możliwości żadnego wyboru. To śmierć. Jak zauważa włoski filozof, „[s]pośród wszystkich możliwości, składających się na projekt *Dasein*, czyli (…) bycia

w świecie, możliwość śmierci jest jedyną, jakiej *Dasein* nie może ulec." (*ibidem*: 107). Jeśli więc potraktować umieranie jako proces odchodzenia, zrywania ze sposobem bycia, z poglądem, z dotychczasowym przekonaniami, śmierć okazuje się nie tylko oczyszczająca, ale też stanowi początek nowego życia. Trzymanie się jednego sposobu widzenia rzeczywistości czyni człowieka niezdolnym do życia; dopiero śmierć poglądu wyzwala go ku pełni możliwości, otwiera jego pełen potencjał. „Dla Nietzschego oznacza to, że nihilizm jest sytuacją, w której [człowiek] jasno uświadamia sobie, że brak fundamentu jest konstytutywną cechą jego kondycji" (*ibidem*: 108). Oto nihilizm spełniony, wychodzący z ciasnej ramy, otwierający człowieka na więcej, w szczególności zaś na poznanie wszelkich możliwych kontekstów. Wyzwolenie z więzów metafizyki prowadzi do niepokojącej śmierci Boga, a przez to do śmierci prawdy — prawdy dogmatycznej i esencjonalnej. Na jej miejsce rodzi się prawda rozumiana jako kategoria poznawcza, jako poręczne narzędzie percepcji, a nie cel sam w sobie. Bezpieczeństwo ontologiczne przestaje zapewniać Bóg zewnętrzny, niezależny od podmiotu. Na jego miejsce oparcie daje relacja, która włącza człowieka w nieograniczone poznanie. Jeśli iść za tym tropem i uzgodnić ów punkt widzenia z Gadamerowską hermeneutyką, okaże się, że prawda nie ujawnia się na skutek dyskursu, ale stanowi ona retoryczną kategorię poznawczą, co zresztą zbliża rozważania do antropologii kognitywnej, tym razem jednak nie oczekując dyskusji niejasnego biologicznie pojęcia piękna, ale skupiając się jedynie na elementarnej percepcji. Ten punkt widzenia odsuwa także zarzut, jakoby postmodernistyczna narracja koniecznie legitymizowała tzw. post-prawdę, a więc równoważność dowolnych wypowiedzi tłumaczoną prawem do przyjęcia innego punktu widzenia. Prawda jako kategoria poznawcza umożliwia przedstawienie różnych punktów widzenia, ale nie uprawomocnia do stwierdzenia jaki świat *jest* naprawdę. Prawda wspólna, prawda już nie obiektywna, ale obiektywizująca, to prawda najmocniej zbieżna ze wszystkimi punktami widzenia jednocześnie, a więc zbieżna dopiero granicznie z obiektywnym stanem rzeczy takim, jak rozumiałaby go nowoczesność[2].

Reasumując, sensu przyszłości należy upatrywać w etycznym dyskursie nad wielością dalszych możliwości i wykorzystaniem go do dalszego działania, a więc we właściwym wyborze. Estetyczny wgląd w przyszłość oznacza tu krytyczne rozważenie spektrum kontekstów i ewentualności oraz pochylenie się nad tymi, które najpełniej dla wszystkich wypełniają kryterium prawdy poznawczej — są zgodne z oczekiwaniami, słuszne i dobre w sposób

[2] Sprzymierzeńcy post-prawdy zdają się flirtować z ponowoczesnością używając prawdy kategoryzującej, po czym wydają oświadczenia o świecie z powrotem posługując się kategorią prawdy substancjalnej.

odpowiedni dla wielu, najpełniej umożliwiając im w przyszłości obrót hermeneutycznym kołem, a więc śmierć starego poglądu i przyjęcie kolejnego, wiodącego znów dalej, a więc ku jakiejś moralnej doskonałości. Już bowiem to nie dążenie do prawdy esencjonalnej, ale sama możliwość poznania jest teraz celem przyszłości. Poznanie zaś musi mieć wartość estetyczną, to jest według tych argumentów taką, która jest dobra, a więc realizuje cele etyczne wspólnoty.

Plan

Skoro przyszłość ma być przedmiotem dyskursu i świadomego wyboru, to wobec tego można orzec, że dobra przyszłość to przyszłość etycznie zaplanowana. Plan nie oznacza tu jakiejś cwanej utopijnej manipulacji, ale moralnie słuszny wybór spośród wielu alternatyw. Plan to sposób postępowania, aby ta przyszłość mogła zaistnieć. Wobec wyboru moralnego, plan oznacza więc postępowanie etyczne, więc to właśnie etyka stanowi sposób działania właściwy dla realizacji takiego zadania. Przyszłość związana relacją z teraźniejszością jest z definicji w niej obecna tu i teraz, planować więc przyszłość *teraz* oznacza zmieniać zarówno kontekst współczesny jak i projektować kolejne teraźniejszości. Za Latourem można zauważyć, że owa relacja łączy wszystkich aktorów społecznych, łączy wzajemnie to co ludzkie, to co nie-ludzkie, to co teraźniejsze, przeszłe i przyszłe. To wielka sieć, która ciągle się samouzgadnia. Owa autoadaptacja jest wówczas dobra, gdy jest prawdziwa w sensie granicznym, a więc uwzględnia w jak najszerszym stopniu poglądy cząstkowe, prawdy poznawcze aktorów. Przyszłość dobra, to przyszłość wybrana i zaplanowania etycznie i w sposób demokratyczny[3].

Tak widziany plan przyszłych teraźniejszości wydaje się być zupełnie inny od planów, z jakimi ludzkość mierzyła się dotychczas. Były plany polityczne mające umożliwiać osiągnięcie jakiegoś celu wybranej grupie społecznej (np. obywatelom danego państwa). Podpisywano sporządzane przez wąską grupę specjalistów traktaty pokojowe, których celem było zapewnienie określonego status quo wydzielonego regionu w przyszłości. Były plany gospodarcze, ale też plany budynków lub plany zagospodarowania mające kształtować przyszłe życie pewnej grupy mieszkańców oraz miasta jako logicznej, wydzielonej jednostki. Zarządy firm tworzyły plany produkcji a możliwość ich choćby częściowego uzgodnienia z załogą, jak powszechnie wiadomo, wymagała od historii dziesiątek lat strajków i rozlewu krwi wielu tysięcy ludzi. Każdy z takich planów — z definicji mających określać przyszłość — był

[3] W tym rozumieniu demokracja oznacza jedynie prawo do głosu a nie jego bezwzględną równość wagową.

w wielu aspektach wybiórczy. Siłą rzeczy był ograniczony terytorialnie, personalnie, a także był tworzony przy udziale stosunkowo niewielu zainteresowanych stron, szczególnie stron kontekstualnych, takich jak na przykład środowisko naturalne czy zdrowie przyszłych pokoleń. Innymi słowy, historia zwykle tworzyła plany lokalne, często jako wyznacznik celowości kładąc w pierwszym rzędzie coś bezpośrednio mierzalnego jak sukces ekonomiczny bądź polityczny. Bywały także sytuacje, kiedy to założenia ideologiczne miały implikować sposób ich dalszej realizacji. Najbardziej bodaj jaskrawy przykład mógłby stanowić tu plan socjalistyczny przedkładający całościowy dobrostan społeczny ponad instrumentalne generowanie zysku. O jego moralnej przewadze w planowaniu przyszłości tak wypowiadał się w 1974 roku Jan Danecki:

> Kształt cywilizacji kreowanej w wysoko rozwiniętych społeczeństwach socjalistycznych dopiero się zarysowuje: przyszłość jest jeszcze otwarta i zależy głównie od naszych obecnych wyborów. (...) Mam na myśli nie tylko ogólną strategię planowego sterowania całokształtem zmian w imię wyraźnie uświadomionych wartości, ale także (...) przechodzenie od planowania krótko- (i średnio-) do długoterminowego, od planowania wąskoekonomicznego — do kompleksowego, od decydowania w wąskich gronach fachowych do szerokiej publicznej debaty nad kierunkiem zamierzonych zmian. Zwłaszcza od 1971 roku w takich właśnie kierunkach ewoluuje system programowania i planowania w naszym kraju. Znajduje to zwłaszcza wyraz w metodologii przygotowywanego obecnie perspektywicznego planu społeczno-gospodarczego rozwoju Polski do 1990 roku, którego punktem wyjścia staje się zespół długofalowych celów społecznych konkretyzowanych na podstawie zarówno ekspertyz naukowych, jak iszerokich konsultacji z podstawowymi środowiskami społecznymi. (Danecki 1974: 14–15)

Jak powszechnie wiadomo, planowanie socjalistyczne nie wytrzymało próby czasu, a konsultacje społeczne, jakiekolwiek szerokie, nie zapobiegły upadkowi gospodarki wpędzając społeczeństwo właśnie około roku 1990 w totalny kryzys, zarówno ekonomiczny jak i społeczny. Czy wobec powyższego jest jeszcze sens mówić o jakimkolwiek planie na przyszłość, którego cele formowane są podług tzw. wyższych wartości, a który nie wplątuje społeczeństw w kolejne kłopoty? Prawdopodobnie tak.

Przyszłe teraźniejszości

W *Szoku Przyszłości* (*op. cit.*), Alvin Toffler buduje niepokojący obraz mającego nadejść czasu. Rozważając zagrożenie płynące ze wzrastającego tempa zmian jakich doznaje człowiek, autor przedstawia mający nadejść czas jednocześnie w jasnych barwach postępu oraz ciemnej tonacji ryzyka związanego z brakiem uświadomionego kierunku w jakim podąża cywilizacja. Toffler namawia do określenia wyższych wartości nadających ton dalszemu rozwojowi, bez nich bowiem — jak twierdzi — ludzkości w erze „superprzemysłowej" grozi rychła degeneracja. Amerykanin niczym mantrę, powtarza w swojej książce słowo „kontrola" — wyraz mający reprezentować uniwersalne remedium na przyszłe bolączki. Autor nie daje jednak odpowiedzi na to, jaki sposób działania przyjąć, aby nie popaść w sidła nadzorującej wszystko dystopii lub utopijnej, narzuconej odgórnie doktryny, którą tak dzielnie reprezentował miniony socjalizm.

Choć wyjście z tej trudnej sytuacji nie pojawia się w książce futurologa, być może polegać by ono mogło na zastąpieniu scentralizowanej kontroli rozproszonym standardem, a więc czymś, co bliższe jest kulturze, rozumianej jako wspólne kryterium wartości, jednocześnie w postaci, która przyjmuje kształt nie zwyczajowy, lecz sformalizowany. Mógłby ktoś spytać, czy aby da się jakoś przekonać lub zmusić społeczeństwo do takiej zmiany paradygmatu? Pytanie to jednak znów jednak zakłada przemoc jednostkowej władzy, a więc zmuszanie czy przekonywanie, a w każdym razie jakieś odgórne działanie. Jeśli odrzucić ten styl wnioskowania, należy przyjąć, że ów paradygmat musiałby pojawić się niejako oddolnie i stanowić wynik demokratycznego przekonania o konieczności zmiany sposobu rozwiązywania problemów. Jednym z warunków, w których mogłoby stać się to możliwe, jest kryzys władzy centralnej, to znaczy sytuacja, w której nie daje ona już rady pełnić swej dotychczasowej funkcji.

Wydaje się, że w pewnym względzie taki moment niedawno nadszedł. Wykładnicze tempo rozwoju technologii związanych z przetwarzaniem danych a jednocześnie skala rozrostu i wpływu cywilizacji, którą kojarzy się takimi terminami jak „zmiana klimatu", „antropocen" czy „globalizacja", okazały się mieć pewien zaskakujący skutek. Oto instytucje tradycyjne powołane do roli regulatora prawno-społecznego, przestają sprawnie spełniać swoją rolę — są zwyczajnie zbyt wolne. Do czasów współczesnych bowiem, można było obserwować w działaniu pewien powtarzający się schemat. Najpierw, jakieś odkrycie naukowe bądź innowacja techniczna były, zwykle z udziałem przemysłu, wprowadzane na rynek publiczny.

Dalej, aplikacja technologiczna funkcjonowała przez lata lub nawet dekady. W tym czasie społeczeństwo coraz mocniej odczuwało jej ewentualne negatywne skutki, a w końcu, domagając się zmian, powoływało regulatora, który działając ad vocem, wymuszał usunięcie doskwierających wad działającego systemu. Regulator ma szczególne znaczenie reprezentując niezwiązaną ze sobą grupę jednostkowych interesariuszy, częstokroć nie będących bezpośrednio konsumentami. Instytucja chroni np. elementy wchodzące w skład ekosystemu środowiska naturalnego w kontrze do technologii degradacyjnej. Chroni także społeczeństwo wówczas, gdy regulacji zostaje poddane działanie jakiegoś potencjalnie szkodliwego modelu makroekonomicznego. Jednakże cały ten proces — od pomysłu, poprzez wdrożenie do regulacji — trwa zwykle długo; czasami tak długo, że efekt działania ostatniego ogniwa jest zupełnie nieadekwatny do rzeczywistego problemu. Zwykle, po prostu jest już zbyt późno. Zanim wprowadzone zostaną właściwe przepisy, środowisko jest nieodwracalnie zniszczone, ekonomię dotyka poważny kryzys a ludzie czują się wykorzystani w nierównym starciu z korporacyjnymi potęgami, tracąc zaufanie do zbyt wolno działającego państwa czy organizacji międzynarodowych.

Jednym z przypadków, w których ujawnia się obecnie niezdolność biurokracji do nadążania za rozwojem idei, są technologie związane z przetwarzaniem informacji a w szczególności zagadnienia związane z etyką tzw. sztucznej inteligencji (Zgrzebnicki 2017). Uczenie maszynowe połączone z dostępnością dużych zbiorów danych (*big data*) pozwala na błyskawiczne znajdowanie wzorców zachowań nie w skali jednostkowej, ale i globalnej. Wnioskowane oparte na sztucznej inteligencji skutkuje coraz sprawniejszym budowaniem modeli społecznych, rozwiązywaniem problemów ekonomicznych, medycznych, fizycznych, astronomicznych, inżynierskich oraz wspieraniem ludzi i organizacji w codziennym podejmowaniu decyzji lepiej, niż mógłby to zrobić dotychczas cały sztab „biologicznych" doradców. Technologia o takim potencjale stanowi źródło nie tylko ogromnej nadziei, ale też niebywałego zagrożenia, to jest działania nieetycznego, które — wobec stopnia skomplikowania i przewagi kognitywnej systemu AI[4] — niezwykle łatwo może umknąć ludzkiej uwadze lub wobec którego człowiek zwyczajnie może czuć się sprowadzony do bezradnego przedmiotu manipulacji.

[4] skrót od ang. Artificial Intelligence

Formalny regulator instytucjonalny wydaje się w tym względzie mieć problem nie tylko z wprowadzaniem odpowiednio szybko nowych przepisów, ale także z opracowywaniem właściwych pojęć dla dyskutowanej problematyki, jako że nowe technologie zaczynają podważać zasadność dotychczasowych dość podstawowych koncepcji filozoficznych zarówno o osobie jak i cechach, które jej można przypisać. Postuluje się więc powołanie nowego prawnego podmiotu, „osoby elektronicznej" (Bulman 2017), jednocześnie dyskutując nad tym czy przydzielić jej obowiązki a może objąć ochroną[5]? Jak ustalić odpowiedzialność, skoro dyskusji podlega sama sprawczość, wola czy intencja, autonomia a nawet — wobec sieciowego rozproszenia i mnogości kontekstów — pojęcie jednostki? Istnieje spore ryzyko, że szybkość zmian technologicznych może pchnąć przyszłość na niekorzystne tory, z których zawrócić już nie będzie sposób. Niezależnie więc od starań instytucji prawodawczych, do głosu dochodzi oddolna inicjatywa standaryzacyjna, której kluczowym elementem, prócz demokratycznego ustalania, jest społeczna kontrola procesu, a więc coś, co William H. Read określał mianem porozumiewania „w płaszczyźnie horyzontalnej — metodą 'na boki'" (Toffler 2007: 120).

Przykładem takiego działania jest projekt serii standardów P7000 proponowany przez IEEE[6] (IEEE [1]). Stowarzyszenie przedstawia swoją misję opracowania wytycznych etycznego projektowania dla organizacji i przedsiębiorstw oferujących między innymi produkty i usługi związane z przetwarzaniem danych oraz wprowadzaniem na rynek systemów sztucznej inteligencji. W ramach wytycznych przedstawionych w dokumencie zatytułowanym *Ethically Aligned Design* (IEEE 2017), prowadzone są prace nad ustaleniem formalnych praktyk, które w przyszłości mogą stać się także podstawą legislacji. W projektach owych standardów istotną rolę odgrywają interesariusze, a więc między innymi użytkownicy oferowanych systemów. W założeniu, odpowiedzialność za produkt lub usługę oznacza także odpowiedzialność społeczną, a więc nie tylko wobec bezpośrednio zaangażowanych stron, ale

[5] Problem niełatwo zestawić z istniejącymi koncepcjami osób prawnych, ze względu na sposób podejmowania decyzji. Systemy AI mogą podejmować je samodzielnie, bez jakiegokolwiek udziału czy nadzoru człowieka. Rozumowania części algorytmów sztucznej inteligencji zwykle nie da się także wyjaśnić w szczegółach (tzw. problem czarnej skrzynki, Pagels 2016), co czyni owe systemy de facto czymś niepodzielnym, a więc (ontologicznie) osobą.

[6] skrót od ang. Institute of Electrical and Electronics Engineers. Stowarzyszenie osób związanych naukowo i zawodowo z technologią elektryczną, elektroniczną, telekomunikacją, biomedycyną, robotyką oraz zagadnieniami pokrewnymi. IEEE zajmuje się m.in. opracowywaniem standardów a główną misją organizacji jest „szerzenie innowacji i doskonałości technologicznej dla dobra ludzkości" (IEEE [2]).

też wobec ludzkości w ogóle, również wobec kultury czy środowiska naturalnego. Etyczne projektowanie oznacza między innymi jawne określenie przez usługodawcę wartości moralnych, których ochronę uważa on za istotną, sposobu w jaki zamierza je chronić i wspierać oraz w jaki planuje zapobiegać ewentualnym nadużyciom. W cały proces, od opracowania instancji standardu do jego wdrożenia, od projektu produktu do jego wycofania z rynku, zaangażowani są interesariusze, posiadając prawo do pewnej kontroli całego systemu. Przyszłość projektowana jest więc wspólnie, świadomie, na podstawie jawnych wytycznych moralnych, poprzez jawnie zdefiniowane normy, przy współudziale stron, na które będzie ona miała wpływ. Staje się ona etycznym, demokratycznym wyborem osób, które dziś chcą zadecydować o swojej przyszłej teraźniejszości. Ten stosunkowo nowy sposób myślenia o wspólnej przyszłości podejmowany jest nie tylko w ramach wąskich specjalizacji technologicznych, ale w zarządzaniu w ogóle, na co przykład daje ustanowiony w 2010 roku standard ISO 26000 – zbiór wytycznych dotyczący społecznej odpowiedzialności (ISO). Trend ów wykracza także poza zainteresowanie stowarzyszeń czy organizacji standaryzacyjnych. Odpowiadając za wprowadzanie technologii do powszechnego użytku, potrzebę otwartego, właściwego moralnie współdziałania dostrzegają także same przedsiębiorstwa, przedstawiając podobne, własne projekty nowych lepszych i bardziej oczekiwanych przyszłości. Mający nadejść dopiero czas nie jest już więc jedynie kierunkiem w jakim należy podążać, ale zagadnieniem możliwym do precyzyjnego ustanowienia w chwili obecnej. Miejsce, gdzie kiedy splata się tutaj, wszędzie, teraz, potem, ja, my, ludzie oraz maszyny stanowi projekt pozaczasowy, „The Future Computed" — jak głosi tytuł właśnie wydanej przez Microsoft publikacji (Microsoft 2018).

Epilog

W społeczeństwie splątanym coraz gęstszą siecią powiązań, etyczne projekty przyszłości zdają się stanowić praktyczną konieczność. Jednocześnie możliwe jest, że biorą one swe źródło z relacyjnej struktury rzeczywistości oraz kognitywnej roli kategoryzacji, co słowu „konieczność" w tymże wypadku nadawałoby zupełnie nowy, teoretyczny wymiar. Przywołując myśl Bruno Latoura można by rzec, iż sieć się zagęszcza, zbliżają do siebie wszyscy aktorzy, w tym przyszłość, przeszłość i teraźniejszość, które przestaje dzielić pozorny dystans. Zaczynamy rozumieć, że niemożliwe do usunięcia powiązanie wszystkiego ze wszystkim implikuje konieczność brania odpowiedzialności za pozornie indywidualne czyny i konsekwencje działania, co również, być może, wymaga zastanowienia nad zagadnieniem

wolności. Ten wgląd przyjmuje formę praktyczną — różnych standardów i norm mających sprawować rolę projektu i samokontroli. Wydaje się, że przyszłość w naukach społecznych to już nie tylko pojęcie wyobrażeniowe, ale obszar badawczy teraźniejszości, korelat myślowy i jedna z moralnych wytycznych świadomej, demokratycznej wspólnoty.

The Future Nows:
Planning and Ethical Co-Responsibility in Designing New Technologies

Key words: future, ethics, network, relation, technology.

Abstract

The article presents the issue of ethical projects of the future in terms of new technologies. Starting with the relational and structural ontology of time, the author discusses its epistemology which consequently leads him to the conclusion concerning the role of ethics as a tool necessary to hermeneutical finding out the appropriate, thus good and aesthetically favourable, future. The philosophical reasoning enables the author to justify the future as a present element of the now, which is increasingly associated by the society with the relation resulting from the morally engaged discourse.

Bibliografia

Banaszczyk, T. 1981. *Czas jako kategoria społeczna: wstępne rozważania socjologiczne o czasie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Cassier, E. 1977. *Esej o człowieku*, Czytelnik.

Czakon, D. 2013. *"Piękno" w filozoficznej hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica", nr 14/1, s. 196-208.

Danecki, J. 1974. *Przedmowa*, [w:] A. Toffler, *Szok Przyszłości*, Biblioteka Myśli Współczesnej. Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 5-18.

Dorato, M. 2000. *Substantivalism, relationism, and structural spacetime realism*. „Foundations of Physics", nr 10(30), s. 1605-1628.

Dziem, M. *Kategoria rzeczywistości w taoistycznym obrazie świata*. http://www.obta.uw.edu.pl/~zoja/DzemMalgostatniaTao.pdf; dostęp: 14.02.2018

Elias, N. 2017. *Esej o czasie*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

IEEE. 2017. *Ethically Aligned Design: A Vision for Prioritizing Human Wellbeing with Artificial Intelligence and Autonomous Systems, Version 2*. http://standards.ieee.org/develop/indconn/ec/autonomous_systems.html; dostęp: 14.02.2018

IEEE [1]. *Ethics in Action* https://ethicsinaction.ieee.org/; dostęp: 14.02.2018

IEEE [2]. *IEEE Mission & Vision* https://www.ieee.org/about/vision_mission.html; dostęp: 14.02.2018

ISO, *ISO 26000 Social responsibility* https://www.iso.org/iso-26000-social-responsibility.html; dostęp: 14.02.2018

Lipowicz, M. 2014. *Problem z "ponowoczesnością": pusty spór formalny czy zmiana charakteru egzystencji ludzkiej?* „Analiza i Egzystencja", nr 26, s. 111-134.

Microsoft. 2018. *The Future Computed: Artificial Intelligence and its role in society*. Microsoft Corporation.

Nowak, A.W. 2011. *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Pagels, M. 2016. *The Black Box of Deep Learning* https://sc5.io/posts/black-box-deep-learning; dostęp: 2.03.2017

Toffler, A. 2007. *Szok przyszłości*, Wydawnictwo Kurpisz, Przeźmierowo.

Vattimo, G. 2007. *Koniec nowoczesności*. Universitas.

Zgrzebnicki, P. 2017. *Selected Ethical Issues in Artificial Intelligence, Autonomous System Development and Large Data Set Processing*. "Studia Humana", nr 6:3, s. 24-33.