

Maciej Bednarski

Pytanie dotyczące budowy Nowego Cyfrowego Lewiatana

Słowa kluczowe: *M. Heidegger, Lewiatan, miejsce, B. Stiegler, technologia cyfrowa, utopia*

1. Wstęp

Jak pisze Szymon Wróbel (2021), teoretycy tak różni jak Bernard Stiegler, Luciano Floridi, Shoshanna Zuboff czy Sherry Turkle wydają się skłaniać do jednego, wspólnego punktu widzenia, jeżeli chodzi o ogólną ocenę zmian, które zaszły (i dalej zachodzą) w roli, jaką technologia odgrywa w naszym życiu, zarówno indywidualnym, jak i społecznym:

[...] technologia, która przez całe stulecie była jedynie narzędziem, pośrednicząc między człowiekiem i naturą, dzisiaj zyskuje przewagę i staje się autonomiczna. Nadeszła era technologii trzeciego rzędu, w której człowiek zdaje się być jedynie „użytkownikiem” lub „zasobem”, niezbędnym do dostarczania energii, nowych danych lub wyrażania zgody na umowy członkowskie, które narzucają warunki typu wszystko-albo-nic. Owym w pełni autonomicznym technologiom chodzi o usunięcie nas, problematycznych ludzi, z interakcji i cykli transakcyjnych (Wróbel 2021, s. 1).

Co dokładnie oznacza, że technologia staje się „autonomiczna” lub nawet „w pełni autonomiczna”? Czy wiąże się to z kwestią sprawczości, a dokładniej spontanicznej, autonomicznej sprawczości? Jeśli nie, to w jakim stopniu technologia jest już autonomiczna, a w jakim dopiero (lub wciąż) znajduje się

w procesie autonomizacji? W dość obrazowy sposób przedstawiał to Jacques Ellul pisząc, że technika (*la technique*) „wykształciła dla siebie wszystkożerny świat, który podlega własnym prawom i który odrzucił wszelką tradycję”, opierając się już nie na tradycji, lecz „na uprzednich procesach technicznych” (Ellul 1964, s. 14). Czy owa autonomizacja technologii nie wiąże się z pogłębianiem „(technicznej) niemożliwości bycia autonomicznym, określania własnego życia”, o której pisał Herbert Marcuse (1964, s. 162)¹? Pojęcie „autonomicznej technologii”, jak pisze Jim Gerrie (2008), jest wciąż problematyczne i bardzo mocno wiąże się ze stanowiskiem technologicznego determinizmu; dlatego Gerrie proponuje mówić raczej o „technologicznej zależności” (*technological dependency*). Być może jednak owa zależność jest jakoś powiązana z autonomizacją, pewną formą uniezależniania się? Chociaż bez wątplenia jesteśmy świadkami niezwykle znaczącego rozszerzania się obszaru panowania zjawisk, które w swojej najogólniejszej postaci Martin Heidegger w słynnym eseju dotyczącym technologii nazywał „zestawem” (*Gestell*) i „zasobem” (*Bestand*) (Heidegger 2010), to wciąż poszukujemy właściwego sposobu myślenia o nich, filozofii, która adekwatnie uchwyciłaby owe zjawiska. Niektórzy, jak Benjamin Bratton (2016), proponują odwrócenie dotychczasowej, antropocentrycznej perspektywy i mówienie o sprawczości oprogramowania (*software*) i sprzętu (*hardware*), które wykorzystują nas, zreifikowane „maszyny ludzkie” (*humanware*), jako zasoby dla swoich planetarnych obliczeń. Idzie to więc zdecydowanie dalej niż na przykład perspektywa posthumanistyczna proponowana przez Rosi Braidotti (2019). Tak czy inaczej, mamy do czynienia z procesem przyspieszającej i rozciągającej się globalnie autonomizacji oraz usieciowienia technologii, która obejmuje niemal wszystkie dziedziny naszego życia. Ten proces bardzo mocno odbija się na naszym myśleniu i zarówno z tego powodu, jak i pomimo tego, jeszcze bardziej rzuca nam wyzwanie i wymaga od nas myślenia. Jeżeli weźmiemy za dobrą monetę organologiczno-farmakologiczny projekt Bernarda Stieglera² i poważnie potraktujemy to, jak transdukcyjnie powiązane są ze sobą procesy indywidualności społecznej, psychicznej i technicznej, wtedy uznamy być może, że to nie sam fakt „autonomizacji” technologii stanowi zagrożenie, ale

¹ Polemikę z Marcusem, niejako wewnątrz Szkoły Frankfurckiej, podjął Jürgen Habermas (1980). Nie sposób w tym miejscu szczegółowo przyjrzeć się ich dyskusji ani tym bardziej wpisać obecnych rozważań w cały dorobek krytyki technologii wypracowany przez Szkołę Frankfurcką. Można za to skierować uwagę czytelnika na dwa teksty stanowiące wartościowy punkt odniesienia: artykuł Andrew Feenberga (1996), porównawczo omawiający stanowiska Marcusego i Habermasa, oraz artykuł Gerarda Delanty’ego i Neala Harrisa (2021), którzy starają się dokonać nowego spojrzenia na różne stanowiska teorii krytycznej w kwestii technologii.

² Dwie krótkie prace wprowadzające w przystępny sposób do filozofii Bernarda Stieglera to: jego własny tekst zatytułowany *Memory* („Pamięć”), wydany jako rozdział w *Critical Terms for Media Studies* („Kluczowe pojęcia w medioznawstwie”) pod redakcją Mitchella i Hansena (2010), drugi zaś to przedmowa autorstwa Daniela Rossa do *Neganthropocene* („Negantropocen”) Stieglera (2018b).

jego empiryczne (tj. wcale niekonieczne) przyczyny i skutki dla możliwości psychicznej indywiduacji nie-nieludzkich bytów (Stiegler 2013).

W niniejszym artykule chciałbym skupić się na owym postępującym procesie *autonomizacji technologii*, który (zarówno sam proces, jak i jego efekty, które również dalej go napędzają) można utożsamić z tym, co Stiegler nazywa „elektronicznym Lewiatanem” (2018a), a Wróbel „Nowym Cyfrowym Lewiatanem” (2021), następcą Hobbesowskiego Lewiatana-państwa, jako tworu będącego ponad (poza?) ludźmi i gromadzącego w sobie (właśnie poprzez to bycie „ponad” i „poza”) pełnię władzy. Koncepcję tę można z pewnością uznać za kontynuację (ewolucję?) tego, co Michael Hardt i Antonio Negri (2020) nazywają „Imperium”, a także za koncepcję niemalże bliźniaczą względem tego, co Benjamin Bratton (2016) określa jako „Stos” (*the Stack*). Innymi słowy, ów Lewiatan może być rozumiany jako pojęcie obejmujące całość systemów telekomunikacyjnych oraz informacyjnych (czyli przede wszystkim to, co nazywamy Siecią, której coraz większą część stanowią tak zwane platformy), wraz z całą towarzyszącą infrastrukturą oraz wszystkimi jej odnogami sięgającymi w głąb i oplatającymi coraz dokładniej wszystkie sfery życia społecznego. Chciałbym podjąć próbę konceptualizacji właśnie tego empirycznego procesu autonomizacji technologii. Innymi słowy, chcę zastanowić się nad genezą cyfrowego Lewiatana, nad genezą tej ostatecznej autonomicznej maszyny, którą Lewis Mumford (2012) nazywa „megamaszyną”, a geneza tego tworu obejmuje jego najbardziej prozaiczny i niezbędny element, czyli jego budowę. Jak powstaje technologiczny Lewiatan? Jak wygląda jego budowa? Kim są jego budowniczości? Kto posiada jego projekt (*blueprint*)? Czy ktoś w ogóle go posiada i czy jest on do czegośkolwiek niezbędny? Chciałbym podejść do zagadnienia *budowy* Lewiatana całkiem dosłownie, żeby odświetlić problematykę zakrytą w budowie. Podobnie zresztą, jak w przypadku realnych placów budowy, które są otoczone ogrodzeniami i z zewnątrz widać jedynie to, co wystaje ponad, nie widać jednak pracy u fundamentów i jej pracowników. W podejściu tym, można powiedzieć, zawiera się w pewnym sensie próba zatarcia rozróżnienia na „technologię inżynierów» rozumianą jako domenę «maszyny» oraz «socjotechnikę» rozumianą jako «sztukę organizowania» tego, co «społeczne»” (Wróbel 2019, s. 388). To również próba spojrzenia na tę problematykę w sposób nie-utopijny – lecz raczej przeciwstawiający się perspektywie nie-miejsca, która współgra z wszechobecnymi procesami deterytorializacji i delokalizacji – aby móc ująć proces powstawania (plac budowy) Lewiatana jako dający się zlokalizować. Taka próba skłania również do postawienia pytania, czy mająca realne miejsce budowa Nowego Cyfrowego Lewiatana powoli zaciera różnicę pomiędzy antyutopią a dystopią³.

³ Podobnie jak można postawić pytanie o to, czy traktowanie „Cyberpunka” (zarówno konkretnej gry, *Cyberpunk 2077*, jak i całego nurtu cyberpunkowej fantastyki) jako dystopii nie

2. Ku chwale roju – i ku chwale (zmarłego) władcy

Jak pisze Szymon Wróbel, stary, hobbesowski Lewiatan był sztucznym tworem, który uosabiał śmiertelnego Boga. Z czego się składał? Z kodyfikacji prawa, z administracji, z wojska, z przeróżnych instytucji, czyli tego, co Giorgio Agamben (2020) nazywa *apparatus*, a Michel Foucault (2020) *dispositif*, i co jego zdaniem kształtowało się i było kształtowane jako „społeczeństwo dyscyplinarne”. Dawny Lewiatan nie był jednak ani tak wszechobecny jak Lewiatan cyfrowy (bo globalny i lokalny zasięg cyfrowego Lewiatana rozciąga się znacznie dalej na zewnątrz i do wewnątrz), ani tak zinternalizowany (bo zmiany w procesach uwagowych wymuszane przez nowego Lewiatana są czystą adaptacją podmiotów), ani jednocześnie tak zmaterializowany (w postaci niezwykle rozbudowanej, choć ukrytej skrzętnie przed naszymi oczami, fizycznej infrastruktury) i niematerialny (w postaci praktycznej bezprzewodowości i miniaturyzacji wszystkich osobistych urządzeń dostępu). Przed wszystkim zaś nowy Lewiatan stał się medium, w którym się poruszamy – medium, które po dokonaniu skoku z ery jednokierunkowej telewizji w erę wielokierunkowego Internetu jest współtworzone w różnym stopniu przez wszystkich poruszających się w nim uczestników (wykonujących ruchy w grach komunikacyjnych). Trudno powiedzieć, co lub kogo uosabia nowy Lewiatan – jeżeli jednak możemy mówić o budowie Lewiatana, to potraktujmy jego samego właśnie jak budowlę. Zanim spróbuję odpowiedzieć na pytania postawione wcześniej, chciałbym naświetlić pewne charakterystyki tego obszaru budowy przy pomocy dwóch innych budowli zgoła odmiennych od siebie: kopca (gniazda) termitów i piramidy.

a) Kopiec termitów

Z pewnej perspektywy budowa cyfrowego Lewiatana przypomina budowę kopca termitów. Całe społeczeństwo uczestniczy wprost lub pośrednio w jego wznoszeniu. Część z nas jest zatrudniona w jednej z wielu branż bezpośrednio związanych z jego „twardą” infrastrukturą – telekomunikacyjną, budowlaną, elektroniczną itd. – inna część zatrudniona jest w branży składającej się na infrastrukturę „miękką”, jako programiści lub specjaliści obsługujący to, co tworzą ci pierwsi, w tym wszyscy analitycy (zwłaszcza biorąc pod uwagę coraz powszechniejsze użycie technologii cyfrowych we wszystkich obszarach życia społecznego, w tym tak zwanych rozwiązaniach chmurowych oraz *big data*);

jest maskowaniem faktu, że już funkcjonujemy w czymś, co spełnia podstawowe założenia Cyberpunku. Maskowanie takie byłoby pożądane na równi przez wszystkie strony takiej dystopii, a więc zarówno korzystających, jak i wykorzystywanych.

wreszcie praktycznie wszyscy jesteśmy w większym lub mniejszym stopniu prosumentami Lewiatana – codziennie korzystając ze swoich urządzeń dostępu, poświęcamy swoje zasoby uwagowe, angażujemy się w różne aktywności za pośrednictwem sieci (choćby poprzez rozmaite platformy – społecznościowe, streamingowe, usługowe czy służbowe), uzyskując lub udostępniając treści, a tak czy inaczej pobudzając tym samym sieć do utrzymywania się i rozbudowy. W pewnym sensie współuczestniczymy w drażeniu „tuneli” („kanałów” – na przykład w serwisie YouTube), po których się poruszamy i które *de facto* zamieszkujemy. W tym sensie „obiekty cyfrowe”, tak jak rozumie je na przykład Yuk Hui (2016), są trudne, a czasem niemożliwe do odróżnienia od infrastruktury, która do nich prowadzi i za pomocą której są dostępne. Podróżujemy wzdłuż tuneli wydrążonych przez innych, a niekiedy uczestniczymy w tym drażeniu. Wróbel (2021) pisze, że technologie cyfrowe przepisują wszystko na abstrakcyjny kod – to znaczy wszystko może dalej funkcjonować w Lewiatanie o tyle tylko, o ile dotrzemy tam za pomocą kodu, za pomocą miękkiej infrastruktury algorytmów, zbudowanej na fundamencie twardej infrastruktury mikroprocesorów i światłowodów. W przypadku naziemnych gniazd termitów zachodzi coś podobnego – rozmaite, ale nie wszystkie, surowce są przetwarzane (biochemicznie przepisywane) na materiały nadające się do rozbudowy.

Jedno należy podkreślić: uczestniczymy w budowie kopca-Lewiatana – czy tego chcemy czy nie, podobnie jak termyty, wszyscy w jakiś sposób jesteśmy zaangażowani w jego konstrukcję. Biorąc pod uwagę ekspansywność Lewiatana, można stwierdzić, że zmierza on do tego, byśmy przykładali się do jego budowy każdą naszą czynnością – ponieważ każda nasza aktywność jest jakoś technologicznie zapośredniczona i w ten sposób siłą rzeczy bierzemy udział w budowie i dalszej rozbudowie. Chociaż kopiec stale potrzebuje pewnych elementów dostarczanych z zewnątrz, to ekspansja jego struktury oznacza, że coraz więcej działań odbywa się także wewnątrz, a surowce zewnętrzne mają służyć rozbudowie wewnętrznej. Innymi słowy, (roz)budowa technologicznego Lewiatana odbywa się od wewnątrz – jest ekspansją, która jednocześnie neguje istnienie (istotność) tego, co na zewnątrz (w ściśle „imperialny” sposób).

b) Piramida

Z innego punktu widzenia budowa technologicznego Lewiatana przypomina do pewnego stopnia budowę piramid egipskich jako miejsc pochówku władcy. To właśnie ten inhumacyjny charakter tych budowli jest tutaj kluczowy. Lewiatan cyfrowej technologii jest piramidalnym rozmiarów przedsięwzięciem, stanowiącym pochówek dla Rozumu – w sensie, w jakim dla Adorna i Hork-

heimera (1997) Rozum, który przez cały okres „panowania” myśli metafizycznej Zachodu pełnił rolę władcy, sam w końcu pada ofiarą racjonalizacji. Podobnie jak w przypadku budowy piramid, konstrukcja musi rozpocząć się jeszcze za życia władcy i trwa wiele lat, angażując wielką rzeszę ludzi na różnych odcinkach pracy. Nie bez przyczyny zostało wspomniane już we wstępie pojęcie „megamaszyny” Mumforda (2012), którego „maszynoznawstwo” sięga wielokrotnie i nieperyferyjnie po kontekst starożytnego Egiptu.

Podobnie jak słowa Ptaha, słowa króla również powoływały świat do istnienia – i gdy król wypowiedział rozkaz, trzeba było go wykonać. Król nie tylko dzierżył władzę życia i śmierci nad całą społecznością, lecz był również żyjącym jej ucieleśnieniem – byli jednością, tak jak Ptah był jednością ze wszystkim, co stworzył (Mumford 2012, s. 254).

Tak samo jak król Egiptu, tak też i Rozum powołuje do życia technikę, technologie, a w końcu cyfrowego Lewiatana (narzucając tym samym materialne jarzmo racjonalności), i podobnie jak faraon, zostaje pochowany w tym, co powołał do życia, odpowiednio w infrastrukturze maszyn twardych i miękkich, i w budowlu wieńczącej cały wysiłek fizyczny oraz intelektualny społeczeństwa. Stąd też podobieństwo między piramidą – symbolem całego systemu organizacji społecznej, jego ukoronowaniem i jednocześnie materialnym efektem (celem?) jego funkcjonowania – a Lewiatanem cyfrowej technologii, któremu wcale niedaleko od określeń używanych przez Mumforda: „maszyny niewidzialnej”, „społecznej maszyny roboczej”, „społecznej maszyny wojskowej” czy „megamaszyny” (Mumford 2012, s. 277). Dobitnie ujmuje to Wróbel, pisząc, że „fundamentem dla wieku maszyn nie jest rewolucja przemysłowa, lecz stworzenie maszyny złożonej z ludzi” (Wróbel 2019, s. 396).

Próbując ująć to jeszcze inaczej, gigantyczny – piramidalny – wysiłek żywych mas ludzkich włożony jest w budowę obiektu przeznaczonego dla nie-żywych. Szczytowe – jak podkreśla Mumford – osiągnięcie starożytnego systemu organizacji społecznej, przekształcenie go w megamaszynę, absolutnie nie służy życiu. Wręcz przeciwnie – służy konserwacji, utrwaleniu nie-życia, tych, którzy nie żyją. Podobnie dzieje się w przypadku nowego Lewiatana, którego budowa – w trybie ciągłym – służy utrwalaniu tego, co Stiegler (2017b) nazywa za Adornem i Horkheimerem „zatwardziałością głupoty”, a na co można także spojrzeć jako na domykanie horyzontu możliwej indywiduacji. Innymi słowy, cyfrowy, globalny Lewiatan dąży do pełnej dezindywiduacji. Rozbudowując Lewiatana, uczestniczymy w piramidalnych rozmiarów projekcie budowy pochówku Rozumu od środka (domykając tym samym „rodowód” rozpoczęty *Krytyką czystego rozumu* Kanta). W tym kontekście tytuł znanego eseju Bruno Latoura *Technology is society made durable* („Technologia jako utrwalone społeczeństwo”, 1990) nabiera nowego, przerażającego sensu, wskazując (w sposób bez wątpienia niezamierzony przez jego autora) na utrwalanie

jący, czyli utwardzający charakter techno-budowli, jaką jest cyfrowy Lewiatan. Właśnie w taki sposób, w jaki utwardza się kleje, lakiery czy żywice i inne pochodne materiały za pomocą światła ultrafioletowego, albo jak wytwarza się plomby, które zatykają ubytki i zastępują to, co żywe, statycznymi protezami, tak też społeczeństwo, budując Lewiatana, nadaje mu swoimi działaniami wspomnianą „zatwardzłość”.

3. Budowa nie-Rozumu

Powtórzmy teraz pytania zadane wcześniej. Jak powstaje technologiczny Lewiatan? Jak wygląda jego plac budowy? Kim są jego budowniczowie? Kto posiada jego projekt (*blueprint*)? Czy ktoś w ogóle go posiada i czy jest on do czegośkolwiek potrzebny?

Szymon Wróbel zwraca uwagę na programistów jako jedno z głównych źródeł hierarchii w konstruowanym świecie cyfrowym – to oni „ustalają zasady dla cyfrowych platform przez siebie tworzonych, dla cyfrowych kontraktów, praw własności i monet, które produkują” (Wróbel 2021, s. 1). Czy jednak ich działania stanowią zorganizowaną całość? Rozbudowa zarówno infrastruktury, jak i hierarchii cyfrowego Lewiatana nie jest w pełni odgórnie zaplanowana ani zsynchronizowana. Trudno byłoby zatem wskazać nie tylko posiadaczy projektu Lewiatana, ale również sam arkusz projektu zdaje się po prostu nie istnieć. Jak to się w takim razie odbywa? Jeżeli budowa Nowego Cyfrowego Lewiatana nie ma projektu, to w jakim sensie mówimy o całościowym postępie technologicznym? Czy ta budowa ma jakiś finał? Stefan Heidenreich (2015) wskazuje na znaczenie tego, co Friedrich Kittler nazywa „technologicznym *a priori*”, czyli na pierwszeństwo technologii przed komunikacją i pragnieniami. Rozwój technologii napędzany jest samą technologią, przede wszystkim jej warunkami fizycznymi oraz tym, jaką trajektorię one nadają. Jak pisze Heidenreich, „biorąc pod uwagę fakt, że świat inżynierów utrzymuje jedynie luźne związki ze sferą społeczną, pęd technologicznej inwencji nie jest powodowany jej przyszłym celem, lecz wewnętrznymi motywacjami działającymi w ramach dyscyplin technicznych” (Heidenreich 2015, s. 142). Innymi słowy, można powiedzieć, że działania i projekty inżynierów-budowniczych cyfrowego Lewiatana w mniejszym stopniu odpowiadają na konkretne zapotrzebowania społeczne, na zapotrzebowania *życia*, a w większym stopniu odpowiadają samym sobie, to znaczy zapotrzebowaniom, wymaganiom i możliwościom stawianym przez samą dotychczas wytworzoną technologię. Heidenreich zwraca także uwagę na materialną bazę wszelkiej technologii, niezależnie od tego, jak dalece posunięta byłaby jej rzeczywistość lub pozorna deterytorializacja, bezprzewodowość, immaterialność. „W wyniku tej miniaturyzacji, efekty mate-

rialnych ograniczeń stają się coraz mniej widoczne. Ale wciąż ustanawiają warunki dla powszechnie znanych zjawisk” (Heidenreich 2015, s. 141). Programiści, choć mogą pracować z praktycznie dowolnego miejsca na świecie, wciąż przebywają w jak najbardziej konkretnych miejscach i lokalizacjach – ich praca nie odbywa się w próżni, choć powszechna praca zdalna mogłaby tworzyć takie wrażenie. Serwery, choćby były zlokalizowane na pływających platformach na środku oceanu, również pozostają jak najbardziej lokalizowalną podstawą i gruntem Nowego Cyfrowego Lewiatana. Tym bardziej, a być może przede wszystkim, przeróżne podmorskie kable telekomunikacyjne (począwszy od najstarszego z nich z 1866 roku), które tworzą sieć opinającą cały glob i pozostają poza naszym polem widzenia. Innymi słowy, plac budowy Lewiatana wraz z jego fundamentami jest jak najbardziej zmaterializowany i zlokalizowany, wbrew temu, o czym zdają się świadczyć zmysły użytkowników, na co dzień stykających się głównie z bezprzewodowymi, zminiaturyzowanymi urządzeniami dostępu.

Jest więc proces konstrukcji Lewiatana globalnym placem budowy, któremu (poniekąd) brakuje projektu, a zatem i celu właściwego, końcowego – celu innego niż liczne, wymierne (i przez to wymienne) cele pośrednie. Podobnie jak wspomniany kopiec, ten plac budowy buduje się od wewnątrz, bez określonego kierunku, tworząc strukturę przypominającą kłaczę. Zamiast celu wystarczy mu owo szaleństwo racjonalności, jakim jest zatwardziałość Weberowskiej racjonalizacji w postaci kryterium performatywności w rozumieniu Jean-François Lyotarda (2004). Dlatego tylko *poniekąd* brakuje mu projektu – każdy nowy element, każdy nowy kierunek ekspansji (a właściwie – asymilacji, to jest podporządkowania własnej techno-logice) może zostać utrwalony, może zostać utwardzony – zatwierdzony – jako fragment budowy i jako fragment cyfrowego Lewiatana. W ten sam sposób, choć komplementarnie, każdy element i kierunek mogą zostać odrzucone. Chodzi bowiem o ciągłą optymalizację stosunku wejścia-wyjścia, ta zaś nie jest wyposażona ani w limit przestrzenny, ani w limit czasowy – wręcz przeciwnie, podporządkowywanie jej coraz to kolejnych obszarów życia społecznego napędza poszukiwanie „nowego” czasu i „nowej” przestrzeni, które będą mogły jej posłużyć, najpierw jako zasób z zewnątrz, następnie jako bezpośredni przedmiot działania. Wielka budowa pochówku Rozumu jest zatem ekspansywnym obszarem bezcelowości, co można również nazwać proletaryzacją celów i celowości w ogóle, a za Stieglerem (2017b) proletaryzacją „wiedzy o tym, jak żyć” (*savoir-vivre*). Budowa Nowego Cyfrowego Lewiatana oznacza tym samym realną próbę sięgnięcia po heglowską wiedzę absolutną, czyli „ostateczny rozum dziejów”, jak akcentuje to Stiegler (2017b) w swojej releksji *Fenomenologii ducha*. Przedsięwzięcie to, rozpatrywane farmakologicznie i organologicznie, staje się tożsame z absolutną eksterioryzacją – w kodzie, układach, kablach, nadajnikach i odbiornikach, wraz z całą infrastrukturą towarzyszącą.

Brakuje zatem głównego architekta, ogólnego projektu, a plac budowy ma planetarne rozmiary – co nawiasem mówiąc, już samo w sobie jest kolejnym przejawem piramidalnej głupoty, w ramach której różni podwykonawcy prowadzą swoje działania nie wiedząc o sobie nawzajem, ignorując siebie nawzajem, pracując pomimo siebie nawzajem i nierzadko, a wręcz często, przeciwko sobie nawzajem (z lotu ptaka ten plac musi być doprawdy komiczny). Mimo to budowa nie-Rozumu, a więc Imperium, nie przebiega w sposób absolutnie nie-kontrolowany, czyli poprzez pełne odpuśczenie kontroli⁴. Wręcz przeciwnie, na największym do pomyślenia placu budowy (ponieważ docelowo obejmującym, a przynajmniej mogącym objąć, wszystko) wszystko zmierza w stronę „absolutnej” kontroli, to znaczy kontroli w pełni „rozpuszczonej”, całkowicie zdecentralizowanej, co zresztą już wyraził w pojęciu „społeczeństwa kontroli” Gilles Deleuze (1992). W budowie nowego Lewiatana nie mamy do czynienia z zewnętrzną dyscypliną, która organizuje budowę zarówno kopca, jak piramidy. Epoka, którą Stiegler (2019) nazywa „czasem zakłócenia” (*age of disruption*), oznacza wejście budowy na etap, w którym jej optymalizacja (będąca jednocześnie głównym kryterium oceny i kołem zamachowym) zaczyna obejmować samych budowniczych.

4. Budowa, która przebudowuje budowniczych

Dzięki ujęciu powstawania Lewiatana jako placu budowy natychmiast stają się jasne charakter i efekty tego, co Antoinette Rouvroy i Thomas Berns (2013) nazwali „algorytmiczną rządomyślnością” (*algorithmic governmentality*), a co można utożsamić z „autonomizacją technologii” Szymona Wróbla (2021). Owa rządomyślność składa się z trzech, powiązanych ze sobą transdukccyjnie, momentów-etapów: 1) gromadzenia wielkoskalowych danych i przechowywania ich w magazynach-bankach danych, 2) przetwarzania danych za pomocą różnorodnych, programowalnych metod statystycznych, które nazywa się łącznie terminem *data mining* – innymi słowy, jest to maszynowe tworzenie wiedzy (hipotez) „wprost” z danych, 3) na tej podstawie odbywa się profilowanie i prognozowanie zachowań oraz optymalizacja efektywności tychże prognoz poprzez wpływanie na środowisko, w którym te zachowania się pojawiają. Można zatem powiedzieć, odnosząc to do rozwijanej w niniejszym tekście próby naświetlenia procesu budowy Lewiatana, że algorytmiczna rządomyślność stanowi w tej perspektywie moment, w którym monitoring placu budowy

⁴ W tym miejscu nawiązuję do tego, jak Michał Krzykawski podkreśla i objaśnia etymologię słowa „absolutnie”, na której gra Stiegler, czytając Hegla we *Wstrząsach* (2017b, s. 295, przyp. 46).

staje się w *quasi*-Taylorowski sposób (bo docelowo pomijając warstwę managerów) wkomponowany w długą pętlę optymalizacyjną, dołączając tym samym do pozostałych działów zarządzania oraz doraźnego planowania. Tutaj należy sobie przypomnieć, że tendencja jest taka, żebyśmy uczestniczyli w budowie niezależnie od wykonywanych czynności – poprzez to i dzięki temu rozwija się „kapitalizm inwigilacji” (*surveillance capitalism*), o którym pisze Shoshana Zuboff (2020). Wraz z każdym nowym użytkownikiem urządzeń dostępu nie tylko zwiększa się liczba budowniczych, ale również potencjał do optymalizacji ich własnej pracy.

Na czym polega owa optymalizacja? Jak podkreślają Berns i Rouvroy, rosnąca skuteczność profilowania umożliwia coraz dalej idącą personalizację (na przykład, a może przede wszystkim, treści w cyfrowym ekosystemie), która wcale nie prowadzi do ludzkiej indywidualności. Wręcz przeciwnie, coraz silniej wzmacnia ona procesy dezindywidualizacyjne, czyli innymi słowami, tłumienie pragnień i wskutek tego niszczenie podmiotów, jak opisuje to Stiegler (2020). Dzieje się tak przez nieustanne, przebiegające w czasie rzeczywistym, korygowanie rozbieżności pomiędzy „wydobytymi” z danych profilami a rzeczywistymi podmiotami, zmierzające do absolutnego zredukowania tej rozbieżności. Grozi to zatem całkiem realnym doprowadzeniem do skrajności tego, co Heidegger (2004) nazywał „myśleniem jednotorowym”, a Hegel (2002) „sądem predykatywnym”. Chodzi o całkowite dopasowanie działań jednostek do zapotrzebowań wynikających z budowy Lewiatana. Można więc powiedzieć, że właśnie na tym etapie proces budowy Lewiatana ponownie zaczyna przypominać zarówno kopiec termitów (ponieważ poprzez swoją pętlę optymalizacyjną dąży do ujednoczenia, ustandaryzowania i zoptymalizowania swoich budowniczych), jak i piramidę jako miejsce pochówku, ale teraz już zwielokrotnionego (gdyż Lewiatan, sam będąc megastrukturą stanowiącą grobowiec Rozumu, także umysł każdego ze swoich budowniczych czyni miejscem pochówku ich własnego rozumu). Budowa Nowego Cyfrowego Lewiatana osiągnęła ten poziom, na którym może ona optymalizować się dalej (a więc indywidualizować się sama) poprzez dezindywidualizowanie swoich budowniczych, a zatem przez coraz pełniejsze sprowadzanie ich do roli tego, co Heidegger nazywał „zasobem” (*Bestand*). W tym sensie można więc mówić o autonomizacji technologii, jeżeli oznacza ona przede wszystkim de-autonomizację jej budowniczych. W tym też sensie, poprzez wykorzystanie pojęcia algorytmicznej rządomyślności, można odpowiedzieć na pytanie stawiane przez Wróbla, o to, czym jest technokracja. W nakreślonym powyżej kontekście staje się zrozumiałe, co właściwie oznacza, że jest ona „nie-ludzka formą rządów” (Wróbel 2019, s. 388) – opiera się bowiem na (roz)budowie tego, co nie-ludzkie, i na optymalizacji tego, co ludzkie, a zatem na redukowaniu jego obecności. Redukowanie tego, co ludzkie, wiąże się również z redukowaniem tego, co polityczne, a więc w konsekwencji także z redukowaniem tego, co

klasycznie rozumiemy przez „rząd”, zostawiając nas po prostu z dominacją formy nie-ludzkiej. Owa dominacja bez politycznego charakteru stanowi jedno z kluczowych wyzwań dla dzisiejszej teorii. Jak pisze Langdon Winner: „technokracja, która powstaje bez żadnego ustalonego planu, ale wskutek osłabiania polityki oraz nadejścia technicznej elity, jest jednym z głównych utrapień współczesnej myśli politycznej” (Winner 1978, s. 140).

5. Budowa Lewiatana a myślenie utopijne

Mając nakreśloną pokrótce charakterystykę budowy Nowego Cyfrowego Lewiatana właśnie jako *budowy*, możemy powrócić do kwestii zasygnalizowanej we wstępie do niniejszego tekstu, a mianowicie kwestii myślenia o utopii, myślenia o technologii, myślenia utopijnego czy wręcz techno-utopijnego. Jednostronnemu (lub nawet – jednotorowemu w rozumieniu Heideggera) myśleniu o technologii w ogóle (technologia jako szansa *versus* technologia jako zagrożenie) należy przeciwstawić perspektywę farmakologiczną rozwijaną przez Stieglera. Jednocześnie nie wyklucza to, ani tym bardziej nie osłabia, wniosku czy też oglądu sprawy, że w tym momencie technologia i dominujące kierunki jej rozwoju mają w sobie więcej z trucizny aniżeli z lekarstwa i miast stanowić koło zamachowe dla naszej indywidualności, raz za razem dokonują zamachu na nasze możliwości indywidualności. Podobnie też, i do tego sprowadzałby się bodajże główny zamysł tego tekstu, myśleniu utopijnemu, myśleniu poszukującemu utopii – innego miejsca czy wręcz nie-miejsca – należy przeciwstawić perspektywę jak najbardziej *topijną*, to jest umiejscowioną i umiejscawiającą, i taki też właśnie cel ma ujęcie powstawania Nowego Cyfrowego Lewiatana jako procesu i placu budowy.

Wspomniany wcześniej proces *absolutnej* eksterioryzacji jest w tym kontekście kluczowy właśnie ze względu na swoją ab-solutność, czyli etymologicznie „rozpuszczenie”. Oznacza to, że efekty takiego uzewnętrznienia znikają nam z oczu i stają się nieuchwytny. Stąd też tak kluczowe znaczenie deterytorializacji na przykład dla Negriego i Hardta⁵ oraz nacisk, jaki kładą oni na konieczność przemyslenia i użycia strategii kontr-Imperialnych, wykorzystujących emancypacyjny potencjał nie-miejsca, czyli utopii. Jest to wynikiem ich przekonania o tym, że w obliczu Imperium, czyli *de facto* Nowego Cyfrowego Lewiatana, „jedyne wyjście to przebicie się na drugą stronę” (*the only way is through*) i w związku z tym wobec zdeterytorializowanego,

⁵ Oczywiście kwestia terytorialności i jej znaczenia dla polityczności, a więc dla sprawczości i podmiotowości, jest fundamentalnym elementem filozoficznej refleksji praktycznej od samych jej początków.

od-miejscowionego Imperium należy szukać strategii równie od-miejscowionych. W perspektywie Negriego i Hardta, w której „Imperium jest *ou-topią*, a w rzeczywistości *nie-miejscem*” (Hardt, Negri 2020, s. 190), działania zgodne z dotychczasowymi, nowożytnymi warunkami myślenia, a więc warunkami przestrzennymi i myśleniem w kategoriach lokalizacji, nie mają szans być efektywnymi strategiami emancypacyjnymi. W kontrze do tego stawiam perspektywę *budowy*, która ma przebiegać w poprzek owej deterytorializacji i delokalizacji (a zatem w pewnym sensie utopizacji) oraz unikać wskazywanych przez Stieglera „krótkich zwarć”, skracających obwody transindywidualności, czyli ukrócających naszą możliwość myślenia *przeciwko* Lewiatanowi i *poza* Lewiatanem. Zakłócenia wywoływane przez deterytorializację rezonują szczególnie silnie w kontekście relacji pomiędzy miejscem (mieszkaniami i budowaniem) a myśleniem, którą analizował już Heidegger (2013). Jeżeli pozbawiamy się miejsca (dosłownie lub poprzez abstrahowanie od miejsca i umiejscowienia w myśleniu), nasze myślenie staje się zagrożone zubożeniem⁶. Innymi słowy, Nowemu Cyfrowemu Lewiatanowi na rękę jest, oczywiście w tym sensie, w jakim jego jedynym kryterium jest performatywność, nasze *u-topijne* myślenie⁷, ponieważ nie zbliża się ono do niego na tyle, żeby zajrzeć poprzez jego sieć deterytorializujących połączeń między miniaturyzowanymi urządzeniami dostępu i dostrzec jego w pełni materialną i w pełni zlokalizowaną podstawę. W tym zresztą przejawia się również jedno z głównych utrudnień dla naszych procesów indywidualizacji, które tracą oparcie w postaci przedindywidualnych zasobów przestrzennych i czasowych. Inaczej mówiąc, już sam fakt postępującej deterytorializacji i hipersynchronizacji (lub atemporalizacji?) różnych procesów społecznych, kulturalnych, ekonomicznych i politycznych pozbawia nas gruntu niezbędnego do indywidualizacji. Myślenie o procesach pozbawionych klasycznie rozumianych lokalizacji oraz ram czasowych stanowi wyzwanie i wymaga wysiłku, pracy do wykonania przez jednostki funkcjonujące w warunkach coraz większego obciążenia zasobów uwagi, czyli w warunkach tego, co nazywa się uwagowym lub kognitywnym kapitalizmem. Wyzwanie to wzrasta jeszcze w obliczu faktu, że same procesy myślenia są pozbawiane miejsca.

Nakreślona perspektywa *topijna* (a może raczej topo-logiczna) w myśleniu o Nowym Cyfrowym Lewiatanie nie stoi w sprzeczności z projektem Stieglera pomyślanym jako farmakologia pozytywna i negatywna oraz organologia ogół-

⁶ Zubożenie to sięga, zarówno według Heideggera (2004; 2013), jak i Jeffa Malpasa (2018; 2021), samych podstaw myślenia oraz filozofii – obaj wskazują na centralną rolę pojęcia „miejsca” w filozofii i dla filozofii.

⁷ Być może dałoby się to powiązać w jakiś sposób z niesamowitą i ciągle rosnącą popularnością produktów kulturowych (to jest tworców przemysłu kulturowego w rozumieniu Horkheimera i Adorna) z obszaru szeroko pojmowanej fantastyki, której kamieniem węgielnym jest właśnie usytuowanie w *nie-miejscu*.

na. Wręcz przeciwnie, żeby dobrze pomyśleć farmakologiczne uwarunkowanie przeplatających się procesów indywidualizacji psychicznej, zbiorowej i technicznej, potrzebne jest zlokalizowanie ich różnych elementów – jeżeli nie jesteśmy w stanie pomyśleć ich sekwencyjnie, to jak moglibyśmy uchwycić proces przechodzenia od fazy do fazy w ramach tego, co Gilbert Simondon (1992) określa jako „metastabilną równowagę”? Potrzebne jest przemyślenie przestrzennych i czasowych relacji pomiędzy indywidualizującymi się jednostkami, a także tego, jak owe przestrzenie i czasy tworzą się właśnie na skutek indywidualizacji oraz egzosomatyzacji, o których pisze Stiegler (2017a). Jako istoty przestrzenne i czasowe nie jesteśmy wyjściowo w stanie wyrównać tempa i zakresu indywidualizacji obiektów technicznych, które pozostają poza naszym zasięgiem wskutek działania a-terytorialnego i synchronicznego. Spojrzenie na cyfrowego Lewiatana jako na plac budowy ma na celu wydobyć tych tradycyjnie przestrzennych i czasowych charakterystyk, które ukryte są przed zmysłami w naszym codziennym doświadczeniu i w związku z tym pozostają poza wyobraźnią i poza myśleniem. Dopóki nie uwzględnimy w naszym myśleniu roli, jaką dla nas i dla samego tego myślenia odgrywa przestrzenność, terytorialność i lokalizacja, a także sekwencyjność jako przeciwieństwo hipersynchronizacji, dopóty będziemy pozostawać w tyle za zmianami, do których sami się w mniejszym lub większym stopniu przyczyniamy. W tym tkwiłby więc główny wniosek płynący z powyższych rozważań – choć bez wątplenia nie stanowi on ani kompletnej, ani wyczerpującej odpowiedzi na wyzwanie stawiane przez cyfrowego Lewiatana, niezbędna jest topologiczna i materialna kontra w myśleniu i w działaniu w kontekście technologii cyfrowej. Innymi słowy, można powiedzieć, że kieruje nas to (ale nie w sposób wykluczający inne kierunki) w stronę lokalnych, umiejscowionych i świadomych swojej materialności ognisk niewspółmierności jako miejsc odzyskiwania przestrzeni do myślenia i działania, miejsc autonomii, a które dopiero w drugiej kolejności mogłyby konstituować większe sieci powiązań opartych na czym innym niż performatywność. Bez tego dalej będziemy współuczestniczyć w tym, co Stiegler nazywa „służbą dekadenskiemu – to jest autodestrukcyjnemu – elektronicznemu Lewiatanowi” (Stiegler 2018a, s. 130), a na co w bardzo podobnych słowach zwracają uwagę Negri i Hardt, podkreślając, że „Imperium jest od samego początku dekadenskie i skorumpowane” (Hardt, Negri 2020, s. 201)⁸. Nasza globalna, dysfunkcyjna sytuacja domyka się właśnie w tym punkcie, w którym nie możemy pomyśleć przestrzennie i sekwencyjnie własnej sytuacji oraz jej składowych, a do samej tej niemożności niemalże co chwilę dokładamy mimowolnie nasz udział.

⁸ Przy czym ich pojęcie „korupcji” odbiega od potocznego znaczenia, nie akcentując wcale moralnego zepsucia, ale skupiając się na procesie ustawicznego rozpadu i przemiany, usuwających wszelki grunt spod nóg.

6. Podsumowanie

Metaforyczne ujęcie procesu powstawania Nowego Cyfrowego Lewiatana jako placu budowy jest w ostatecznym rozrachunku o wiele bardziej „dosłownym” (a zatem – potrzebującym mniej słów) obrazem, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Jest to próba pomyślenia jednego z najdotkliwszych i najpowszechniejszych wyzwań naszych czasów w sposób, który ma ułatwić nam zorientowanie się w nim i usytuowanie wobec niego – ułatwić pomyślenie tego, „gdzie” i „kiedy” wchodzimy z nim w kontakt i jaki ma on charakter, a także jaką odgrywamy w nim rolę. Przy okazji stanowi to również dobry moment i miejsce, aby stworzyć wspólny grunt dla spotkania myśli Stieglera z myślą Negriego i Hardta.

Jeżeli powyższe rozważania można w jakiś sposób podsumować, to należałoby przede wszystkim podkreślić, że ich głównym celem było spojrzenie na omówioną tu szeroką problematykę globalnej autonomizacji technologii z perspektywy, którą wolno nazwać „budowlaną”. Pomaga ona naświetlić pewne problemy związane z myśleniem utopijnym i myśleniem o utopiach, oraz ustalić, jak owe problemy wpisują się w teoretyczny kontekst Nowego Cyfrowego Lewiatana. Dzięki obu tym kwestiom można też było zarysować pewien kierunek myślenia, który lepiej widoczny jest w filozofii polityki aniżeli w filozofii technologii, a który zwraca uwagę na powiązanie ujęcia przestrzeni z możliwością działania i sprawczością, zaś przede wszystkim z możliwością myślenia o nich. Ta perspektywa czyni z kolei możliwym pomyślenie działań, które inaczej pozostawałyby niedostępne, ale dopiero odwołując się do takich działań, będziemy mogli zmierzyć się z pytaniem, które nurtuje nas wszystkich: co robić?

Gdzie, jeżeli nie na placu budowy, jest właściwe miejsce dla Nietzscheańskiego filozofowania „za pomocą młota”?

Bibliografia

- Adorno T.W., Horkheimer M. (1997), *Dialectic of enlightenment*, London: Verso.
- Agamben G. (2020), „*What is an apparatus?*” and other essays, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Braidotti R. (2019), *Posthuman knowledge*, Cambridge, MA: Polity Press.
- Bratton B.H. (2016), *The stack: On software and sovereignty*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Delanty G., Harris N. (2021), *Critical theory and the question of technology: The Frankfurt School revisited*, „Thesis Eleven” 166 (1), s. 88–108.
- Deleuze G. (1992), *Postscript on the Societies of Control*, „October” 59, s. 3–7.

- Feenberg A. (1996), *Marcuse or Habermas: Two critiques of technology*, „Inquiry” 39 (1), s. 45–70.
- Foucault M. (2020), *Nadzorować i karać: Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Gerrie J. (2008), *Three species of technological dependency*, „Techné: Research in Philosophy and Technology” 12 (3), s. 184–194.
- Habermas J. (1980), *Toward a rational society: Student protest, science and politics*, London: Heinemann.
- Hardt M., Negri A. (2020), *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hegel G.W.F. (2002), *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger M. (2004), *What is called thinking*, New York: Harper & Row.
- Heidegger M. (2010), *The question concerning technology*, w: C. Hanks (red.), *Technology and values: Essential readings*, Chichester: Wiley-Blackwell, s. 99–113.
- Heidegger M. (2013), *Building, dwelling, thinking*, w: tenże, *Poetry, language, thought*, New York: Harper Perennial Modern Thought.
- Heidenreich S. (2015), *The situation after media*, w: E. Ikonidou, S. Wilson (red.), *Media after Kittler*, Blue Ridge Summit: Rowman & Littlefield Publ.
- Hui Y. (2016), *On the existence of digital objects*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Latour B. (1990), *Technology is society made durable*, „The Sociological Review” 38 (1 suppl.), s. 103–131.
- Lytard J.F. (2004), *The postmodern condition: A report on knowledge*, Manchester: Manchester University Press.
- Malpas J.E. (2018), *Place and experience: a philosophical topography*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Malpas J.E. (2021), *Rethinking dwelling: Heidegger, place, architecture*, New York: Bloomsbury Academic.
- Mitchell W.J.T., Hansen M.B. (red.) (2010), *Critical terms for media studies*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mumford L. (2012), *Mit maszyny*, t. 1, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rouvroy A., Berns T. (2013), *Algorithmic governmentality and prospects of emancipation*, „Réseaux” 1, s. 163–196.
- Simondon G. (1992), *The genesis of the individual*, „Incorporations” 6, s. 296–319.
- Stiegler B. (2013), *What makes life worth living: On pharmacology*, New York: John Wiley & Sons.
- Stiegler B. (2017a), *What is called caring? Beyond the Anthropocene*, „Techné: Research in Philosophy and Technology”.
- Stiegler B. (2017b), *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stiegler B. (2018a), *Automatic society: The future of work*, New York: John Wiley & Sons.
- Stiegler B. (2018b), *The Neganthropocene*, London: Open Humanities Press.
- Stiegler B. (2019), *The age of disruption: Technology and madness in computational capitalism*, Cambridge, MA: Polity Press.

- Stiegler B. (2020), *Suffocated Desire, or How the Culture Industry Destroys the Individual: Contribution to a Theory of Mass Consumption*, „Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy” 34.
- Winner L. (1978), *Autonomous technology: Technics-out-of-control as a theme in political thought*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Wróbel S. (2019), *The Question Concerning Techno-Utopia*, „Philosophy” 9 (7), s. 387–398.
- Wróbel S. (2021), *The new Leviathan is an autonomous digital machine*, „LSE Business Review”, <http://eprints.lse.ac.uk/id/eprint/109045>
- Zuboff S. (2020), *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, New York: Public Affairs.

M a c i e j B e d n a r s k i

A question concerning the construction of a New Digital Leviathan

Keywords: *digital technology, M. Heidegger, Leviathan, place, B. Stiegler, utopia*

The aim of this paper is to analyze the concept of the digital Leviathan as it appears in literature in the middle field between philosophy of technology and social philosophy. The digital Leviathan, beyond the obvious reference to the classic Hobbesian concept, is a continuation of what Antonio Negri and Michael Hardt called ‘the Empire’ and Benjamin Bratton named ‘the Stack’. The key insight, as I argue in this paper, is to look at this digital Leviathan as an ongoing construction process, and therefore in a processual way that allows us to extract important characteristics of this global techno-political construct. In this text, I point out that the development of the digital Leviathan is centrifugal and devoid of a top-down plan indicating the target effects or its final shape, which results from its subordination to J.F. Lyotard’s performativity criterion, as well as its totalizing feature. It is also manifested by the fact that its expansion involves us all. I also point out how the digital Leviathan can be a deadly final achievement on the way from Reason, through rationality, to the madness of rationalization. I discuss the consequences that the development of Leviathan has on our ability to think in general, and in particular on the conceptualization of Leviathan itself. I also associate it with an attempt to criticize the utopian mode of thinking, accepting the conditions of ‘non-place’ (in accordance with the thought of Negri and Hardt), which, following M. Heidegger, detaches us from the place and location that should be the basis of thinking.