

Aleksi Aaltonen • Albert Borgmann • Rafael Capurro • Mark Coeckelbergh • Hubert L. Dreyfus
Andrew Feenberg • Luciano Floridi • Iain Grant • Sara M. Grimes • Katherine N. Hayles • Michael Heim
Don Ihde • Jannis Kallinikos • Αλέξανδρος Κιουπκιολής • Pierre Lévy • Attila Marton
Μανώλης Πατηνιώτης • Sadie Plant • Stephane Vial • Langdon Winner

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΨΗΦΙΑΚΟΥ

ΜΙΑ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Επιλογή κειμένων – Επιστημονική επιμέλεια – Εισαγωγή

Γκόλφω Μαγγίνη



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΗΤΗΣ

ΗΡΑΚΛΕΙΟ 2024

6.2

Προσωπική ταυτότητα και δυνητικότητα: Η επανεπινόηση του εαυτού σε ψηφιακά περιβάλλοντα

Μανώλης Πατηνιώτης

Η τέταρτη επανάσταση έφερε στο φως την εγγενώς πληροφοριακή φύση της ανθρώπινης ταυτότητας. Κάτι τέτοιο είναι ταπεινωτικό επειδή μοιραζόμαστε αυτή τη φύση με μερικά από τα εξυπνότερα τεχνουργήματά μας. [...] Είναι όμως και διαφωτιστικό επειδή μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα τους εαυτούς μας ως ένα ιδιαίτερο είδος πληροφοριακών οργανισμών.¹

Ψηφιακότητα και Πληροφορία

Ο στόχος αυτής της εργασίας είναι να συζητήσει το θέμα της προσωπικής ταυτότητας στην ψηφιακή σφαίρα. Το συγκεκριμένο θέμα έχει γίνει αντικείμενο έρευνας τα τελευταία χρόνια εξαιτίας της ευρείας διάδοσης των μέσων κοινωνικής δικτύωσης, αλλά και των ψηφιακών παιχνιδιών. Τόσο σε ακαδημαϊκό επίπεδο όσο και στη δημόσια σφαίρα, η συζήτηση συνήθως επικεντρώνεται στη δυνατότητα των χρηστών του διαδικτύου να αποκρύψουν ή να επανεπινοήσουν την πραγματική τους ταυτότητα ή, ακόμα, να αναδείξουν κάποιες πλευρές της προσωπικότητάς τους μέσω της επιλεκτικής προβολής τους ή του συγκερασμού τους με στοιχεία που αντλούν από την ψηφιακή σφαίρα. Εκτός από το αμιγώς θεωρητικό ενδιαφέρον, η συζήτηση έχει και ρητά πολιτική διάσταση. Ομάδες του πληθυσμού ή άτομα που βρίσκονται στο περιθώριο εκμεταλλεύονται τις δυνατότητες του διαδικτύου για να χτίσουν «προφίλ» που θα τους επιτρέψουν να νομιμοποιήσουν την παρουσία τους στη δημόσια (ψηφιακή) σφαίρα και να καταστήσουν αποδεκτή την ιδιαιτερότητά τους. Μάλιστα, η ευελιξία και η αρθρωσιμότητα που χαρακτηρίζουν την ψηφιακή σφαίρα επιτρέπουν την επινόηση πολύ μεγαλύτερου εύρους προσωπικών εκφράσεων από όσες επιτρέπουν τα συμβατικά πλαίσια κοινωνικών σχέσεων. Αυτός είναι και ο λόγος που οι σχετικές θεωρητικές συζητήσεις έχουν

1 Luciano Floridi, «The Fourth Revolution in our Self-Understanding», στο Ruth Hagengruber & Uwe V. Riss (επιμ.), *Philosophy, Computing and Information Science*, Λονδίνο: Pickering & Chatto, 2014, σ. 19–27, 25.

την τάση να μετατοπίζονται προς τη σφαίρα του δέοντος, δηλαδή προς τη σφαίρα των ηθικών διαστάσεων ή των πολιτικών δυνατοτήτων της ψηφιακότητας.²

Σε αυτή την εργασία θα επιχειρήσουμε κάτι διαφορετικό. Θα προσπαθήσουμε να χρησιμοποιήσουμε στοιχεία από τη Φιλοσοφία της Πληροφορίας για να ξανασυζητήσουμε το φιλοσοφικό πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας στον ψηφιακό χώρο. Τι εννοούμε όμως όταν μιλάμε για ψηφιακό χώρο; Τα τελευταία χρόνια έχουν πυκνώσει οι αναφορές στην ψηφιακότητα: Ψηφιακές Ανθρωπιστικές Επιστήμες, Ψηφιακές Σπουδές, Ψηφιακός Πολιτισμός, Ψηφιακές Επιτελεστικές Τέχνες κ.λπ.,³ για να μην μιλήσουμε για πιο τολμηρά διανοητικά εγχειρήματα, όπως η Ψηφιακή Φυσική (η οποία μάλιστα χρονολογείται από το 1969).⁴ Συνήθως, η αναφορά στο ψηφιακό γίνεται σε αντιδιαστολή με το αναλογικό, το οποίο ταυτίζεται ποικιλοτρόπως με το «φυσικό». Σύμφωνα με αυτή την άποψη, αναλογικό είναι το πλαίσιο όπου οι οντότητες διατηρούν την αυτοτέλεια, την πληρότητα και το νόημά τους και μέσω των σχέσεων που αναπτύσσουν συμμετέχουν στη *συνεχή* ροή των φαινομένων. Αντιθέτως, το ψηφιακό αναφέρεται στη διαδικασία κατάτμησης των οντοτήτων του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου σε στοιχεία τα οποία δεν έχουν νόημα καθεαυτά, αλλά με τη βοήθεια του κατάλληλου τεχνολογικού εξοπλισμού μπορούν να συμμετάσχουν στην παραγωγή *τοπικών* αναπαραστάσεων με νόημα ή με οιονεί νόημα.

Η συζήτηση είναι μεγάλη και δεν είναι πρόθεσή μου να την αναπαραγάγω εδώ. Θα ήθελα ωστόσο να επισημάνω ένα βασικό πρόβλημα που έχει η συγκεκριμένη γραμμή σκέψης: «Το ψηφιακό εμφανίζεται όταν το ένα διαιρείται σε δύο», γράφει ο Alexander Galloway. Και αυτό δεν συνέβη με τη λεγόμενη ψηφιακή επανάσταση, συνεχίζει, αλλά τη στιγμή που η σκέψη του Παρμενίδη εγκαταλείφθηκε προς όφελος της σκέψης του

2 Ενδεικτικές αναφορές: John A. Bargh, Katelyn Y. A. McKenna & Grainne M. Fitzsimons, «Can You See the Real Me? Activation and Expression of the “True Self” on the Internet», *Journal of Social Issues* 58, 2002, σ. 33–48· Katherine Bessière, A. Fleming Seay & Sara Kiesler, «The Ideal Elf: Identity Exploration in World of Warcraft», *CyberPsychology & Behavior* 10, 2007, σ. 530–535· Hilde G. Corneliussen, «World of Warcraft as a Playground for Feminism», στο Hilde G. Corneliussen & Jill Walker Rettberg (επιμ.), *Digital Culture, Play, and Identity: A World of Warcraft Reader*, Κάιμπριτζ, MA: MIT Press, 2008, σ. 63–86· Seung-A Annie Jin, «Avatars Mirroring the Actual Self versus Projecting the Ideal Self: The Effects of Self-Priming on Interactivity and Immersion in an Exergame, Wii Fit», *CyberPsychology & Behavior* 12, 2009, σ. 761–765· James Paul Gee & Elisabeth R. Hayes, *Women and gaming: The Sims and 21st century Learning*, Μπέισινγκστούουκ: Palgrave Macmillan, 2010· danah boyd, *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*, Νιου Χέιβεν & Λονδίνο: Yale University Press, 2014· Jonathan Amakawa & Jonathan Westin, «New Philadelphia: Using Augmented Reality to Interpret Slavery and reconstruction era historical sites», *International Journal of Heritage Studies* 24, 2018, σ. 315–331· Devin Proctor, «Cybernetic Animism: Non-Human Personhood and the Internet», στο Amanda Lagerkvist (επιμ.), *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2019, σ. 227–241.

3 Ενδεικτικά: Anne Burdick, Johanna Drucker, Peter Lunenfeld, Todd Presner & Jeffrey Schnapp, *Digital Humanities*, Κάιμπριτζ, MA: MIT Press, 2012· Deborah Lupton, *Digital Sociology*, Abingdon Oxon: Routledge, 2015· Μανώλης Πατηνιώτης (επιμ.), *Εισαγωγή στις Ψηφιακές Σπουδές*, Θεσσαλονίκη: Ροπή, 2020· Βασιλική Λαλιώτη (επιμ.), *Ψηφιακές Τεχνολογίες και Τέχνες*, μτφρ. Σ. Σοφοκλέους, Θεσσαλονίκη: Ροπή, 2022.

4 Konrad Zuse, *Rechnender Raum. Mit 74 Bildern*, Μπράουνσβαϊγκ: Vieweg, 1969.

Πλάτωνα: η *γραμματικοποίηση* του λόγου και η *διαλεκτικοποίηση* της σκέψης είναι οι ιδρυτικές πράξεις του ψηφιακού πολιτισμού — του πολιτισμού της πολιτικής.⁵ Η προσέγγιση του Galloway μας επιτρέπει να αναδείξουμε την προφανή δυσκολία στην οποία οδηγεί ο ορισμός του ψηφιακού σε αντιδιαστολή με το «αναλογικό». Όταν μιλάμε για το ψηφιακό αναφερόμαστε εμφανώς σε μια νέα συνθήκη, η οποία χαρακτηρίζει τον πολιτισμό του 20ού και του 21ου αιώνα και όχι, λόγου χάρη, στη δημιουργία της γλώσσας και των ασυνεχών συμβολικών συστημάτων που συνόδευσαν την ανθρωπότητα σε όλη τη διάρκεια της ιστορίας της.

Ίσως, τελικά, ο πληθωρισμός που χαρακτηρίζει τις αναφορές στην ψηφιακότητα τα τελευταία χρόνια να υποδεικνύει μια ενδιαφέρουσα δυνατότητα επανατοποθέτησης του ζητήματος. Η αναφορά στην ψηφιακότητα, πάνω απ' όλα και ανεξάρτητα από την αντιπαράβολή της με το «αναλογικό», συνδέεται με ένα σύνολο νέων πολιτισμικών τεχνολογιών, μέσω των οποίων αποκτούμε πρόσβαση στο πληροφοριακό υπόβαθρο της ύπαρξης. Η ίδια η έννοια της πληροφορίας συγκροτείται ταυτόχρονα με την ανάπτυξη της ψηφιακής τεχνολογίας και των δικτύων επικοινωνίας στα χρόνια του Μεσοπολέμου. Εμφανίζεται το 1928 για να αντικαταστήσει την ανθρωπομορφική έννοια της ευφυΐας (*intelligence*) που χρησιμοποιούνταν μέχρι τότε στη μελέτη της μετάδοσης σημάτων και υποστασιοποιείται μέσω της Μαθηματικής Θεωρίας της Επικοινωνίας του Shannon στη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.⁶ Ψηφιακότητα και πληροφορία συμπαράγονται με τον ίδιο τρόπο που συμπαρήχθησαν οι μηχανές και η ενέργεια τον 19ο αιώνα. Το δεύτερο μέλος και στα δύο ζεύγη προσδιορίζει το οντολογικό υπόστρωμα επί του οποίου ενεργεί η τεχνολογία στην οποία αναφέρεται το πρώτο μέλος. Ενδιαφέρουσα επιπρόσθετη ομοιότητα: ποτέ κανείς δεν άγγιξε την ενέργεια καθεαυτήν, όπως δεν άγγιξε και την πληροφορία καθεαυτήν. Πάντοτε χρειάζεται η «μεσολάβηση» μιας συγκεκριμένης τεχνολογικής υποδομής για να αποκτήσουμε την *εμπειρία* των αντίστοιχων οντοτήτων. Παρ' όλα αυτά, πιστεύουμε ότι αμφότερες *υπάρχουν* εκεί έξω και η αδυναμία μας να τις αντιληφθούμε άμεσα οφείλεται στις περιορισμένες αντιληπτικές ικανότητες του είδους μας. Αυτό το τελευταίο το επισημαίνω όχι για να καταδείξω τον επίπλαστο χαρακτήρα των συγκεκριμένων οντολογικών κατηγοριών, αλλά ίσα-ίσα για να υπογραμμίσω ότι η οντολογική αναβάθμιση της πληροφορίας δεν έχει τίποτα το περίεργο ή το αμφιλεγόμενο συγκρινόμενη με την εδραίωση, έναν αιώνα νωρίτερα, της έννοιας της ενέργειας.

Η αλήθεια είναι ότι η Φιλοσοφία της Πληροφορίας, που ξεκινά από την πλαισίωση των εγχειρημάτων της Κυβερνητικής τη δεκαετία του 1950 και φτάνει μέχρι την τρέχουσα συζήτηση για ζητήματα Ηθικής στον ψηφιακό χώρο, δεν αντιμετωπίζει την πληροφορία με ενιαίο τρόπο. Η πληροφορία άλλοτε έχει γνωσιολογική και άλλοτε οντολογική διάσταση — ένα πρόβλημα που αντιμετώπισε και η ενέργεια στην αρχική φάση

5 Alexander R. Galloway, *Laruelle: Against the Digital*, Μινεάπολις: University of Minnesota Press, 2014, σ. 52.

6 Slava Gerovitch, *From Newspeak to Cyberspeak. A History of Soviet Cybernetics*, Καίμπριτζ, MA: The MIT Press, 2002, σ. 68–72. Σχετικά με τη Μαθηματική Θεωρία της Επικοινωνίας του Shannon, βλ. Warren Weaver, «Οι Πρόσφατες Εξελίξεις στη Μαθηματική Θεωρία της Επικοινωνίας», μτφρ. Η. Βογιατζής στο Πατηνιώτης, *Ψηφιακές Σπουδές*, ό.π., σ. 25–49.

της νομιμοποίησής της.⁷ Η συσχέτιση της πληροφορίας με την έννοια του μηνύματος την τοποθετεί στο πεδίο των γνωστικών αναπαραστάσεων του κόσμου και άρα τη συνδέει με την απαίτηση του νοήματος και της αλήθειας. Ωστόσο, πολύ γρήγορα, η εδραίωση των τεχνολογικών συστημάτων που επέτρεπαν τη διαχείριση του κόσμου και του ανθρώπινου νου ως εάν να ήταν πληροφοριακά συστήματα οδήγησε στην υποστασιοποίηση της πληροφορίας, στη μετατροπή της δηλαδή σε οιονεί φυσική οντότητα. Υπ' αυτή την έννοια, η Φιλοσοφία της Πληροφορίας στεγάζει πολύ διαφορετικά προγράμματα. Κάποια εστιάζουν στη μία ή στην άλλη διάσταση της πληροφορίας (τη γνωσιολογική ή την οντολογική)⁸ και κάποια άλλα επιχειρούν έναν συγκερασμό των δύο διαστάσεων σε μια ενιαία θεώρηση του κόσμου. Έχει σημασία να τονιστεί ότι τα διαφορετικά προγράμματα αναδύονται, κατά κανόνα, στη *διεπαφή* της φιλοσοφίας της πληροφορίας με άλλους διανοητικούς χώρους, συνήθως με πεδία των φυσικών ή των ανθρωπιστικών επιστημών ή με άλλες φιλοσοφικές παραδόσεις. Δεν έχουμε τον χώρο εδώ να αξιολογήσουμε αυτή τη διαπίστωση, αλλά θα πρέπει να την έχουμε κατά νου σε όσα ακολουθούν.

Στην κατηγορία των φιλοσοφικών εγχειρημάτων που επιχειρούν τον συγκερασμό της γνωσιολογικής και της οντολογικής θεώρησης της πληροφορίας ανήκει και το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Luciano Floridi,⁹ το οποίο όπως και ο ίδιος επισημαίνει έχει σπινοζικές καταβολές.¹⁰ Σε αυτή την εργασία θα προσπαθήσω να αξιοποιήσω τον προβληματισμό του Floridi για να συζητήσω το πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας στον ψηφιακό χώρο.

Το ερώτημα της προσωπικής ταυτότητας

Το ερώτημα της προσωπικής ταυτότητας, με τους όρους που το αντιλαμβανόμαστε σήμερα, τίθεται για πρώτη φορά από τον John Locke στη δεύτερη έκδοση του *Essay Concerning Human Understanding* (1694). Η έκδοση αυτή περιλαμβάνει το κεφάλαιο «Περί ομοιότητας και διαφορετικότητας» («Of Identity and Diversity»),¹¹ όπου τίθενται όλες οι διαστάσεις της σύγχρονης συζήτησης περί ταυτότητας και συνείδησης. Το βασικό ερώτημα που διερευνά ο Locke σε αυτό το κεφάλαιο είναι υπό ποιους όρους κάτι μένει ίδιο με τον εαυτό του, παρά τις αλλαγές που υφίσταται με την πάροδο του χρόνου.

7 Peter J. Bowler & Iwan Rhys Morus, *Η Ιστορία της Νεότερης Επιστήμης*, μτφρ. Β. Σπυροπούλου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2014, σ. 75–96.

8 Βλ., για παράδειγμα, Fred I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Καίμπριτζ, MA: The MIT Press, 1981 και Edward Fredkin, «Διακριτές Θεωρητικές Διεργασίες», μτφρ. Κ. Βουκύδης στο Πατηνιώτης, *Ψηφιακές Σπουδές*, ό.π., σ. 205–222.

9 Luciano Floridi, «A Defence of Informational Structural Realism», *Synthese* 161, 2008, σ. 219–253.

10 Luciano Floridi, «The Informational Nature of Personal Identity», *Minds & Machines* 21, 2011, σ. 549–566.

11 Στα ελληνικά έχει αποδοθεί «Για την ταυτότητα και τη διαφορά» (John Locke, *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*, εισαγ.-μτφρ.-σχόλ. Χ. Ξανθόπουλος, Αθήνα: Παπαζήσης, 2016). Έχω τη γνώμη, όμως, ότι δεν χρειάζεται να βιαστούμε να συνδέσουμε την πραγμάτευση του Locke, ήδη από τον τίτλο, με την ταυτότητα. Από την ανάλυσή του γίνεται ξεκάθαρο ότι η έννοια της ταυτότητας δεν προϋποτίθεται, αλλά αναδύεται από τη μελέτη της έννοιας της ομοιότητας ή, έστω, της ταυτοσημίας.

Αυτό το κάτι μπορεί να είναι ένα φυτό, ένα ζώο ή ένας άνθρωπος. Η απάντησή του σε ένα πρώτο επίπεδο στηρίζεται στην έννοια της συνέχειας. Υπό την επιρροή του διαφορικού λογισμού, που εδραιώνεται στη φυσική φιλοσοφία του καιρού του,¹² υποστηρίζει ότι κάτι παραμένει ίδιο με τον εαυτό του —άρα διατηρεί την «ταυτότητά» του— εάν οι ανεπαίσθητες (insensible) μεταβολές που υφίσταται αποτελούν μέρος της ίδιας ζωής (of one common life). Αρα, η ταυτότητα δεν αφορά το υλικό υπόστρωμα, αλλά τη γραμμή της ζωής στην οποία συμμετέχει η κάθε συγκεκριμένη οντότητα: εάν είναι δυνατό από κάθε σημείο αυτής της γραμμής να κινηθούμε προς τα μπρος ή προς τα πίσω ακολουθώντας το συνεχές νήμα των ανεπαίσθητων μεταβολών που υφίσταται η οντότητα, τότε μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι πρόκειται για την ίδια οντότητα. Άρα, ένα πρώτο ενδιαφέρον συμπέρασμα —ενδιαφέρον επειδή, όπως θα δούμε στη συνέχεια, το ίδιο επιχείρημα επανέρχεται στην τρέχουσα συζήτηση για την προσωπική ταυτότητα— είναι ότι η ταυτότητα δεν προκύπτει από τις ιδιότητες του υποστρώματος μιας οντότητας, αλλά από την *ιστορία* (life-story) στην οποία αυτή συμμετέχει *κατά συνεχή τρόπο*.

Όταν φτάνει στον άνθρωπο, ο Locke κάνει μια σημαντική διάκριση. Είναι άλλο πράγμα να μιλάμε για υπόσταση (substance), άλλο για άνθρωπο (man) και άλλο για πρόσωπο (person). Θεωρώντας ότι η ταυτότητα του ανθρώπου είναι συνυφασμένη με τη ζωική του φύση (άρα, ότι από αυτή την άποψη ο άνθρωπος δεν διαφέρει από τα φυτά και τα ζώα), επικεντρώνεται στη διερεύνηση του προσώπου. Εδώ είναι που δίνει τον γνωστό ορισμό: το πρόσωπο «είναι ένα σκεπτόμενο ευφρές ον, το οποίο έχει λογική και στοχασμό, και μπορεί να σκεφθεί τον εαυτό του ως τέτοιο, ως το ίδιο πράγμα που σκέφτεται σε διαφορετικούς χρόνους και τόπους».¹³ Το θεμέλιο της προσωπικής ταυτότητας είναι η συνείδηση. Η συνείδηση, σύμφωνα με τον Locke, είναι ένα «έκκριμα» της έλλογης φύσης του ανθρώπου: κάθε φορά που ο άνθρωπος ενεργεί ή αντιλαμβάνεται κάτι, έχει επίγνωση ότι το κάνει. Μολονότι ο Locke δεν μιλάει για μνήμη (μιλάει όμως για αμνησία ή λήθη), αυτό που εννοεί είναι ότι η συνυφασμένη με την έλλογη δράση επίγνωση εγγράφεται σε μια συνεχή προσωπική ιστορία, η οποία επιτρέπει στο άτομο που ενεργεί μια δεδομένη στιγμή να γνωρίζει και να αισθάνεται ότι είναι το ίδιο άτομο που εκτέλεσε την τάδε συγκεκριμένη πράξη στο παρελθόν.

Όπως έκανε και με την ταυτότητα των ζώων και των φυτών, ο Locke θεμελιώνει την προσωπική ταυτότητα σε μια εξωτερική σχέση στην οποία συμμετέχει το πρόσωπο. Η προσωπική ταυτότητα δεν είναι συνυφασμένη με το υπόστρωμα, αλλά με την (προσωπική) ιστορία, στην οποία ο άνθρωπος, ως έλλογο ον, συμμετέχει κατά συνεχή τρόπο. Υπ' αυτή την έννοια, το υπόστρωμα είναι δυνατό να αλλάζει, χωρίς τούτο να επιφέρει μεταβολή της ταυτότητας. Η δυσκολία που ανακύπτει σε αυτό το σημείο είναι ότι το υπόστρωμα είναι η (κατά πάσα πιθανότητα άυλη) σκεπτόμενη υπόσταση (thinking substance), της οποίας, όπως είπαμε, η συνείδηση αποτελεί έκκριμα.

12 Antoni Malet, *From Indivisibles to Infinitesimals. Studies on Seventeenth-Century Mathematizations of Infinitely Small Quantities*, Βαρκελώνη: Enrahonar, 1996· Steffen Ducheyne, «Mathematical Models in Newton's Principia: A New View of the "Newtonian Style"», *International Studies in the Philosophy of Science* 19, 2005, σ. 1–19· Niccolò Guicciardini «The Newton–Leibniz Calculus Controversy, 1708–1730», στο Eric Schliesser & Chris Smeenk (επιμ.), *The Oxford Handbook of Newton*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2017 [ηλεκτρονική έκδοση].

13 Locke, *Δοκίμιο*, ό.π., σ. 561.

Το ερώτημα λοιπόν είναι: μπορεί η συνείδηση να διαχωριστεί από τη σκέψη; Ο Locke επιφυλάσσεται: Μέχρι να κατανοήσουμε τη φύση του πράττειν, γράφει, δεν μπορούμε να αποφανθούμε. Και ο Θεός μάλλον δεν θα επέτρεπε κάτι τέτοιο, μπροστά στον κίνδυνο ένα πρόσωπο να καταστεί υπόλογο ή να διεκδικήσει αμοιβές για πράξεις που δεν έχει κάνει.¹⁴ Ωστόσο, μπορούμε να πούμε το εξής: Από όσο ξέρουμε, στη συγχρονία, η διάκριση σκέψης-συνείδησης είναι αδύνατη, εφόσον η εκτέλεση οποιασδήποτε πράξης γεννά ανατακλαστικά την αντίστοιχη επίγνωση. Στη διαχρονία όμως η λήθη, το όνειρο ή άλλες συνθήκες είναι θεωρητικά δυνατό να διαχωρίσουν τη συνείδηση του εαυτού από πράξεις τις οποίες έχει εκτελέσει στο παρελθόν ή να επιτρέψουν στο πρόσωπο να *αναπαράσχει* ως δικές του πράξεις που έχουν εκτελέσει άλλοι ή δεν έχουν εκτελεστεί ποτέ. Άρα, η προσωπική ταυτότητα είναι ένα κλειστό σύστημα, μια συνεχής αφήγηση στην οποία το άτομο συμμετέχει πρωτοπρόσωπα, στον βαθμό που με *κάποιον τρόπο* θεωρεί ότι υπήρξε το υποκείμενο συγκεκριμένων ενεργειών.

Ο Locke κλείνει την πραγμάτευση του ζητήματος της προσωπικής ταυτότητας μεταφέροντας τη συζήτηση στο επόμενο επίπεδο. Σε συμφωνία και πάλι με τις εξελίξεις στη φυσική φιλοσοφία της εποχής του, όπου η *έγκυρη μαρτυρία* αποτελεί κρίσιμη συνθήκη για την επικύρωση των πειραματικών αποτελεσμάτων,¹⁵ συνδέει την αντίληψη του εαυτού με την έξωθεν μαρτυρία: Εκεί όπου ένας άνθρωπος συναντά αυτό που αποκαλεί εαυτό, γράφει, εκεί θεωρώ ότι ένας άλλος άνθρωπος θα πει ότι πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο. Και αυτό είναι το πρόσωπο το οποίο, ανεξάρτητα από το σώμα μέσω του οποίου εμφανίζεται και τη σκεπτόμενη υπόσταση με την οποία συνδέεται η συνείδησή του, θα θεωρηθεί υπόλογο για τις πράξεις που έχει διαπράξει. Συνεπώς, το «πρόσωπο»

είναι ένας νομικός όρος (forensic term) που αφορά πράξεις και την αξιολόγησή τους. Γι' αυτό σχετίζεται μόνο με έλλογους παράγοντες, οι οποίοι είναι ικανοί να αντιληφθούν τον νόμο και να νιώσουν ευτυχία και δυστυχία. Αυτή η προσωπικότητα εκτείνει τον εαυτό της πέρα από την παρούσα ύπαρξη, σε όσα είναι περασμένα, μόνο με τη συνείδηση, μέσω της οποίας συνδέεται με αυτά και καθίσταται υπόλογο. Μέσω της συνείδησης οικειοποιείται και αποδίδει στον εαυτό της περασμένες πράξεις, βασιζόμενη στα ίδια δεδομένα και με την ίδια λογική που το κάνει και για τις τωρινές πράξεις. [...] [Και] τη Μεγάλη Ημέρα, όταν ο καθένας «θα λάβει ανάλογα με τις πράξεις του, και θα αποκαλυφθούν τα μυστικά όλων των ψυχών», η καταδικαστική απόφαση θα δικαιολογηθεί από τη συνείδηση που όλα τα πρόσωπα θα έχουν, δεδομένου ότι αυτά, ανεξάρτητα από τα σώματα με τα οποία θα εμφανιστούν ή τις υποστάσεις στις οποίες θα προσκολληθεί αυτή η συνείδηση, είναι τα ίδια που έκαναν εκείνες τις πράξεις, και αξίζουν τη συγκεκριμένη τιμωρία.¹⁶

14 Σύμφωνα με τον Udo Thiel, η πραγμάτευση του ζητήματος της προσωπικής ταυτότητας από τον Locke έχει πρωτίστως θεολογικό υπόβαθρο και αφορά δύο βασικά σημεία του χριστιανικού δόγματος: την τριαδικότητα και την ανάσταση των νεκρών κατά τη Δευτέρα Παρουσία. Το πρώτο συνδέεται με το ερώτημα τι είναι αυτό που κάνει ένα πρόσωπο να είναι ένα και το δεύτερο με το ερώτημα τι είναι αυτό που κάνει ένα πρόσωπο να είναι το ίδιο, άρα υπόλογο για τις πράξεις του. Βλ. Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011.

15 Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Πρίνστον: Princeton University Press, 2011.

16 Locke, *Δοκίμιο*, ό.π., σ. 579–580, τροποποιημένη μετάφραση.

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι μέσω αυτής της εννοιολόγησης του προσώπου, ο Locke αποστασιοποιείται από την παραδοσιακή οντολογική θεώρηση και εισάγει στη συζήτηση την έννοια της *περσόνας* (persona) που συνδέεται με το ρωμαϊκό δίκαιο. Αρχικά, η *περσόνα* αναφερόταν στη μάσκα που χρησιμοποιούσαν οι ηθοποιοί για να υποδυθούν τους ρόλους τους. Στη συνέχεια, η έννοια χρησιμοποιήθηκε στον χώρο του δικαίου για να δηλώσει το προσωπείο με το οποίο οι άνθρωποι εμφανίζονταν στο δικαστήριο ως φορείς συγκεκριμένων δικαιωμάτων και υποχρεώσεων.¹⁷ Αυτή την έννοια οικειοποιείται ο Locke: το πρόσωπο εμφανίζεται στο σημείο όπου το άτομο συναντά τον (ανθρώπινο ή θείο) νόμο και τη συνακόλουθη κρίση, η οποία το καθιστά υπόλογο (accountable) για τις πράξεις του.

Η διά μακρών παρουσίαση της άποψης του Locke έχει τη σημασία της. Αν αφήσουμε κατά μέρος την υπερβατολογική θεώρηση του εαυτού από τον Kant,¹⁸ οι περισσότερες σύγχρονες θεωρίες περί προσωπικής ταυτότητας εκκινούν από το συγκεκριμένο κείμενο του Locke και επωφελούνται από διαφορετικές ερμηνείες των απόψεών του. Θα μπορούσαμε να κατατάξουμε τις σύγχρονες θεωρίες περί προσωπικής ταυτότητας σε τρεις οικογένειες.

Η προσέγγιση του ανιμαλισμού (animalism) αντιλαμβάνεται ως έδρα της προσωπικής ταυτότητας το ζωικό σώμα του υποκειμένου.¹⁹ Η συγκεκριμένη θεωρία αξιοποιεί τη γραμμή σκέψης του Locke που αναφέρεται στην ταυτότητα του *ανθρώπου* (και όχι του προσώπου) για να διασφαλίσει τη συνέχεια της προσωπικής ταυτότητας σε περιπτώσεις που η έλλογη ζωή του υποκειμένου διαταράσσεται και, ως εκ τούτου, η συνειδηση χάνει το νήμα της συνέχειάς της ή παύει εντελώς να υπάρχει. Ο ανιμαλισμός αντιλαμβάνεται τις νοητικές διεργασίες ως σωματικές λειτουργίες. Συνεπώς, στον βαθμό που μπορεί να διαπιστωθεί η συνέχεια του υποστρώματος, εξασφαλίζεται και η συνέχεια της προσωπικής ταυτότητας, ακόμα και αν κάποιες λειτουργίες του υποστρώματος δεν εκτελούνται με τον αναμενόμενο τρόπο (όπως στην κατάσταση της άνοιας, για παράδειγμα).²⁰

Στους αντίποδες του ανιμαλισμού βρίσκεται η εξωτερικιστική (externalist) θεώρηση της προσωπικής ταυτότητας. Μολονότι κάποιες εκδοχές της εν λόγω θεώρησης εγγράφονται σε μη δυτικές παραδόσεις, όπως στον βουδισμό, από μια άλλη άποψη αντλούν και αυτές από τη σκέψη του Locke. Όπως είδαμε, η κατάληξη του συλλογισμού του Locke είναι ότι το πρόσωπο εμφανίζεται στο σημείο όπου το υποκειμενικό βίωμα συναντιέται με την έξωθεν μαρτυρία — το «πρόσωπο» είναι νομικός όρος.

17 Udo Thiel, «Personal Identity», στο Daniel Garber & Michael Ayers (επιμ.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, τόμ. 1, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1998, σ. 868–912, 868–869.

18 Του οποίου, εξάλλου, η άποψη περί υπερβατολογικής ενότητας της κατάληψης (transcendental unity of apperception) αναφέρεται στο πρόβλημα του εαυτού, αλλά όχι στο πρόβλημα της *προσωπικής* ταυτότητας. Βλ. Soraj Hongladarom, «Personal Identity and the Self in the Online and Offline World», *Minds & Machines* 21, 2011, σ. 533–548.

19 Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1997.

20 Marya Schechtman, «Personhood and the Practical», *Theoretical Medicine and Bioethics* 31, 2010, σ. 271–283, 274–275.

Εκκινώντας από αυτό, η εξωτερικιστική προσέγγιση οδηγείται σε μια μορφή εξαλειπτικού υλισμού: Δεν υπάρχει τίποτα ουσιώδες στην έννοια της προσωπικής ταυτότητας: η επίκληση της ομοιότητας, στην οποία στηρίζεται η διαπίστωση της ταυτότητας, απαιτεί μόνο την ύπαρξη ενός εξωτερικού πλαισίου που αντιλαμβάνεται και επιβεβαιώνει την εν λόγω ομοιότητα. Υπ' αυτή την έννοια, η προσωπική ταυτότητα είναι μια *κοινωνική κατασκευή*, η οποία μετατρέπεται σε υπόσταση προκειμένου να «διευκολύνει την καθημερινή ζωή των ανθρώπινων όντων».²¹

Η τρίτη προσέγγιση στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας έρχεται από τον χώρο της ψυχολογίας και αφορά την αφηγηματική συγκρότηση του εαυτού. Αν ο ανιμαλισμός αξιοποιεί τη φυσική διάσταση και η εξωτερικιστική προσέγγιση την κοινωνική, η αφηγηματική προσέγγιση συνδέεται με την υπόρρητη μαθηματική διάσταση της λοκιανής φιλοσοφίας. Όπως είδαμε, η ιδέα της ταυτότητας εν γένει στον Locke στηρίζεται στην έννοια της συνέχειας. Μια οντότητα μένει ίδια με τον εαυτό της παρά τις αναπόφευκτες συνεχείς μεταβολές που υφίσταται, υπό τον όρο ότι αυτές είναι διαδοχικές και μικρής έκτασης. Εκκινώντας από τούτη τη θέση, η αφηγηματική θεώρηση του εαυτού αντιλαμβάνεται την προσωπική ταυτότητα ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι το άτομο συμμετέχει σε μια *συνεχή αφήγηση*, η οποία είναι εξωτερική ως προς το ίδιο, μια αφήγηση που βρίσκεται στον κόσμο. Σε αυτή τη βάση, δίνει καταφατική απάντηση στο ερώτημα αν ένα πρόσωπο παραμένει το ίδιο παρά τις πιθανές τροποποιήσεις ή ρήξεις της συνείδησής του: μόνο που αυτό δεν συμβαίνει εξαιτίας της συνέχειας του υλικού του σώματος ή της συνείδησής του, αλλά λόγω του γεγονότος ότι συμμετέχει σε μια βιο-ιστορία, η οποία γίνεται αντιληπτή ως ενιαία τόσο από το ίδιο όσο και από τους άλλους. Η θέση αυτή έχει ομοιότητες με την εξωτερικιστική προσέγγιση, αλλά διαφέρει ως προς το ότι επικεντρώνεται στην παραγωγή της βιο-ιστορίας από το ίδιο το πρόσωπο, ενώ η εξωτερικιστική προσέγγιση δίνει έμφαση στην έξωθεν κατασκευή.²²

Τα τρία C

Ο Luciano Floridi επιχειρεί να τοποθετήσει το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας σε διαφορετική βάση. Εκκινεί και αυτός από τη διάκριση στην οποία θεμελιώνεται η σκέψη του Locke: σώμα, νόηση, συνείδηση. Προτείνει όμως δύο πολύ ουσιαστικές τομές. Η μία αφορά την οντολογική του αφετηρία καθεαυτήν. Σε μια εργασία του 2008²³ πραγματεύεται διεξοδικά τη διαμάχη μεταξύ γνωσιολογικού και οντολογικού δομικού ρεαλισμού. Η άποψή του είναι ότι οι διαφορετικές προσεγγίσεις μπορούν να συμφιλιωθούν βάσει ενός μοντέλου, το οποίο θα θεμελιώνεται στο ζεύγος δομή-οντότητα, άρα θα αποφεύγει τόσο το πρόβλημα της άπειρης αναγωγής, που είναι συνυφασμένο με την έννοια της δομής/σχέσης, όσο και το πρόβλημα της μεταφυσικής ουσιοκρατίας, που

21 Hongladarom, «Personal Identity», ό.π., σ. 545.

22 Αυτή είναι η άποψη της Marya Schechtman. Βλ. Schechtman, «Personhood and the practical», ό.π. και της ίδιας, *The Constitution of Selves*, Ίθακα & Λονδίνο: Cornell University Press, 1996. Επίσης, Kim Atkins, *Narrative Identity and Moral Identity: A Practical Perspective*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge, 2008.

23 Floridi, «A Defence of Informational Structural Realism», ό.π.

είναι συνυφασμένο με την *ad hoc* παραδοχή της ύπαρξης ελάχιστων δομικών στοιχείων. Ποια είναι όμως η φύση του εν λόγω ζεύγους, αυτής της υπόστασης που είναι ταυτόχρονα δομή/σχέση και οντότητα, χωρίς να μπορεί να αναχθεί οριστικά σε καμία από τις δύο; Η απάντηση του Floridi είναι ότι υπάρχει μόνο μία υπόσταση που πληροί τη συγκεκριμένη συνθήκη και αυτή είναι το *datum*, η υπόσταση που η φύση της ορίζεται ως διαφορά καθεαυτήν, ως ρήξη της ομοιογένειας του πληροφοριακού συνεχούς του κόσμου. Η συγκεκριμένη υπόσταση, μάλιστα, πληροί και τη συνθήκη της κλιμάκωσης (*scalability*) υπό την έννοια ότι, βάσει της θεωρίας της πληροφορίας, ο μακροσκοπικός κόσμος μπορεί να αναδυθεί γνωσιολογικά και οντολογικά από το πληροφοριακό συνεχές ως μια διάρθρωση «καλά δομημένων» δεδομένων, δηλαδή ως ένα δίκτυο «πληροφοριακών δομών με νόημα» (*meaningful informational structures*).

Η άλλη τομή που προτείνει ο Floridi αφορά την προοπτική. Η συζήτηση περί προσωπικής ταυτότητας αναθεμαίνεται όχι επειδή αποτελεί ένα επανερχόμενο πρόβλημα στην ιστορία της φιλοσοφίας, αλλά εξαιτίας της μετάβασης σε μία νέα πολιτισμική και τεχνολογική συνθήκη, η οποία θέτει το συγκεκριμένο πρόβλημα με νέους όρους. Και αυτή η νέα συνθήκη είναι η ψηφιακότητα (ή ο ψηφιακός πολιτισμός). Ο Floridi θεωρεί ότι, υπό την οπτική του πληροφοριακού δομικού ρεαλισμού, ο εαυτός είναι το τελικό στάδιο στη διαδικασία ανάπτυξης πληροφοριακών δομών, εφόσον πρόκειται για «μια δομή που μπορεί να έχει συνείδηση του εαυτού της και να κατασκευάζει η ίδια δομές με νόημα».²⁴ Συνεπώς, οι Τεχνολογίες Πληροφορίας και Επικοινωνίας, ως τεχνολογίες που διαχειρίζονται την πληροφοριακή φύση του κόσμου, είναι σε θέση να καθορίσουν το ποιοι είμαστε, ποιοι νομίζουμε ότι είμαστε, τι μπορούμε να γίνουμε και τι νομίζουμε ότι μπορούμε να γίνουμε — με άλλα λόγια είναι *εγωποιητικές* τεχνολογίες. Υπ' αυτή την έννοια, το πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας τίθεται σε ένα νέο πλαίσιο, στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας της Πληροφορίας. Να σημειωθεί πως ο Floridi προσπαθεί να θέσει, και όχι να λύσει, το πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας. Γι' αυτό, το σχήμα που προτείνει επικεντρώνεται στην ανάδυση του ατομικού εαυτού από το πληροφοριακό συνεχές. Το ίδιο το πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας αποτελεί την *πρακτική* προέκταση της συγκεκριμένης οντολογικής παραδοχής στη σφαίρα των αλληλεπιδράσεων που διαμεσολαβούνται από τις Τεχνολογίες Πληροφορίας και Επικοινωνίας.²⁵

Ο Floridi αντιλαμβάνεται τον ατομικό εαυτό ως αποτέλεσμα της υπέρθεσης τριών δομών. Ένας βιολογικός οργανισμός, γράφει, προκύπτει μέσω της απόσπασης από το περιβάλλον στοιχείων, τα οποία συγκροτούν μια βιοχημική δομή που διαχωρίζεται από το περιβάλλον της μέσω μιας μεμβράνης. Η συγκεκριμένη δομή μπορεί στη συνέχεια να τροποποιηθεί ή να εξελιχθεί σε πιο σύνθετες δομές μέσω της αλληλεπίδρασής της με το περιβάλλον. Ο εαυτός είναι το αποτέλεσμα μιας παρόμοιας διαδικασίας αποκοπής, δόμησης και οριοθέτησης, μόνο που αυτή δεν αφορά το φυσικό, αλλά το πληροφοριακό περιβάλλον. Ο ατομικός εαυτός προκύπτει ως το τελευταίο βήμα αυτής της διαδικασίας,

24 Floridi, «The Informational Nature of Personal Identity», ό.π., σ. 551.

25 Για τον ακριβή ορισμό της έννοιας της «ηλεκτρονικής διαμεσολάβησης», βλ. Shoshana Zuboff, «Psychological and Organizational Implications of Computer-Mediated Work», MIT Working Paper, Center for Information Systems Research, 1981 και της ίδιας, «Computer-Mediated Work», στο Vicki Smith (επιμ.), *Sociology of Work: An Encyclopedia*, Thousand Oaks, CA: Sage, 2013, σ. 113–117.

που ξεκινά με τη δημιουργία μιας σωματικής μεμβράνης (corporeal membrane), η οποία περιβάλλει έναν βιολογικό οργανισμό, προχωρά στη δημιουργία μιας γνωσιακής μεμβράνης (cognitive membrane), η οποία περιβάλλει ένα ευφυές ζώο και καταλήγει με τη μεμβράνη της συνείδησης (consciousness membrane), η οποία περιβάλλει έναν ατομικό εαυτό «ή απλά έναν νου. [...] Κάθε βήμα πατάει στο προηγούμενο (επιγένεση [supervenience]) και σε κάθε βήμα δημιουργείται μεγαλύτερη και όχι μικρότερη απόσταση ανάμεσα στην οντότητα και το περιβάλλον της [...] Οι τρεις φάσεις αφορούν την εξέλιξη των οργανισμών, κατόπιν των ευφυών ζώων και τελικά των νόων που διαθέτουν συνείδηση του εαυτού τους (self-conscious minds). Κάθε φάση συμβάλλει στην κατασκευή της τελικής προσωπικής ταυτότητας του υπό εξέταση ανθρώπινου οργανισμού».²⁶

Αυτοποίησηση

Η ενότητα του ψυχισμού είναι ενότητα μιας ζέουσας πολλαπλότητας και η «συναισθηματική» της εσωτερικότητα δεν αποτελεί διόλου κλειστό σύστημα. Όπως το λέει ο Gilles Deleuze, το εσωτερικό είναι μια πτύχωση του εξωτερικού. [...] Οι ψυχισμοί είναι *επίσης* δαρβίνειες μηχανές, δηλαδή ταυτίζονται με μια διαδικασία μετασηματισμού-μετάφρασης του έτερου σε εαυτό, έναν εαυτό ποτέ οριστικά κλειστό, αλλά πάντα σε κατάσταση ανισορροπίας, σε ετοιμότητα ανοίγματος, υποδοχής, μεταβολής· έναν εαυτό του οποίου το πιο προκεχωρημένο σημείο είναι ίσως το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της διαδικασίας αφομοίωσης του άλλου και της ετερογένεσης.²⁷

Τα βασικά χαρακτηριστικά του σχήματος που προτείνει ο Floridi είναι η εξελικτική/τελεολογική δομή του και η αναφορά του στη θεωρία της αυτοποίησης. Τα δύο αυτά χαρακτηριστικά συνδέονται στενά μεταξύ τους και αυτό ακριβώς είναι το τρίτο χαρακτηριστικό του σχήματος, το ότι δηλαδή αποβλέπει στη νομιμοποίησή του χάρη στην εσωτερική εξηγητική ισχύ του, και όχι χάρη στην επιτυχή επεξεργασία των διαθέσιμων εμπειρικών δεδομένων. Αυτό δεν είναι απαραίτητα κακό, καθώς όλα τα σχήματα που αποτυπώνουν βαθιές εννοιολογικές μετατοπίσεις τείνουν να *ιδρύουν* μια νέα εξηγητική επικράτεια (βλ., για παράδειγμα, τον ρόλο των μαθηματικών στη διάρκεια της Επιστημονικής Επανάστασης ή την ίδρυση της ψυχανάλυσης). Ωστόσο, η τελεολογική δομή του συγκεκριμένου σχήματος υποδηλώνει την προσπάθεια του Floridi να εγγράψει τα βασικά στοιχεία της κρατούσας θεωρίας περί εαυτού σε μια νέα οντολογική συνθήκη: σε τελευταία ανάλυση, ο εαυτός είναι ο εαυτός, είτε τον τοποθετούμε στο υλικό είτε στο ψυχολογικό είτε στο πληροφοριακό πλαίσιο. Από αυτή την άποψη, δεν εκμεταλλεύεται πλήρως τις νέες δυνατότητες (ερμηνευτικής) δράσης —τα περίφημα affordances, στα οποία αναφέρεται συνεχώς ο ίδιος— που προσφέρει η πληροφοριακή θεώρηση του εαυτού, ενώ ενσωματώνει τους περιορισμούς —τα constraints— της αντίστοιχης παραδοσιακής θεώρησης.²⁸ Σε ό,τι ακολουθεί, επομένως, θα επιχειρήσω να

26 Floridi, «The Informational Nature of Personal Identity», ό.π., σ. 558, η έμφαση δική μου.

27 Pierre Lévy, *Δυναμική Πραγματικότητα. Η Φιλοσοφία του Πολιτισμού και του Κυβερνοχώρου*, Αθήνα: Κριτική, 1999, σ. 133.

28 Για την έννοια των constraints, affordances, αλλά και των constraining affordances, βλ. Luciano Floridi, *The Philosophy of Information*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2011 και του ίδιου,

προτείνω μια αναθεώρηση του σχήματος του Floridi, η οποία θεωρώ ότι το απαλλάσσει από τους εγγενείς περιορισμούς του και το καθιστά κατάλληλο για τη μελέτη της προσωπικής ταυτότητας ως *κατεξοχήν πληροφοριακού φαινομένου*.

Μολονότι οι αναφορές του Floridi είναι μόνο έμμεσες, η βασική έννοια στην οποία στηρίζεται το σχήμα του είναι η αυτοποίηση. Η έννοια της αυτοποίησης εισήχθη τη δεκαετία του 1980 από δύο Χιλιανούς νευροβιολόγους, τον Humberto Maturana και τον Francisco Varela, στην προσπάθειά τους να ορίσουν τη ζωή χωρίς να δεσμεύονται από βιολογικούς ή οικολογικούς προκαθορισμούς. Σύμφωνα με τον ορισμό τους, μια αυτοποιητική μηχανή είναι μια μηχανή οργανωμένη ως ένα δίκτυο διαδικασιών παραγωγής συστατικών τα οποία: (i) μέσω των αλληλεπιδράσεων και των μετασχηματισμών τους αναγεννούν και υλοποιούν το δίκτυο των διαδικασιών που τα παράγει και (ii) συνθέτουν τη μηχανή ως διακριτή ενότητα στον χώρο όπου υπάρχουν τα συστατικά, μέσω του ορισμού του τοπολογικού πεδίου υλοποίησής της ως δικτύου.²⁹ Με τον όρο μηχανή οι Maturana και Varela εννοούν ένα σύστημα που μπορεί να περιγραφεί βάσει των σχέσεων που ορίζουν την οργάνωσή του, και όχι βάσει των δομικών στοιχείων που υλοποιούν αυτή την οργάνωση. Σε έναν μεταγενέστερο ορισμό, η αυτοποίηση ορίζεται σε τρία βήματα. Ένα σύστημα είναι αυτοποιητικό όταν (i) διαθέτει ένα ημιδιαπερατό όριο, (ii) το όριο αυτό παράγεται από ένα δίκτυο αντιδράσεων που λαμβάνουν χώρα εντός του ορίου, και (iii) το δίκτυο των αντιδράσεων περιλαμβάνει αντιδράσεις, οι οποίες παράγουν τα συστατικά του συστήματος.³⁰

Το πρότυπο των Maturana και Varela και όσων συνέβαλαν στην αρχική φάση διαμόρφωσης της έννοιας της αυτοποίησης ήταν το κύτταρο. Αυτό που επιχείρησαν να περιγράψουν επί της ουσίας ήταν ένα ανοικτό θερμοδυναμικό σύστημα, το οποίο ανταλλάσσει συστατικά και ενέργεια με το περιβάλλον μέσω μιας ημιδιαπερατής μεμβράνης. Η μεμβράνη περικλείει ένα δίκτυο διεργασιών, οι οποίες παράγουν την ίδια τη μεμβράνη, αλλά και το ίδιο το δίκτυο. Δεδομένου ότι το περιβάλλον είναι μεταβλητό, μπορούμε να πούμε ότι ένα αυτοποιητικό σύστημα διαθέτει την ικανότητα να ενεργεί κατά τρόπον ώστε να διατηρεί την ιδιοσυστασία και την ατομικότητά του — την *ομοιόστασή* του δηλαδή. Η θεωρητική καινοτομία που εισάγει το συγκεκριμένο σχήμα έγκειται στο ότι είναι σε θέση να περιγράψει συστήματα που αποκλίνουν από τον διαισθητικό ορισμό της ζωής και, με αυτή την έννοια, να αποτελέσει τη βάση για έναν ορισμό αυτού που ο Evan Thompson ονομάζει μη κωδικοποιημένη ζωή (*uncoded life*). Η κατανόηση της ζωής υπό το πρίσμα της αυτοποίησης μας δίνει τη δυνατότητα να αντιληφθούμε ότι οι οργανισμοί που στηρίζονται στο DNA αποτελούν μία μόνο από τις δυνατές εκδοχές της ζωής.³¹

Ένα βασικό ερώτημα, το οποίο συνοδεύει όλα τα διανοητικά εγχειρήματα που ασχολήθηκαν με την έννοια της αυτοποίησης, είναι εκείνο της νόησης. Διαθέτουν νόηση τα

The 4th Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2014.

29 Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Ντόρντρεχτ & Βοστώνη: D. Reidel Publishing Company, 1980, σ. 78–79.

30 Francisco J. Varela, *El Fenómeno de la Vida*, Σαντιάγκο: Dolmen, 2000.

31 Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Καίμπριτζ, MA: Harvard University Press, 2007, σ. 102.

αυτοποιητικά συστήματα; Να σημειωθεί ότι η νόηση εδώ ορίζεται, πολύ στενά, ως η συμπεριφορά, η οποία υπαγορεύεται από νοήματα και κανόνες που το ίδιο το σύστημα θεσπίζει ή παράγει βάσει της αυτονομίας του. Ένα αυτοποιητικό σύστημα είναι σε θέση:

- να «αντιλαμβάνεται», δηλαδή να νοηματοδοτεί και να αξιολογεί συγκεκριμένες φυσικοχημικές συνθήκες στο περιβάλλον του σε σχέση με την προοπτική διατήρησης της συνοχής και της αυτονομίας του και
- να «αποφασίζει», δηλαδή να τροποποιεί την εσωτερική μεταβολική του διαδικασία κατά τρόπον ώστε να εξασφαλίσει τη διατήρηση της συνοχής και της αυτονομίας του.

Σύμφωνα με τον Humberto Maturana, αλλά και τον Evan Thompson που γράφει πολλά χρόνια αργότερα, αυτά τα δύο στοιχεία μπορούν να αποτελέσουν τη βάση μιας απλής νοητικής λειτουργίας, η οποία δεν προϋποθέτει την ύπαρξη νευρικού συστήματος. Το νευρικό σύστημα είναι μία μόνο από τις δυνατές μορφές οργάνωσης της νόησης. Υπ' αυτή την έννοια, τα αυτοποιητικά συστήματα είναι νοήμονα συστήματα, τα οποία είναι σε θέση να αναπτύσσουν εμπρόθετη δράση και να αλληλεπιδρούν ενεργητικά με το περιβάλλον τους.³²

Οι τρεις δομές που προτείνει ο Floridi —τα τρία C— είναι τρία αυτοποιητικά συστήματα, τα οποία αναδύονται ως *πολύπλοκες* δομές από το πληροφοριακό συνεχές. Δεν είναι τυχαίο ότι και στις τρεις περιπτώσεις ο Floridi μιλάει για επιλεκτικά διαπερατές (*selectively permeable*) μεμβράνες, που προστατεύουν την αυτοτέλεια των συστημάτων και ταυτόχρονα επιτρέπουν την αλληλεπίδρασή τους με το περιβάλλον. Όπως δεν είναι τυχαίο ότι μιλάει για τρεις μορφές ομοιόστασης, τη φυσική ομοιόσταση (*physical homeostasis*) η οποία αφορά το σώμα, τη γνωσιακή ομοιόσταση (*cognitive homeostasis*) η οποία διασφαλίζεται από τη μνήμη και τη γλώσσα, και τη διανοητική ομοιόσταση (*mental homeostasis*) η οποία ορίζει την εμπειρία του εαυτού. Όπως ήδη σημειώθηκε, ωστόσο, ο Floridi προσθέτει μια συνθήκη η οποία δεν συνάγεται ούτε από το πληροφοριακό υπόβαθρο του συστήματός του ούτε από την έννοια της αυτοποίησης. Είναι μια *ad hoc* συνθήκη, η οποία κατοπτρίζει την παραδοχή ότι ο άνθρωπος αντιπροσωπεύει τη μορφή ζωής που είναι η πλέον απομακρυσμένη (*detached*) από τη φύση και ως εκ τούτου διαθέτει την πιο αναπτυγμένη δυνατότητα εμπρόθετης δράσης (*agency*). Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη συνθήκη, λοιπόν, τα τρία αυτοποιητικά συστήματα είναι κλιμακούμενης πολυπλοκότητας και εγκιβωτισμένα το ένα στο άλλο, κατά τρόπον ώστε η μετάβαση από το απλούστερο στο συνθετότερο να σηματοδοτεί την αφομοίωση του πρώτου από το δεύτερο και τη μετάβαση σε πιο «προηγμένες» μορφές ζωής: Το

32 Humberto R. Maturana, «Biology of Cognition» [1970] στο Maturana & Varela, *Autopoiesis and Cognition*, ό.π., σ. 2–58, 13· Thompson, *Mind in Life*, ό.π., σ. 124–127. Για λόγους που θα γίνουν σαφέστεροι στη συνέχεια, θα μπορούσαμε να συνδέσουμε αυτή τη μορφή στοιχειώδους νόησης των αυτοποιητικών συστημάτων με το σπινοζικό *conatus*: «Κάθε πράγμα προσπαθεί (*conatur*) να διατηρηθεί στο είναι του, αναλόγως με ό,τι μπορεί και με ό,τι είναι αυτό καθεαυτό» (*Ηθική*, III, 6) — αναλόγως με τη δύναμή του και με την ουσία του, διευκρινίζει ο Étienne Balibar («Σπινόζα: Πολιτική και Επικοινωνία», επίμετρο στο Μπαρούχ Σπινόζα, *Πολιτική Πραγματεία*, μτφρ. Α. Ι. Στυλιανού, Αθήνα: Πατάκης, 1996, σ. 247–294, 261).

ηλιοτρόπιο αντιστοιχεί στην απλή σωματική υπόσταση, το πουλί στη νοήμονα ζωή, και ο άνθρωπος στη νοήμονα ζωή που έχει συνείδηση του εαυτού της.³³

Τι θα γινόταν αν αφαιρούσαμε αυτή τη συνθήκη από το σύστημα του Floridi; Ας προσπαθήσουμε να σκεφτούμε τα τρία αυτοποιητικά συστήματα που αναδύονται (γνωσιολογικά και οντολογικά, θυμίζω) από την εμμένεια του πληροφοριακού συνεχούς, χωρίς να επιβάλουμε κάποια από τα πάνω ενοποιητική αρχή.

Σώματα και Συνειδήσεις

Δεν είμαστε πλέον σε θέση να χρησιμοποιούμε τις σεβάσμιες διακρίσεις μεταξύ λόγου, βούλησης και αίσθησης. Πρέπει να τις αντικαταστήσουμε με τη διάκριση μεταξύ αυτοποίησης και δομής. Ολόκληρο το σώμα της γνώσης σχετικά με τη συνείδηση, το νόημα, τη γλώσσα και, κυρίως, την «εσωτερική ομιλία» θα πρέπει να αναδιατυπωθεί. Δεν υπάρχει δυαδικός ή έστω πλουραλιστικός εαυτός, δεν υπάρχει «εγώ» χωριστά από το «εμείς», προσωπική ταυτότητα χωριστά από την κοινωνική ταυτότητα. Αυτές οι εννοιολογήσεις ήταν επινοήσεις του όψιμου δέκατου ένατου αιώνα, χωρίς επαρκή θεμελίωση στα γεγονότα της συνείδησης. Θα πρέπει να το πάρουμε απόφαση ότι δεν ζούμε ούτε αισθανόμαστε τους εαυτούς μας με αυτόν τον τρόπο. [...] Μπορούμε, πλέον, να απορρίψουμε ως μάταιες όλες τις προσπάθειες ανασύστασης ενός αποσυντεθειμένου εαυτού.³⁴

Ας αρχίσουμε με το σώμα. Το σώμα ως αυτοποιητικό σύστημα είναι μια πληροφοριακή δομή, η οποία περιβάλλεται από ένα επιλεκτικά διαπερατό όριο, από μια «μεμβράνη». Αυτό που ανταλλάσσει με το περιβάλλον διαμέσου της μεμβράνης είναι δεδομένα. Δεν έχουμε κανένα λόγο να υποθέσουμε ότι ανταλλάσσει πληροφορίες, δηλαδή δομημένα δεδομένα με νόημα (syntactically well-formed and meaningful data).³⁵ Συνεπώς, το σώμα δεν αντιλαμβάνεται άλλα σώματα, αντιλαμβάνεται μόνο διαφορές.³⁶ Τι θα περίμενε κανείς να κάνει ένα αυτοποιητικό σύστημα που υφίσταται μέσα στο πληροφοριακό συνεχές; Ποια είναι η λειτουργία με την οποία διατηρεί την ομοιοστάσή του; Δεν είναι ασφαλώς ο μεταβολισμός ούτε η μετατροπή της ενέργειας, γιατί απλούστατα αυτές οι λειτουργίες δεν νοούνται στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Η μόνη λειτουργία που νοείται στο πληροφοριακό πλαίσιο είναι ο υπολογισμός (computation)

33 Floridi, «The Informational Nature of Personal Identity», ό.π., σ. 559–560.

34 Niklas Luhmann, «The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems» στον ίδιο, *Essays on Self-Reference*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1990, σ. 107–122, 118.

35 Floridi, *The Philosophy of Information*, ό.π., σ. 92.

36 Σύμφωνα με τον κλασικό, αλλά όχι απολύτως ακριβή ορισμό του Bateson, «a difference which make a difference [...] is a “bit”, a unit of information». Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Νέα Υόρκη: Ballantine Books, 1972, σ. 271–272 κ.α. Ακολουθώντας αυτό το νήμα σκέψης, ο Floridi ορίζει το datum ως ένα γεγονός που δηλώνει την ύπαρξη μιας στοιχειακής διαφοράς ή την τοπική απουσία ομοιομορφίας σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο («a datum is a putative fact regarding some difference or lack of uniformity within some context»). Αυτή η στοιχειακή διαφορά αναλύεται περαιτέρω σε *diaphora de re*, *diaphora de signo* και *diaphora de dicto*. Luciano Floridi, «Semantic Conceptions of Information», στο Edward N. Zalta (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Ανοιξη 2017): επίσης, Floridi, *The Philosophy of Information*, ό.π., σ. 85–86.

όπως αυτός προσδιορίζεται από τη θέση των Church και Turing.³⁷ Επομένως, το σώμα είναι μια δομή η οποία μπορεί να πραγματοποιεί υπολογισμούς, κατά τρόπον ώστε να παράγει και να διατηρεί στο εσωτερικό του μεγαλύτερη πολυπλοκότητα από αυτή που υπάρχει στο περιβάλλον του.³⁸ Η εν λόγω διαδικασία αφενός διασφαλίζει την αυτονομία του αυτοποιητικού συστήματος και αφετέρου οδηγεί στην παραγωγή δομημένων δεδομένων, τα οποία επιστρέφουν στο περιβάλλον μέσω της επιλεκτικά διαπερατής μεμβράνης που το περιβάλλει ως *πληροφορίες* για τη φύση του συγκεκριμένου σώματος.

Στον βαθμό που οι υπολογισμοί τους οποίους κάνει το σώμα είναι «επαρκείς», δηλαδή του επιτρέπουν να διατηρεί τη συνοχή και την αυτονομία του, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι το σώμα διαθέτει μια μορφή νόησης. Αυτό σημαίνει ότι είναι σε θέση να αποδίδει νόημα στα δεδομένα του περιβάλλοντος, *δηλαδή να τα αντιλαμβάνεται ως μεταβλητές που έχουν συγκεκριμένες θέσεις στους υπολογισμούς που πραγματοποιεί*. Η νόηση με αυτή την έννοια είναι μια πρωτίστως σωματική λειτουργία, η οποία είναι παρούσα σε όλες τις μορφές αυτοποιητικών συστημάτων.

Η δεύτερη κατηγορία αυτοποιητικών συστημάτων που αναδύεται από την εμμενή αιτιότητα (causa immanens) του πληροφοριακού συνεχούς είναι τα ευφυή συστήματα. Το περιβάλλον των ευφύων συστημάτων είναι ασφαλώς διαφορετικό από εκείνο των σωμάτων. Δεν αποτελείται από δεδομένα αλλά από πληροφορίες, είναι δηλαδή το *δομημένο* πληροφοριακό συνεχές. Τα ευφυή συστήματα είναι δομές των οποίων η περιβάλλουσα μεμβράνη επιτρέπει τη διέλευση πληροφοριών και η εσωτερική τους λειτουργία επιτρέπει την αποκωδικοποίηση και επεξεργασία αυτών των πληροφοριών. Αν η λειτουργία των σωματικών συστημάτων είναι ο υπολογισμός, η λειτουργία των ευφύων συστημάτων είναι η ανταλλαγή πληροφορίας που διέπεται από τη Μαθηματική Θεωρία της Πληροφορίας του Shannon.³⁹ Το νόημα δεν παράγεται στο εσωτερικό των αυτοποιητικών συστημάτων, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των σωμάτων, αλλά εισέρχεται από το περιβάλλον και μετασχηματίζεται. Συνεπώς, η αυτοποιητική τους λειτουργία συνίσταται στην επεξεργασία της πληροφορίας — στον χειρισμό δηλαδή του νοήματος των μηνυμάτων κατά τρόπο που τους επιτρέπει να διατηρούν τη συνοχή και την αυτονομία τους.

37 «Κάθε αποτελεσματικά υπολογίσιμη συνάρτηση είναι αναδρομικά υπολογίσιμη και κάθε αναδρομικά υπολογίσιμη συνάρτηση μπορεί να υπολογιστεί σε πεπερασμένο χρόνο από μια εξαιρετικά απλή μηχανή χειρισμού συμβόλων.» Paul M. Churchland & Patricia Smith Churchland, «Could a Machine Think?», *Scientific American* 262(1), 1990, σ. 32–37, 32. Πρόκειται για τη θέση Church-Turing. Σύμφωνα με μια πιο ακριβή απόδοση αυτής της θέσης, «αποτελεσματικά υπολογίσιμη» σημαίνει ότι υπάρχει μια τυποποιημένη μηχανική διαδικασία (μια «ρουτίνα»), μέσω της οποίας μπορεί να υπολογιστεί σε πεπερασμένο χρόνο η τιμή που λαμβάνει η συνάρτηση (output) για κάθε δεδομένη τιμή εισόδου (input). «Αναδρομικά» σημαίνει ότι υπάρχει ένα πεπερασμένο σύνολο πράξεων, οι οποίες μπορούν να εκτελεστούν επί της τιμής εισόδου και μετά να εκτελεστούν ξανά και ξανά επί των διαδοχικών αποτελεσμάτων, έτσι ώστε να δώσουν σε πεπερασμένο χρόνο την τιμή της συνάρτησης.

38 Carlos Gershenson, «Requisite Variety, Autopoiesis, and Self-Organization», *Kybernetes* 44(6/7), 2015, σ. 866–873, 868–869.

39 Για μια εποπτική παρουσίαση αυτής της θεωρίας, βλ. Weaver, «Οι Πρόσφατες Εξελίξεις στη Μαθηματική Θεωρία της Επικοινωνίας», ό.π.

Μια σημαντική παράμετρος στη Μαθηματική Θεωρία της Πληροφορίας του Shannon είναι ο *θόρυβος*. Η ανταλλαγή πληροφορίας γίνεται πάντα σε ένα περιβάλλον όπου υπάρχει πλεονάζουσα πληροφορία, η οποία, ανστηρά μιλώντας, δεν είναι χρήσιμη στον παραλήπτη της πληροφορίας. Συνεπώς, η αποκωδικοποίηση της πληροφορίας ενέχει πάντα επιλογές ανάμεσα σε χρήσιμη και άχρηστη πληροφορία. Το ίδιο και η κωδικοποίηση της πληροφορίας που πρέπει να μεταδοθεί: θα πρέπει να αποφασιστεί ποια είναι η βέλτιστη κωδικοποίηση, η οποία θα επιτύχει την «οικονομικότερη» μετάδοση της πληροφορίας και την «ορθότερη» αποκωδικοποίησή της από τον παραλήπτη. Όπου «οικονομικότερη» μετάδοση σημαίνει ότι θα εκμεταλλευτεί με τον καλύτερο τρόπο τη δεδομένη χωρητικότητα των διαύλων μετάδοσης και «ορθότερη» αποκωδικοποίηση σημαίνει ότι θα επιδράσει στον παραλήπτη με τρόπους που βρίσκονται πλησιέστερα στην πρόθεση του αποστολέα. Η ευφυΐα λοιπόν αυτής της κατηγορίας αυτοποιητικών συστημάτων συνίσταται στην ικανότητά τους να κάνουν επιλογές και να λαμβάνουν αποφάσεις. Και εδώ, όπως και στα σώματα, οι αυτοποιητικές δομές παρουσιάζουν μεγαλύτερο βαθμό πολυπλοκότητας από το περιβάλλον τους. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η πολυπλοκότητα αφορά το γεγονός ότι, προκειμένου να διατηρήσουν τη συνοχή και την αυτονομία τους, οι αυτοποιητικές δομές πρέπει να λαμβάνουν τις «σωστές» αποφάσεις. Η αποθήκευση των διατάξεων (configurations) που οδήγησαν σε επιτυχημένες και αποτυχημένες επιλογές τούς παρέχει αυτή τη δυνατότητα. Συνεπώς, η υψηλότερη πολυπλοκότητα των ευφύων συστημάτων συνίσταται στο γεγονός ότι διαθέτουν μνημονικές δομές, οι οποίες υποβοηθούν τη λήψη αποφάσεων ως προς την κωδικοποίηση και αποκωδικοποίηση των μηνυμάτων και τους επιτρέπουν να ελέγχουν τις ροές πληροφορίας που αποτελούν το περιβάλλον τους.

Τα αυτοποιητικά συστήματα είναι, φυσικά, εκτεθειμένα στον κίνδυνο της διάλυσης. Όταν η πολυπλοκότητά τους υποβιβαστεί σε σχέση με εκείνη του περιβάλλοντός τους, τότε χάνουν τη συνοχή και την αυτονομία τους και συγχωνεύονται με αυτό. Όμως, ο κίνδυνος της διάλυσης δεν έχει την ίδια μορφή για όλες τις κατηγορίες των αυτοποιητικών συστημάτων. Ένα σύστημα που στηρίζει τη συνοχή του στην ικανότητά του να κάνει υπολογισμούς διατρέχει τον κίνδυνο να μην μπορεί να ανταποκριθεί στην πολυπλοκότητα του περιβάλλοντός του. Είναι εκτεθειμένο δηλαδή μόνο σε εξωτερικούς κινδύνους, στην πιθανότητα επέλασης μιας πληροφοριακής δομής τόσο σύνθετης που θα το απορροφήσει. Αυτή είναι η περίπτωση των σωμάτων. Περιέργως, ένα ευφύς σύστημα είναι σε πιο επισφαλή θέση. Εκτός από τον κίνδυνο να βρεθεί αντιμέτωπο με μια πολυπλοκότητα που δεν θα μπορεί να διαχειριστεί, διατρέχει και έναν άλλο κίνδυνο, εσωτερικό: ως σύστημα που λαμβάνει αποφάσεις, είναι διαρκώς εκτεθειμένο στην πιθανότητα του *λάθους κρίσης* (misjudgment). Από αυτή την άποψη, ένα ευφύς σύστημα είναι ταυτόχρονα πιο ισχυρό και πιο ευάλωτο από ένα σωματικό σύστημα. Αφενός μπορεί να λαμβάνει σύνθετες αποφάσεις που του επιτρέπουν να ελέγχει καλύτερα την ενδεχομενικότητα του περιβάλλοντός του· αφετέρου είναι διαρκώς εκτεθειμένο στον κίνδυνο του *λάθους* που μπορεί να οδηγήσει αυτοστιγμεί στη λύση της συνέχειάς του και στην αφομοίωσή του από το περιβάλλον. Συνεπώς, τα ευφυή συστήματα δεν αποτελούν εξέλιξη των σωματικών συστημάτων ούτε προορίζονται να εφοδιάσουν τα τελευταία με ευφυΐα. Είναι απλώς μια διαφορετική κατηγορία αυτοποιητικών συστημάτων,

τα οποία υπάρχουν σε διαφορετικό επίπεδο από τα σώματα — βρίσκονται, κυριολεκτικά, σε άλλη διάσταση του πληροφοριακού συνεχούς.

Η τρίτη ομάδα αυτοποιητικών συστημάτων που προτείνει ο Floridi είναι συστήματα που έχουν συνείδηση του εαυτού τους. Στην πραγματικότητα, εδώ είναι το σημείο όπου θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε την ανάδυση των γνωσιακών συστημάτων, των συστημάτων δηλαδή που έχουν τη δυνατότητα να γνωρίζουν τον κόσμο. Όπως συμβαίνει και στις δύο άλλες περιπτώσεις, τα συστήματα αυτά περιβάλλονται από μια επιλεκτικά διαπερατή μεμβράνη και υποστηρίζονται από μια λειτουργία που απορρέει από τη δομή τους. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, οι πληροφοριακές δομές που ανταλλάσσονται διαμέσου της μεμβράνης δεν είναι ούτε δεδομένα ούτε μηνύματα· είναι αντικείμενα. Τα αντικείμενα είναι δομές δεδομένων που αποτελούνται από ιδιότητες (ή «γνωρίσματα») και διαδικασίες (ή «μεθόδους») οι οποίες επενεργούν επί αυτών των ιδιοτήτων. Οι ιδιότητες είναι *μεταβλητές*, με την έννοια ότι εξαρτώνται από την εκάστοτε διευθέτηση του πληροφοριακού περιβάλλοντος, και όχι από τη δράση του ίδιου του αυτοποιητικού συστήματος. Οι διαδικασίες είναι λειτουργίες που μπορούν να επενεργήσουν στις συγκεκριμένες μεταβλητές, και κάθε φορά που γίνεται αυτό παράγουν *τις ίδιες ή όμοιες* δομές. Συνεπώς, οι ιδιότητες και οι διαδικασίες που ορίζουν ένα αντικείμενο είναι αλληλένδετες και αμοιβαίως οριζόμενες.⁴⁰ Υπ' αυτή την έννοια, τα αντικείμενα δεν είναι σταθερές οντότητες, αλλά *συμβάντα* ενός αέναου γίνεσθαι που λαμβάνει χώρα στο πληροφοριακό συνεχές.

Η λειτουργία που χαρακτηρίζει τα γνωσιακά αυτοποιητικά συστήματα είναι η ταξινόμηση βάσει των σχέσεων ομοιότητας. Το αυτοποιητικό σύστημα είναι σε θέση να διαχωρίσει τα αντικείμενα που διαπερνούν την περιβάλλουσα μεμβράνη του σε διακριτές κατηγορίες μέσω του εντοπισμού ομοιοτήτων. Βάσει της ορολογίας του αντικειμενοστρεφούς προγραμματισμού, το αυτοποιητικό σύστημα παράγει πληροφοριακές δομές που αντιστοιχούν σε *κλάσεις* αντικειμένων. Με αυτόν τον τρόπο, παράγει στο εσωτερικό του μια εικόνα του *κόσμου*, και η αλληλεπίδρασή του με το πληροφοριακό συνεχές μεσολαβείται από τα νοήματα που είναι συνυφασμένα με τα αντικείμενα που συγκροτούν αυτόν τον κόσμο.

Η αναγνώριση των σχέσεων ομοιότητας δεν αρκεί φυσικά για τη δημιουργία σταθερών πληροφοριακών δομών, όπως είναι οι αναπαραστάσεις αντικειμένων και οι κλάσεις. Όπως και στην περίπτωση των ευφών αυτοποιητικών συστημάτων, απαιτείται η ύπαρξη μιας μνημονικής δομής όπου θα εγγράφονται οι διατάξεις (*configurations*) που ορίζουν τις κλάσεις και τα αντικείμενα, καθώς και οι μέθοδοι μέσω των οποίων το αυτοποιητικό σύστημα μπορεί να αλληλεπιδράσει μαζί τους. Η ύπαρξη αυτής της μνημονικής δομής έχει ως συνέπεια τη δημιουργία μιας σταθερής εικόνας του κόσμου ως (δομημένου) αποθέματος νοημάτων. Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι ενώ οι εγγραφές είναι σταθερές μορφές, τα αντικείμενα στα οποία αυτές αντιστοιχούν είναι *συμβάντα*, δηλαδή ρέουσες μορφές. Υπ' αυτή την έννοια, δεν υπάρχει αντιστοιχία ένα προς ένα ανάμεσα σε εγγραφές και αντικείμενα. Τούτο σημαίνει ότι το αυτοποιητικό σύστημα για να διατηρήσει την εσωτερική του πολυπλοκότητα σε υψηλότερο επίπεδο από

40 Η έννοια του αντικειμένου, όπως περιγράφεται εδώ, προέρχεται από το θεωρητικό πλαίσιο του αντικειμενοστρεφούς προγραμματισμού.

την πολυπλοκότητα του περιβάλλοντός του (προκειμένου δηλαδή να διατηρήσει τη συνοχή και την αυτονομία του), πρέπει διαρκώς να *ανα-γνωρίζει* (re-cognize) τα αντικείμενα που το περιβάλλουν και να *αποφασίζει* ποιοι είναι οι καταλληλότεροι τρόποι να αλληλεπιδράσει μαζί τους. Με αυτή την έννοια, τα συγκεκριμένα αυτοποιητικά συστήματα μπορούν να ονομαστούν γνωσιακά συστήματα.

Όπως και οι δύο άλλες μορφές αυτοποιητικών συστημάτων, τα γνωσιακά αυτοποιητικά συστήματα είναι εκτεθειμένα στον κίνδυνο να αφομοιωθούν από το περιβάλλον τους. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι στην περίπτωση τους αυτός ο κίνδυνος είναι μικρότερος; Η αλήθεια είναι ότι είναι διαφορετικός, αλλά όχι μικρότερος. Τα γνωσιακά αυτοποιητικά συστήματα είναι εκτεθειμένα στον κίνδυνο του *λάθους ανα-γνώρισης* (misapprehension). Η διαρκής σύγκριση των μνημονικών εγγραφών τους με τα αντικείμενα-συμβάντα του περιβάλλοντός τους, δηλαδή η σύγκριση ανάμεσα σε σταθερές και ρέουσες μορφές, εκθέτει τα συστήματα αυτά στον κίνδυνο του λάθους ανα-γνώρισης. Και το λάθος ανα-γνώρισης, με τη σειρά του, επισύρει τον κίνδυνο του λάθους-κρίσης. Η μη ορθή κατανόηση του *κόσμου* δηλαδή ενδέχεται να οδηγήσει σε λανθασμένη απόφαση για τον τρόπο με τον οποίο το αυτοποιητικό σύστημα πρέπει να αλλάξει την εσωτερική του διεύθυνση προκειμένου να διατηρήσει τη συνοχή και την αυτονομία του. Συνεπώς, όπως είδαμε και στη σύγκριση μεταξύ σωματικών και ευφών συστημάτων, τα γνωσιακά αυτοποιητικά συστήματα είναι ταυτόχρονα πιο ισχυρά και πιο ευάλωτα από τις άλλες μορφές αυτοποιητικών συστημάτων. Πιο ισχυρά επειδή είναι σε θέση να διαχειρίζονται νοήματα ανώτερης τάξης, άρα να αναπτύσσουν πιο περιεκτικές συμπεριφορές (με την ίδια έννοια που ο αντικειμενοστραφής προγραμματισμός επιτρέπει τον περιεκτικό χειρισμό μεγάλων τμημάτων κώδικα)· πιο ευάλωτα επειδή είναι εκτεθειμένα σε κινδύνους που προέρχονται από τον συνδυασμό της ενδεχομενικότητας του περιβάλλοντος με τον *στοχαστικό* χαρακτήρα των εσωτερικών τους λειτουργιών.

Επομένως, ούτε σε αυτή την περίπτωση μπορούμε να θεωρήσουμε ότι τα γνωσιακά αυτοποιητικά συστήματα αποτελούν κάποιου είδους «εξέλιξη» ή «ολοκλήρωση» των σωματικών ή/και των ευφών αυτοποιητικών συστημάτων. Πιθανότατα, το πιο σωστό θα ήταν να πούμε ότι τα τρία αυτοποιητικά συστήματα που παρουσιάστηκαν εδώ αντιπροσωπεύουν τρεις διαφορετικούς *τρόπους ύπαρξης* (modes of existence), και μάλιστα, τρεις από τους άπειρους δυνατούς τρόπους ύπαρξης μέσα στο πληροφοριακό συνεχές. Ή, σε μια πιο ρητά σπινοζική εκδοχή, ότι αποτελούν τρία από τα άπειρα κατηγορήματα της υπόστασης (κατ' αναλογία προς τη σκέψη και την έκταση), εντός των οποίων «αυτή τελείται [...] παράλληλα, ταυτόχρονα και με την ίδια τάξη».⁴¹

Η αποσαφήνιση της *οντολογίας της μεμβράνης* είναι κρίσιμη για την εμπέδωση αυτού του σημείου. Η μεμβράνη στα αυτοποιητικά συστήματα είναι ταυτόχρονα όριο και δίαυλος επικοινωνίας. Διαχωρίζει τα συστήματα από το περιβάλλον τους και ταυτόχρονα επιτρέπει την επιλεκτική διάβαση πληροφοριακών δομών. Δεν πρέπει όμως να σκεφτόμαστε ότι η επιλογή των πληροφοριακών δομών που περνούν από κάθε μεμβράνη γίνεται με βάση το «μέγεθός» τους (όπως και αν ορίζεται αυτό). Δεν πρέπει

41 Κυριακή Γουδέλη, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Αθήνα: ΣΕΑΒ, 2015, σ. 17.

να σκεφτόμαστε, δηλαδή, ότι από τη μεμβράνη των σωματικών συστημάτων περνούν *μόνο* δεδομένα, από τη μεμβράνη των ευφυών συστημάτων δεδομένα *και* πληροφορίες και από τη μεμβράνη των γνωσιακών συστημάτων δεδομένα *και* πληροφορίες και αντικείμενα. Αυτή η κλιμάκωση θα μπορούσε εύλογα (αν και όχι αναγκαστικά) να οδηγήσει στην ενθυλάκωση του ενός αυτοποιητικού συστήματος στο άλλο. Ωστόσο δεν πρόκειται περί αυτού. Η κάθε μεμβράνη επιτρέπει τη διέλευση πληροφοριακών δομών με βάση τα ειδικά ποιοτικά χαρακτηριστικά τους, και όχι με βάση το μέγεθός τους. Συνεπώς, τα τρία αυτοποιητικά συστήματα που παρουσιάστηκαν εδώ υποστασιοποιούνται μέσω ποιοτικά διαφορετικών και μη συγκρίσιμων μεταξύ τους (incommensurable) λειτουργιών. Ως εκ τούτου, δεν έχουν *κατ' αρχήν* κανένα λόγο να είναι εγκιβωτισμένα το ένα στο άλλο.

Μια τελευταία, κρίσιμη διευκρίνιση πριν προχωρήσουμε στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας αφορά την υλικότητα των συστημάτων που μελετάμε. Δεν υπάρχει τρόπος να διακρίνουμε ανάμεσα σε υλικά και μη υλικά συστήματα, ανάμεσα σε «σώματα» και «νοήσεις» ή ανάμεσα σε «εκτάσεις» και «σκέψεις». Προφανώς, ο βασικός λόγος γι' αυτό είναι ότι η ίδια η φύση του πληροφοριακού συνεχούς δεν επιτρέπει τούτη τη διάκριση. Η επισήμανση όμως γίνεται για να τονιστεί το εξής: όπως η μετάβαση από τα σωματικά στα ευφυή και στα γνωσιακά αυτοποιητικά συστήματα δεν συνιστά κάποιου είδους «εξέλιξη», έτσι δεν συνιστά και κάποιου είδους «αφαίρεση» από την υλικότητα. Το γεγονός ότι συχνά συνδέουμε, εσφαλμένα, τη σωματικότητα με την υλικότητα δεν θα πρέπει να επηρεάσει τον τρόπο που σκεπτόμαστε τα αυτοποιητικά συστήματα και τις μεταξύ τους σχέσεις. Εξάλλου, αν κυριολεκτήσουμε, το πλέον *πνευματικό* σύστημα είναι το σωματικό. Η λέξη «πνεύμα» συγγενεύει ετυμολογικά με τη λέξη «αναπνοή»⁴² και αφορά την ικανότητα διατήρησης της ζωής μέσω της αφομοίωσης της λεπτοφυούς και αδιόρατης ύλης που πληροί τον χώρο. Το σωματικό σύστημα είναι το μόνο από τα τρία αυτοποιητικά συστήματα που μπορεί να διατηρήσει τη συνοχή και την αυτονομία του —άρα να παραγάγει νοήματα για τον εαυτό του— μέσω της επεξεργασίας των δεδομένων, της πλέον λεπτοφυούς «ύλης» από την οποία συντίθεται το πληροφοριακό συνεχές.

Προσωπική ταυτότητα

Υπάρχουν αρκετοί τύποι αυτοαναφορικών συστημάτων, τα οποία διαφέρουν ως προς τη βασική τους λειτουργία. Τέτοια μπορεί να είναι η ζωή (ή ίσως κάποια άλλη ή ακόμα και οποιαδήποτε υλική ή ενεργειακή λειτουργία), η συνείδηση ή η επικοινωνία. Είναι αδύνατο να αναμείξουμε αυτές τις λειτουργίες επειδή ανήκουν σε κλειστά συστήματα. Τα ενσυνείδητα συστήματα δεν είναι έμβια συστήματα, τα κοινωνικά συστήματα δεν είναι ενσυνείδητα συστήματα. Οι διαφορετικές περιοχές μπορεί, ασφαλώς, να διασυνδέονται αιτιακά· δεν πρόκειται όμως για απλές σχέσεις μεταξύ γεγονότων, αλλά για σχέσεις μεταξύ ενός συστήματος και του περιβάλλοντός του. Με αυτή την έννοια, τα έμβια και τα ενσυνείδητα συστήματα αποτελούν τμήμα του περιβάλλοντος των κοινωνικών συστημάτων,

42 Οι λέξεις spirit στα αγγλικά και esprit στα γαλλικά προέρχονται από το λατινικό ρήμα spirare το οποίο επίσης σημαίνει αναπνέω (spiritus = αναπνοή).

ενώ τα κοινωνικά συστήματα αποτελούν μέρος του περιβάλλοντος των έμβιων και των ενσυνείδητων συστημάτων.⁴³

Ας επανέλθουμε στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας. Ακολουθώντας τον Locke που συνδέει την προσωπική ταυτότητα με τη συνείδηση, ο Floridi τοποθετεί την προσωπική ταυτότητα στο σύστημα που περιβάλλεται από τη μεμβράνη της συνείδησης, το τρίτο C του. Ωστόσο, αν βάλουμε κατά μέρος τον από τα πάνω επιβεβλημένο εγκιβωτισμό των τριών αυτοποιητικών συστημάτων και αναγνωρίσουμε τη σχέση τους ως *ενδεχομενική*, τότε η έδρα της προσωπικής ταυτότητας δεν μπορεί να είναι κανένα από τα τρία συστήματα. Ο βασικός λόγος γι' αυτό είναι ότι η προσωπική ταυτότητα περιλαμβάνει το προσωπικό βίωμα και του σώματος και της έλλογης βούλησης και της συνείδησης. Τοποθετώντας την εντός του αυτοποιητικού συστήματος της συνείδησης, θα ήταν σαν να δεχόμασταν ότι το συγκεκριμένο αυτοποιητικό σύστημα *αναπαριστά* στο εσωτερικό του και τα δύο άλλα αυτοποιητικά συστήματα, πράγμα το οποίο όπως είδαμε δεν έχουμε, *κατ' αρχήν*, κανένα λόγο να υποθέσουμε. Ένας επιπλέον λόγος διαφοροποίησης από την άποψη του Floridi αφορά τη φύση των αυτοποιητικών συστημάτων που προτείνονται στο πλαίσιο αυτής της εργασίας: το τρίτο αυτοποιητικό σύστημα δεν είναι το σύστημα της συνείδησης, αλλά το σύστημα της γνώσης. Το αν και πώς από τη γνώση (awareness of the world) παράγεται επίγνωση (awareness of the knowing self) παραμένει ζητούμενο.

Παρά ταύτα, ο κοινός νους επιβάλλει να αποδεχτούμε ότι τα τρία αυτοποιητικά συστήματα *είναι* διασυνδεδεμένα. Και όχι μόνο αυτό, αλλά ότι επιπλέον αναπτύσσουν σχέσεις αμοιβαίας υποστήριξης. Γιατί συμβαίνει αυτό; Η προφανής απάντηση είναι: «επειδή αυτό ακριβώς είναι το φαινόμενο που αποκαλούμε *ζωή*». Η ερώτηση όμως μπορεί να αναδιατυπωθεί: Και γιατί το φαινόμενο που αποκαλούμε *ζωή* έχει αυτή τη μορφή; Η απάντηση που δίνει έμμεσα ο Floridi είναι επειδή τα τρία αυτοποιητικά συστήματα έχουν γενετική σχέση. Το σώμα αποτελεί την έδρα της νόησης και η νόηση την έδρα της συνείδησης. Η διάρθρωση αυτή μοιάζει με εκείνη που προτείνει ο Locke ο οποίος, μολονότι αποφεύγει να πάρει θέση όσον αφορά *τη φύση* της σχέσης σώματος-νόησης, αποδέχεται την εν λόγω σχέση ως αδιαμφισβήτητο γεγονός. Μάλιστα, στην ανιμαλιστική εκδοχή της άποψής του αναγνωρίζεται ρητά ο γενετικός χαρακτήρας της συγκεκριμένης σχέσης: η νόηση είναι *λειτουργία* του σώματος. Όσο για τη σχέση νόησης-συνείδησης, ο Locke δεν αφήνει αμφιβολίες: η συνείδηση είναι έκκριμα της νόησης, δεδομένου ότι δεν είναι δυνατό κάποιος να ενεργεί χωρίς να έχει επίγνωση ότι είναι αυτός ο ίδιος που ενεργεί.

Το σημείο στο οποίο ο Floridi διαφοροποιείται από τον Locke είναι η έμφαση που δίνει στην «αποστασιοποίηση». Όπως είδαμε, ο Floridi υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη των μεμβρανών είναι διαδοχική. Κάθε επόμενη μεμβράνη απαιτεί την προηγούμενη ή τις προηγούμενες για να μπορέσει να δομηθεί. Ωστόσο, από τη στιγμή που κάθε μεμβράνη δημιουργείται, ορίζει ένα εσωτερικό το οποίο μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από τα σώματα που ορίζουν οι προηγούμενες μεμβράνες: η κάμπια χάνεται από τη στιγμή που δημιουργείται η πεταλούδα. Μιλώντας ειδικά για τη συνείδηση, ισχυρίζεται ότι μπορεί

43 Luhmann, «The Individuality of the Individual», ό.π., σ. 114.

να υπάρξει και να λειτουργήσει ανεξάρτητα από το συγκεκριμένο σώμα χάρη στο οποίο δομήθηκε — ότι, κατά κάποιο τρόπο, η δομή της συνείδησης υπερβαίνει το σώμα που αποτελεί την υλική της βάση. Αυτό δεν σημαίνει πως η συνείδηση έχει καθαρά «πνευματική» υπόσταση, ότι είναι ανεξάρτητη από *κάθε* σώμα· ούτε ότι οποιοδήποτε σώμα θα μπορούσε να αποτελέσει το υλικό υπόστρωμα μιας συνείδησης. Ωστόσο, σημειώνει ο Floridi, αυτή η κλιμακούμενη απόσταση μας επιτρέπει να σκεφτούμε το ενδεχόμενο επιλογής του σωματικού υποστρώματος της συνείδησης από ένα ευρύτερο πεδίο. Καθόλου τυχαία, σε αυτό το σημείο ο Floridi, προκειμένου να αναφερθεί στο σωματικό υπόστρωμα της συνείδησης, επιλέγει τον όρο πλατφόρμα.⁴⁴

Όπως έχω δηλώσει εξαρχής, σκοπός μου είναι να εξετάσω τι θα συμβεί αν αμφισβητήσουμε αυτή τη γενετική σχέση. Αν δηλαδή δούμε τα τρία αυτοποιητικά συστήματα ως τρεις διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης ή ως τρία «κατηγορήματα της υπόστασης». Τι είναι αυτό που φέρνει μαζί τα τρία συστήματα και τα συνδέει με τον συγκεκριμένο τρόπο που μπορούμε να διαπιστώσουμε *εμπειρικά*; Θα ισχυριστώ ότι αυτό είναι το γεγονός ότι η λειτουργική σύζευξη των τριών αυτοποιητικών συστημάτων δομεί ένα αυτοποιητικό σύστημα ανώτερης τάξης, η ένταξη στο οποίο καθιστά τη διατήρηση της ομοιόστασης ευκολότερη για καθένα από τα τρία επιμέρους αυτοποιητικά συστήματα. Συνεπώς, οι τρεις μεμβράνες δεν έχουν γενετική, αλλά λειτουργική σχέση, η οποία είναι αποτέλεσμα της αντικειμενικής δομής του κόσμου. Η συγχώνευση ενός σωματικού αυτοποιητικού συστήματος με ένα ευφυές αυτοποιητικό σύστημα οδηγεί σε μια σύνθετη δομή, η οποία έχει «αναπαραγωγικό πλεονέκτημα», υπό την έννοια ότι διαθέτει πιο αποτελεσματικό τρόπο διαχείρισης των δεδομένων του περιβάλλοντος. Αυτό συμβαίνει επειδή η λειτουργία της νέας δομής ορίζεται πολλαπλασιαστικά, ως το καρτεσιανό γινόμενο του συνόλου των λειτουργιών του σώματος επί το σύνολο των λειτουργιών της ευφυΐας. Η σύνθετη λειτουργία που αναδύεται από αυτόν τον συγκεκριισμό ευφυΐας και σωματικότητας είναι η *εργασία*, αυστηρά οριζόμενη ως η ικανότητα τροποποίησης της πληροφοριακής δομής του περιβάλλοντος, κατά τρόπον ώστε να ευνοείται η επιβίωση του συγκεκριμένου σύνθετου αυτοποιητικού συστήματος.

Στην ίδια λογική, η περαιτέρω συγχώνευση ενός ευφυούς-σωματικού συστήματος με ένα γνωσιακό αυτοποιητικό σύστημα οδηγεί στην ανάδυση ενός ακόμα πιο σύνθετου συστήματος, η εσωτερική λειτουργία του οποίου προκύπτει από τον πολλαπλασιαστικό συνδυασμό των λειτουργιών της σωματικότητας, της ευφυΐας και της γνώσης. Οι επεξεργασίες στο νέο σύστημα δεν γίνονται πλέον σε επίπεδο δεδομένων ή πληροφοριών, αλλά σε επίπεδο οντοτήτων ενός κόσμου που (*κατά την αντίληψη του συστήματος*) διαθέτει αντικειμενική υπόσταση και μονιμότητα. Η σύνθετη λειτουργία που αναδύεται σε αυτό το επίπεδο είναι η *γλώσσα* και πάλι αυστηρά οριζόμενη ως η ικανότητα παραγωγής πληροφοριακών δομών που αναπαριστούν δυνατές καταστάσεις του κόσμου, δηλαδή δυνατές διατάξεις (configurations) αντικειμένων. Το σύνθετο αυτοποιητικό

44 Floridi, «The Informational Nature of Personal Identity», ό.π., σ. 561. Για μια εξαιρετικά εμπεριστατωμένη πραγμάτευση της φιλοσοφικής, κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής διάστασης της πλατφόρμας, βλ. Benjamin H. Bratton, *The Stack. On Software and Sovereignty*, Καίμπριτζ, MA: The MIT Press, 2015.

σύστημα αλληλεπιδρά με το περιβάλλον του βάσει του *κοινού νοήματος* που αυτές οι πληροφοριακές δομές έχουν για το ίδιο και για το περιβάλλον.

Δύο σημαντικές επισημάνσεις είναι απαραίτητες σε αυτό το σημείο. Πρώτον, δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε ότι η διασύνδεση των τριών αυτοποιητικών συστημάτων είναι λογικά ή μεταφυσικά αναγκαία ή ότι διέπεται από κάποιου είδους νομοτέλεια που επιβάλλει στα τρία ανεξάρτητα συστήματα να συγκροτήσουν, *αργά ή γρήγορα*, έναν ενιαίο *οργανισμό*. Κάθε επιμέρους δομή προκύπτει απευθείας από το πληροφοριακό συνεχές και αποτελεί τμήμα ενός εκτεταμένου δικτύου δεδομένων, το οποίο υπερβαίνει το άτομο που συγκροτείται από τη σύνθεση σωματικότητας, ευφυΐας και γνώσης. Η λειτουργική σύζευξη των τριών αυτοποιητικών συστημάτων είναι ενδεχομενική και παραμένει πάντα υπό διαπραγματεύση.⁴⁵

Δεύτερον, ενώ η νόηση είναι παρούσα και στα τρία αυτοποιητικά συστήματα (εφόσον η παραγωγή νοήματος αποτελεί συστατικό στοιχείο της αυτοποιητικής λειτουργίας), η συνείδηση του εαυτού δεν έχει μέχρι στιγμής εμφανιστεί πουθενά. Δεν έχει χρειαστεί να υποθέσουμε την ύπαρξή της σε κανένα επιμέρους αυτοποιητικό σύστημα, ούτε αναδύεται από τον συνδυασμό των λειτουργιών των αυτοποιητικών συστημάτων κατά τη δημιουργία σύνθετων αυτοποιητικών δομών. Σε μια πρώτη προσέγγιση θα μπορούσαμε απλώς να ισχυριστούμε ότι η συνείδηση του εαυτού δεν είναι *αναγκαία*, δεν αποτελεί κρίσιμη παράμετρο της ζωής, όπως η τελευταία νοείται από τη θεωρία της αυτοποίησης. Θα ήταν, άραγε, δυνατό να συζητήσουμε το θέμα της προσωπικής ταυτότητας, που μας ενδιαφέρει εδώ, χωρίς να χρειαστεί να διασχίσουμε το δύσβατο πεδίο των θεωριών της συνείδησης; Ακόμα περισσότερο, μάλιστα, να αντιστρέψουμε την (εδραιωμένη από τον Locke) σειρά φιλοσοφικής προτεραιότητας και να προσεγγίσουμε το πρόβλημα της συνείδησης *διαμέσου* του προβλήματος της προσωπικής ταυτότητας; Περιέργως, ο ίδιος ο Locke υποδεικνύει την απάντηση, όταν γράφει ότι, σε τελευταία ανάλυση, το πρόσωπο είναι νομικός όρος. Αυτό σημαίνει ότι η προσωπική ταυτότητα είναι η μορφή που εμφανίζεται στο σημείο συνάντησης του ατόμου με τη θεσμοθετημένη παρουσία άλλων ατόμων.

45 Η λειτουργική σύζευξη αυτοποιητικών συστημάτων που προτείνεται εδώ παραπέμπει στη «δομική σύζευξη» (structural coupling) των Maturana και Varela, ιδίως όπως αυτή αξιοποιείται από τον Luhmann στη συστημική θεωρία του. Δεν πρόκειται όμως κατ' ανάγκη για το ίδιο πράγμα. Η δομική σύζευξη με την τυπική έννοια (*The Tree of Knowledge*, σ. 75) αφορά κυρίως τη σχέση αυτοποιητικού συστήματος-περιβάλλοντος ή τις σχέσεις μεταξύ αυτοποιητικών συστημάτων, στον βαθμό που τα μεν αποτελούν το περιβάλλον των δε. Βλ. σχετικά Maturana & Varela, *Autopoiesis and Cognition*, ό.π.: Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Βοστώνη & Λονδίνο: Shambhala, 1992· Niklas Luhmann, *Social Systems*, μτφρ. J. Bednarz, Jr. & D. Baecker, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1995. Στην παρούσα εργασία, η έμφαση δίνεται στο γεγονός ότι η σύζευξη αυτοποιητικών συστημάτων οδηγεί στη συγκρότηση ενός σύνθετου αυτοποιητικού συστήματος, η εσωτερική λειτουργία του οποίου επαναπροσδιορίζει τη σχέση των επιμέρους αυτοποιητικών συστημάτων με το πληροφοριακό συνεχές. Είναι σημαντικό να τονιστεί, ωστόσο, ότι και στις δύο προσεγγίσεις το σύνθετο σύστημα που προκύπτει από τη σύζευξη αυτοποιητικών συστημάτων ή αυτοποιητικών συστημάτων και περιβάλλοντος δεν καταλύει την αυτονομία των επιμέρους αυτοποιητικών συστημάτων.

Στο μυθιστόρημα επιστημονικής φαντασίας *Σολάρις*, ο Stanislaw Lem φέρνει τους ήρωές του αντιμέτωπους με έναν ωκεανό που είναι ο ίδιος (πιθανότατα) μια μορφή ζωής. Η γειτνίαση των ανθρώπων με τον ωκεανό προκαλεί την αποδόμησή τους: η μνήμη τους υλοποιείται και γίνεται μέρος της εξωτερικής τους πραγματικότητας. Οι ήρωες καταλαβαίνουν ότι αυτό το «προκαλεί» με κάποιον τρόπο ο ωκεανός, αλλά δεν καταλαβαίνουν πώς και γιατί το κάνει. Σε μια έντονη συζήτηση προς το τέλος του βιβλίου, δύο από αυτούς αναρωτιούνται τι βλέπει ο ωκεανός, όταν κοιτάζει τους ανθρώπους:

Είναι τυφλός [...] ή μάλλον «βλέπει» με εντελώς διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι εμείς. Δεν υπάρχουμε γι' αυτόν, με την ίδια έννοια που υπάρχουμε ο ένας για τον άλλον. Εμείς αναγνωρίζουμε ο ένας τον άλλον από την όψη του προσώπου και του σώματος. Η όψη αυτή είναι για τον ωκεανό ένα ανοιχτό παράθυρο. Αυτός μπαίνει κατευθείαν στο μυαλό μας.⁴⁶

Τι βλέπουν οι άνθρωποι όταν κοιτάζουν ο ένας τον άλλον; Προφανώς, δεν βλέπουν τη σύζευξη τριών διαφορετικών αυτοποιητικών συστημάτων (του σωματικού, του ευφυούς και του γνωσιακού) και δύο σύνθετων αυτοποιητικών συστημάτων (της σύζευξης σωματικότητας-ευφυΐας και της σύζευξης σωματικότητας-ευφυΐας-γνώσης). Πιθανότατα ο άνθρωπος είναι όλα αυτά, αλλά δεν παρουσιάζεται έτσι στον κόσμο. Υπάρχουν δύο λόγοι γι' αυτό, ο ένας είναι οντολογικός και ο άλλος λειτουργικός.

Όσον αφορά την οντολογική διάσταση, θα πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι τα τρία αυτοποιητικά συστήματα καθώς και οι μεταξύ τους συζεύξεις δεν αποτελούν διαφορετικά αντικείμενα ενός κοινού κόσμου, αλλά διαφορετικούς *τρόπους ύπαρξης*. Κατά συνέπεια, δεν καταλαμβάνουν διαφορετικούς «χώρους» στον κόσμο, αλλά όλα και το καθένα από αυτά καταλαμβάνουν τον ίδιο «χώρο». Συνυπάρχουν ως δυναμικές καταστάσεις μιας ενιαίας ύπαρξης, η οποία αναδύεται από το πληροφοριακό συνεχές ως αυτοσυντηρούμενη διαφορά. Άρα, από οντολογική άποψη, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι ο άνθρωπος είναι μια συναρμογή (assemblage) διαφορετικών τρόπων ύπαρξης, οι οποίοι εκδηλώνονται ταυτόχρονα στον κόσμο. Σε αυτό ακριβώς το σημείο υπεισέρχεται η λειτουργική διάσταση. Ο άνθρωπος δεν είναι μόνος του στον κόσμο — το μοναδικό δείγμα μιας μορφής ζωής. Οι άνθρωποι συνυπάρχουν και επικοινωνούν με άλλους ανθρώπους.⁴⁷ Ως εκ τούτου, όταν οι άνθρωποι βρίσκονται σε ένα κοινό επικοινωνιακό πλαίσιο γεννιέται η αντικειμενική ανάγκη συμπεριληπτικής διαχείρισης των διαφορετικών τρόπων ύπαρξης που συγκροτούν τον καθέναν από αυτούς, διαφορετικά η επικοινωνία θα ήταν αδύνατη. Με όρους της Επιστήμης Υπολογιστών θα μπορούσαμε να πούμε ότι γεννιέται η ανάγκη για μια διεπαφή (interface). *Αυτή η διεπαφή είναι το πρόσωπο*.

Οι άνθρωποι επικοινωνούν ως πρόσωπα. Αυτό αποτελεί μια μάλλον τετριμμένη διαπίστωση. Εκείνο που δεν αποτελεί τετριμμένη διαπίστωση είναι ότι το πρόσωπο αποτελεί τη διεπαφή μέσω της οποίας παρουσιάζεται στον κόσμο το σύνολο των

46 Stanislaw Lem, *Σολάρις*, μτφρ. Γ. Τσακνιάς, Αθήνα: Ποταμός, 2003, σ. 302.

47 Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να ακολουθήσουμε τη γραμμή σκέψης του Luhmann και να μιλήσουμε για την οντολογική προτεραιότητα των επικοινωνιακών ενεργημάτων, τα οποία συγκροτούν την κοινωνία. Δεν θα το κάνουμε όμως επειδή ο στόχος μας είναι να μιλήσουμε για το πρόσωπο. Ωστόσο, η περιγραφή που ακολουθεί αξιοποιεί τη σκέψη του Luhmann όσον αφορά τη σχέση ψυχικών (psychic) και κοινωνικών αυτοποιητικών συστημάτων: Niklas Luhmann, «The Autopoiesis of Social Systems» στον ίδιο, *Essays on Self-Reference*, ό.π., σ. 1–20.

αυτοποιητικών συστημάτων που υποστασιοποιούν τους διαφορετικούς τρόπους ύπαρξης του ατόμου. Συνεπώς, το πρόσωπο είναι ένα πεδίο λειτουργιών, το οποίο μεσολαβεί ανάμεσα σε ένα διαφοροποιημένο εσωτερικό και ένα διαφοροποιημένο εξωτερικό. *Επάνω* σε αυτό το πεδίο επιτελούνται πράξεις νοηματοδότησης και μετάφρασης, οι οποίες δίνουν μορφή τόσο στο ανθρώπινο υποκείμενο όσο και σε έναν κοινό ανθρώπινο κόσμο. Η ίδια η διεπαφή είναι μια πληροφοριακή δομή με καθορισμένη λειτουργικότητα, η οποία αναδύεται από το πληροφοριακό συνεχές. Εκείνο που τη διαφοροποιεί από τις «μεμβράνες» των αυτοποιητικών συστημάτων είναι ότι δεν είναι στραμμένη αποκλειστικά προς ένα εσωτερικό του οποίου διασφαλίζει την αυτονομία και συνοχή, ούτε παράγεται αποκλειστικά από αυτό το εσωτερικό. Η διεπαφή αποτελεί το σημείο συνάντησης της συναρμογής αυτοποιητικών συστημάτων που συγκροτεί το άτομο με άλλες παρόμοιες συναρμογές και παράγεται από ενέργειες που επιτελούνται και από τις δύο πλευρές αυτού του σημείου συνάντησης.

Το πρόσωπο ως διεπαφή διαχειρίζεται την ενδεχομενικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Ο Lawrence Durrell έγραφε στο *Αλεξανδρινό Κουαρτέτο*:

Κι όσον αφορά τους χαρακτήρες των ανθρώπων, είτε αληθινούς είτε επινοημένους, σίγουρα πρόκειται για ανύπαρκτα ζώα. Κάθε ψυχή δεν είναι, πρακτικά, παρά μια μυρμηγκοφωλιά συγκρουόμενων αντιλήψεων. Η προσωπικότητα ως σύνολο κάποιων παγωμένων χαρακτηριστικών είναι μια αυταπάτη — πλην αναγκαία αυταπάτη *αν πρόκειται να ερωτευτείς!*⁴⁸

Όπως ήδη σημειώθηκε, ο εγκιβωτισμός των αυτοποιητικών συστημάτων δεν είναι ούτε λογικά ούτε μεταφυσικά αναγκαίος. Η λειτουργική διασύνδεση των αυτοποιητικών συστημάτων μέσω της οποίας συγκροτείται το άτομο είναι ενδεχομενική και παραμένει πάντα υπό διαπραγμάτευση. Το πρόσωπο προσδίδει σε αυτή την ενδεχομενική συνύπαρξη τη δυνατότητα να συμπεριφέρεται ως ενιαίο υποκείμενο στο πλαίσιο των επικοινωνιακών συμβάντων που συμμετέχει.⁴⁹

Ποιες είναι οι λειτουργίες που συγκροτούν το πρόσωπο; Ή, για να θυμηθούμε τον Locke, που συγκροτούν την αίσθηση ταυτότητας ενός «ευφυούς όντος, το οποίο [...] μπορεί να σκεφθεί τον εαυτό του ως [...] το ίδιο πράγμα που σκέφτεται σε διαφορετικούς χρόνους και τόπους»; Το γεγονός ότι αντιλαμβανόμαστε το πρόσωπο ως διεπαφή, η οποία υποστασιοποιείται από ενέργειες που επιτελούνται και στις δύο πλευρές του πεδίου που διασυνδέει, μας επιτρέπει να αξιοποιήσουμε έναν συνδυασμό της αφηγηματικής και της εξωτερικιστικής (externalist) θεώρησης της προσωπικής ταυτότητας για να απαντήσουμε το ερώτημα. Το πρόσωπο λαμβάνει διαρκώς μέρος σε επικοινωνιακά συμβάντα. Εδώ η επικοινωνία νοείται ως αμφίδρομη διαβίβαση πληροφορίας, η οποία έχει στόχο να κάνει τον δέκτη να κατανοήσει το μήνυμα και να ενεργήσει σύμφωνα με τις «προθέσεις» που έχει εγγράψει (κωδικοποιήσει) σε αυτό ο αποστολέας του.

48 Lawrence Durrell, *Αλεξανδρινό Κουαρτέτο*, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2008, σ. 239 (η έμφαση στο πρωτότυπο). Επί το φιλοσοφότερον: David Hume, *Πραγματεία Για την Ανθρώπινη Φύση*, βιβλίο πρώτο, *Για τη Νόηση*, εισαγ.-μτφρ. Μ. Πουρνάρη, Αθήνα: Πατάκης, 2005, σ. 441–442.

49 Για μια συναφή εκδοχή της ατομικής ταυτότητας ως δια-ατομικής λειτουργίας, βλ. Balibar, «Σπινοζά: Πολιτική και Επικοινωνία», ό.π., σ. 265 και 292–293.

Συνεπώς, οι λειτουργίες που επιτελεί το πρόσωπο είναι αφενός ότι συνθέτει και μεταβιβάζει μηνύματα που αφορούν την κατάσταση των αυτοποιητικών συστημάτων στα οποία αναφέρεται και αφετέρου ότι λαμβάνει μηνύματα από το περιβάλλον, τα οποία μεταφράζει και διαβιβάζει στα αυτοποιητικά συστήματα, τα οποία με τη σειρά τους τροποποιούν αναλόγως την ομοιόστασή τους. Τα ίδια τα αυτοποιητικά συστήματα δεν λαμβάνουν μέρος σε επικοινωνιακά ενεργήματα, πέραν της άμεσης αλληλεπίδρασής τους με το πληροφοριακό συνεχές. Το πρόσωπο, όμως, δεν αλληλεπιδρά με το πληροφοριακό συνεχές, επικοινωνεί με άλλα πρόσωπα. Από αυτή την επικοινωνία παράγεται ένα μητρώο εγγραφών (registry),⁵⁰ το οποίο αποτελεί το *προσωπικό ιστορικό* του.

Το προσωπικό ιστορικό δεν είναι μια απλή μνημονική αποτύπωση των επικοινωνιακών συμβάντων στα οποία συμμετείχε το πρόσωπο, αλλά η καταγραφή της ακολουθίας ενεργειών που συνδέονται με καθένα από αυτά τα συμβάντα — των ενεργειών που προηγήθηκαν και ακολούθησαν την επικοινωνιακή αλληλεπίδραση. Από αυτή την άποψη, αποτελεί ουσιώδες συστατικό της λειτουργίας της διεπαφής, εφόσον την προμηθεύει με τα δεδομένα που εκείνη χρειάζεται για να ανταποκριθεί *αποτελεσματικά* στις απαιτήσεις κάθε νέου επικοινωνιακού ενεργήματος. Όπου «αποτελεσματικά» σημαίνει αφενός προς όφελος της διατήρησης των αυτοποιητικών συστημάτων που συνδέονται με αυτήν και αφετέρου «με τον οικονομικότερο τρόπο» — χωρίς να χρειάζεται δηλαδή να επισκοπήσει κάθε φορά όλες τις διαθέσιμες δυνατότητες δράσης.

Με αυτόν τον τρόπο διαμορφώνεται μια αφήγηση που αποτυπώνει την αλληλουχία των επικοινωνιακών συμβάντων στα οποία συμμετείχε το πρόσωπο και των αντίστοιχων διαφοροποιήσεων που υπέστησαν τα αυτοποιητικά συστήματα που το συγκροτούν. Αποτυπώνει και κάτι άλλο όμως. Τη διαφορά του προσώπου από τα άλλα πρόσωπα με τα οποία αυτό επικοινωνεί. Όχι επειδή η διεπαφή αναπτύσσει επίγνωση του εαυτού της ως ενεργού παράγοντα (agent), αλλά επειδή η διαφορά ανάμεσα σε αποστολέα και λήπτη αποτελεί συνθήκη δυνατότητας της επικοινωνίας.⁵¹ Το μητρώο εγγραφών, επομένως, μαζί με τα επικοινωνιακά συμβάντα αποτυπώνει και το γεγονός ότι ένα πρόσωπο συμμετείχε σε αυτά ως διαφορετικό από άλλα πρόσωπα. Με άλλα λόγια, η προσωπική *ταυτότητα* αναδύεται από την ίδια την επιτέλεση της επικοινωνίας, ως *διαφορά*. Και μάλιστα ως διαφορά με σημασία (as «a difference which makes a difference»), για να θυμηθούμε τον Bateson, εφόσον πρόκειται για μια διαφορά συναρτημένη με ένα *συγκεκριμένο* μητρώο εγγραφών — μια ταυτότητα συναρτημένη με μια «προσωπική ιστορία».

Η προσωπική ταυτότητα δεν ταυτίζεται με τη συνείδηση του εαυτού. Η προσωπική ταυτότητα είναι μια μορφή γνώσης, ενώ η συνείδηση του εαυτού είναι μια πληροφοριακή δομή που αντιπροσωπεύει την επίγνωση ότι ο φορέας αυτής της γνώσης συμμετείχε στις ενέργειες που περιλαμβάνονται στο μητρώο εγγραφών ως ενεργός παράγοντας. Πώς δημιουργείται η εν λόγω επίγνωση;

50 Το μητρώο εγγραφών είναι ένας κατάλογος στον οποίο καταχωρούνται πληροφορίες που αφορούν τη λειτουργία ενός συστήματος. Τα μητρώα εγγραφών περιέχουν πεδία με μοναδικά ID, έτσι ώστε κάθε εγγραφή να μπορεί να εντοπιστεί με μοναδικό τρόπο από τις λειτουργίες του συστήματος. Στην ουσία, τα μητρώα εγγραφών είναι βάσεις δεδομένων.

51 Αν ο πομπός και ο δέκτης του μηνύματος ταυτίζονται, τότε η πληροφοριακή εντροπία του συστήματος είναι ελάχιστη και ως εκ τούτου δεν υπάρχει δυνατότητα παραγωγής πληροφορίας.

Οι άνθρωποι σφάλουν στο ότι νομίζουν πως είναι ελεύθεροι [νομίζουν, δηλαδή, ότι με τη δική τους ελεύθερη βούληση μπορούν να κάνουν ή να μην κάνουν πράγματα], γνώμη που έγκειται μόνο στο ότι έχουν συνείδηση των ενεργειών τους και άγνοια των αιτίων από τα οποία [αυτές] καθορίζονται. Αυτή είναι λοιπόν η ιδέα που έχουν για την ελευθερία — το ότι δεν γνωρίζουν κανένα αίτιο των ενεργειών τους. Λένε, ασφαλώς, ότι οι άνθρωποι ενεργείες εξαρτώνται από τη βούληση, αλλά αυτά είναι σκέτα λόγια για τα οποία δεν έχουν καμιά ιδέα. Διότι όλοι αγνοούν τι είναι η βούληση και πώς κινεί το Σώμα, ενώ όσοι διατυμπανίζουν άλλα και πλάθουν με το μυαλό τους έδρες και ενδιαυτήματα της ψυχής προκαλούν συνήθως ή γέλιο ή αηδία.⁵²

Συνεπώς, σύμφωνα με τον Spinoza (και με την εντός αγκύλης εύστοχη επεξήγηση του Ολλανδού μεταφραστή των έργων του), η συνείδηση του εαυτού ως φορέα εμπρόθετης δράσης (agency), υπεύθυνου για τις ενέργειες που είναι εγγεγραμμένες στο προσωπικό ιστορικό, είναι προϊόν ενός ιδιόμορφου συνδυασμού γνώσης και άγνοιας.⁵³ Ο συνδυασμός αυτός όμως δεν είναι μια απλή αυταπάτη, αλλά μια κρίσιμη *λειτουργία* της διεπαφής. Είναι η λειτουργία που της επιτρέπει να διατηρεί την ενότητά της και να διεκπεραιώνει την αμφίδρομη επικοινωνία ανάμεσα στα αυτοποιητικά συστήματα και τον κόσμο, χωρίς να χρειάζεται κάθε φορά να επερωτά τους όρους της δικής της ύπαρξης — χωρίς να χρειάζεται δηλαδή να επανεπινόει τον εαυτό της για τις ανάγκες κάθε επιμέρους επικοινωνιακού ενεργήματος. Υπ' αυτή την έννοια, η συνείδηση του εαυτού είναι η συνθήκη δυνατότητας της ίδιας της διεπαφής.⁵⁴

Προσωπική ταυτότητα και δυνητικότητα

Ας συνοψίσουμε. Το πρόσωπο είναι ένας *όρος* (ας μην ξεχνάμε ότι ο Locke γράφει *forensic term*) με τον οποίο αναφερόμαστε στη διεπαφή που χειρίζεται την επικοινωνία ενός συστήματος αυτοποιητικών συστημάτων με τον κόσμο. Η προσωπική ταυτότητα αναφέρεται σε ένα μητρώο εγγραφών που περιλαμβάνει τα επικοινωνιακά συμβάντα στα οποία συμμετείχε το σύστημα των αυτοποιητικών συστημάτων και τις τροποποιήσεις που αυτά υπέστησαν ως αποτέλεσμα των συγκεκριμένων αλληλεπιδράσεων. Η συνείδηση του εαυτού δεν προκύπτει από τον συνδυασμό της γνώσης του προσωπικού ιστορικού με την επίγνωση της επιτελεστικότητας του υποκειμένου, αλλά από το χάσμα ανάμεσα στη γνώση του προσωπικού ιστορικού και την άγνοια των παραγόντων που καθορίζουν τις ενέργειες του υποκειμένου. Η διεπαφή ούτε *γνωρίζει* το «εσωτερικό» της ούτε *ελέγχει* το «εξωτερικό» της — ούτε γνωρίζει τις λειτουργίες των αυτοποιητικών συστημάτων που συνδέονται με αυτήν ούτε είναι σε θέση να ελέγξει το περιβάλλον με το οποίο τα συστήματα αυτά αλληλεπιδρούν. Αντίθετα όμως απ' ό,τι θα περίμενε κανείς, αυτός ακριβώς ο συνδυασμός γνώσης και άγνοιας επιτρέπει την ανάδυση

52 Μπαρούχ Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ε. Βανταράκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2009, σ. 196–197. Τροποποιημένη μετάφραση βάσει του Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1985, τόμ. Ι, σ. 473.

53 Με αυστηρά σπινωζικούς όρους, ενός συνδυασμού πρώτου και δεύτερου είδους γνώσης.

54 Για τη συνείδηση ως λειτουργία βλ. το ενδιαφέρον διεπιστημονικό εγχείρημα του Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Καίμπριτζ, MA: The MIT Press, 2003.

μιας κρίσιμης *λειτουργίας*, η οποία διασφαλίζει την ενότητα και τη συνέχεια της διεπαφής. Η λειτουργία αυτή είναι η συνείδηση του εαυτού.

Ας επανέλθουμε τώρα στην ψηφιακότητα. Στην αρχή αυτής της εργασίας έγραφα ότι η ψηφιακότητα συνίσταται σε ένα σύνολο νέων πολιτισμικών τεχνολογιών, οι οποίες μας επιτρέπουν να αποκτήσουμε πρόσβαση στο πληροφοριακό υπόβαθρο της ύπαρξης. Εκτός από αυτό, όμως, η ψηφιακότητα είναι και κάτι άλλο. Είναι μια νέα τεχνολογία της δυνητικότητας. Τι είναι η δυνητικότητα; Αυτό ακριβώς το ερώτημα προσπαθεί να απαντήσει ο Pierre Lévy με το ομότιτλο βιβλίο (*Qu'est-ce que le Virtuel?*), το 1995. Η δυνητικότητα είναι μια κατάσταση του *είναι*. Το δυνητικό όμως δεν είναι το αντίθετο του πραγματικού (real), αλλά του *ενεργεία υπαρκτού* (actual). Τα δύο ζεύγη, τα οποία περιγράφουν τους τρόπους ύπαρξης (modes of being), κατά τον Lévy, είναι πιθανό-πραγματικό και δυνητικό-ενεργεία υπαρκτό. Το πρώτο ζεύγος περιγράφει έναν αριθμό προκαθορισμένων διευθετήσεων της πραγματικότητας, από τις οποίες μία συγκεκριμένη ενδέχεται να *πραγματοποιηθεί*. Υπ' αυτή την έννοια, το πραγματικό είναι κάτι «περισσότερο» από το πιθανό, είναι μια συγκεκριμένη διευθέτηση στην οποία προσδίδεται, *επιπλέον*, υλική υπόσταση. Ως διευθέτηση των όρων της πραγματικότητας, όμως, πιθανό και πραγματικό είναι ισοδύναμα, με την έννοια ότι αμφότερα αντιπροσωπεύουν πλήρεις και συνεκτικές εικόνες του κόσμου.⁵⁵ Από αυτή την άποψη, το ζεύγος δυνητικό-ενεργεία υπαρκτό είναι πολύ διαφορετικό.

Το δυνητικό είναι μια κατάσταση στην οποία η ύπαρξη εκδηλώνεται ως ένα πεδίο προβλημάτων. Τα στοιχεία που συνθέτουν αυτή την κατάσταση δεν αντιπροσωπεύουν ολοκληρωμένες και συνεκτικές εικόνες του κόσμου, αλλά πλέγματα δυνάμεων και ρευστές σχέσεις, οι οποίες αναθεωρούνται διαρκώς, ανάλογα με το πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται. Το εκάστοτε ενεργεία υπαρκτό, από την άλλη, αποτελεί μία από τις δυνατές *λύσεις* στο πρόβλημα που αντιπροσωπεύει η δυναμική του δυνητικού. Κατά συνέπεια, η μετάβαση από το δυνητικό στο ενεργεία υπαρκτό (η «ενεργοποίηση») δεν συνίσταται σε απλή «απόδοση πραγματικότητας» σε μια πιθανή, εκ των προτέρων ορισμένη εικόνα του κόσμου, αλλά στη δημιουργική επίλυση ενός προβλήματος — στην εκτέλεση των ενεργειών που μετατρέπουν ένα πεδίο προβλημάτων σε μια συγκεκριμένη διευθέτηση της πραγματικότητας.

Τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της δυνητικότητας είναι η στοιχειακότητα και η απεδαιριοποίηση (deterritorialization). Οι δυνητικές καταστάσεις συντίθενται από στοιχεία που είναι «εξίσου συμβατικά και μη σημαίνοντα (asignifiants) με τα φωνήματα των γλωσσών: αισθήματα, πάθη, στοιχεία σχέσεων, χειρονομίες, μέρη της ψυχής, υποκείμενα, πρόσωπα — τα βασικά υλικά από τα οποία οικοδομούνται οι συμπεριφορές, οι σχέσεις και οι κοινωνικές ταυτότητες».⁵⁶ Μαζί με τούτα, οι δυνητικές καταστάσεις περιλαμβάνουν κανόνες για την παραγωγή νοήματος (αλλιώς δεν θα ήταν *δυνητικές* — δεν θα ήταν «γλώσσες» — αλλά απλά συνονθυλεύματα), καθώς και διαδικασίες διαχείρισης των επιμέρους στοιχείων βάσει αυτών των κανόνων. Ταυτόχρονα, οι δυνητικές καταστάσεις είναι «νομαδικές» με την έννοια ότι δεν επιτελούνται στον χώρο και τον χρόνο. Ο χώρος και ο χρόνος δεν προϋπάρχουν του δυνητικού ούτε το περιέχουν, αλλά

55 Lévy, *Δυνητική Πραγματικότητα*, ό.π., σ. 175–176.

56 Στο ίδιο, σ. 112, τροποποιημένη μετάφραση.

εμφανίζονται ως απαραίτητο υπόστρωμα κάθε επιμέρους συμβάντος ενεργοποίησης. Στον βαθμό, επομένως, που το δυνητικό είναι η πηγή όλων των δυνατών διευθετήσεων της πραγματικότητας, είναι και η πηγή όλων των δυνατών χώρων και χρόνων: το δυνητικό κινείται στον χρόνο των χρόνων και στον χώρο των χώρων.⁵⁷

Η ψηφιακότητα, ως τεχνολογία του δυνητικού, αφορά και τις δύο όψεις αυτής της διαδικασίας: και τη δυνητικοποίηση της πραγματικότητας και την ενεργοποίηση του δυνητικού. Όταν δυνητικοποιούμε μια κατάσταση μεταβαίνουμε από αυτό που βρίσκεται μπροστά μας, που μας παρουσιάζεται με αμεσότητα, σε ένα πεδίο προβλημάτων. Ανακαλύπτουμε το πλέγμα δυνάμεων από το οποίο η συγκεκριμένη κατάσταση προέκυψε ως μια δυνατή διευθέτηση της πραγματικότητας και επανεκκινούμε τη δυναμική του. Αυτό το *καθεστώς πραγματικότητας* είναι που ονομάζουμε δυνητική πραγματικότητα: «Η δυνητικοποίηση δεν είναι μια αποπραγματοποίηση (ο μετασχηματισμός μιας πραγματικότητας σε ένα σύνολο δυνατοτήτων), αλλά μια αλλαγή ταυτότητας, μια μετατόπιση του οντολογικού κέντρου βαρύτητας του αντικειμένου».⁵⁸

Με τον τρόπο αυτό, η δυνητικοποίηση ρευστοποιεί τις θεσμισμένες διακρίσεις, αυξάνει τους βαθμούς ελευθερίας, διανοίγει ένα καινούριο πεδίο δράσης. Εάν η δυνητικοποίηση δεν ήταν παρά η μετάβαση από μια πραγματικότητα σε ένα σύνολο δυνατοτήτων, θα ήταν αποπραγματοποιητική. Όμως ενέχει τόσοη μη αναστρεψιμότητα στα αποτελέσματά της, τόσοη απροσδιοριστία στη διαδικασία της και τόσοη επινοητικότητα στην προσπάθειά της όση και η ενεργοποίηση. Η δυνητικοποίηση είναι ένας από τους κυριότερους φορείς δημιουργίας πραγματικότητας.⁵⁹

Η δυνητικοποίηση είναι μια διαδικασία *γραμματικοποίησης*, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να επαναφηγηθούμε την πραγματικότητα ενεργοποιώντας διαφορετικές δυναμικές ανάμεσα στα στοιχεία που προκύπτουν από την αποδόμηση του ενεργείας υπαρκτού. Ο Λένυ μιλάει για τρεις ιστορικά σημαντικές δυνητικοποιήσεις, οι οποίες σημάδεψαν την πορεία του ανθρώπινου πολιτισμού. Τη γλώσσα ως δυνητικοποίηση του παρόντος, την τεχνική ως δυνητικοποίηση της πράξης, και το συμβόλαιο ως δυνητικοποίηση της βίας. Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε σε αυτές την ψηφιακότητα ως την τέταρτη ιστορικά σημαντική δυνητικοποίηση. Η ψηφιακότητα εκκινεί από τα δεδομένα —τη στοιχειώδη «ύλη» του πληροφοριακού συνεχούς— και παράγει σύνθετες πληροφοριακές δομές τις οποίες διαχειρίζεται ως αυτοτελείς οντότητες —ως αρθρώματα (modules)— για να συνθέσει εικόνες του πραγματικού. Η ίδια διαδικασία, όμως, μπορεί να εκκινεί και από το επίπεδο της δομημένης πραγματικότητας. Όταν συμβαίνει αυτό, οι οντότητες του φυσικού κόσμου ανάγονται σε σύνολα πληροφοριακών δομών οι οποίες στη συνέχεια μπορούν να ανασυσταθούν με ποικίλους τρόπους, σύμφωνα με τους κανόνες που ισχύουν στο οικείο ψηφιακό περιβάλλον. Αυτή είναι η ειδική μορφή δυνητικοποίησης που ονομάζουμε «ψηφιοποίηση». Χάρη σε τούτη τη διαδικασία παράγονται συνθέσεις που πολλαπλασιάζουν τους τρόπους με τους οποίους ο κόσμος παρουσιάζεται στους ανθρώπους. Ο ψηφιακός χώρος δεν κατοικείται από *οντότητες και σχέσεις*, οι οποίες παράγουν στατικές εικόνες του κόσμου, αλλά από *πληροφοριακές*

57 Στο ίδιο, σ. 179.

58 Στο ίδιο, σ. 24–25.

59 Στο ίδιο, σ. 26, τροποποιημένη μετάφραση.

δομές και υπολογιστικές διαδικασίες, οι οποίες υλοποιούν διαρκώς εναλλακτικές διευθετήσεις της πραγματικότητας.⁶⁰

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι είναι δύσκολο να πούμε τι είναι αυτό που δυνητικοποιεί η ψηφιακότητα (με την έννοια, ας πούμε, που η γλώσσα δυνητικοποιεί το παρόν). Και αυτό για δύο λόγους. Αφενός επειδή μια τέτοια διαπίστωση απαιτεί την αποτίμηση μιας ιστορικής διαδρομής, η οποία προφανώς είναι πολύ νωρίς για να γίνει. Αφετέρου επειδή, σε σχέση με τις άλλες ιστορικά σημαντικές δυνητικοποιήσεις, εδώ έχουμε ένα πρόσθετο χαρακτηριστικό. Η ψηφιακότητα δυνητικοποιεί και αυτές. Δυνητικοποιεί δηλαδή και τη γλώσσα και την τεχνολογία και το κοινωνικό συμβόλαιο.⁶¹ Συνεπώς, θα πρέπει να αποδεχτούμε το γεγονός ότι η ψηφιακότητα αντιπροσωπεύει μια νέα ιστορική προοπτική στο ζήτημα της δυνητικοποίησης.

Σε ό,τι μας αφορά εδώ, ωστόσο, μπορούμε να επικεντρωθούμε στο ζήτημα της επικοινωνίας. Στο ψηφιακό περιβάλλον τα υποκείμενα προσέρχονται ως πρόσωπα για να αλληλεπιδράσουν με άλλα πρόσωπα ή για να συμμετάσχουν σε δίκτυα που περιλαμβάνουν ανθρώπινες και μη ανθρώπινες οντότητες.⁶² Ένα σημαντικό αποτέλεσμα της δυνητικοποίησης της επικοινωνίας που συντελείται στον χώρο του ψηφιακού είναι ότι το πρόσωπο παύει να είναι δεδομένο. Το ψηφιακό διαθέτει ένα είδος «βλέμματος» (θυμηθείτε τον ωκεανό του Σολάρις) που διαπερνά και αποσυνθέτει τη διεπαφή μέσω της οποίας ένα σύστημα αυτοποιητικών συστημάτων αλληλεπιδρά με τον κόσμο. Θα πρέπει ωστόσο να επισημανθεί ότι το εν λόγω «βλέμμα» δεν είναι κάποια υπερφυσική ιδιότητα ή κάποια τεχνολογική υπερδύναμη· είναι η άμεση συνέπεια του γεγονότος ότι η ψηφιακότητα έχει πρόσβαση στην πληροφοριακή υπόσταση από την οποία αναδύονται τόσο τα επιμέρους αυτοποιητικά συστήματα όσο και η διεπαφή μέσω της οποίας αυτά συμμετέχουν στα επικοινωνιακά συμβάντα.

Η ψηφιακή αποδόμηση του προσώπου γίνεται με δύο τρόπους. Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν μέχρι στιγμής, το πρόσωπο ως διεπαφή καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο τα επιμέρους αυτοποιητικά συστήματα συμμετέχουν ως *συναρμογή τρόπων ύπαρξης* στα επικοινωνιακά συμβάντα. Αυτό σημαίνει ότι καθορίζει τους τρόπους με τους οποίους τα επιμέρους αυτοποιητικά συστήματα ανταλλάσσουν συστατικά με το περιβάλλον τους. Δεν καθορίζει τη φύση αυτών των συστατικών (το σωματικό αυτοποιητικό σύστημα ανταλλάσσει δεδομένα, το ευφυές αυτοποιητικό σύστημα ανταλλάσσει πληροφορίες κ.λπ. — τούτο δεν αλλάζει), αλλά τα είδη τής κάθε κατηγορίας συστατικών (τα είδη δεδομένων, τα είδη πληροφορίας, τα είδη αντικειμένων) που επιτρέπεται να διέλθουν από την επιλεκτικά διαπερατή μεμβράνη κάθε αυτοποιητικού συστήματος. Το σώμα μπορεί να ανταλλάσσει με το περιβάλλον κάθε είδους δεδομένα υπό τον όρο ότι διατηρεί την ομοιοστάσή του. Το πρόσωπο διασφαλίζει ότι τούτο δεν θα συμβαίνει, αλλά ότι τα δεδομένα που θα ανταλλάσσονται μεταξύ σωματικού αυτοποιητικού συστήματος

60 Πρβλ. Jannis Kallinikos, Aleksi Aaltonen & Attila Marton, «The Ambivalent Ontology of Digital Artifacts», *MIS Quarterly* 37(2), 2013, σ. 357–370, βλ. στον παρόντα τόμο σ. 209–236.

61 Για τη γλώσσα (υπερκείμενο) και για την τεχνολογία (ηλεκτρονική διαμεσολάβηση) αυτό είναι προφανές. Για το συμβόλαιο βλ. το εξαιρετικό κείμενο της Shoshana Zuboff, «Ο Μεγάλος Άλλος: Ο Καπιταλισμός της Επιτήρησης και οι Προοπτικές ενός Πολιτισμού της Πληροφορίας», μτφρ. Γ. Νικολοπούλου στο Πατηνιώτης, *Ψηφιακές Σπουδές*, ό.π., σ. 353–397.

62 Ενδιαφέρουσα συζήτηση για τον ψηφιακό ανιμισμό στο Proctor, «Cybernetic Animism», ό.π.

και περιβάλλοντος θα είναι τέτοια που, πέραν της ομοιόστασης του αυτοποιητικού συστήματος, θα συμβάλλουν και στην αναπαραγωγή της *ενότητας* της συναρμογής τρόπων ύπαρξης στην οποία αυτό συμμετέχει. Το ίδιο ισχύει και με όλα τα υπόλοιπα αυτοποιητικά συστήματα που συνθέτουν την ανθρώπινη παρουσία. Το πρόσωπο ως διεπαφή εξασφαλίζει ότι τα συστατικά που ανταλλάσσονται ανάμεσα σε αυτά και το οικείο περιβάλλον τους, εκτός από τη διατήρηση της ομοιόστασής τους, θα εξασφαλίζουν και την αναπαραγωγή της ενότητας της συναρμογής στην οποία συμμετέχουν — την αναπαραγωγή της *προσωπικής ταυτότητας*, εντέλει.

Αυτή ακριβώς η συνθήκη καταλύεται στον ψηφιακό χώρο. Η δυναμικοποίηση της συναρμογής αυτοποιητικών συστημάτων εκθέτει τα επιμέρους αυτοποιητικά συστήματα σε περιβάλλοντα, στα οποία δεν υφίστανται οι περιορισμοί που θέτει η παρουσία του προσώπου. Ως εκ τούτου, τα συστατικά που ανταλλάσσονται ανάμεσα στα αυτοποιητικά συστήματα και τα οικεία περιβάλλοντά τους παρουσιάζουν μεγαλύτερη ποικιλία και διαφοροποίηση και, αντιστοίχως, καθένα από τα αυτοποιητικά συστήματα μπορεί να αναπτυχθεί αυτοτελώς, αυξάνοντας την εσωτερική του πολυπλοκότητα *εις βάρος των μορφοπλαστικών προσαρμογών που συνέχουν τη συναρμογή στην οποία αυτό συμμετέχει*. Η συναρμογή απεδαιφικοποιείται (deterritorialize) με την έννοια ότι οι διαφορετικοί τρόποι ύπαρξης τείνουν να χάσουν τη συνάφειά τους με έναν κοινό χώρο.

Αυτός είναι ο πρώτος τρόπος με τον οποίο η ψηφιακή συνθήκη επιδρά στην προσωπική ταυτότητα. Ο δεύτερος τρόπος είναι περισσότερο προφανής, γι' αυτό και πιο συζητημένος, αν και με κάπως απλοϊκό τρόπο (βλ. υποσημείωση 2). Η ψηφιακή συνθήκη αντικαθιστά τη διεπαφή με εναλλακτικά σενάρια συναρμογής των αυτοποιητικών συστημάτων. Όταν το άτομο προσέρχεται σε επικοινωνιακές αλληλεπιδράσεις μέσα στον ψηφιακό χώρο, το πρόσωπο δεν είναι, πλέον, μια συμπαγής μορφή, αλλά μια τεχνολογική ενδεχομενικότητα: όλες οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ συστημάτων στον ψηφιακό χώρο πραγματοποιούνται μέσω διεπαφών και το πρόσωπο είναι απλώς μία από αυτές. Συνεπώς, η συναρμογή αυτοποιητικών συστημάτων που αποτυπώνει την παρουσία του ατόμου στον ψηφιακό χώρο τελεί σε καθεστώς διαρκούς διαπραγμάτευσης. Ας μην ξεχνάμε ότι ούτως ή άλλως τούτη η συναρμογή είναι ενδεχομενική — αποτέλεσμα της «εξελικτικής πίεσης» που ασκεί η αντικειμενική δομή του κόσμου, και όχι κάποιας μεταφυσικής οντολογικής αναγκαιότητας. Αυτή ακριβώς η ενδεχομενικότητα, η οποία έχει ξεχαστεί μέσα στον λιγοστό χρόνο της πρόσφατης ανθρώπινης ιστορίας,⁶³ επανέρχεται στο προσκήνιο χάρη στην αποδόμηση της προσωπικής ταυτότητας που συντελείται στην ψηφιακή επικράτεια.

Στο πλαίσιο της δυναμικοποίησης της επικοινωνίας, τα αυτοποιητικά συστήματα που εκφράζονται μέσω του προσώπου αποσυνδέονται. Τούτο σημαίνει ότι τα επιμέρους αυτοποιητικά συστήματα μπορούν να υπάρξουν αυτόνομα ή, συνηθέστερα, να συμμετάσχουν σε συναρμογές που περιλαμβάνουν και άλλα αυτοποιητικά συστήματα. Αυτά τα άλλα αυτοποιητικά συστήματα μπορεί να είναι ανθρώπινα ή μη ανθρώπινα, να

63 Όταν, στα τέλη του 17ου αιώνα, ο Locke προσπαθεί να ορίσει την έννοια της προσωπικής ταυτότητας, το πρόσωπο ως ενιαία έκφραση ενός υποκειμένου το οποίο διαθέτει την ικανότητα να αποφασίζει ορθολογικά και να ενεργεί σύμφωνα με ηθικά πρότυπα (διαθέτει δηλαδή rational and moral agency) είναι ακόμα υπό διαμόρφωση.

προέρχονται δηλαδή από άλλα πρόσωπα ή από τεχνολογικά συστήματα. Επομένως, ο χώρος της ψηφιακής επικοινωνίας γίνεται πεδίο αναδιαπραγματεύσης της προσωπικής ταυτότητας. Το πρόσωπο αποδομείται και αναδομείται διαρκώς, χάρη στις αφηγήσεις που παράγονται στο πλαίσιο των επικοινωνιακών συμβάντων που λαμβάνουν χώρα στην ψηφιακή επικράτεια.

Coda

Ωρα να επιστρέψουμε στο αρχικό ερώτημα της εργασίας μας: πώς τίθεται το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας στον ψηφιακό χώρο; Είναι δύσκολο να ξεφύγει κανείς από τον Locke. Η άποψη ότι το πρόσωπο είναι διεπαφή πηγάζει από τον ισχυρισμό του ότι το πρόσωπο είναι νομικός όρος: «Εκεί όπου ένας άνθρωπος συναντά αυτό που αποκαλεί εαυτό, εκεί [...] ένας άλλος άνθρωπος θα πει ότι πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο». Αυτή είναι η κρισιμότερη παραδοχή της εργασίας. Εξίσου σημαντική, ασφαλώς, είναι και η παραδοχή ότι το πρόσωπο ως διεπαφή εκφράζει μια συναρμογή αυτοποιητικών συστημάτων, καθένα από τα οποία αναδύεται από το πληροφοριακό συνεχές. Η προσέγγιση που ακολουθήθηκε σε όλη την έκταση της εργασίας ήταν (ή έγινε προσπάθεια να παραμείνει) μινιμαλιστική. Δεν έγιναν περισσότερες υποθέσεις από όσες ήταν απολύτως απαραίτητες για να δικαιολογηθεί η ανάδυση των αυτοποιητικών συστημάτων από την εμμενή αιτιότητα του πληροφοριακού συνεχούς. Η συνύπαρξη των διαφορετικών συστημάτων, καθώς και η δημιουργία αυτοποιητικών συστημάτων ανώτερης τάξης εξηγήθηκαν λειτουργικά, ως μια συνθήκη που ευνοεί την προσπάθεια των επιμέρους συστημάτων να διατηρήσουν την ομοιόστασή τους. Το πρόσωπο ως διεπαφή της συναρμογής αναδύεται στο πλαίσιο της επικοινωνίας με παρόμοιες συναρμογές. Ενδεχομένως και με άλλες «μορφές ζωής», αλλά η ύπαρξη *όμοιων* «μορφών ζωής» αποτελεί κρίσιμο όρο για τη δημιουργία των αφηγήσεων από τις οποίες συγκροτείται η προσωπική ταυτότητα.

Κρίσιμη λειτουργία του προσώπου είναι η συνείδηση του εαυτού. Αν η προσωπική ταυτότητα είναι δομή δεδομένων, η συνείδηση του εαυτού είναι *λειτουργία* —με τη στενή τεχνική έννοια— η οποία επιτελείται επί αυτής της δομής. Χάρη στην εν λόγω λειτουργία, το πρόσωπο γίνεται ενεργός παράγοντας, θεωρεί δηλαδή ότι μια σειρά διευθετήσεων του κόσμου είναι αποτέλεσμα της δικής του εμπρόθετης δράσης. Μολονότι αυτή η «επίγνωση» δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα, παίζει κρίσιμο ρόλο στη διατήρηση της συνοχής του προσώπου ως δομής.

Το νέο στοιχείο που φέρνει η ψηφιακότητα είναι ότι δυνητικοποιεί την επικοινωνία (με τον ίδιο τρόπο που η γλώσσα δυνητικοποίησε την αμεσότητα της παρουσίας, η τεχνική την αμεσότητα της σωματικής προσπάθειας, και το κοινωνικό συμβόλαιο την αμεσότητα της διεκδίκησης). Χάρη στη δυνητικοποίηση της επικοινωνίας, το πρόσωπο μετατρέπεται από καλώς ορισμένη παρουσία σε ένα πλέγμα δυνατοτήτων, από λύση σε πρόβλημα, από ατομικότητα σε πολλαπλότητα. Η ενδεχομενικότητα της προσωπικής ταυτότητας, η οποία τείνει να λησμονείται στο πλαίσιο των συμβατικών επικοινωνιακών συμβάντων, ξαναγίνεται εμφανής στο ψηφιακό πλαίσιο. Εκτός από αυτό όμως, το πρόσωπο παύει να είναι η μορφή με την οποία εκφράζεται προνομιακά το ανθρώπινο υποκείμενο. Τα αυτοποιητικά συστήματα που προέρχονται από την αποδόμηση της

προσωπικής ταυτότητας αποκτούν δική τους ζωή, η οποία υπερβαίνει τους περιορισμούς που έθετε η λειτουργία της διεπαφής. Αυτό τους επιτρέπει να δοκιμάζουν τη δυνατότητα συνύπαρξης με άλλες μορφές που κατοικούν στην ψηφιακή επικράτεια, είτε πρόκειται για στοιχεία άλλων προσωπικών ταυτοτήτων είτε για αυτοτελώς ψηφιακά τεχνουργήματα. Χάρη στη δομοστοιχειακή (modular) φύση της ψηφιακής δυναμικότητας, το πρόσωπο τείνει να γίνει μια ρευστή μορφή, η οποία θα εκφράζει ετερογενείς συναρμογές που κινούνται στα όρια της ανθρώπινης συνθήκης. Ίσως, τελικά, ήρθε η ώρα, όπως είπε ο θαλάσσιος ελέφας...

‘The time has come,’ the Walrus said,
 ‘To talk of many things:
 Of shoes — and ships — and sealing-wax —
 Of cabbages — and kings —
 And why the sea is boiling hot —
 And whether pigs have wings.’⁶⁴

64 Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*, Λονδίνο: Macmillan and Co., 1872, σ. 75–76.