

Kazimierz KRZYSZTOFEK

CZŁOWIEK – SPOŁECZEŃSTWO – TECHNOLOGIE Między humanizmem a transhumanizmem i posthumanizmem

Jakie znaczenie dla naszej refleksji o człowieczeństwie i społeczeństwie ludzkim będzie miał fakt, że podmiotu nie będzie można oddzielić od przedmiotu, a wymiar biologiczny i neuronalny sprzężony zostanie z wymiarem nie-ludzkim (technicznym)? Czym będzie wtedy kultura, jakie będą jej fundamenty? Czy zoon politikon nie przekształca się w zoon technikon? Już dziś w świadomości wielu użytkowników komputera maszyna ta jawi się jako hipermedium, nie jako narzędzie, ale jako nowy INNY.

W tradycji humanistycznej, ufundowanej na różnych odmianach personalizmu, między innymi personalizmu chrześcijańskiego, pojęcie podmiotu ludzkiego było jasne: jest nim integralna jednostka obdarzona rozumem, świadomością i możliwością działania. Tak też pojmowano istotę podmiotowego podejścia do narzędzi. Ludzie mieli nad nimi władzę, konfigurowali je i formatowali pod kątem własnych potrzeb, twórczo je eksploatując. Uważano, że tylko istoty ludzkie wykazują zdolność sprawczą (a zatem mogą sprawować władzę i ponosić odpowiedzialność) i sytuują się ponad tworam społecznymi oraz technikami, wykazując zdolność samodzielnego myślenia, rozumienia i kontrolowania świata naturalnego. W nowoczesnym społeczeństwie, które umieściło na swoich sztandarach hasła wolności, humanizmu, praw człowieka i podmiotowości, sprawczość jednostki ludzkiej rosła. Dziś jednak niewiele pozostało z tak jednoznacznego pojmowania humanizmu. Nieuchronnie rzutuje to na humanistykę, na którą przeznaczają się coraz mniej środków, co wywołuje niepokój nie tylko w Polsce, ale w całej Unii Europejskiej, której wielomiliardowe programy ramowe tę dziedzinę poznania marginalizują.

Dlaczego się tak dzieje? Otóż od wielu lat toruje sobie drogę przekonanie, że humanistyka, a nawet szerzej – nauki społeczne, ustępują pola naukom ścisłym i przyrodniczym w kwestii wiedzy o społeczeństwie. Obszary tradycyjnie przypisywane humanistyce są coraz mocniej penetrowane przez „twarde” nauki przyrodnicze oraz matematykę. W ten sposób w obszarze nauk społecznych tworzą się przyczółki przyrodnozawstwa. Już od dawna przyczółek taki stanowi cybernetyka, która wzbogaca badania społeczne. Obecnie mówi się też o nowej nauce sieci, którą od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku rozwijają matematycy i fizycy, między innymi ze szkoły Alberta-László

Barabásiego¹. Przeniesiona na grunt nauk społecznych cybernetyka zaowocowała nowym nurtem badań – analizą sieci społecznych. Z obszaru biologii natomiast na grunt nauk społecznych, zwłaszcza psychologii, przeszczepiona została neurobiologia, która jako społeczna neuronauka dała podstawy neurokognitywistyce. Z kolei ze sfery informatyki, zwłaszcza z obszaru sztucznej inteligencji oraz robotyki, zapożyczono badania nad algorytmami, między innymi mrówkowymi, które wyjaśniają zjawisko „inteligencji roju” (ang. *swarm intelligence*)². Są one pomocne w rozumieniu inteligencji kolektywnej (ang. *smart mobs*) – technologii kooperacji w sieci³.

Humanistyka znalazła się w trudnej sytuacji, ponieważ nie stoi za nią autorytet „twardej nauki” i grozi jej zepchnięcie na margines badań naukowych, gdzie będzie traktowana jako hermeneutyka, a jej miejsce zajmą nauki przyrodnicze i matematyka, które cieszą się autorytetem i oferują wiedzę uznawaną za przydatną do rozumienia procesów zachodzących w stechnicyzowanym społeczeństwie⁴.

Istnieje dość mocno ugruntowany pogląd, że wiedza o człowieczeństwie i społeczeństwie, zwłaszcza o nowych fenomenach, ciągle jeszcze kreowana jest przez społeczne imaginaria – by użyć określenia Charlesa Taylora – nie zaś przez empirię, której nadal jest relatywnie mało, mamy tu bowiem do czynienia z historią w toku rozwoju (ang. *history in the making*). Ciągle niewiele jest empirycznie sprawdzalnych teorii społecznych, a funkcjonuje wiele często sprzecznych ze sobą dyskursów i wyobrażeń na temat tego, czym społeczeństwo jest lub czym się staje⁵. W tej sytuacji opis każdego zjawiska, jeśli ma być w miarę wyczerpujący, musi lokować się w polu różnych dyskursów. Monodyskursywnie można mówić jedynie o faktach i ustaleniach, które nie budzą sporów ani sprzecznego wartościowania. Tam zaś, gdzie w grę wchodzi wartościowanie, oceniać dane zjawisko społeczne można tylko transdyskursywnie. Odnosząc tę tezę do społeczeństwa technologicznego, należy stwierdzić, że wiedza o nim stanowi raczej zbiór imaginariów niż jednolitą socjologiczną teorię, która mogłaby zyskać szerszą aprobatę.

¹ Zob. A.L. Barabási, *Bursts: The Hidden Pattern Behind Everything We Do, from Your E-mail to Bloody Crusades*, Penguin Group, New York 2010.

² Zob. H. Rheingold, *Smart Mobs: The Next Social Revolution. Transforming Cultures and Communities in the Age of Instant Access*, Basic Books, Cambridge, Massachusetts, 2002.

³ Zob. H. Rheingold, R.A. Savery, A.K. Vian, *Technologies of Cooperation*, Institute for the Future, Palo Alto, California, 2005.

⁴ Szerzej na ten temat zob. Ł. Afeltowicz, K. Pietrowicz, *Maszyny społeczne. Wszystko ujdzie, o ile działa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; K. Krzysztofek, *W stronę maszyn społecznych. Jaka będzie socjologia, której nie znamy?*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 2(201), s. 123-146.

⁵ Zob. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Znak, Kraków 2010.

PODMIOTOWOŚĆ I SPRAWCZOŚĆ

Nasila się obecnie przekonanie, że humanistyczne rozumienie rzeczywistości jest przestarzałe i nieadekwatne. W związku z rewolucjami technologicznymi można się coraz częściej spotkać z poglądem, że sprawcami (aktorami) działania stają się przedmioty, narzędzia, a zatem mamy do czynienia również ze sprawczością nie-ludzką czy też pozaludzką.

Wyłania się zatem pytanie, czy człowiek jako system bio-info-antropo-techniczny zachowuje dziś wpływ na rzeczywistość, czy też go traci, konstruując narzędzia, które w wywieraniu tego wpływu w coraz większym stopniu go wyręczają. Można tu sformułować trzy różne hipotezy: (1) Wszyscy stajemy się coraz bardziej sprawczy, ponieważ tak zwane smart machines wymuszają coraz wyższą ogólną inteligencję ludzką; uwolnienie od rutyny pobudza twórczość, a więc sprawczość w skali masowej. (2) Coraz bardziej inteligentni stawać się będą nieliczni ludzie; chociaż bowiem smart machines wymuszać będą coraz wyższy poziom intelektualny, dotyczyć to będzie jedynie wąskiej elity programującej systemy cyfrowe, a wszyscy inni będą przez te systemy algorytmizowani. (3) „Wszyscy głupiejemy” – przekazując coraz bardziej złożone zadania algorytmom, redukujemy swoje własne zdolności sprawcze; nie będziemy zatem w stanie tworzyć coraz bardziej wyrafinowanych maszyn, a więc postęp technologiczny ulegnie w jakiejś perspektywie zahamowaniu.

Stajemy zatem wobec dylematu: Czy uwolnione od nadmiaru informacji „moce obliczeniowe” naszego mózgu dokonają cudów, na przykład wymyślą lek na raka albo sposób przemierzania bezkresów w ułamku sekundy? Czy też raczej czeka nas kompletne zidiocenie, czego obawiał się Lem, a informacyjny cicer cum caule zastąpi porządnie posortowaną i skategoryzowaną wiedzę? Jak dalece zatem komputery (serwery) – czy też ogólnie maszyny jako nowoczesni niewolnicy (służący) – zastępują dawnego sługę (łac. servus), wyręczając ludzi, a poniekąd ich ubezwłasnowolniając?⁶

Na znaczeniu zyskuje pogląd, że w coraz mniejszym stopniu mamy dziś do czynienia z podmiotowością czysto ludzką, oddajemy bowiem maszynom wiele funkcji badawczych, poznawczych czy analitycznych przynależnych człowiekowi od zarania jego dziejów, tak jak wcześniej zdaliśmy się na energię elektryczności, pary i silnika spalinowego oraz na postrzeganie świata przez różnorakie przedłużenia zmysłów. Coraz częstszy jest też pogląd, że psychofarmakologia, hybrydyzacja biocyfrowa, genetyczne wspomaganie oraz inne tego rodzaju działania odbierają człowiekowi podmiotowość i sprawczość –

⁶ Zob. J. Chabik, *Walka postu z karnawalem, czyli jak świat 2.0 powoli zastępuje świat 1.0 i co z tego dla nas wynika*, „Computerworld” z 25 I 2010, <http://www.computerworld.pl/news/366518/Walka.postu.z.karnawalem.html>.

słowem: odbierają mu człowieczeństwo, czyniąc go sterownym z zewnątrz i przesuając umiejscowienie kontroli (ang. locus of control) poza niego samego⁷. Jeśli nawet nie jest to jeszcze sprawczość pozaludzka (ang. non-human agency), to mamy już na pewno do czynienia ze współsprawczością (ang. co-agency).

Funkcjonowanie społeczeństwa od zawsze zależne było od najprostszych narzędzi, a już od kilku stuleci opiera się ono na wykorzystaniu techniki maszynowej – dzieje się tak od czasu upowszechnienia silnika parowego i elektryczności, bez której nie można by sobie wyobrazić życia w epoce industrialnej ani całej infrastruktury industrializmu. Nauki społeczne od chwili swoich narodzin interesowały się jednak głównie aktorami ludzkimi oraz zmianami, jakie w ich życiu – tak indywidualnym, jak i grupowym – wywoływały przemiany technologiczne. Rozumienie społeczeństwa jako pewnego systemu ograniczono zatem do ludzi i do relacji, w jakie ludzie wchodzi; w tym sensie niewiele było miejsca dla narzędzi jako tworów konstytuującego społeczeństwo. Mimo że socjologia wiedzy słusznie zwraca uwagę na rolę, jaką w procesie tworzenia wiedzy, jej wymiany i aplikacji odgrywają interakcje między ludźmi, rzadko badana relacja człowiek–narzędzie jest również ważna. Tymczasem nasza refleksja na temat tego, jaką rolę odgrywają narzędzia i jakie oczekiwania żywią wobec nich ludzie, jest nadal raczej uboga⁸.

Czym w ogóle jest narzędzie? Neil Postman wyrażał przekonanie, że ludzie zachowywali kontrolę nad techniką w fazie narzędziowej oraz w fazie technokratycznej (maszyny) (choć w tym drugim przypadku kontrola ta była już mniejsza), natomiast w obecnej fazie – Technopolu, kontrolę nad techniką tracimy, smart machines same wchodzi bowiem w interakcje między sobą, stają się coraz bardziej autonomiczne i pełnią rolę raczej pana niż sługi⁹. Brian Arthur mówi z kolei o „pracy maszyn”, które same się ze sobą komunikują w ramach komunikacji międzyalgorytmowej (ang. inter-algorithm communication)¹⁰. Coraz bardziej zatem stawia się na pracę maszyn, umożliwiając im wzajemną komunikację, udział w niej człowieka osłabia bowiem ich działanie, spowalniając transmisję danych.

⁷ Stąd próby personalizacji interfejsu, który powinien współgrać z osobowością użytkownika, na przykład stanowcze, rozkazujące interfejsy przeznaczone dla użytkowników z zewnętrznym ośrodkiem kontroli, przekonanych o braku własnej kontroli nad rzeczywistością.

⁸ Zob. T. D a n t, *Material Culture in the Social World: Values, Activities, Lifestyles*, Open University Press, Buckingham 1999.

⁹ Zob. N. P o s t m a n, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1995.

¹⁰ W.B. A r t h u r, *The Second Economy*, „McKinsey Quarterly”, październik 2011, http://www.mckinsey.com/insights/strategy/the_second_economy October.

W epoce technologii informacyjnych (IT) problem narzędzi staje się coraz bardziej skomplikowany, ponieważ zmaterializowane jest w nich coraz więcej wiedzy, której obecność w pewnym sensie pozwala narzędziom na zastępowanie w interakcjach ludzkiego partnera, niejako na wyręczanie go. Nie mamy już więc do czynienia z siecią wyłącznie interpersonalną, ale również z dyspozytywem techno-ludzkim: z siecią, którą (działający i poznawczy) podmiot-sprawca tworzy z innymi ludźmi, ale w którą włączone są również przedmioty, idee, informacje oraz inne byty nieosobowe. Tych przedmiotów i narzędzi – z komputerem na czele – potrzeba obecnie coraz więcej. Można wręcz powiedzieć, że narzędzie staje się bardziej widoczne niż jego użytkownik. Sama relacja człowiek–komputer jawi się jako wyjątkowo skomplikowana, a na procesy poznawcze coraz istotniejszy wpływ wywierają przedmioty materialne i niematerialne, którymi się otaczamy i w których zawarta jest wiedza (jak komputery, oprogramowanie czy bazy danych).

Można obecnie mówić o dwóch głównych nurtach refleksji nad relacją człowiek–technologie, czy szerzej człowiek–byty nie-ludzkie. Pierwszy z nich, rozwijany w ramach teorii „nauka – technologia – społeczeństwo” (ang. Science – Technology – Society, STS) akcentuje potrzebę „negocjacji społecznych” z technologią wskutek przeważającego dziś podporządkowania technologii użytkownikowi, który się nią posługuje. Drugi nurt, łączący się z teorią „aktora-sieci” (ang. Actor–Network Theory, ANT), jest natomiast wyrazem stanowiska głoszącego równoważność podmiotu i przedmiotu w relacji ich wzajemnego oddziaływania na siebie oraz w zakresie siły tego oddziaływania. Przedmioty i technologia zajmują ważne miejsce w tych rozważaniach, ale obie perspektywy teoretyczne sprowadzają się do badań nad środowiskiem fizycznym, analogowym¹¹.

Podejście wypracowane w ramach Actor–Network Theory rozwinęli francuscy socjologowie Michel Callon¹² i Bruno Latour¹³, a także Brytyjczycy John Law i John Hassard¹⁴. Nawiązywali oni do koncepcji Gillesa Deleuze’a i Michela Foucaulta, wykorzystywali dorobek etnometodologii oraz interakcjonizmu symbolicznego i odwoływali się do filozofii Martina Heideggera, który już kilkadziesiąt lat wcześniej, gdy industrializm miał się jeszcze dobrze,

¹¹ Zob. N. Juchniewicz, *(De)materializacja praktyk społecznych. Społeczeństwo na styku analogowości i wirtualności*, niepublikowany konspekt dysertacji doktorskiej przygotowywanej na Uniwersytecie SWPS, Warszawa 2014.

¹² Zob. M. Callon, *Techno-Economic Networks and Irreversibility*, w: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, red. J. Law, Routledge, London–New York 1991, s. 132-161.

¹³ Zob. B. Latour, *On Actor–Network Theory: A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications*, „Soziale Welt”, 47(1996) nr 4, s. 369-381.

¹⁴ Zob. *Actor Network Theory and After*, red. J. Law, J. Hassard, Blackwell, Oxford 1999.

wieszczył, że kultura przechodzi w technikę. Ta szkoła myśli socjologicznej powstała w ramach filozofii i socjologii nauki, a reprezentujący ją badacze przyjmują założenie, że sprawczość (ang. agency) cechuje również byty określone jako nie-ludzie, czyli komputery i maszyny. W niektórych dyskursach prowadzonych w ramach tej szkoły można się spotkać z kwestionowaniem istnienia społeczeństwa¹⁵. Alek Tarkowski stwierdza: „Badanie nie tylko ludzi, ale także nie-ludzi oraz sposobów, w jakie te grupy oddziałują na siebie, nie jest uznawane za zadanie nauk społecznych. Socjologowie badają ludzi, także ich teksty i symbole, ale rzadko kiedy również przedmioty [...] w celu zrozumienia tego, co nazywamy społecznym, niezmiernie ważne jest równoczesne zrozumienie sfery określonej jako niespołeczna”¹⁶.

EKSPLORACJA VERSUS „IMPLORACJA”

Od czasu, gdy człowiek zaczął się posługiwać pierwszymi narzędziami, ich rola w życiu jednostek i społeczeństw stale rosła, a zmiana ta nabierała cech procesu kumulatywnego. Przesycenie społecznego świata artefaktami technicznymi (technofaktami) stanowi wyróżniającą cechę społeczeństw współczesnych. Nie do utrzymania okazuje się obowiązujący od dawna w naukach społecznych dualizm kultury materialnej i kultury duchowej. Świat ludzki i świat nie-ludzki przestały być odrębnymi uniwersalami kulturowymi.

W rozumieniu relacji aktor–sieć przydatne jest McLuhanowskie rozumienie narzędzia jako przedłużenia człowieka. Za pomocą rozszerzeń zmysłów jesteśmy w stanie spostrzegać świat dotychczas niewidoczny. Człowiek bez-narzędziowy pod względem wpływania na środowisko zewnętrzne niewiele różnił się od zwierząt – żeby przetrwać, skazany był na adaptację do swojego środowiska, a jego siła sprawcza była nikła. Wraz z pojawieniem się pierwszych narzędzi (huby i krzesiwa, tłuka pięściowego czy toporka krzemienego) nie musiał już jednak tylko biernie się przystosowywać: mógł zmieniać świat. Każdy kolejny wynalazek możliwości te poszerzał.

Z interesującego nas punktu widzenia historię ludzkości można odczytywać jako historię narzędzi – przedłużeń ciała i zmysłów oraz interfejsów. Swoje „przedłużenia” człowiek wytwarzał dzięki podpatrywaniu przyrody, one zaś z kolei pozwalały mu dostrzegać i coraz lepiej postrzegać świat niewidoczny

¹⁵ Tezę taką sugeruje choćby podtytuł artykułu Karin Knorr-Cetiny *Sociality with Objects: Social Relations in Post-Social Knowledge Societies* („Theory, Culture & Society” 14(1997) nr 4, s. 1-30).

¹⁶ A. T a r k o w s k i, *Social and Technical Construction of the Internet, Its Users and Uses* (praca doktorska, maszynopis), Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 2. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.K.

dlań wcześniej i wydierać mu kolejne tajemnice. Pozwoliło to także na konstruowanie narzędzi, które w przyrodzie nie występowały, ale dla stworzenia których przyroda okazywała się inspiracją – w ten sposób powstały: silnik parowy czy spalinowy jako koń mechaniczny, samolot, który naśladuje ptaki, chociaż nie porusza skrzydłami, kinematograf, fotografia czy telewizja jako przedłużenie oka oraz radio czy telegraf jako przedłużenie ucha. Były one analogami natury.

Aktorzy-przedmioty, czyli narzędzia, z którymi aktor-człowiek wchodzi w relacje w ramach nie-ludzkiej sieci, zmuszają go do wkraczania w coraz to wyższe rewiry intelektualne. Jeśli zaś w kolejnych generacjach technologii zmaterializowanej jest coraz więcej inteligencji człowieka, to czy sytuacja ta nie upodrzędnia aktora ludzkiego, czy go nie algorytmizuje? W pytaniu tym kryje się dylemat: jeśli sieć techno-ludzka ma być coraz bardziej efektywna, to w kogo należy więcej inwestować – w technologie czy raczej w ludzi? Wydaje się, że wbrew twierdzeniom o rosnącym znaczeniu kapitału ludzkiego gros środków przeznaczane jest na doskonalenie narzędzi. W systemie człowiek–technologie bardziej zawodny jest bowiem podsystem „człowiek”, na co wskazuje między innymi analiza katastrof technicznych (lotniczych, przemysłowych czy informatycznych). Częściej od maszyn „psują się” dziś ludzie (w wyniku choćby stresu, depresji czy wypalenia). Mrzonką staje się – tak bliska liberałom – wiara w nieograniczone możliwości człowieka. Rozwój technologii, zwłaszcza biometrii czy telemetrii, jest skutkiem właśnie nieufności do człowieka jako źródła wiarygodnych informacji. Postęp badań nad mózgiem będzie tej nieufności sprzyjał. Już dziś korporacje, które przeznaczają ogromne środki finansowe na reklamę, żądają maksymalnie zobiektywizowanych danych na temat emocjonalnych reakcji swoich klientów na komunikaty reklamowe – a reakcje te najlepiej rejestruje ciało migdałowe w mózgu. Dysponowanie tego rodzaju danymi sprawia, że nie można już niczego w badaniach konfabulować. Dlatego też znaczenia nabiera rejestracja (emulacja) ludzkiego doświadczenia, stanów afektywnych w sztucznych (cyfrowych) systemach symbolicznych¹⁷. Priorytet dla technologii w strategiach inwestycyjnych korporacji nie uchyla naturalnie słuszności twierdzenia, że zarazem toczy się w świecie wojna o mózgi. Nie da się ich bowiem zastąpić w pozyskiwaniu nowej wiedzy, która ma przyczyniać się do powstawania nowych narzędzi zasilających system aktorów sieciowych.

Obydwa nurty refleksji inspirowanej teoriami Science – Technology – Society oraz Actor–Network Theory koncentrowały się na antropologii relacji człowiek–narzędzia–rzeczy, relatywnie mało miejsca poświęcając artefaktom cyfrowym.

¹⁷ Zob. J. K a c z m a r e k, *Affective Conception of Information and Affect Representation in Information Systems*, „Zagadnienia Informatyki Naukowej” 51(2013) nr 2, s. 64-77.

Tymczasem cyfryzacja wnosi do dyskusji nową jakość. Nie wiemy jeszcze zbyt wiele na temat wszystkich jej konsekwencji, ponieważ mamy tu do czynienia z procesem, który nadal trwa. Nie wiemy zatem, jakie emergencje ona wywoła.

Inny był charakter podmiotowości człowieka w starym ekosystemie, który ograniczał się do środowiska fizycznego i w którym dominowały materia i energia. Człowiek pierwotny, a mówiąc ogólniej, człowiek przednowoczesny żył w świecie wszechwładnej i wszechobecnej materii, mając niewielkie możliwości jej przekształcania, o których decydowała siła mięśni własnych i zwierzęcych, siła wiatru, spadku wód czy prostych machin. Z kolei homo industrialis wyzwolił olbrzymie zasoby energii pochodzącej z pary wodnej, elektryczności czy paliw kopalnych. Informacja i wiedza odgrywały w tych procesach rolę istotną, lecz nie dominującą. Polegały one przede wszystkim na przetwarzaniu przyrody, które dzięki wydajnym maszynom stawało się coraz intensywniejsze. Efektem był obserwowalny wzrost produkcji. Podczas gdy dotychczasowe rewolucje techniczne wzmacniały potencjał energetyczny i percepcyjno-rejestracyjny (tworząc przedłużenia ludzkich zmysłów), w epoce cyfrowej człowiek zwiększył swoją sprawczość dzięki olbrzymiemu potencjałowi informacyjnemu. Rewolucja cyfrowa wkracza w sferę umysłu, pozwalając na zastępowanie niektórych funkcji mózgu (jak na przykład kalkulacyjność, przetwarzanie, profilowanie i agregowanie danych) określonymi narzędziami (jak sztuczna pamięć czy sztuczna inteligencja).

Dzisiejszy człowiek – nieważne, czy nazwiemy go ponowoczesnym, czy późnonowoczesnym – wykreował ogromny potencjał informacyjny i nadal go poszerza dzięki spirali kognitywnej, którą stosuje w swoim działaniu. Jest to imperatyw dyktowany przez głód informacji i ujawniający się we wszystkich sferach i ukierunkowaniach aktywności ludzkiej. Szczególnie istotna w społeczeństwie technologicznym staje się „orientacja instrumentalna”, czyli dominacja narzędzi nad człowiekiem, którą Neal Postman nazywa Technopolem. Technosfera dominuje zatem nad logosferą. W technosferze wszystko musi być policzalne, skwantyfikowane i proceduralizowane.

SPÓR O SZTUCZNĄ INTELIGENCJĘ

Zasadniczy spór o sprawczość toczy się wokół świadomości oraz inteligencji. Technologie cyfrowe najmocniej ingerują w sferę świadomości, myślenia, umysłu i mózgu. Dlatego też nauki o człowieczeństwie i społeczeństwie muszą być silnie zintegrowane z wiedzą o nowych technologiach – w ten sposób można będzie zrozumieć, jakie znaczenie będzie miało dla człowieka konstruowanie (w jakiejś perspektywie czasowej) maszyn nie tylko samodzielnie, „na swój sposób” przetwarzających dane, ale także myślących, które – jak

sądzą liczni wizjonerzy nowych technologii – zrównają się pod tym względem z człowiekiem lub nawet go przewyższą¹⁸.

W drugiej połowie dwudziestego wieku zaczęła rozwijać się kognitywistyka, integrująca przyrodnicze i humanistyczne nauki o mózgu oraz umyśle ludzkim. Jej celem jest zwiększenie poznawczych i sprawczych możliwości człowieka. Początkowo miała ona być nauką humanistyczną, ale obecnie wyraźnie steruje w kierunku neurokognitywistyki, która zmierza nie tyle do badania umysłu, co mózgu – to zaś oznacza redukcjonizm, skoncentrowanie się na czynnikach neurofizjologicznych i wskaźnikach ilościowych. Badanie umysłu zredukowane do badania mózgu równoznaczne jest z podporządkowaniem nauk o człowieku jako podmiocie kultury naukom przyrodniczym. W badaniach tego rodzaju preferuje się metody ilościowe oraz twarde dane nie tylko o procesach biologicznych i neurofizjologicznych, ale także o procesach psychicznych czy stanach afektywnych¹⁹. Badania te jednak nie zbliżają nas zbyt do stworzenia sztucznej inteligencji, byłoby tak natomiast, gdyby udało się poznać umysł w sensie świadomości. Nie wiemy jednak, czym jest świadomość i być może nigdy się tego nie dowiemy – jak bowiem mówił Carl F. Weizsäcker, mózg ludzki nie został stworzony po to, aby sam siebie badał, nie można być wszak jednocześnie podmiotem i przedmiotem poznania²⁰. Sprowadzając procesy umysłowe do wymiaru neurologicznego, nie dowiemy się, czym jest sprawczość, skoro zdecydowana większość pracy mózgu dokonuje się poza świadomością.

Nasza wiedza o inteligencji, świadomości i myśleniu jest nader uboga. Nadal dominuje przekonanie, że inteligencja stanowi przymiot człowieka i że w przyszłości tak właśnie pozostanie, gdyż jest ona funkcją jego świadomości, a więc jego cechą konstytutywną. Nie brak jednak opinii, że do zjawiska inteligencji nie należy podchodzić dychotomicznie, tworząc alternatywę: inteligencja bądź jej brak. Od dawna mówi się bowiem o inteligencji zwierząt, które w powszechnej opinii nie mają świadomości porównywalnej ze świadomością ludzką. Wszelkie przejawy świadomości przypisywano dotychczas strukturom białkowym, które ewoluowały przez miliony lat i zaowocowały pojawieniem się homo sapiens. Spór o szanse stworzenia sztucznej inteligencji nie okaże się konkluzyjny, jeśli będziemy obstawać przy poglądzie, że musi ona być skonstruowana na podobieństwo inteligencji ludzkiej czy też – szerzej – organicznej.

Mówiąc o sztucznej inteligencji, Marvin Minsky miał na myśli działanie maszyn, które gdyby było wykonywane przez człowieka, wymagałoby inteli-

¹⁸ Por. J. B o b r y k, *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 2014 nr 3(214), s. 9n.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ C. F. W e i z s a e c k e r, *Ausdruck einer Menschheitkrise*, „Das Parlament” z. 23 II 1980.

gencji naturalnej²¹. Może się też zdarzyć, że nawet nie zauważymy pojawienia się jakiegś zaawansowanej formy inteligencji maszynowej, która nie będzie oparta na świadomości, a którą będziemy musieli nazwać właśnie inteligencją, ponieważ nie znajdziemy na to lepszego określenia, nie potrafiąc jednocześnie wyjaśnić natury pewnych anomalii w funkcjonowaniu sztucznych systemów – co zdarza się już dzisiaj²². Niewątpliwie sytuacje tego rodzaju będą występować coraz częściej, ponieważ systemy te stają się coraz bardziej złożone, generując zjawiska emergentne, których nie jesteśmy w stanie przewidzieć, a kiedy już je dostrzegamy, okazuje się, że nie potrafimy ich opisać, ponieważ nie dysponujemy nowym językiem niezbędnym do tego opisu.

Na konstruowanie systemów imitujących ludzką inteligencję przeznaczane są olbrzymie środki, które pozostają w dyspozycji potężnych firm technologicznych. Firmy te inwestują dziesiątki miliardów dolarów w technologie, które dzisiaj jeszcze nie przynoszą zysków (dobrym przykładem są tu samochody bez kierowców), ale w przyszłości staną się źródłem przewagi technologicznej i konkurencyjnej. Może to być system Android nowej generacji lub inteligentna wyszukiwarka, która przejmie kontrolę nad swoimi użytkownikami. Współzałożyciel Google'a Sergiej Brin zapowiada rozwój sztucznej inteligencji, który w niedającej się jeszcze określić perspektywie czasowej doprowadzi do zmiany o charakterze jakościowym: „W sferze sztucznej inteligencji dokonujemy istotnego postępu. Istnieje na przykład projekt mózgu będącego maszyną skupioną na uczeniu się. W zasadzie używamy czegoś podobnego do kierowania samochodami bez udziału kierowców. Sztuczna inteligencja jest pomocna dla kilku usług świadczonych przez Google. [...] Mamy nadzieję, że któregoś dnia stworzymy sztuczną inteligencję z prawdziwego zdarzenia. Oczywiście informatycy obiecują to od dekad i jak dotąd to się nie udało. Myślę więc, że byłoby głupstwem stawianie tu jakichkolwiek prognoz. [...] Możemy po prostu przypuszczać, że pewnego dnia będziemy w stanie stworzyć maszyny, które mogą rozumować, myśleć i działać lepiej od nas”²³.

Jakie znaczenie dla naszej refleksji o człowieczeństwie i społeczeństwie ludzkim będzie miał fakt, że podmiotu nie będzie można oddzielić od przedmiotu, a wymiar biologiczny i neuronalny sprzężony zostanie z wymiarem nie-ludzkim (technicznym)? Czym będzie wtedy kultura, jakie będą jej fundamenty? Czy zoon politikon nie przekształci się w zoon technikon? Już dziś w świadomości wielu użytkowników komputera maszyna ta jawi się

²¹ Zob. M. M i n s k y, *Matter, Mind and Models*, w: *Semantic Information Processing*, red. M. Minsky, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, s. 425-432.

²² Zob. O. S z e w c z y k, *Sztuczna inteligencja już jest?*, „Gazeta Wyborcza” z 14-15 VI 2014, s. 33.

²³ Cyt. za: R. K ę d z i e r s k i, *Założyciele Google przerażają: „Stworzymy maszyny, które myślą i działają lepiej od nas”*, „Gazeta Wyborcza” z 7 VII 2014, http://technologie.gazeta.pl/internet/1,104530,16281342,Zalozyciele_Google_przerazaja___Stworzymy_maszyny_.html.

jako hipermedium, nie jako narzędzie, ale jako nowy INNY. Podobnie jest z robotami: dla japońskich seniorów antropomorficzny robot pielęgnacyjny, przyobleczonego w sztuczną skórę, imitującą skórę ludzką, i wyrażający stany emocjonalne dzięki silniczkom uruchamiającym mięśnie mimiczne twarzy, nie jest maszyną, a quasi-osobą (ang. non-human person). Jako taki jest bowiem sprawcą działań podtrzymujących życie tych ludzi. W odczuciu ludzi maszyny mają moc sprawczą i nie czują się oni odpowiedzialni za błędy czy awarie wywołane przez użytkowane przez nich urządzenia, nawet jeśli jest to złe użytkowanie – bo przecież maszyny te są inteligentne²⁴.

Na razie trudno jest jeszcze mówić o ludzkich relacjach z komputerem, ale na szlaku tym już się znaleźliśmy. Potwierdzają to badania Clifforda Nassa i Byrona Reevesa, którzy ich wyniki opisali w książce *Media i ludzie*²⁵. Na podstawie eksperymentów psychospołecznych pokusili się oni o nowatorskie ustalenia, że wbrew intuicyjnym wyobrażeniom interakcje ludzkie z mediami starymi i nowymi są z zasady społeczne i naturalne, tak jak interakcje z ludźmi. Traktując media jako istoty społeczne, oczekujemy bowiem bezwiednie, że będą one przestrzegać określonych norm i zasad życia społecznego. To zaś oznacza pewne upodabnianie się człowieka do komputera i odwrotnie. Na rzecz tej tezy przemawia fakt, że komputer staje się coraz częściej wykorzystywaną metaforą mózgu. Traktujemy komputer jako żywą, społecznie reagującą istotę. W toku ewolucji gatunkowej nie wykształciliśmy możliwości neurologicznych czy też umiejętności psychologicznych pozwalających odróżniać prawdziwe relacje interpersonalne od kontaktów z pozbawioną świadomości, intelektu i emocji maszyną. Być może wypływa to stąd, że techniki medialne wchodziły w symbiozę z człowiekiem, w synergii z jego naturalną multimedialnością. Istnienie interfejsu głosowego i dotykowego, a w niedalekiej przyszłości także myślowego, z pewnością przyczynia się do wzmocnienia tych ustaleń. Podobne sytuacje – jak zostało już to opisane – pojawiają się w przypadku relacji z hybrydą: humanoidalnym robotem. Jak w takiej sytuacji oceniać z punktu widzenia etyki i prawa włączenie maszyn do procesu podejmowania decyzji? Czy komputer bądź robot mogą za nas decydować? Czy jesteśmy gotowi zaakceptować taką funkcję maszyn i – w konsekwencji – algorytmizację człowieka? Lęk przed utratą sprawczości to przecież lęk przed samoubezwłasnowolnieniem.

Wyrażamy tu jednak przekonanie, że perspektywa ludzka, humanistyczna, chociaż niewystarczająca, jest nadal niezbędna do wyjaśniania problemu podmiotowości człowieka. Oznacza to, że człowiek nadal pozostanie podmiotem, a narzędzie narzędziem. Patrząc z tej perspektywy, należy stwierdzić,

²⁴ Zob. Krzysztofek, dz. cyt.

²⁵ Zob. B. Reeves, C. Nass, *Media i ludzie*, tłum. H. Szczerkowska, PIW, Warszawa 2000.

że technologie wspomagające ludzi czy też zmieniające ich świadomość, jak wspomniana psychofarmakologia, hybrydyzacja biocyfrowa bądź genetyczne wspomaganie, nie odbierają człowiekowi podmiotowości ani sprawczości – pozostają one atrybutami tych, którzy technologie te opracowują i aplikują. Sprawczość pozostaje zatem ludzka, ponieważ narzędzia – wraz z ich immanentnymi niedoskonałościami – są wytworami ludzkimi, w których uprzedmiotowiona została inteligencja wytworzona w toku ewolucji w ludzkim mózgu.

Trzeba więc dziś przyjąć stanowisko mówiące, że nie dysponujemy jeszcze sztuczną inteligencją (ang. artificial intelligence), a jedynie inteligencją rozszerzoną (ang. extended intelligence) czy też pomocniczą, czyli technologią cyfrową, która jedynie poprawia i potęguje ludzkie możliwości intelektualne, nie przewyższając jednak ludzkiego intelektu ani mu nie dorównując²⁶. Dobrym przykładem jest tu wielofunkcyjny system informatyczny o nazwie Watson: nie tylko wygrywa on z ludźmi w grze *Jeopardy*, ale także lepiej i szybciej diagnozuje stan zdrowia noworodków, które dzięki temu można szybciej wypisywać ze szpitala, co przekłada się na realne oszczędności finansowe. Bez tego rodzaju systemów poszerzających potencjał intelektualny ludzie nie mogliby osiągać porównywalnych efektów działania – nawet dysponując odpowiednimi kompetencjami, nie potrafiliby ich wykorzystać, ponieważ zabrakłoby im zdolności procesorycznych, obliczeniowych czy pamięciowych.

W kolektywie techno-ludzkim sprawczość pozostanie więc w przewidywalnej przyszłości (jeśli przyszłość w ogóle daje się przewidywać) atrybutem człowieka. Ludzie i maszyny tworzą jednak układ symbiotyczny, bez którego nie sposób się dziś obejść. Jak stwierdza David Rotman, ludzie są potrzebni maszynom w równym stopniu, jak maszyny ludziom, ale same maszyny są, kolokwialnie mówiąc, „zbyt głupie”, aby móc „na swoich barkach”, samodzielnie, utrzymać coraz bardziej złożone społeczeństwo i gospodarkę²⁷. Ponadto atrybutem ludzkim pozostaje intencjonalność. Wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi zdolność do oceny i wartościowania, tam, gdzie wydawane są subiektywne sądy na temat ludzi i zjawisk, maszyna byłaby słabym naśladowcą człowieka, chyba że nauczyłaby się logiki rozmytej (ang. fuzzy logic).

W STRONĘ TRANSHUMANIZMU

Na gruncie podmiotowości człowieka stoi również nurt intelektualny nazywany transhumanizmem. Myśleniu w tym duchu torowały drogę już wcześniej-

²⁶ Zob. Bobryk, dz. cyt.

²⁷ Zob. D. Rotman, *How Technology Is Destroying Jobs*, „MIT Technology Review” z 12 VI 2013, <http://www.technologyreview.com/featuredstory/515926/how-technology-is-destroying-jobs/>.

sze sposoby ujmowania techniki i stadiów jej rozwoju. Theodor Adorno i Max Horkheimer stwierdzali przed kilkudziesięciu laty w *Dialektyce oświecenia*, że technologie informacyjno-komunikacyjne wdzierają się w nasze życie i zagnieżdżają się w nim, stając się częścią duchowego środowiska człowieka²⁸. Jak pisał Steven L. Talbott w pracy *The Future Does Not Compute*²⁹, chociaż ciągle się nam się wydaje, że panujemy nad maszyną, to nie możemy uciec od prawdy, że „wchodzi” w nas ona poprzez interfejs.

Do twierdzeń transhumanizmu należy teza o zrastaniu się człowieka z technologią, która staje się dominującym elementem kultury, w istocie zmieniając ją w technokulturę. Technokultura nie od dziś zapewnia ludziom ogromne możliwości, chociaż nie odbywa się to bez komplikacji i naraża człowieka na ból związany z koniecznością nieustannego adaptowania się do nowych uwarunkowań. Te awantaze techniki dla rozwoju ludzkiego błyskotliwie ukazuje filozof techniki Kevin Kelly – nie byłoby Mozarta, powiada, gdyby nie było instrumentów klawiszowych, nie byłoby geniuszy kina bez kinematografu. Zdaniem Kelly’ego technika staje się „siódmym królestwem życia”, tworząc nowy ekosystem³⁰.

W myśleniu o transczeniu trzeba wyróżnić kilka faz. W przypadku pierwszej, najwcześniejszej, można mówić o transkorporalizmie, przedłużaniu ciała (za pomocą wszelkiego rodzaju protez), w przypadku drugiej – o transsensualizmie (przedłużaniu zmysłów), a w obecnej – o transintelektualizmie (przedłużaniu pewnych funkcji i modalności umysłowych). W ten sposób można też mówić o synergicznym efekcie człowieka jako sumy psyche, pneумы i somy oraz ich przedłużeń.

Wbrew temu, jak transhumanizm bywa odczytywany, stoi on mocno na gruncie obrony podmiotowej mocy człowieka. Wolność w tym rozumieniu wyraża się w absolutnej swobodzie kierowania ewolucją własnego ciała i umysłu. W tym kontekście Max More mówi o „wolności morfologicznej”³¹.

Potrzebna jest zatem odpowiedź na pytanie, kim jest podmiot ludzki działający w kolektywie z aktorem nie-ludzkiem. Zdaniem Ewy Domańskiej technika stwarza człowiekowi szanse bycia mocnym podmiotem, którego potencjał sprawczy może wzrastać dzięki technologiom zastępującym wiele funkcji umysłu. Domańska proponuje nową ramę konceptualną analizy tego problemu, określając tę ramę jako zwrot performatywny. Jej zdaniem należy

²⁸ Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

²⁹ Zob. S.L. Talbott, *The Future Does Not Compute: Transcending the Machines in Our Midst*, O’Reilly & Associates, Sebastopol, California, 1995.

³⁰ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*, http://www.edge.org/3rd_culture/kelly07/kelly07_index.html.

³¹ Zob. M. More, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, „Extropy” 4(1993) nr 2, <http://www.maxmore.com/selftrns.htm>.

zakwestionować dotychczasowe dyskursy w socjologii i naukach społecznych, które odbierały podmiotowi ludzkiemu sprawczość, czyniąc zeń podmiot słaby, nierozumiejący, w jakim świecie się znalazł. Zwrot ku performatywności Domańska postrzega w kategoriach „silnego podmiotu”, który nie ma już charakteru tylko humanistycznego i homogenicznego, lecz hybrydyczny – dzięki zasilaniu prokognitywnemu. Silny podmiot nie jest niesiony przez zmieniający się świat, nie jest samotny ani romantyczny, nie jest widzem, lecz inicjatorem, jakkolwiek współformatowanym i współkonfigurowanym we wzajemnych relacjach w kolektywach techno-ludzkich, które nie są już społecznościami w znaczeniu, w jakim dotychczas pojmowaliśmy społeczność³². Mowa tu więc o „zwrocie ku sprawczości”, lecz nie jest to sprawczość czysto ludzka, a ludzko-nie-ludzka, a zatem zwrot ów jest raczej zwrotem ku współsprawczości. Kluczem do rozumienia tej współsprawczości jest właśnie współkonfigurowanie i współformatowanie, koadaptacja i koewolucja człowieka i maszyny. Komunikacja cyfrowa to bowiem interaktywność, ale także responsywność. Tymczasem ciągle jeszcze się nam wydaje, że to my, „sprawcy”, konfigurujemy nowe technologie hardware’u i software’u, a przecież one także nas konfigurują i formatują, na przykład narzucając nam kod komunikacji ograniczony do stu kilkudziesięciu znaków (jak w przypadku wiadomości tekstowych czy komunikatów na Twitterze), co przenosi się na wszystkie sfery komunikacji społecznej.

Smart machines postrzegane są jako szansa na wielki skok w dalszej hominizacji naszego gatunku – jego władzy, podmiotowości czy zasobów intelektualnych. Poglądy tego rodzaju nawiązują do Nietzscheańskich idei końca moralności, woli mocy czy nadczłowieka. Sami transhumaniści, między innymi dyrektor Future of Humanity Institute na Uniwersytecie Oksfordzkim Nick Bostrom oraz badacze stanowiący zespół tego instytutu, posługują się raczej pojęciem „humanity plus”, kładąc jednak akcent na humanizm; transhumanizm w tym rozumieniu należałoby zatem pojmować nie jako radykalne zerwanie z humanizmem, ale jako jego kontynuację. W tym sensie transhumanizm nie narusza równowagi ciągłości istnienia gatunku ludzkiego, ani też nie wprowadza do niego zmiany. Oznacza natomiast łączenie sztucznego i naturalnego intelektu oraz sztucznych i naturalnych elementów ludzkiego ciała i zmysłów. Technologia jawi się tu jako efekt pracy i pomysłowości człowieka i można ją traktować jako twór specyficznie naturalny, który powstał w konsekwencji podejmowania od kilkuset lat określonych prób przez jeden z gatunków i popelniania przez niego błędów³³. Technologia stanowi w tym sensie jedynie kolejną gałąź tego samego procesu. Być może na przykład nie

³² Por. E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 57n.

³³ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*.

potrzebujemy już więcej siły, zdrowia czy odporności na mróz. Być może potrzebujemy tylko kreatywności, inteligencji i zdolności w obsłudze urządzeń, które wyręczą nasze ciała w walce o przetrwanie? Być może ludzkość, która podąża ścieżką ewolucji technologicznej, kontynuuje po prostu proces, który opisywał Darwin?³⁴

Transhumanizm nie budził obaw, dopóki ekstensję człowieczeństwa ograniczano do zwielokrotnienia siły mięśni czy ostrości zmysłów i nie odnoszono jej do ludzkiego mózgu. Dzisiejsza rewolucja informacyjna to jednak coś znacznie więcej: obejmuje ona ekstensję niektórych funkcji mózgu. Nie było to wyraźne, gdy komputer zastępował mózg tylko w jego funkcji kalkulatora czy kondensatora pamięci. Nowa jakość pojawiła się jednak wraz z uzyskaniem ekstensji funkcji cerebralnych, zwłaszcza procesorycznej, czy z zastosowaniem w maszynach – jak „Deep Blue”, która pokonała szachowego mistrza świata – reguł implikacji oraz inferencji, co kiedyś śniło się jedynie wizjonerom: Ćpkowski, Asimowowi czy Lemowi.

Mamy tu w istocie do czynienia z problemem cyborgizacji człowieka, traktowanym poważnie w studiach kulturowych od czasu „Manifestu cyborga”³⁵ Donny Haraway. W istocie o cyborgizacji mówi się i pisze już od dawna. W szerokim rozumieniu cyborgiem (angielskie słowo „cyborg” powstało przez połączenie pierwszych sylab słów „cybernetic organism”) był już człowiek posługujący się protezą, sztucznym uzębieniem czy noszący okulary. W szerszym rozumieniu określenie „transhumanizm” opisuje więc każdą cyborgiczną ekstensję zmysłów: wzroku, słuchu, dotyku. Marshall McLuhan o mediach elektronicznych, które za jego życia były jeszcze względnie mało skomplikowane, mówił właśnie jako o ekstensjach człowieka. Dzisiejsze transludzkie ekstensje to już nie tylko „przedłużenie”, to także protezy sensualne, interkoneksja zmysłowa osiągnana dzięki rzeczywistości wirtualnej, wszelkie komputery współczulne, na przykład inteligentne tkaniny, które będą oziębiać lub ocieplać skórę w zależności od temperatury ludzkiego ciała (czyli materiały z pamięcią temperatury).

Istotne jest pytanie, czy siła sprawcza podmiotu zwiększa się dzięki technologiom, czy też należy raczej mówić o jej ograniczaniu. Odpowiadając na tę wątpliwość, trzeba jednak w pierwszym rzędzie rozważyć, czy mamy na myśli człowieka w sensie filogenetycznym (gatunkowym), czy też ontogenetycznym (osobniczym). Najkrócej mówiąc, technologie na pewno zwiększają potencjał

³⁴ Zob. G. K r a u z o w i c z, *Człowiek symbiotyczny*, praca niepublikowana, powstała na Uniwersytecie SWPS, Warszawa 2011.

³⁵ Zob. D.J. H a r a w a y, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: taż, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149-181.

sprawczy (kognitywny czy energetyczny) gatunku ludzkiego. Co się zaś tyczy konkretnych ludzi, to „na dwoje babka wróżyła”.

Problem, którego transhumanizm nie rozwiązuje, to niemożliwość dziedzczenia cech udoskonalonego technicznie człowieka. Człowiek zmieniony w pewnej części w maszynę pozostanie człowiekiem, dopóki tym technooorganizmem będzie zarządzał mózg poprzez naturalny intelekt czy świadomość. Jego „części zamienne” będą zatem podlegać sterowaniu przez mózg. Maszyny pozwalają bowiem człowiekowi na zwiększanie jego sprawczości, ale go zarazem formatują. Człowiek staje się wówczas niczym narzędzie, które może wykonywać tylko określony zestaw zadań. Inne zestawy zadań wykonywane są przez inne narzędzia. Wskutek cyborgizacji stajemy się więc jednocześnie mocno ograniczeni i wąsko wyspecjalizowani.

Czy transhumanizm nie zdegeneruje zatem humanizmu, jeśli przez bio-cyfrową hybrydyzację, psychofarmakologię, wspomaganie genetyczne oraz inne zabiegi biotechniczne i bioniczne (choćby przez stosowanie egzoszkieletu) doprowadzi do produkcji czy też hodowli supersprawczych, ale zmutowanych jednostek, które będą przygotowane do radzenia sobie w ekstremalnych warunkach (na przykład jednostek zdolnych do przetrwania w wieloletnich ekspedycjach kosmicznych)? Spełniłaby się w ten sposób fantastyczna wizja specjacji człowieka, wyhodowania nowych podgatunków, „demi-theonów” (półbogów). Amerykański fizyk Michio Kaku twierdzi, że dla ludzi żyjących przed stu czy dwustu laty ludzie dzisiejsi, dysponujący potencjałem technologicznym, byłiby bogami³⁶. Coraz większej aktualności nabiera zatem pytanie, czy pozostaniemy jedynym gatunkiem, czy też będziemy ewoluować w kierunku ludzkości wielogatunkowej, złożonej z różnych szczepów genetycznych³⁷.

Wedle innego stanowiska do przekształcania się mózgu w komputer biologiczny należy jednak podchodzić ostrożnie. Nie powinniśmy przyjmować „nabożnego” stosunku do komputera, a raczej zachować nabożny stosunek do tego, w co zostaliśmy wyposażeni przez Stwórcę czy też naturę – do mózgu mieszczącego kod wiedzy minionych pokoleń. Siłą ludzkiego umysłu jest komunikowanie się na drodze tworzenia analogii, dzięki czemu nasz gatunek przez pokolenia gromadził wiedzę, która jest oparta nie tylko na logice binarnej, lecz również na logice rozmytej. Tego zaś nie potrafi nawet najinteligentniejszy komputer. Kilkadziesiąt lat rozwoju technologii komputerowych i sieciowych nie zastąpi tak łatwo, jak chcieliby nam to wmówić ich entuzjaści, naturalnego procesu wzajemnych oddziaływań międzyludzkich oraz oddziaływań między ludźmi a ich otoczeniem. Oczywiście maszyna, która coraz więcej

³⁶ Zob. M. K a k u, *The Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower the Mind*, Random House, London 2014.

³⁷ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*.

potrafi, zmusza człowieka do wkraczania na coraz wyższy poziom intelektualny. Człowiek sam stworzył sobie narzędzie, które zmusza go, by stawał się coraz bardziej twórczy. Sam komputer stał się dlań inteligencją pomocniczą. Na początku drugiego tysiąclecia komputer staje się jakby metaforą człowieka – mózg ludzki coraz częściej nazywany bywa procesorem. Być może kiedyś w jakimś wojskowym kompleksie stworzona zostanie instalacja, która swoim potencjałem dorówna miliardom neuronów znajdujących się w mózgu człowieka³⁸, potencjał taki jednak byłby porównywalny ze znajomością wszystkich słów *Hamleta* bez jednoczesnej znajomości kodu niezbędnego do zrozumienia semantyki dzieła. Można przytoczyć mnóstwo argumentów świadczących o geniuszu ludzkiego umysłu, chociażby alfabet – zestaw trzydziestu kilku znaków (dwudziestu kilku liter i dziesięciu cyfr) – który pozwolił na zapisanie olbrzymiej wiedzy, której nie da się nawet w przybliżeniu obliczyć w terabajtach czy eksabajtach.

W myśleniu transhumanistycznym kryją się zatem pewne pułapki, które precyzuje przywoływany tu Kevin Kelly. Wyraża je w słowach: im bardziej technologia przyspiesza, tym mniej jesteśmy pewni, kim jesteśmy jako zarówno gatunek, jak i poszczególne jednostki. Przystajemy wiedzieć, co znaczy być człowiekiem. Niemal codziennie nowe odkrycia i wynalazki zmuszają nas do bolesnego przewartościowywania fundamentalnych aspektów naszej egzystencji. To zaś oznacza permanentny kryzys tożsamości zarówno na poziomie gatunkowym, jak i osobniczym³⁹.

Można by rzec, że człowiek sam zastawia na siebie pułapkę. Wynalazek komputera to milowy krok, który wymagał olbrzymiego wkładu myśli i wiedzy i który zwiększył możliwości intelektualne człowieka. Sprawił on jednak, że człowiek coraz mniej rozumie maszyny wymagające inteligencji subsydiarnej, sam nie rozumiejąc, dlaczego jest inteligentny. Chociaż dobrze rozumiał narzędzia epoki mechanicznej, nawet te skomplikowane, oprogramowanie maszyn cyfrowych jawi mu się jako „czarna skrzynka”, która w swym wnętrzu zawiera jak gdyby potencjał magiczny. Oznacza to, że technologie cyfrowe intelektualnie wyprzedzają przeciętnych ludzi. Krzywa uczenia staje się coraz bardziej stroma, przekraczając możliwości poznawcze przeciętnych użytkowników maszyn cyfrowych. Konsekwencje tego mogą okazać się poważne: technologie cyfrowe będą się rozwijać, ale rozwojowi temu nie będzie towarzyszyć rozwój i doskonalenie człowieka – a w każdym razie rozwój

³⁸ Por. Ch. J o n s c h e r, *Życie okablowane. Kim jesteśmy w epoce cyfrowej?*, tłum. L. Niedzielski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2001, s. 262n.

³⁹ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*. Zob. też: K. K r z y s z t o f e k, *Między kulturą a antropotechnologią. Wizje społeczeństwa informacyjnego: Matrix, Bonne Societé, Dèjà vu?*, „Ethos” 18(2005) nr 1-2(69-70), s. 187-204.

i doskonalenie zdecydowanej większości ludzi⁴⁰. Jeśli zaś rozwój ludzki nie będzie towarzyszyć rozwojowi techniki, to stawać się ona będzie systemem coraz bardziej autonomicznym, o działaniu którego nie decydują ani wyłączenie, ani przede wszystkim potrzeby i cechy człowieka. Uwolniony spod panowania człowieka rozwój techniki będzie zatem realizować cele będące nie tyle celami człowieka, ile celami systemu człowiek–maszyna czy też systemu ludzie–technika⁴¹.

W STRONĘ POSTHUMANIZMU KONIEC PODMIOTU LUDZKIEGO?

Pojęcie humanizmu jest tradycyjnie utożsamiane z pojęciem antropocentryzmu wynoszącego człowieka ponad wszystkie inne byty. Wskutek takiego pojmowania człowieczeństwa uważano, że człowiekowi wolno bez ograniczeń korzystać z „podboju przyrody”. Zdaniem posthumanistów natomiast w wieku dwudziestym pierwszym rozumienie humanitas, wedle którego człowiek jest jedynym bytem przekraczającym stan natury, a zatem podmiotem patrzącym na naturę z wyżyn swojego człowieczeństwa, musi ulec rewizji. Kryje się w tym propozycja zdekonstruowania tradycyjnego humanizmu. Chcę jednak obecnie zaproponować inne podejście do problemu, a mianowicie rozumienie posthumanizmu w kontekście wpływu technologii na człowieka⁴².

O ile bowiem transhumanizm zasadza się na cyborgizacji człowieka, to posthumanizm w rozumieniu, jakie tu rozważam, opiera się raczej na androidyzacji maszyn. Stworzona przez ludzi sztuczna inteligencja przestanie być przez nich kontrolowana, doprowadzi do ich umaszynowienia i do ucłowieczania maszyn. Człowiek, będąc sprawcą maszyn, pozbawi się zarazem sprawczości na ich rzecz, a zatem już w tym punkcie dojdzie do zerwania ciągłości gatunku ludzkiego i do jego zmiany. Pojawia się więc fundamentalne pytanie, po jakie moce sięga tu człowiek. Czy po Kopernikańskiej, Darwinowskiej i Freudowskiej „detronizacji” nie funduje sobie „detronizacji” kolejnej? Celem nie będzie już bowiem tylko multiplikacja energii ciała i zmysłów, a „majstrowanie koło mózgu”. Musimy się liczyć z narodzinami człowieka posthistorycznego. Skoro istniał przedczłowiek (człowiek prekułturowy, biologiczny), człowiek-twórca i produkt kultury, to dlaczego nie miałyby być postkultury i postczłowieka, którego jakość będzie się mierzyć produkcją i konsumpcją bitów? Zwraca na to

⁴⁰ Por. J. B o b r y k, *Spadkobiercy Teuta. Ludzie i media*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, s. 28.

⁴¹ Por. tamże, s. 29.

⁴² Szerzej na ten temat zob. K. K r z y s z t o f e k, *Człowiek posthumanistyczny?* „Kultura Współczesna” 1999 nr 1(19), s. 18-35.

uwagę Uwe J. Heuser, mówiąc o paradoksie naszego myślenia: z jednej strony akceptujemy darwinizm, z drugiej zaś rzadko myślimy o jego konsekwencjach: o tym, że żaden gatunek nie trwa wiecznie⁴³. To bowiem oznaczałoby, że człowiek nie obroni się jako istota wyjątkowa. Możliwe zatem, że ziści się wizja osobliwości technologicznej (ang. technological singularity) w rozumieniu Vernora Vinge'a, poszerzonym przez Raya Kurzweila⁴⁴, ale pewności takiej nie mamy. Sceptycy powiadają, że wymagałoby to stworzenia nie tyle sztucznej inteligencji, ile sztucznej świadomości, a na to raczej nie ma perspektyw.

Pojęcie posthumanizmu pojawia się w obiegu intelektualnym między innymi w dyskusjach o sztuce. Definiuje się go najczęściej jako stan, w którym przewyżczone zostają ograniczenia naturalnej „ludzkiej formy”. Człowieka ma zaś doń doprowadzić dążność do doskonalenia gatunku. Przekraczanie granic człowieczeństwa już się rozpoczęło; następny krok natomiast będzie miał charakter nie naturalny czy nawet mutacyjny, ale technologiczny i nie będzie on oznaczał przyspieszenia ewolucji, lecz jej dyskontynuację. W dziejach obserwowaliśmy jak dotąd skoki i nieciągłości. Posthumanizm jawi się natomiast jako projekt podobny do prymitywnego mechanicyzmu Juliena Offray'a de la Mettriego. Filozof ten uważał człowieka za nieco bardziej skomplikowaną maszynę, a posthumanisci w podobny sposób postrzegają ludzki mózg jako bardziej złożony komputer.

Posthumanizm oznacza wyposażenie maszyny w całkowicie sztuczne ciało, intelekt i zmysły. Napędzające ów projekt przekonanie o postępie w tworzeniu inteligencji dorównującej inteligencji ludzkiej uzasadniane jest swoistą retro-gnozą. Szybkość hominizacji naszego gatunku była wynikiem przyspieszenia ewolucji biologicznej. Na początku tego procesu grupy prakomórek stały się zdolne do biokodowania – przekazywania informacji o swojej strukturze DNA kolejnym generacjom prakomórek. W ten sposób uruchomiony został genetyczny paradygmat ewolucji, to znaczy nieprzerwany wzrost masy informacji w łonie ziemskiej biosfery. Według klasycznej, Darwinowskiej teorii ewolucji informacja genetyczna ulega stałej transformacji i optymalizacji z punktu widzenia przetrwania organizmów żywych dzięki naturalnej selekcji, adaptacji czy specjalizacji.

Zdaniem niektórych uczonych ewolucja już spełniła swoją rolę. Sama wiedza o biotechnologiach nie jest dziś jednak wystarczająca. Potrzebne jest globalne spojrzenie na społeczny wymiar problemu rosnącej roli antropotechnologii. „Ewolucyjna rola płci [...] straciła dla naszego gatunku znaczenie

⁴³ Por. U.J. Heuser, *Człowiek, istota przejściowa*, „Forum” z 24 I 1999, s. 15. Zob. też: t e n ż e, *Das letzte Jahrtausend des Homo sapiens geht zu Ende. Wer kommt nach uns?*, „Die Zeit” z 30 XII 1998.

⁴⁴ Zob. R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Penguin, New York 1999.

– z chorobami walczyliśmy od dawna dzięki medycynie, nie czekając aż zrobi to za nas ewolucja. Zresztą ewolucja w krajach wysoko rozwiniętych – już prawie ustała, a metoda doskonalenia gatunku przez eliminację gorzej przystosowanych jest nieefektywna i z wielu względów nie do zaakceptowania przez jedyny na Ziemi gatunek świadomy swego istnienia. Doskonalenie przez techniczne wynalazki jest nieporównanie szybsze, skuteczniejsze i moralnie łatwiejsze do przyjęcia⁴⁵. Dzięki tym wynalazkom ewolucja mogła zachodzić w oderwaniu od powolnych procesów zmiany kodu DNA, przy czym przyspieszeniu ulegał pozagenetyczny przekaz informacji, którym jest po prostu kultura, dziś zaś w coraz większym stopniu technokultura. Informacja zawarta jest więc nie tylko w biokodowaniu DNA, lecz także w technologii (jako składniku kultury) przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Bez wątplenia jednak w przypadku małp i ludzi pierwotnych informacja ewoluująca poza kodem DNA stanowiła jedynie dodatek do głównego nurtu ewolucji, która przebiegała w paradygmacie ewolucji biologicznej.

Pierwotnie zatem mieliśmy do czynienia z przyspieszeniem przekazu informacji genetycznej i to właśnie stworzyło człowieka. Następnie funkcje przyspieszenia ewolucyjnego przejęła ewolucja kulturowa, której najnowszą postać stanowi (r)ewolucja technologiczna. Ewolucja biologiczna osiągnęła na pewnym etapie punkt, w którym pojawiło się zjawisko emergentne – wyposażony w inteligencję mózg, „biologiczny komputer”, umożliwiający powstanie nowego paradygmatu ewolucji: ewolucji technologicznej⁴⁶.

Być może jednak zbyt wcześnie mówimy o końcu ewolucji biologicznej, być może ewolucja ta trwa nadal, chociaż tego nie widzimy, gdyż nasze jednostkowe życie to jedynie sekunda na zegarze dziejów. Niewykluczone, że oba tory ewolucji stopią się jednak ze sobą jako synergiczny efekt biologii i technologii. Jeśli zaś dołączy do tego kultura, to efekt ów ulegnie poszerzeniu i będziemy mogli mówić o biotechnokulturze. Widowym znakiem tej biotechnoewolucji będą kiedyś w przyszłości biokomputery czy neurokomputery, zbudowane już nie na związkach nieorganicznego krzemu, ale na związkach węgla, który jest składnikiem środowiska organicznego. Nie będzie więc bariery między organicznym człowiekiem a organicznym komputerem.

W systemach totalitarnych sprawczość koncentrowała się w rękach władzy, która ubezwłasnowolniała i nadzorowała rządzonych, prowadząc ich „za rączkę” od kołyski do grobu. Wedle doktryny liberalnej to człowiek jest sprawcą – kowalem własnego losu. Sytuacja się jednak zmienia. Rządy liberalne pragną

⁴⁵ Zob. M. R y s z k i e w i c z, *80 milionów lat bez seksu*, „Gazeta Wyborcza” z 12 VII 2008, s. 22.

⁴⁶ Zob. M. K o s i ń s k i, *Przyspieszenie ewolucji*, maszynopis, Uniwersytet SWPS, Warszawa 2007.

coraz więcej nadzorować. Biowładza i biopolityka mają się dobrze. Rośnie liczba ograniczeń biorących się z przekonania rządzących, że człowiek żyjący w złożonym, przesyconym technologiami świecie nie wie, jak żyć, i sam jest dla siebie największym szkodnikiem. Znaczą to jednak, że do lamusa odchodzi koncepcja człowieka promująca rozwój osobowości, wiedzy i krytycyzmu, a zyskuje na znaczeniu koncepcja człowieka jako maszyny popędowej, zespołu psychodynamicznego i behawioralnego (reagującego na sterowanie wzmacnieniami pozytywnymi i negatywnymi), sterowanego między innymi przez reklamę. Podejście takie znakomicie ogranicza sprawczość, a zwiększa zewnątrzsterowność.

SZANSE HUMANISTYKI

Czy w świetle tych wywodów uzasadniony jest pogląd, że kryzys humanizmu jest też odpowiedzialny za kryzys humanistyki? W refleksji nad zmianą społeczną ostatnich kilku lat słowo „kryzys” stało się gwiazdą leksykalną. Rzadko mówi się o zmianie, transformacji, o przejściu od czegoś do czegoś, które to pojęcia są aksjologicznie neutralne, dominuje natomiast mowa o kryzysie, który w zachodnim rozumieniu nacechowany jest negatywnie jako coś, co pogrąża czy degradowuje. Owo negatywne nacechowanie pojęcia kryzysu w kręgu kultury Zachodu sprawia, że elity i „ludzie z ulicy” pełni są lęków, niepewności i bólów adaptacji, stroniąc od śmiałych projektów, wizji, utopii i marzeń, których podejmowanie było cechą charakterystyczną czasów optymizmu: oświecenia i epoki industrialnej. Nie ma tu miejsca na roztrząsanie, z jakim typem zmiany społecznej mamy do czynienia, jeśli określamy ją słowem „kryzys”. Kwestia ta wymagałaby odrębnego namysłu. Na użytek tego artykułu przyjmijmy, że rozumieć przezeń będziemy turbulentne przejście (i związany z nim dyskomfort) od starego i oswojonego ładu do nowego porządku. Z sytuacjami takimi mieliśmy już do czynienia, ale czy tym razem będzie tak samo jak wcześniej? Bez odpowiedzi (na razie) pozostaje pytanie, czy ów nowy porządek nie pozostanie nieładem, który będziemy zmuszeni uznać za normę, a nie za stan przejściowy. To zaś oznaczałoby, że jesteśmy skazani na permanentny kryzys, co brzmi oksymoronicznie.

Siła sprawcza człowieka i jego podmiotowość w największym stopniu zależą od tego, jakim aparatem i potencjałem poznawczym dysponuje. Aparat ten był i jest w dużym stopniu ograniczony z powodu ograniczeń dyscyplin naukowych. Wiadomo, że satysfakcjonującej wiedzy nie dostarczą samodzielnie ani nauki ścisłe w połączeniu z przyrodniczymi czy inżynierskimi, ani nauki społeczne i humanistyka. Świadom tego był już połowie ubiegłego wieku Charles P. Snow, który wywołał dyskusję swoją koncepcją dwóch

kultur, między którymi – jak byśmy powiedzieli w dzisiejszym języku – nie ma „interfejsu”⁴⁷. W ostatnich dekadach dyskusja ta odżywa, dzięki między innymi Johnowi Brockmanowi, który stwarza nadzieję na to, że ów „interfejs” leży w horyzoncie naszych możliwości, a wszystko wskazuje na to, że powstaje właśnie „trzecia kultura”⁴⁸. W tym sensie humanistyka przechodzi kryzys, ale można się pocieszać, że co jej nie zabije, to ją wzmocni. Interpretatywna, rozumiejąca, hermeneutyczna humanistyka nie wystarczy bowiem do wyjaśniania skomplikowanej wielopoziomowej rzeczywistości. Jest jednak niezbędna, posiada niebagatelne zasoby, których nie mają nauki w sensie sciences, na przykład inżynieryjne czy biomedycyna. Dane czy liczby odnoszące się do społeczeństwa same w sobie nic nie znaczą, ktoś musi je interpretować, odczytywać ich sens, strukturalizować je i kontekstualizować, bo tylko wtedy uzyskują one wartość jako substrat do optymalizacji decyzji. Słowem, humanistyka bez nauk ścisłych i przyrodniczych nie poradzi sobie z pogłębianiem wiedzy o zmieniającym się społeczeństwie, ale one też bez niej nie dadzą sobie rady z tymi problemami. Interdyscyplinarność i transdyskursywność stają się zatem imperatywem. Mówi się już nawet o postdyscyplinarności.

Powiada się dziś, że nauka i technika pozwalają „ulepszać” człowieka. Co jednak znaczy „ulepszać”? Jakimi kryteriami należy ową „lepszość” mierzyć? Prace poświęcone temu zagadnieniu wydają się wskazywać nie na ameliorację moralną, lecz na psychosomatyczne doskonalenie człowieka jako maszyny genetycznej i biotechnicznej. W wariacie pesymistycznym – niestety najbardziej realnym – humanistyka nie będzie mieć na to wpływu, ale humaniści powinni przynajmniej umieć wyjaśnić, po jakie nowe, nieznanne wcześniej władze sięga dziś gatunek homo sapiens, a także na ile adekwatna do nowej sytuacji jest nasza wiedza o człowieku i społeczeństwie czy teoria kultury i moralności.

Wszystko to dzieje się w warunkach chaosu postnormatywnego. Rygoryzm etyczny jest dziś wspomnieniem, a byłby nam potrzebny jak nigdy. Skoro zaś etyka cierpi na relatywizm, to nie może być od niego wolna także jej córa – bioetyka, która ma z założenia zapewniać nauce i technice orientację normatywną. Być może problemy bioetyki nabiorą znaczenia, gdy będzie jej potrzebować prawo, które nie może się obejść bez ścisłych kryteriów określania tożsamości jednostki.

Człowiek posługujący się coraz potężniejszymi narzędziami kieruje dziś swoje zainteresowanie raczej ku sobie samemu i swojemu wnętrzu niż ku światu. W dziejach dokonała się już kolonizacja świata, teraz zaś mamy do czynienia z kolonizacją człowieka. „Wkroczyliśmy w epokę – stwierdza Zbig-

⁴⁷ Zob. Ch.P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

⁴⁸ Por. J. Brockman, *Nowy renesans. Granice nauki*, tłum. P.J. Sz wajcer, A. Eichler, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2005, s. 25-36.

niew Brzeziński – w której nauki przyrodnicze przeobrażają się z narzędzia podboju środowiska zewnętrznego w narzędzie podboju – by tak rzec – wewnętrznego środowiska człowieka. Inaczej mówiąc, nauka przechodzi od podboju natury do podboju samej istoty ludzkiej⁴⁹. Trzeba zatem powrócić do pytań postawionych na wstępie niniejszych rozważań, jak z tym wszystkim poradzi sobie antropologia, a właściwie humanistyka, która sama ma kłopoty ze swoją tożsamością.

Bardzo wiele zależeć będzie od świadomości. Jeśli szerzyć się będzie przekonanie, że człowiek nie jest skazany na to, w co wyposażyła go natura, to pokusa własnej transformacji okaże się zbyt silna, aby móc się jej oprzeć. Wtedy zaś pojawianie się co roku „nowego modelu homo sapiens” nie będzie już elementem science fiction. Niektórzy progności wieszczą zmierzch utopii społecznych czy rewolucji. Po cóż bowiem liczyć na to, że dzięki rewolucyjnej zmianie da się stworzyć lepszego człowieka, skoro można go zmieniać psychofarmakologicznie, genetycznie bądź bioinformatycznie? A zmiana taka będzie o wiele bardziej skuteczna niż mozolny trud formowania ludzi za pomocą „konwencjonalnych” metod, jakie dotychczas stosowano w dziejach.

⁴⁹ Z. Brzeziński, *Kłopoty dobrego hegemonu*, „Gazeta Wyborcza” z 4 VII 1998, s. 8.