

Leszek Korporowicz
<http://orcid.org/0000-0002-5890-5991>
Uniwersytet Jagielloński
leszek.korporowicz@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2023.4203.010

Sztucznej mądrości nie będzie

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest analiza konsekwencji aksjologicznych redukcji kultury współczesnej poddanej oddziaływaniu narastającego kultu sztucznej inteligencji. Jej coraz powszechniejsze aplikacje powodują przekonanie o społecznej racjonalności modelu działań pomijających rzeczywistą obecność, ale i potrzebę wartości autotelicznych w całokształcie rzeczywistości kulturowej człowieka zarówno w jej wymiarze realnym, jak i wirtualnym. Artykuł podejmuje próbę doprecyzowania specyfiki wartości autotelicznych oraz rezultat ich nieobecności w celach i naturze działań opartych na sztucznej inteligencji oraz jej odmianie w postaci cyberinteligencji w systemie cywilizacji hybrydowej, a więc w połączeniu rzeczywistości pojętej w sposób klasyczny i wirtualny. W celu wskazania istotnego naruszenia jej kulturowej spójności oraz coraz istotniejszych dysfunkcji podniesiony został problem relacji, w jakiej sztuczna inteligencja pozostaje w stosunku do praw człowieka zarówno w ich wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. To pomijane w ujęciach posthumanistycznych zagadnienie budzi coraz większy niepokój ze względu na ukrywanie egzystencjalnego zagubienia oraz zagrożenia, jakie w obszarze praw i bezpieczeństwa kulturowego współczesnego człowieka stawia agresywna aneksja przestrzeni i wartości życia codziennego przez zaawansowane zastosowania technicznego modelu inteligencji.

SŁOWA KLUCZE: sztuczna inteligencja, cywilizacja informacyjna, wartości autoteliczne, redukcja aksjologiczna

ABSTRACT

There Will Be No Artificial Wisdom

The subject of the article is the axiological consequences of reducing contemporary culture through the influence of the growing cult of artificial intelligence. Its increasingly common applications lead to the societal belief of the rationality of the model of actions which ignore not only real presence, but also the need for autotelic values in the whole cultural reality of man, in both its real and virtual dimensions. The article characterizes these autotelic values and the results

of their being absent from the goals and nature of activities using artificial intelligence and its variant – cyber-intelligence – under hybrid civilization, the combination of reality understood in the classic and virtual ways. In order to point out its significant violation of cultural cohesion and increasingly significant dysfunctions, the article addresses the relationship between artificial intelligence and human rights, for both individuals and communities. This issue, omitted in posthumanist approaches, is concerning due to the concealment of existential confusion and the threat posed to cultural rights and personal security by the aggressive annexation of the space and values of everyday life through advanced applications of the technological model of intelligence.

KEYWORDS: artificial intelligence, information civilization, autotelic values, axiological reduction

Wstęp

Sztuczna inteligencja stała się symbolem niewyobrażalnego wręcz postępu nie tylko w sferze techniki, ale także w obszarze podejmowania i optymalizowania decyzji ekonomicznych, jak i w ważnych sferach życia konkretnych osób lub rodzin. Jest stałym już komponentem rzeczywistości hybrydalnej, stymulując przechodzenie i łączenie rzeczywistości pojętej w sposób klasyczny z rzeczywistością wirtualną. Dobitym tego przykładem są produkty drukarek 3D, materializujące to, co zaprojektowano w abstrakcyjnym świecie informacji, ale także wyobraźni i myślenia konceptualnego. W najbliższej przyszłości pojawią się coraz to nowsze i bardziej zadziwiające możliwości optymalizacji decyzji ludzkich oraz rozwiązywania problemów funkcjonalnych w ustawicznie poszerzającym się horyzoncie sytuacji i środowisku cywilizacji współczesnej. Nic więc dziwnego, że gotowi jesteśmy mitologizować zdolności tego ludzkiego niewątpliwie tworu, przypisując mu atrybuty, które wydawało się, że przynależą tylko człowiekowi. Co więcej, zaczynamy obawiać się tej coraz bardziej wyrafinowanej inteligencji, której na wielu polach nie możemy już dorównać. Obawy te jesteśmy w stanie porzucić skuszeni systemem wartości zaawansowanych społeczeństw przemysłowych, informacyjnych i cyfrowych, które sakralizują niemal to, co sztuczna inteligencja potrafi robić najlepiej i co czyni cenionymi walorami społecznego dobrobytu. Jest to gloryfikacja zdolności do działań skutecznych i efektywnych, promowanie postaw utylitarnych i wykalkulowanych opierających się na umiejętności analizy danych, unikaniu emocji, posługiwaniu się rachunkiem prawdopodobieństwa, usilnym parametryzowaniu wartości niemierzalnych i racjonalizowaniu wyborów w sytuacjach niepewnych. Na drodze do tak zaprojektowanego „królestwa optymalizacji”, w którym sztuczna

inteligencja, cywilizacja techniczna, reguły wolnego rynku i kultura „społeczeństw rozwiniętych” pragną się połączyć, realizując marzenia o społecznej inżynierii, stoją co najmniej dwie poważne bariery. Powodują one, iż królestwo to nie może osiągnąć stanu władzy absolutnej, co gorsze, nader często popada w sytuacje znaczącej anarchii, a to, co miało być postępowaniem, okazuje się złudzeniem, a nawet formą alienacji. Po pierwsze, inteligencja jest tylko jedną z wielu stron ludzkiej osobowości i to nie wyłącznie w jej wyidealizowanym, ale najzupełniej realnym sposobie istnienia i w konsekwencji nie zawsze decyduje o ludzkim świecie życia (Zhichao i in., 2020). Po drugie, tworzona przez człowieka kultura generuje wartości najzupełniej odmienne, ale też ich potrzebuje. Nader często odbiegają one od kultu wszechobecnego pragmatyzmu, a nawet go przekraczają (Archer, 2013). Podobnie jak przymioty inteligencji nie wyczerpują one rodzajowego horyzontu złożoności tego, co kulturę stanowi. Warto wymienić, a przynajmniej zwrócić uwagę na wartości, których nie da się pogodzić z marzeniem o funkcjonalnej ochronie niemal wszystkich stron ludzkiego życia. Wszystko to powoduje, że realizacja „królestwa optymalizacji”, choć na wielu obszarach możliwa, nie może być zrealizowana w wymiarze, o jakim myślą zwolennicy imperializmu kulturowego sztucznej inteligencji, stając się często zwykłym nieporozumieniem lub mrzonką, która demoluje potencjał rozwojowy człowieka.

Czego brakuje inteligencji?

Nie bez powodów psychologia humanistyczna już od lat 60. zwracała uwagę na konieczność pokonywania różnego rodzaju redukcjonizmów, jakie wdzierały się od czasów Kartezjusza w rozumienie złożoności i całościowego charakteru nie tylko umysłowości, ale też zintegrowanego sposobu dopełniania się bardzo różnych komponentów zarówno osobowości, jaźni, tożsamości, jak i duchowości człowieka. Na podobne redukcjonizmy zwracały uwagę w istocie wszystkie nauki społeczne i humanistyczne, którym udało się pokonać pozostałości behawioryzmu, coraz bardziej popularnych analiz funkcjonalnych i systemowych, strukturalnych i ukazujących swoje możliwości semiologii. Już wówczas zauważono, że te same zachowania mogą mieć odmienne funkcje, te same funkcje i struktury, jakie dają się wyodrębnić w całokształcie ludzkich działań, mogą mieć odmienne znaczenia, a nieco później jasne stało się, że te same znaczenia mogą mieć odmienne wartości. Redukcjonizmem było we wszystkich tych wypadkach tłumaczenie faktów z poziomu „wyższego” faktami z poziomu „niższego” ujmowanymi przy tym poza procesami ich dopełniania. Odkrycie oczywistego poniekąd aksjologicznego wymiaru

działań ludzkich oraz ich środowiska redukcjonizmów bynajmniej nie likwiduje. Wynika to z odmiennego typu nieograniczonej praktycznie sfery wartości. Fakt ten stał się przyczyną odróżnienia przez Alfreda Webera obszaru cywilizacji i kultury. Cywilizacja jest dla niego takim efektem ludzkiego wysiłku, który poddaje się parametryzacji, który można zmierzyć, porównać i wykazać dające się uchwycić różnice. Przykładem takich porównań, a więc i weryfikowalnego postępu może być ilość energii wymagana do wykonania dającej się zdefiniować i wymierzyć pracy czy też czas potrzebny do osiągnięcia analogicznych rezultatów konkretnego rodzaju działań. Innym aspektem dookreślenia specyfiki obszaru dokonania cywilizacyjnych jest ich zdecydowanie instrumentalny, często technokratyczny charakter. Sprawia on, iż każde z działań jest jedynie środkiem do realizacji kolejnego, ale nigdy nie stanowi ono wartości samej w sobie i samej dla siebie. Taki typ wartości istnieje w obszarze kultury. Stanowiące ją działania oraz ich wytwory nie poddają się czynnościom pomiarowym. Są w związku z tym trudne do parametrycznych porównań, a ich doświadczanie, jak i sama realizacja nie musi mieć charakteru utylitarnego, służącego realizacji innych, wykraczających poza nie celów.

Obecność tego typu wartości w całokształcie nie tylko działań, ale i osobowości, potrzeb i doświadczeń życiowych człowieka oraz tworzonych przez niego wspólnot stanowi o integralności, a więc złożoności potencjału rozwojowego w pełni rozumianego człowieczeństwa i kultury. Odnosi się to bezpośrednio do inteligencji człowieka, która stanowi tylko część jego życiowych kompetencji. Oprócz jej fragmentaryczności równie ważnym faktem jest jej zasadniczo zadaniowy charakter (Vercovec i Cohen, 2002). Należy bezwzględnie postawić więc pytanie o wachlarz powiązanych z nią wartości. W każdym z możliwych typów rzeczywistości, a więc realnej, wirtualnej czy hybrydalnej, powiązanie to zachowuje swój utylitarny, funkcjonalny atrybut (May, 2003). To on sprawia, że wybór wiązanych przez inteligencję wartości marginalizuje, a nawet wyklucza te, które królestwo optymalizacji nie tylko oddala, ale czyni dysfunkcjonalnymi (Pasierb, 1983). Dla dalszego rozwoju rozważań warto w tym momencie zauważyć, że osoby z wysokim poziomem inteligencji mogą pozostawać w otwartym konflikcie z zasadami określającymi elementarne prawa porządku społecznego, lekceważyć, a nawet niszczyć najbardziej cenione przymioty człowieczeństwa. Tak postępują wybitnie inteligentni psychopaci, przywódcy sekt, organizacji przestępczych, a nawet państw określanych jako terrorystyczne. W realizacji ich celów posługiwać się mogą najbardziej rozwiniętą technologią i zdobyczami społeczeństw cyfrowych o wysoce inteligentnym poziomie zorganizowania.

Nie bez powodów Alfred Weber wskazywał na ludobójcze działania Trzeciej Rzeszy, która osiągnęła najwyższe wskaźniki postępu

technicznego, organizacyjnego, a nawet inżynierii społecznej w totalitarnym państwie całkowitej kontroli wszystkich obszarów życia i cywilizacji nazizmu, podporządkowując mu najistotniejsze elementy kultury symbolicznej (Ossowski, 1967). Przy okazji po raz kolejny okazało się, że nawet niewymierna sfera kultury może być zdominowana i podporządkowana celom destrukcyjnym, kształtując podlegające im elementy kultury duchowej. Nie jest więc dzisiaj szczególnym problemem ani też odkryciem wskazać na równie dehumanizujące możliwości współczesnego postępu technologicznego. Sztuczna inteligencja w najmniejszym stopniu nie gwarantuje, iż nie skieruje się przeciwko elementarnym wartościom ludzkim. Warto z tego punktu widzenia przywołać nie tylko zachodnich znanych futurologów i wizjonerów wojen gwiazdnych, ale też wybitnych polskich myślicieli i naukowców, takich jak Stanisław Ossowski czy Antonina Kłoskowska, którzy odwołując się do humanistycznych koncepcji Floriana Znanieckiego, rozwijali myśl Alfreda Webera, ukazując znacznie specyficznych, ale fundamentalnych dla człowieka wartości nazywanych autotelicznymi. To one stanowią o kryterium, które pozwala wskazać to, czego brakuje w wyalienowanej i pozbawionej wymiaru aksjologicznego, służącej samej sobie inteligencji. Co więcej, pozwalają odróżnić wiele innych powiązanych z nią kategorii, jak informacja i wiedza, które dalekie są wszak od tego, co już starożytni nazywali mądrością.

Określenie wartości autotelicznych dokonuje się poprzez przywołanie trzech definiujących je cech. Po pierwsze, ich realizacja nie stanowi środka do realizacji innych wartości, którym muszą być w związku z tym podporządkowane i dla których stanowią służebne wsparcie bądź nawet warunki ich istnienia. Nie stanowią więc elementu w łańcuchu instrumentalnie nastawionych na siebie etapów w osiąganiu wartości innego typu obecnych w animowanych w tym celu procesach lub docelowo zaprojektowanych obiektach. Po drugie, nie podlegają zamianie na inne, a więc nie mają swoich zamienników, substytucji lub analogii, które pozwalałyby zastąpić je innymi. To ważna cecha wartości autotelicznych, takich jak godność, honor, wolność, odpowiedzialność, dobro czy piękno (Stróżewski, 1992). Nie możemy ich bowiem ani kupić, ani upodobnić do czegoś, co spełniałoby funkcję podróbek. Po trzecie, jako logiczna konsekwencja cechy pierwszej i drugiej wartości autoteliczne stanowią o ostatecznym, finalnym spełnieniu założonego wcześniej celu lub o uzasadnieniu pożądanego stanu rzeczy. Mają status wartości samych w sobie i samych dla siebie jak wszystkie stany uczuć wyższych czy doświadczeń samorealizacji.

W polskiej tradycji nauk społecznych oraz nauk o kulturze rewitalizacja tego typu zainteresowań w kontekście pomniejszania roli orientacji humanistycznych spychanych przez fascynację różnymi rodzajami posthumanizmu, transhumanizmu, kognitywistyką, a nawet neobehawioryzmem

jest szczególnie paląca. Autoteliczne, a nie tylko instrumentalne funkcje kultury symbolicznej stanowią o odporności kondycji ludzkiej współczesnego człowieka na najbardziej alienujące procesy zaawansowanej modernizacji cywilizacji technicznej i społeczeństw ponowoczesnych. Coraz bardziej powszechna aneksja ludzkiego świata i jego instytucji poprzez gwałtownie rozwijające się zastosowania sztucznej inteligencji wkomponowanej w rzeczywistość hybrydalną wyostreza pytania o fundamentalne wartości specyfikujące to, co określamy jeszcze człowieczeństwem. Paradoksalnie atrybuty te mogą okazać się coraz cenniejsze w starciu z logiką superracjonalności i funkcjonalnego wyprzedzenia klasycznie definiowanego człowieka przez praktyki transhumanistyczne uważane za przejaw cywilizacyjnego postępu. Powstaje jednak pytanie, czy quasi-etyka tego typu rzeczywistości będzie mogła tolerować wartości autoteliczne jawnie sprzeczne z wieloma kryteriami optymalizacji i zarządzania „zasobami ludzkimi” w nowym środowisku życia i pracy. Czy zasadnicze „nieporozumienia”, jakie mogą się pojawić, nie będą rozstrzygane na korzyść rozwiązań pragmatycznych?

Gloryfikacja inteligencji i redukcjonowanie fenomenu mądrości, której inteligencja coraz częściej nie służy, bo od niej tego już się nie wymaga, nie są przypadkowe. Pomniejszanie znaczenia i złożoności kategorii nacechowanych dużym komponentem wartości autotelicznych jest stałą tendencją redukcji aksjologicznych kultury współczesnej. Gdyby etapy tej redukcji podzielić umownie na wyodrębnione i ewoluujące sukcesywnie fazy, to byłyby one powiązane z procesami przechodzenia w historii kultury europejskiej od społeczeństw tradycyjnych, trwających aż do wieku XVIII, poprzez wyłaniające się i dojrzewające społeczeństwa nowoczesne, aż do ich dzisiejszego obrazu społeczeństw ponowoczesnych. Jest to historia stopniowego „odczarowywania”, jak twierdził Max Weber, świata w kierunku istotnej zmiany rozumienia, doświadczenia, a przede wszystkim pozycjonowania podstawowych wartości. Kartezjańska próba rozbioru rzeczywistości na dające się precyzyjnie określić „czynniki pierwsze” powoduje, iż tradycyjnie rozumiana mądrość przeobraża się w wersji nowoczesnej w świadomie tworzoną i kontrolowaną wiedzę, a ta w wersji ponowoczesnej doznaje dalszego procesu atomizacji, zamieniając się już nie tylko w informację, ale w jeszcze bardziej elementarne dane. Nie jest trudno zauważyć postępującą na tej drodze instrumentalizację, a nawet komercjalizację poszczególnych kategorii. Wiedzę, informację i dane produkuje się w coraz bardziej poddanej zasadom uprzemysłowienia nauce, poddaje obrotowi handlowemu oraz czyni komponentem zarządzania zasobami.

Nic więc dziwnego, że pojęcie wychowania zastępuje się bardziej technokratycznym pojęciem edukacji przygotowującej do poddanych

pomiarowi kompetencji, uciekając jednocześnie przed tym, co stanowi o ich autotelizmie i wkomponowaniu w kształt nie tyle cywilizacji, ile kultury. Pojęcie wychowania zostaje więc niemal systemowo eliminowane nie tylko ze współczesnej pedagogiki, ale także innych nauk społecznych ze względu na kłopotliwość odniesienia do problematyki wartości, zdominowanej przez fetysze współczesnej cywilizacji, jakimi są wspomniana efektywność, skuteczność, optymalizacja. Pojęcie wychowania jest więc systematycznie zastępowane pojęciem edukacji sprowadzonym do procesu nabywania praktycznych umiejętności. W rzeczywistości hybrydalnej pojęcie to mogłoby utrzymać swoją wielopoziomowość, a nawet integralność, zachowując świadomość obecnego w nim nieinstrumentalnego typu wartości. Hybrydyzacja rzeczywistości rzutuje jednak na hybrydyzację pojęć, które w praktyce dalekie są od zintegrowania (Heim, 1993). W praktyce zachodzi bowiem łączenie i synteza konkretnych rodzajów rzeczywistości, w tym przypadku sposobów myślenia, nazywania i uwrażliwiania na aksjologiczne wymiary procesu edukacji coraz bliższej modnym pojęciom treningu, szkoleń, kształtowania kompetencji, a nawet socjalizacji. Wszystko to w duchu upragnionych technik sterowania, nadzoru zarządczego i kontroli. Tendencję tę najlepiej odzwierciedlają technokratyczne kryteria oceny i analizy jakości procesów edukacyjnych oraz budowanej na tego typu filozofii, stanowiącej jej komponent, kontrolnie rozumianej ewaluacji. Kryteriami zasadniczymi w wartościowaniu jej przebiegu i rezultatów, a więc najbardziej cenionymi typami wartości, są w istocie nie tyle wartości, ile parametry, mierzalne wskaźniki dokonań, skoncentrowane na wybiórczo definiowanych umiejętnościach. Służą temu testowe techniki egzaminowania. W sposób ukryty zamieniają one nie tylko wiedzę, ale i inteligencję na umiejętność wypełniania testów, archaizując nawet skromne ambicje i marzenia o dojrzewaniu ku mądrości. Podobny charakter wartościowania edukacji obserwujemy także w obszarze szkolnictwa wyższego, które coraz bardziej przypomina działalność firm szkoleniowych o absolutnej dominacji umiejętności służących wymogom przemysłu, firm usługowych, technikom zarządzania praktykowanym w międzynarodowych korporacjach. Gwałtowny rozwój służących tej transformacji technik cyfrowego przetwarzania informacji, wirtualizacji oraz sztucznej inteligencji w silny sposób wzmacnia opisywane procesy aksjologicznego wyniszczania edukacji i jeszcze bardziej eksponuje to, czego brakuje w wyalienowanej i oderwanej od mądrości inteligencji (Panigrahi i Joshi, 2020).

Analogicznej operacji redukcji poddawana jest kategoria prawdy. W społeczeństwie tradycyjnym odnosi się ona do obiektywnie istniejącej rzeczywistości, niezależnej od kondycji i sprawności intelektualnych lub moralnych jej obserwatorów. W wersji nowoczesnej jest ona już tylko

wizją prawdy skonstruowaną przez podmioty poznające, które umawiają się co do sposobu jej interpretacji w zależności od preferowanej przez nich metody. W wersji ponowoczesnej prawda staje się w istocie jedynie jej wizerunkiem zredukowanym do sposobu jej obrazowania i gry językowej uwarunkowanej konkretnymi czynnikami kontekstu, potrzebami badaczy i regułami semiotycznymi przyjętego systemu komunikowania. We wszystkich tych etapach z pewnością ważne są przemyślane, a więc inteligentne strategie jej definiowania, analizy, w tym umiejętne praktyki ich zastosowania, ale niekoniecznie są one powiązane z autoteliczną motywacją odkrywania i akceptacji istoty tego, co faktycznie jest prawdą, a nawet tego, co jedynie uznaje się za jej uzgodnioną i możliwą do przyjęcia reprezentację. W imię tak pojętej prawdy całkiem inteligentni ludzie, a w przyszłości utworzone przez nich maszyny, systemy społeczne i ideologie mogą inicjować działania, które podobne będą do masowych eksterminacji, a nawet ludobójstwa uzasadnionego projektem lub obroną posiadanej dominacji i umacnianym przez nie systemem stosunków władzy. Służąca tym zabiegom inteligencja posługująca się nowymi technikami optymalizacji działań, wykorzystania zasobów i unikania strat być może pozwoli osiągnąć oczekiwane cele, ale nie wiemy w imię czyjej i jakiej prawdy. Nie wiemy też, w jaki sposób mądrze przysłuży się ludziom.

Tak rozwijanej inteligencji nie służy także systematyczna destrukcja powiązanej z nią kategorii odpowiedzialności. Z wartości przede wszystkim moralnej społeczeństwa nowoczesne uczyniły z niej nacechowany szeregiem adaptacyjnych kompromisów pragmatyzm. Ma on wybierać na szerokiej i krętej drodze ludzkich działań to, co określić możemy jako mniejsze zło, unikać konfliktów etycznych lub je relatywizować. Zasadniczym jego celem jest stymulowanie „superwartości”, jaką w cywilizacji przemysłowej jest ponadkulturowo i ponadnarodowo rozwijana działalność gospodarcza, handlowa i usługowa. Najsilniejszym jej regulatorem, który powinno się wykazać i wymierzyć, a jeszcze bardziej powiększyć i kumulować, jest kategoria zysku. Ten jednokierunkowy trend o niemal redukcyjnym charakterze zaowocował tym, iż w samym pragmatyzmie, który może mieć charakter wieloaspektowy, najbardziej cenionym kryterium wszelkich działań stała się ich skuteczność. To ona jest strategią i motywem rozwoju inteligencji, zaawansowanych technik analitycznych i wdrożeniowych podporządkowanych ich funkcjonalnej sprawności. Ta sama zasada zastąpić każe jedną z głównych wartości autotelicznych, jakimi są podmiotowość i wolność, nowoczesnym przywilejem, a w istocie narzędziem produktywności, jakim jest zgeneralizowana potrzeba autonomii, zawsze jednak w obrębie wyznaczonych torów aktywności. W społeczeństwach ponowoczesnych sprowadzona jest ona do przedsiębiorczości i egoistycznego indywidualizmu. Inteligencji brakuje wówczas

niemal wszystkiego. Nie jest bowiem w stanie oderwać się od podzielonego i przedmiotowego obrazu ludzkiej osobowości, jak również dokonać pogłębionej analizy jej zewnętrznych i wewnętrznych uwarunkowań.

Bez aksjologicznej busoli inteligencja, podobnie jak wiedza, staje się tak samo odległa od mądrości, jak piękno od rozsypanych i migotliwych wrażeń. Stanowią one zaledwie namiastkę wartości budujących, przetwarzających i kierunkujących, które wrażeniom tym nadają sens oraz integrują w szerszej pojętej całości. Ambiwalencje, jakie tkwią w sytuacji atomizacji doświadczeń, pogłębiane są przez użycie współczesnych technologii cyfrowych i procesy wirtualizacji działań ludzkich (van Dijk, 2006). Jeszcze bardziej dzielą one rzeczywistość na odrębnie istniejące wymiary, komponują je w pozbawione spójności hybrydy i zniewalają uwikłanego w nie człowieka poprzez dyktaturę procedur i logikę ich artefaktów.

Cyberinteligencja a prawa człowieka

Podobnie jak inteligencja stanowi tylko część ludzkiej osobowości, a sztuczna inteligencja stanowić może tylko część inteligencji naturalnej, w równym stopniu dokonujące się na tej drodze redukcje mają swoje analogie w procesie wirtualizacji rzeczywistości współczesnego człowieka (Jaskuła i Korporowicz, 2014). Sztuczna inteligencja przybiera formę cyberinteligencji w cyberrzeczywistości (Pink, 2006). Ta ostatnia nie jest jednak wymyślana „od początku”, wprost przeciwnie, w znacznej mierze jest formą przeniesienia reguł i komponentów rzeczywistości istniejącej znacznie wcześniej, choć poddawanej wielorakim transformacjom (Poster, 2006). W obu rodzajach rzeczywistości jedną z ważnych wartości regulujących normy życia społecznego są równie wielorako rozumiane prawa człowieka. Powstaje więc bardzo ważne pytanie, w jakiej relacji pozostają cyberinteligencja oraz to, co z praw człowieka pozostaje jeszcze w cyberrzeczywistości. Podobnie jak w przypadku analizy redukcjonizmów dokonywanych poprzez zastosowania sztucznej inteligencji pomocnym kryterium wnioskowania jest odniesienie do form obecności oraz funkcji wartości autotelicznych. To one bowiem stanowią najistotniejszą część wszelkich praw pomimo ich instrumentalnych i porządkujących funkcji utrzymania ładu społecznego. Nie może on bowiem istnieć bez poszanowania jego normatywnego charakteru. Ten właśnie problem w sposób zasadniczy testuje aksjologiczną wiarygodność cyberinteligencji. Prawa człowieka działają w tym względzie jak lustro, które odbijają wszystkie jej ograniczenia (Jaskuła, 2016).

Aby dokonać stosownej analizy, warto odnieść się do czterech rodzajów szeroko pojętych praw człowieka, które nader często, choć najzupełniej

niesłusznie, sprowadzane są jedynie do praw jednostki. Warto zauważyć, że w równej mierze stanowią one prawa osoby, a więc człowieka niepoddającego się redukcji do wyizolowanego społecznie indywiduum, następnie prawa osób wraz z ich wspólnotami, a więc prawa kulturowe, i w końcu prawa samych wspólnot, w tym prawa narodów.

Rozpoczynając od rozpatrzenia zastosowań cyberinteligencji w odniesieniu do praw jednostki, nader wątpliwa pozostaje jej autonomia, a co za tym idzie prawo do prywatności, samostanowienia i wolnego wyboru, o ile tylko zdecyduje się na uczestnictwo w jakimkolwiek rodzaju sieci, systemie informatycznym, ale także organizacji, instytucji czy stowarzyszeniu uczestniczącym we współczesnych formach cywilizacji. Cyberinteligencja może się wykazać daleko posuniętym niezrozumieniem leżących u przywołanych potrzeb wartości, choć w sposób niemal doskonały potrafi symulować poszerzone horyzonty wyboru, dokonywać ich kompilacji i indywidualizować sposoby dostępu (Bargh i McKenna, 2004). Inteligentna, a to oznacza optymalna z punktu widzenia możliwości rozpoznania, selekcji i wykorzystania metoda zaspokajania, a nawet rozwoju indywidualnych doznań, ale także kariery zawodowej może się stać nową zdobyczą wspomaganej komputerowo kompetencji. Problem zaczyna się jednak wówczas, gdy jednostka staje się ofiarą zdepersonalizowanego systemu, przestępczych intryg czy zwyczajnej pomyłki systemu, a procedury jej obrony wymagają zastosowania tych samych technik (Beck, 2004). Trudno wówczas zgłosić prawo do godności, wolności i prywatności, której definicja wymyka się logice cyberinteligencji i cyberprawa.

Prawa jednostki to jednak nie to samo co prawa osobowe (Bartnik, 2013). Nie zmierzają one w kierunku odróżnienia i preferencji indywidualnych potrzeb człowieka. Znacznie bardziej wiążą go i eksponują właściwe mu atrybuty w relacjach z innymi ludźmi, w kontekście otaczających go wartości społecznych, wyzwań, jakie podejmuje ze względu na przekraczające jego partykularyzmy i ograniczenia, wspólnotowe więzi bliższego i dalszego środowiska oraz stwarzaną przez nie odpowiedzialność (Aleksander, 2010). Autotelizm wartości osobowych daleki jest jednak nie tylko od egotycznego ukierunkowania jednostki, ale także od wymogów, jakie stwarzają formalnie określone role, a tym samym wymogi sieciowej racjonalności w rzeczywistości wirtualnej i jej nieodłącznego funkcjonariusza w postaci cyberinteligencji. Określa ona bowiem naturę jedynie ludzkich zobowiązań, umiejętności oraz zasady sprawnego uczestnictwa w konfiguracjach zaprojektowanych i kontrolowanych czynności, ale nie sięga bezinteresownego poczucia powinności, godności i odpowiedzialności. Cyberinteligencja nie proponuje bowiem jednostce jakiegokolwiek formy transgresji jej funkcjonalnych uwikłań i przekroczenia systemowych konieczności, wprost przeciwnie, odmawia jej prawa do

kontestacji i niesubordynacji jako czynności dysfunkcyjnych (Geraci, 2010). W zamian za to proponuje skuteczniejsze formy adaptacji i konformizmu. Prawo do oporu i pozytywnych form dezintegracji jako ważnych praw osoby ludzkiej staje się formą szkodliwych dewiacji.

Jednym z kolejnych rodzajów praw człowieka jest możliwość uczestniczenia i rozwoju we wspólnocie. Z wielu powodów to ona daje szansę na realizację ambicji rozwojowych człowieka, które stanowią część jej dojrzałej osobowości oraz element kapitału kulturowego stanowiącego o jej tożsamości. Kapitał ten to ważny wymiar praw kulturowych, który wyrasta jednak poza sumę fragmentarycznych i sytuacyjnych identyfikacji (Mikulowski Pomorski, 2007). Wyrasta także poza sumę przypisanych im racjonalności, które mogą być przedmiotem troski i kalkulacji jakichkolwiek form inteligencji (Korporowicz, 2021). W tym właśnie wymiarze prawa kulturowe, a szczególnie prawo do tożsamości, nasycone są wartościami autotelicznymi, które czynią z niej pole doświadczeń przerastających pole działań komunikacyjnych i relacji w każdym z rodzajów rzeczywistości (Sobieraj, 2012). Cyberinteligencja nie wytwarza wyrastających z nich więzi oraz wartości symbolicznych, które nie sprowadzają się do systemu znaczeń i znaków poddawanych operacjom kodowania, przekazu i przetwarzania, z czym doskonale radzi sobie tak „naturalna”, jak i sztuczna inteligencja. Prawa kulturowe dają człowiekowi oraz tworzonym przez niego wspólnotom możliwość nadawania owym znakom bardzo różnych wartości, które trudne są do parametryzacji, niełatwo zamieniać je na inne i które nie są środkiem do realizacji kolejnych, ważnych celów, przeżyć lub potrzeb (Smolicz, 1999).

Szczególną formą wspólnoty, w jakiej ma prawo uczestniczyć każdy człowiek, o czym w sposób bezpośredni wspomina Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z roku 1948, są wspólnoty narodowe. Podobne idee wyraża wiele innych, analogicznych deklaracji, z których najistotniejsza jest deklaracja ze szwajcarskiego Fribourga ogłoszona w roku 2007 (Porębski, 2017). Ich podmiotowość wyraża się w prawie do samostanowienia, suwerenności, ale także – o czym pisał jeden z najwybitniejszych polskich myślicieli początku XX w., Paweł Włodkowic – nieredukowalnej godności, która jest atrybutem nie tylko osoby, ale także wspólnoty osób, w tym przypadku narodu (Ehrlich, 1968). Podobnie jak w przypadku tożsamości kulturowej, podmiotowość ta wyrasta ponad praktykowane relacje, a nawet powstające na ich bazie więzi, sięga do autotelicznych wymiarów doświadczania bytu narodowego jako wartości oraz własnego w nim uczestnictwa (Korporowicz, 2023). Przerasta ono wykalkulowaną, instrumentalną świadomość jego interesów oraz socjotechniczne zabiegi marketingu grupowego na podstawie cyberinteligentnych strategii budowania i uwewnętrzniania wizerunku (Kłoskowska, 2005). Tym bardziej,

że świadomość, ale i godność narodowa dają prawo do krytycznej oceny wielu doświadczeń historycznych, przewartościowania postaw, a nawet poczucia wstydu i winy. Tylko wówczas prawa narodów mogą mieć charakter transgresyjny, rozwojowy i stanowić etyczny atrybut wspomnianej podmiotowości.

Zakończenie

Fascynacja integralnym elementem współczesnej cywilizacji informacyjnej i rzeczywistości hybrydalnej, jaką jest sztuczna inteligencja, stanowi symboliczny wyraz jednostronnego kierunku jej rozwoju. W istocie znacznie bardziej adekwatnym pojęciem jest tu od dawna znane i odróżniane od niego pojęcie wzrostu czy postępu, który znany jest z wielorakich redukcji aksjologicznych. Kierunek ten obrazuje prawie całkowite wyeliminowanie ze współczesnego języka nauk społecznych i humanistycznych kategorii „mądrości” zastąpionej znacznie bardziej pragmatyczną kategorią wiedzy, następnie informacji, a czasami wręcz zespołem danych. Podobną prawidłowość wyraźnie widać w zastępowaniu analiz piękna doświadczeniem, a nawet wrażeniem estetycznym, a prawdy pojęciem pragmatyzmu, a w końcu skuteczności. Tym, co zostaje w tych rozważaniach i konceptualnym obrazie świata marginalizowane, są wartości autoteliczne. Nie daje się ich zastąpić i wymienić na inne. W całości kształtując rzeczywistość kulturową i osobowości człowieka wybiórcze akcentowanie wartości instrumentalnych oraz usilne zabiegi podporządkowania im wszystkich innych generuje symptomy alienacji. Jednostronna afirmacja ludzkiej, a następnie sztucznej inteligencji jako wyznacznika cywilizacji przyszłości w istotny sposób zagraża spójności i integralności ludzkiego świata, w którym równowaga wartości zastąpiona zostanie efektywnością adaptacji, reakcji i kalkulacji. Z praw człowieka usunięte zostaną możliwości naprawiania ludzkich błędów, autorefleksji i przewartościowania życiowych orientacji. Stanowiąc one będą archaizmy epoki preinteligencji. Problem tylko w tym, że są to na szczęście złudzenia, ponieważ sztucznej mądrości nie będzie.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, J.C. (2010). *Znaczenia społeczne. Studia z socjologii kulturowej*, przeł. S. Burdziej i J. Gądecki. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Archer, M.A. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.

- Bargh, J.A. i McKenna, K.Y.A. (2004). The Internet and Social Life. *Annual Review of Psychology*.
- Bartnik, C. (2013). *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Beck, U. (2004). *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ehrlich, L. (1968). *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*. Warszawa: PAX.
- Geraci, R.M. (2010). *Apocalyptic AI: Visions of heaven in robotics, artificial intelligence, and virtual reality*. New York: Oxford University Press.
- Hałas, E. (2001). *Symbole w interakcji*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Heim, M. (1993). *Metaphysics of Virtual Reality*. New York: Oxford University Press.
- Jaskuła, S. (2016). Information Culture in Intercultural Space. Moderation of Values. *Politeja – Jagiellonian Cultural Studies*, nr 44.
- Jaskuła, S. i Korporowicz, L. (2014). Kultury narodowe w procesie wirtualizacji. *Politeja*, 5(31/1).
- Kłoskowska A. (2005). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kobierzycki, T. (1989). *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metafizyczne*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Pomorze.
- Korporowicz, L. (2021). Polimorficzna przestrzeń tożsamości. *Politeja*, nr 20/2.
- Korporowicz, L. (2023). Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw. *Perspektywy Kultury*, nr 41.
- May, Ch. (2003). *The Information Society. A sceptical view*. London: Polity.
- Mikułowski Pomorski, J. (2007). Więź społeczna w warunkach fragmentaryzacji. W: D. Wadowski (red.), *Kultura – Media – Społeczeństwo*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ossowski, S. (1967). Ku nowej kulturze. W: *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*, t. 3. Warszawa: PWN.
- Panigrahi, A. i Joshi, V. (2020). Use of Artificial Intelligence in Education. *Electronic Journal*, No. 55(5).
- Pasierb, J.S. (1983). *Pionowy wymiar kultury*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Porębski, A. (2017). Jagiellonian Values in the Fribourg Declaration on Cultural Rights. W: L. Korporowicz, S. Jaskuła, M. Stefanowicz i P. Plichta (red.), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*. Kraków: Biblioteka Jagiellońska.
- Smolicz, J. (1999). Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa. W: J. Smolicz, *Współkultury Australii*, przeł. L. Korporowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sobieraj, I. (2012). Społeczeństwo informacyjne jako przestrzeń kształtowania się tożsamości etnicznej. Analiza na przykładzie mniejszości łemkowskiej w Polsce. *Politeja*, nr 20/2.
- Stróżewski, W. (1992). Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna. W: W. Stróżewski, *W kręgu wartości*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

- Pink, D. (2005). *A whole new mind: Moving from the Information Age to the Conceptual Age*. New York: Riverhead Hardcover.
- Poster, M. (2006). *Information Please. Culture and Politics in the Age of Digital Machines*. London: Durham.
- van Dijk, J. (2006). *The Network Society*. London: Sage Publ.
- Vercovec, S. i Cohen, R. (2002). Introduction: Conceiving Cosmopolitanism. W: S. Vercovec i R. Cohen (red.), *Cenceiving Cosmopolitanism Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Zhichao X., Yuan, F., Han-Teng, L. i Xiaolin, J. (2020). *Big Data Mapping and Artificial Intelligence in arts and humanities across time: an exploratory scientometric analysis based on the WoS database*. International Conference on AI and Big Data Application (AIBDA 2019) IOP Conf. Series: Materials Science and Engineering 806 (2020) 012011 IOP Publishing. DOI: 10.1088/1757-899X/806/1/012011 1

Leszek Korporowicz – dr hab. prof. UJ, socjolog kultury, pracownik naukowy Instytutu Studiów Międzykulturowych UJ, kierownik Zakładu Humanistycznych Problemów Nauk o Kulturze, współzałożyciel, a obecnie prezes honorowy Polskiego Towarzystwa Ewaluacyjnego. Pełnił kierownicze funkcje akademickie w uczelniach Warszawy i Krakowa. Autor wielu prac z dziedziny socjologii kultury, studiów międzykulturowych, teoretycznych i metodologicznych podstaw badań ewaluacyjnych, szczególnie ewaluacji rozwojowej oraz edukacyjnych i badawczych projektów animujących humanistyczny kierunek analiz kultury współczesnej, jak Jagiellońskie Studia Kulturowe. Doktor honorowy Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego M. Gragomanowa w Kijowie. Jego główne prace to: *Tworzenie sensu. Język – Kultura – Komunikacja* (Warszawa 1993), współredakcja prac: *Komunikacja międzykulturowa*, tom I i II (Warszawa 1996), *Studia kulturowe* (2023), przygotowanie pierwszego w Polsce podręcznika ewaluacji pt.: *Ewaluacja w edukacji* (Warszawa 1997), praca habilitacyjna: *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji* (Warszawa 1996), kolejne prace to: *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania* (Kraków 2011), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (Kraków 2016), *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times* (Kraków 2017).