
Filozofia w e-świecie **– stare problemy w nowym świetle**

Michał Siciński

Filozof w klasycznym znaczeniu tego słowa jest istotą nieuleczalnie przedkomputerową, a zwłaszcza przedinternetową: świat budzi w nim zadziwienie, natura świata jest dlań ukryta i zagadkowa, poznanie świata związane jest z wysiłkiem, namysłem, kontemplacją. Świat jest złożony i różnorodny, da się jednak wyjaśnić – jak wierzą filozofowie od czasów szkoły jońskiej z jej pojęciem *arche* – przez proste zasady, dostępne myślicielom, choć ukryte przed okiem zwykłych ludzi. Filozof wierzy też, że świat powinien być wyjaśniany na takiej właśnie drodze.

Rzecz jasna – powinien być wyjaśniany nie tylko przez filozofię, lecz przede wszystkim przez naukę – skoro tylko wyodrębniła się ona jako skuteczniejsza poznawczo i praktycznie pomocna, z czasem rywalka filozofii, wierna jednak jej generalnemu przesłaniu i jej sposobowi widzenia relacji między człowiekiem a światem. Dotyczy to w każdym razie nauki czasów przedkomputerowych, ukształtowanej w świecie, w którym dość jasne są pojęcia przedmiotu i podmiotu, faktu i hipotezy, doświadczenia i teorii, prawdopodobieństwa i pewności, a w zadawalający sposób rozumie się też swoistość człowieka i jego miejsce w świecie. Spór filozofa z uczonym, a także zwykłym człowiekiem w jakimś stopniu ukształtowanym przez myślenie naukowe, był jak dotąd – mimo wszystko – sporem w rodzinie, w sferze podstaw światopoglądu dotyczącym raczej marginaliów.

Istnieją powody, by twierdzić, iż rewolucja informatyczna przełomu II i III tysiąclecia kończy tę idyllę. Co więcej, skończyć może z sytuacją, w której filozof znajduje – tak, jak już 2,5 tys. lat temu na ateńskiej Agorze – wspólny język z tzw. człowiekiem z ulicy, nawet niewycwiczonym w myśleniu teoretycznym – byle ciekawym świata. Kończy się bowiem sytuacja, gdy filozof oraz „człowiek z ulicy” mogli i musieli oprzeć się na tej samej – w zasadzie przynajmniej – strukturze kontaktu ze światem, ukształtowanej przez parę tysięcy lat powolnego rozwoju cywilizacji, a opartej na możliwości wyraźnego rozróżnienia podmiotu i przedmiotu poznania oraz odróżniania wiedzy ludzkiej od jej przedmiotowych odniesień (bez względu na ewolucję tych pojęć w późniejszych dziejach filozofii), jak też na pojmovaniu poznania jako powolnego i mozolnego, a przy tym stopniowego i nieuchronnie omylnego, procesu docierania do prawdy i przewyciężania dystansu pomiędzy człowiekiem a światem; procesu, w którym jest miejsce na uznawanie autorytetu, na bagaż tradycji, na hierarchię ważności problemów ugruntowaną zarówno w świecie, jak w podmiocie. Jest też miejsce na procedury weryfikacyjne – jeśli już nie re-

alizowane w praktyce, to takie, których możliwość się zakłada. Inaczej mówiąc – poznanie filozoficzne i naukowe w tradycyjnym znaczeniu, aktualnym w czasach przedkomputerowych, było rozwinięciem krytycznego i racjonalnego wątku poznania przedteoretycznego, istniejącego od początków cywilizacji, a opartego o równowagę między informacją napływającą do człowieka ze „świata”, krytycznie potem przetwarzaną, a informacją będącą produktem jego własnej twórczości. Zachowanie takiej równowagi jest prawdopodobnie warunkiem trwania, w dłuższej skali czasowej, tradycyjnie pojmowanego krytyczno-racjonalnego społecznego procesu poznania, będącego podstawą zarówno klasycznej filozofii, jak klasycznie pojętej nauki. Z pewnością zaś jest warunkiem skutecznego stosowania klasycznych metod poznawczych: empiryczno-indukcyjnej i hipotetyczno-dedukcyjnej, jawnie zakładających współmierność między bogactwem danych możliwych do zarejestrowania, wyselekcjonowania i przetworzenia, a bogactwem teorii możliwych do wymyślenia, zweryfikowania i zastosowania przy obróbce danych.

Dotychczasowe wielkie wynalazki informacyjne – rysunek, pismo, papier, druk, telegraf, telefon, radio, telewizja – zwielokrotniały możliwość utrwalania i transmisji informacji, lecz nie (lub tylko w niewielkim stopniu) możliwości pozyskiwania ich ze świata zewnętrznego. Procesy kreowania informacji znajdowały się na zewnątrz informacyjnych „linii przesyłowych” i zachowywały separację procesów poznawczych – w ścisłym sensie słowa – od procesów przekazywania i rozpowszechniania informacji. Zmienił to radykalnie rozwój technik informatycznych, umożliwiając komputerowe symulacje zjawisk fizycznych, społecznych, a w końcu i psychicznych, upowszechniając komputerowe eksperymenty nie tylko symulujące, lecz w dużych obszarach praktyki badawczej zastępujące „prawdziwe” eksperymenty na rzeczywistej przyrodzie i społeczeństwie (a nieraz wręcz traktowane jako „lepsze” od nich, tzn. skuteczniejsze poznawczo). Oznacza to zmianę treści kluczowego – równie dla klasycznej filozofii, co dla klasycznie pojmowanej samoświadomości nauk empirycznych – pojęcia doświadczenia i zacieranie się różnicy między kontaktem poznawczym człowieka z rzeczywistym (w zwykłym, tradycyjnym sensie słowa) światem zewnętrznym a obcowaniem ze światem komputerowego artefaktu; różnicy nie tylko psychologicznej – płynącej w szczególności z odzwyczajania się nowych pokoleń badaczy przyrody i społeczeństwa od tradycyjnych badań empirycznych w sytuacji, gdy symulacje komputerowe okazują się prostsze, tańsze i „lepsze”, a ich wyniki coraz powszechniej są nazywane „danymi doświadczalnymi” – lecz sięgającej rzeczywistych podstaw wiedzy, dla której określenie „empiryczna” staje się, lub może nawet już jest, niemal czysto umowne. Podobnie umownego sensu nabierają pojęcia „wiedzy ludzkiej” czy „poznania ludzkiego” w sytuacji, gdy bezpośredni, czynny udział ludzi w kreowaniu wiedzy i w procesie poznania zostaje radykalnie zredukowany przez komputer, a zwłaszcza przez systemy sztucznej inteligencji. Komputer nie jest, rzecz jasna, pierwszym w dziejach pomocnikiem, ani nawet – do pewnego stopnia – wyręczyicielem człowieka w pracy traktowanej przezeń (w aktualnych warunkach historycznych) jako istotna poznawczo praca umysłowa: ma w tej mierze licznych poprzedników, począwszy od najprymitywniejszych wczesnostarożytnych liczydeł lub zgoła kija mierniczego. Jest jednak sprawcą tyleż olbrzy-

miego i wciąż trwającego skoku ilościowego, mierzonego wzrostem szybkości procesorów czy pojemności pamięci operacyjnych, co zasadniczej zmiany jakościowej widocznej w fakcie, iż w bardzo wielu sytuacjach poznawczych jest postrzegany jako „mózg elektronowy” – jak w Polsce potocznie mówiono w latach 50. i 60. XX wieku. W czasach ENIAC-a lub, co najwyżej, „Odry 1003” określenie takie było raczej poetycką przesadą; dziś wypada je uznać za w pełni uzasadnione okolicznością, iż „normalny”, masowy użytkownik komputera (a zwłaszcza PC-ta) nie ma zielonego pojęcia o logicznej, metodologicznej albo poznawczej naturze operacji, które „zleca” swemu komputerowi i, bynajmniej, nie jest tej natury ciekaw: on po prostu wynajmuje „mózg elektronowy” do pracy, nad którą w innym wypadku musiałby się biedzić mózg prawdziwy (tylko – który mózg jest tu rzeczywiście „prawdziwy?”), i odbiera gotowy jej produkt nie troszcząc się wcale o to, jak powstał. Trzeba by dużej zarozumiałości użytkownika komputera, a nieco tylko mniejszej – jego konstruktora oraz autora programu, by mogli oni uznać wynik pracy „mózgu elektronowego”, jak też poznać treść tego wyniku, za swój własny intelektualny dorobek. Ponieważ zaś większość zwykłych ludzi nie jest, wbrew pozorom, nierozsądnie zarozumiała w kwestii swych możliwości intelektualnych, zdrowy rozsądek utrudniałby im (jeśli chcieliby zadawać sobie pytania epistemologiczne) traktowanie komputerowego *outputu* jako wyników ludzkiego poznania. Ze starych filozoficznych dogmatów wynika jednak, że wszelkie poznanie i wiedza, jeśli nie jest poznaniem i wiedzą boską, to jest ludzką: nie śniło się filozofom, jak dotąd, że istnieje też wiedza maszyny albo elektronowy podmiot poznający. Komputer, a tym bardziej sieć neuronowa, różni się więc od liczydła, i prawdopodobnie od wszelkich dotychczasowych urządzeń wspomagających ludzkie wysiłki poznawcze nie tylko stopniem komplikacji i większą wszechstronnością, lecz tym przede wszystkim, że daje poważne podstawy do podejrzeń o specjalny i samodzielny status w płaszczyźnie relacji podmiot poznający – przedmiot poznania oraz wiedza – przedmiot wiedzy, by rzecz najbardziej uprościć – do podejrzeń, iż jest czymś w rodzaju odrębnego i swoistego podmiotu poznania, i to niekoniecznie tylko repliką – choćby udoskonaloną – podmiotu ludzkiego. Tak zdaje się wyglądać sprawa na poziomie zdrowego rozsądku; ewentualne zejście na głębszy poziom wymagałoby zapewne redefinicji pojęć i pytań podstawowych dla całej filozofii. Zważmy jednak, iż to zdrowy rozsądek stanowi dobrze wypróbowany punkt wyjścia dla filozofii, i że – zwłaszcza w czasach kultury masowej – ignorować go co do zasady po prostu nie wypada.

Rozsądek tzw. zwykłego człowieka, wychowanego (najlepiej, jeśli od dziecka) w świecie komputerów, mówi mu, że komputery poznają świat w jego (człowieka) zastępstwie i poniekąd w jego imieniu, lecz na własny sposób, pod wieloma względami sprawniejszy i doskonalszy od ludzkiego. Sposób ten wolny jest na przykład od niebezpieczeństwa elementarnych błędów logicznych, a także od zakłóceń poznawczych wynikłych z emocji, z partykularnych uwarunkowań kulturowych, z ciśnienia własnych interesów, itd. Zdrowy rozsądek mówi też, że zastosowanie techniki komputerowej wprowadza do sytuacji poznawczej człowieka zmianę jakościowo inną niż np. zastosowanie teleskopu lub arytmometru: prowadzi bowiem do zakwestionowania dotychczasowych znaczeń podsta-

wowych pojęć epistemologicznych, na czele z pojęciem podmiotu poznającego. Wraz z nimi wystawia na próbę ogromną część dotychczasowego dorobku teorii poznania, a pośrednio i innych działów filozofii.

Jak dotąd, filozofia przełomu III tysiąclecia nie jest szczególnie skłonna do poddawania zasadniczej rewizji swojej – odziedziczonej po poprzednich dwudziestu kilku wiekach – tożsamości. Grozi to utratą jej przystawalności do nowych warunków cywilizacyjnych i zwiastuje – jak uważam – jej rychły rozbrat z mentalnością tych nowych pokoleń, które już w całościowy praktyczny sposób wychowywane będą przez cywilizację komputerową. Rozbrat ten może mieć charakter znacznie szerszy i bardziej zasadniczy niż ten, który w XIX wieku odsunął filozofię od kształtowania, czy wręcz od wpływu na dominujący sposób myślenia o prawach przyrody, o technice i o praktycznym życiu gospodarczym. XIX-wieczny rozróżnienie między tradycyjnym myśleniem filozoficznym a scjentyzmem miał bowiem ograniczony zasięg – w niewielkim tylko stopniu dotyczył szeroko rozumianej problematyki społecznej, humanistycznej i psychologicznej, w tym „metafilozoficznej”, tj. związanej ze sposobem postrzegania przez filozofię swojej własnej metody i statusu. Poza tym poznawcze i psychologiczne źródła scjentyzmu – burzliwy rozwój, sukcesy i (niewątpliwie przeceniane w XIX wieku) teoretyczne i praktyczne perspektywy nauk opartych na paradygmacie obcym klasycznej filozofii – nie sięgały ani podstaw pojęciowych tej filozofii (podmiot, przedmiot, poznanie, prawda, itd.), ani, co może istotniejsze, jej podstaw aksjologicznych. Właśnie przyjrzenie się tym ostatnim dopomóc może w zrozumieniu natury nadchodzącej „e-światowej” rewolucji (anty)filozoficznej.

Dla aksjologii klasycznie pojmowanej filozofii, jak też form twórczości bezpośrednio wywodzących się z filozofii, charakterystyczne są m.in.: nakaz bezwarunkowego i bezinteresownego dążenia do prawdy, nakaz uczciwości intelektualnej (w sensie m.in. bezstronności oraz wierności własnej metodzie), krytycyzm i samokrytycyzm, poszanowanie tradycji (co najmniej w znaczeniu obowiązku poważnego i krytycznego odniesienia się do niej, co nie jest tak istotne np. w naukach przyrodniczych), respektowanie – choć nie bezwarunkowe – uznanych autorytetów, dążenie do oryginalności wyników badań i samodzielności w dochodzeniu do nich, wreszcie wysoka ocena moralna samodzielnego wysiłku intelektualnego i samodzielnego dorobku poznawczego. Brak w niej natomiast np. nakazu przystępności wyników, ich łatwej komunikowalności czy też ich zgodności z oczekiwaniami społecznymi. Wolno stwierdzić, że aksjologia ta jest „nierynkowa”: nie odpowiada warunkom społecznym, w których liczy się natychmiastowy i łatwy sukces, mierzony zarówno wielkoseryjnością produktu, jak taniością jego wytwarzania i zbytu, a także nęcącą klientów efektywnością – nie liczy się zaś (jeżeli nie przekłada się bezpośrednio na efektywność) ani oryginalność projektu, ani samodzielność wytwórcy, ani nawet te walory praktyczne, które nie poddają się natychmiastowemu testowaniu przed lub w trakcie marketingu i sprzedaży.

W czasach przedindustrialnych czynne poznanie w bardzo małym zakresie było towarem (w większym już stopniu była nim wiedza zastana, oparta o tradycję, jak też zastane, tj. tradycyjne, umiejętności praktyczne). Znane zaś z rozwiniętych gospodarczo społe-

czeństw przemysłowych mechanizmy rynkowe w niewielkim tylko stopniu dotyczyły nawet obrotu „zwykłymi” towarami, a w tym mniejszym towarami natury „duchowej” lub poznawczej. Nie istniało więc silne ciśnienie społeczne w kierunku „urynkowienia” technicznych lub – tym bardziej – etycznych zasad rządzących produkcją duchową i rozpowszechnianiem dóbr duchowych, a zwłaszcza aktywności poznawczej mającej charakter elitarny i kojarzonej raczej z pogardą dla komercyjnych aspektów życia i myślenia¹. (Pamiętać warto, iż poznawcza – w ścisłym sensie tego słowa – aktywność ludzka, np. czynne badania naukowe, stanowiła i stanowi tylko drobny wycinek produkcji duchowej społeczeństw.). Wzorzec moralny bezinteresownego, niezależnego i trochę wyniosłego miłośnika mądrości, wywodzący się z greckiej polis, nie był poważnie zagrożony przez agresywność rynku, a co najwyżej przez władzę polityczną i religijną potrzebującą filozofów-najemników i dworaków. Czasy industrialne o tyle zmieniły sytuację, że najpierw – wraz z uzyskaniem przez znaczącą część bieżącej produkcji duchowej możliwości bezpośredniego wpływu na produkcję materialną i na warunki dystrybucji produktów materialnych – pojawiło się zapotrzebowanie i rynkowy nacisk w kierunku maksymalizacji tych możliwości, w znacznej mierze kosztem tradycyjnego etosu ukierunkowanego na bezinteresowność poszukiwań prawdy oraz na samodzielność i oryginalność. Zapotrzebowanie to było jednak, w zasadzie, zaspokajane przez rozwój badań stosowanych (jak też innej „stosowanej” produkcji duchowej, niekoniecznie roszczącej sobie pretensje do naukowości i „badawczości”), zaś „czysta” nauka (tzw. badania podstawowe) oraz filozofia mogły nadal pozwalać sobie na luksus wierności, przynajmniej subiektywnie odczuwanej, antycznemu etosowi. Jego elementy przenoszone były zresztą, nawet w oparciu o instytucje prawne (np. system patentów ograniczający praktykę – najzupełniej racjonalną z punktu widzenia rynku, acz bardzo naganną z punktu widzenia tradycyjnego etosu badacza – powielania cudzych rozwiązań), także na dziedzinę „stosowane”; w każdym zaś wypadku etos ten zachowywał ważność przynajmniej jako wychowawczy punkt odniesienia, istotny dla procesu socjalizacji przyszłych lub aktualnych producentów duchowych – począwszy od negatywnej oceny moralnej ściągania wypracowań szkolnych bądź zamawiania prac dyplomowych (nawet na „stosowanych” kierunkach studiów) u tzw. murzynów, których w rynkowej logice należałoby nazywać podwykonawcami i pozytywnie oceniać fakt kooperacji z nimi. Później zaś występującym efektem rozwoju gospodarki rynkowej także w dziedzinie edukacji i, przede wszystkim, kultury masowej, było radykalne zwiększenie się zakresu wyceniania produktów duchowych przez rynek i związana z tym presja w kierunku produkcji „lekkostrawnych” dóbr duchowych, szybkich i tanich w wytwarzaniu i mogących liczyć na masowego, mało wybrednego nabywcę. Presja ta nie pozostała bez wpływu również na filozofię, owocując modnymi w kawiarniach kierunkami typu paryskiego egzystencjalizmu lub postmodernizmu, bardziej jednak uwidoczniała się w stosowanych naukach społecznych (ekonomia, politologia, socjologia), coraz gorliwiej i pośpiesz-

¹ O Euklidesie mówiono, że spytany przez ucznia o możliwe korzyści z uprawiania nauki, rzekł do niewolnika: rzuć mu obola (drobną monetę), on chce mieć korzyści z nauki!

niej wychodzących naprzeciw bieżącym zapotrzebowaniom politycznym (czy wręcz propagandowym, jak było to widoczne w przypadku „rozkwitu” neoliberalnej doktryny ekonomicznej w Europie Środkowo-Wschodniej po 1989 roku) lub marketingowym, z oczywistą szkodą nie tylko dla ideału bezinteresowności, lecz i tych elementarnych wymogów bezstronności badawczej, które zdawały się oczywiste jeszcze w początkach XX wieku, i były jedną z podstaw wiary, iż nauki społeczne wkrótce osiągną status bliski rozwiniętym naukom przyrodniczym. Jednak nawet w warunkach potężnego rynkowego ciśnienia w kierunku zastępowania racji teoretycznych przez modę, a rygorów logicznych przez efektywność i przez wszelkie formy „poprawności politycznej”, pozostawał przynajmniej jeden, być może ostatni szaniec starego etosu: możliwość i konieczność utożsamiania się z pewnym produktem duchowym jako swoim dziełem, z którym związane są tyleż prawa (swego rodzaju etyczne „prawa autorskie”), co obowiązki (dotyczące etycznej – choć niekoniecznie prawnej – odpowiedzialności za wartość i funkcjonowanie dzieła). Inaczej mówiąc, jednostkowy i kolektywny twórca i podmiot poznający miał uzasadnione poczucie podmiotowości właśnie; więc też nawet łamiąc, pod presją okoliczności rynkowych lub innych, zasady tradycyjnego etosu, miał świadomość, że grzeszy. Przynajmniej zaś był obiektywnie w sytuacji czyniącej uprawnionym oczekiwanie odeń takiej świadomości.

Epoka postindustrialna, otwarta przez rewolucję informacyjną zapoczątkowaną pod koniec XX wieku, niesie ze sobą znacznie głębsze zmiany. Wraz z zakwestionowaniem tradycyjnie pojętej relacji poznawczej podmiot–przedmiot (do czego jeszcze wrócimy), zdaje się ona kwestionować wskazane wyżej etyczne podstawy ludzkiego wysiłku poznawczego, osadzone w swego rodzaju godności tego wysiłku, uwidacznianej przez poczucie twórczej wolności, „własności” (wyrażanej przez wspomniane „etyczne prawo autorskie”), podlegania obiektywnym normom etycznym i, może przede wszystkim, niezbywalnej odpowiedzialności za jego wynik. Gdy bowiem ważne zadanie poznawcze – np. udowodnienie doniosłego twierdzenia w fizyce teoretycznej, z jakim dotąd zmagali się pokolenia uczonych – jednym kliknięciem zleca się maszynie uruchamiającej stosowny program, po czym odbiera się wydrukowany wynik (co potrafi zrobić półanalfabeta), trudno już mówić o przeżywaniu któregośkolwiek z wymienionych wyżej przejawów godności poznawania. Najmniej zaś chyba o odpowiedzialności – bo przecież ewentualny błąd w dowodzie, wynikły z ukrytej usterki maszyny, a mogący mieć, w związku z zastosowaniami dowodzonego twierdzenia, tragiczne konsekwencje praktyczne, niezwykle trudno by zaliczyć na etyczne konto badacza-zleceniodawcy. Skoro zaś znika godność jako etyczna podstawa całej deontologii, jaki sens ma trzymanie się poszczególnych zasad deontologicznych? Jaka rację ma za sobą np. dążenie do oryginalności, skoro odpowiedni program komputerowy może bezbłędnie (z punktu widzenia przyjętego programu badawczego²) wskazać, iż tylko jedno spośród alternatywnych rozwiązań problemu jest optymalne, na inne zaś możli-

² W znaczeniu wywodzącym się z filozofii nauki Imre Lakatosa, por. np. I. Lakatos, *Changes in the Problem of Inductive Logic*, [w:] I. Lakatos [ed.], *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam 1968, s. 316n.

we „szkoda czasu i atłasu”? Po co próbować samodzielnie odkrywać coś, co o wiele sprawniej, choć nieświadomie, awansem „odkryje” anonimowy zespół konstruktorów sieci neuronowych i twórców programów dla nich, którym to (programom) ktoś później tylko zleci zadanie i odbierze gotowy wynik. W XIX wieku maszyny tkackie nie tylko podcięły ekonomiczny byt tkaczy-rękodzielników, wśród nich wielu prawdziwych artystów, lecz zniszczyły godność ich zawodu przez uczynienie go zbędnym, a wraz z godnością musiał runąć etos tkacza-artysty. W XX wieku postępy ekologii podważyły sens pracy górników węglowych i podkopały słynny, przez wieki kształtowany, etos braci górniczej (czego społecznych skutków nasz Górny Śląsk dopiero wkrótce doświadczy). Póki pytanie: „czy maszyna może myśleć” wydawało się retoryczne lub spekulatywne, można było się łudzić, iż pracy umysłowej (przynajmniej tej z najwyższej półki) nie grożą takie „przygody”, lecz w erze e-świata czas złudzeń się kończy i nie na wiele się zdadzą zapewnienia, że działanie komputerów nie może być „naprawdę” pracą umysłową (czy arcymistrz szachowy, zawodowiec, po przegraniu z komputerem czuje się pracownikiem fizycznym?). Od czasów maszyny Turinga – jeśli nie wcześniej, może wręcz od czasów „komputera” z Antikityry³ – ludzkie (nawet nadzwyczaj ułomne) myślenie traktowano jako normatyw w stosunku do ewentualnego myślenia maszyn, więc też wyniki porównań były, bo musiały być, niekorzystne dla maszyn. E-świat stawia pytanie, czy cywilizacyjne konieczności nie każą odwrócić kierunku tych porównań. Zdrowy rozsądek przeciętnego użytkownika komputera już dziś odpowiada na nie pozytywnie: tak, komputer myśli (tzn. liczy, wnioskuje, formułuje hipotezy, itd.) sprawniej, niezawodniej i lepiej niż ja; to właśnie „myślenie” komputera jest prawdziwszym myśleniem od mojego i to ja powinienem na nim się wzorować; normatywem jest to, do czego są zdolne komputery, a nie ludzie. Czy filozof odważy się teraz spytać, czy (i pod jakimi warunkami, czy w jakim zakresie) ludzie myślą – w dzisiejszym znaczeniu słowa „myśleć”, tj. wyznaczonym przez rozwój *computer science*? Lecz także – jakimi zasadami etycznymi (bo zasady logiczne są z grubsza znane) ma się kierować to myślenie, by nie okazać się utopijnym (i zapewne szkodliwym cywilizacyjnie – jak protesty górników w obronie „godności” ich zawodu – przeciw zamykaniu kopalń) reliktem bezpowrotnie minionej epoki? A skoro zasady, według których myślą (bez cudzysłowu!) komputery, mają znaczenie dla etyki myślenia ludzkiego – z etyką poznania naukowego na czele – to czy komputerom lub sieciom neuronowym nie należy przypisać podmiotowości etycznej? Zresztą, czy podmiotowości takiej nie uzyskały one w istocie już z chwilą podejmowania, w imieniu ludzi, decyzji gospodarczych, wojskowych lub medycznych etyczną wagę których trudno zignorować?

Na gruncie zdrowego rozsądku dość trudno jest wątpić, iż „mózg elektronowy” i myśli, i poznaje, i podejmuje decyzje (choćby tylko wskazując optymalną, z uwagi na pewne parametry, drogę do zadanego celu). Na gruncie filozofii można w to wątpić, tak jak

³ Tajemniczy przyrząd z epoki hellenistycznej (prawdopodobnie z przełomu II/I w. p.n.e.), uznawany przez niektórych badaczy za prototyp komputera, którego bardzo skorodowane szczątki odnaleziono w 1900 roku we wraku starożytnego statku koło wysepki Antikityry na Morzu Śródziemnym.

w wiele zdroworozsądkowych oczywistości, i można – w myśl znanej z filozofii nauki strategii bronięcia starego paradygmatu tak długo, jak się da (Kuhn, 1968: 117n., 153n.; Kuhn, 1985: 332n.) – prawie bez końca wynajdywać argumenty na rzecz „unikalności bytu ludzkiego”, na zawsze zapewniającej mu monopol na myślenie, poznanie, twórczość, etyczność. Jeśli zwolenników takiej strategii nie zniechęcają nauzki już dane ludzkim pretensjom do wyjątkowości przez Kopernika, Darwina i Freuda, to jest to ich problem. Jest natomiast problemem wszystkich filozofów zdefiniowanie tożsamości ich dyscypliny w relacji nie tylko (i nie tyle) do zdrowego rozsądku, co do kierunku rozwoju cywilizacji. Chodzi nie tylko o to, czy filozofia ma się wlec w ogonie odkryć naukowych i postępu techniki i adaptować się do nich dopiero po wiekach, czy próbować dotrzymać im kroku: istnieje też praktyczniejsza kwestia kompatybilności przynajmniej podstawowych pojęć i pytań filozoficznych ze sposobem postrzegania świata przez zwykłych ludzi. Zaś „zwykły człowiek” jutra lub nawet – w wypadku najmłodszego pokolenia w krajach rozwiniętych – już dnia dzisiejszego, to człowiek komputerowy, poznawczo i etycznie kształtowany przez e-świat, względnie „wirtual”, a nie przez „real”. Jego zdroworozsądkowe postrzeganie świata (tego zwłaszcza, z którym głównie ma kontakt, tzn. e-świata) ma całkiem inną rangę niż „naturalny”, zdroworozsądkowy światopogląd ludzi przedkomputerowych, bo dla niego e-świat jest, poza wszystkim, autorytetem uczącym „jak ma być”, czyli np. jak zdobywać wiedzę („włączyć wyszukiwarke...”), jak narysować dom („włączyć program rysunkowy...”), jak pozyskać partnerkę („kliknąć rubrykę «sex»...”), a także – *last but not least* – kto ma na pewno rację („ci, na których wciąż natrafiam na moich ulubionych stronach”). Można się poważnie obawiać o szanse autorytetu staromodnego przyjaciela mądrości (wychwalającego np. krytycyzm, samodzielność myślenia lub odpowiedzialność za własne poglądy) w starciu z konkurentem dysponującym taką mocą rażenia. Całkiem zaś marnie mogą wyglądać te szanse, jeśli przyjaciel mądrości uprze się przy receptach myślowych lub życiowych wrośniętych w 2500-letnią czcigodną tradycję, lecz tragicznie niewydajnych w stosunku do standardów e-świata.

Posłużmy się prostym przykładem. Ludzkie poczucie godności i odpowiedzialności było od tysiącleci związane z okolicznością, iż w warunkach niepewności co do empirycznych skutków naszych czynów (w tym empirycznej realizacji pewnej naczelnej wartości), możemy i powinniśmy kierować się swoim suwerennym poczuciem moralnym, zgodnie z zasadą – „jeśli nie wiesz jak postąpić, postąp przyzwoicie”. Gdy niepewność taka (tylże w sferze szczegółowych faktów, co związków między tymi faktami a interesującymi nas wartościami) była stanem permanentnym, nasze poczucie moralne – czasem zwane sumieniem – miało mnóstwo pracy. (W istocie zajęte było głównie upiększaniem wobec nas braków naszej wiedzy). Jeśli zdarzyła się sytuacja, w której po prostu bez cienia wątpliwości wiedzieliśmy (z przyczyn faktualnych, obojętnych wobec dylematów sumienia) jak postąpić, czuliśmy się raczej automatami niż wolnymi ludźmi; dla bliźnich zaś, miewających wątpliwości co do podstaw tej naszej rzekomej wiedzy, bywaliśmy fanatykami bez wrażliwości moralnej. W sumie, niepewność i rozterki miały świadczyć o naszej wolności i człowieczeństwie; mówiąc językiem znanej przypowieści – bardziej ludzkim zdawało się

korzystać na szachownicy życia z „wolności” szachowego nowicjusza niż z „prawdziwej wolności” arcymistrza bezbłędnie rozpoznającego konieczność jednego, jedynie słusznego posunięcia. Filozofowie zaś, na ogół, przyznawali nam rację ucząc, że „prawdziwa wolność” jest w istocie brakiem wolności oraz, że działanie zgodne z koniecznością (zrozumianą lub nie) przystoi raczej maszynom, natomiast ludziom – wolność.

Było to wszystko mniej więcej zgodne i z doświadczeniem życiowym ludzi przedkomputerowych, i z kierunkiem otrzymywanej przez nich edukacji. E-świat jednakże uczy czegoś innego: rzeczywistość jest sparametryzowana (więc, w pewnym sensie, znana), my zaś dysponujemy algorytmami mogącymi – co do zasady – dać odpowiedź na każde poprawnie zadane jej pytanie, niczym w zupełnym systemie aksjomatycznym. Nie niepewność jest więc „normalnym” stanem, ale pewność. A więc: przy dostatecznie jasnych założeniach dotyczących pożądanej wartości, po prostu zawsze – co do zasady – wiadomo, jak mamy postąpić i nie ma tu miejsca na żadną specyficzną ludzką „wolność” kryjącą naszą niewiedzę. Uruchomiona w odpowiedni sposób (stosownym programem komputerowym) wiedza o sytuacji ma wydać jedynie słuszną decyzję bez pytania o zdanie sumienia – tej kwintesencji ludzkiej wolności i odpowiedzialności; techniczna procedura optymalizacji czyni zbędnym wybór moralny, uchylając wszelkie rozterki. Jeśli zaś nawet faktycznie nie uwalnia nas od nich w każdym przypadku od razu, to ustanawia zasadę określającą nasz sposób widzenia problemów moralnych, zupełnie odmienny od tego, co do którego przez wieki istniał konsens filozofa i „człowieka z ulicy”.

Czy na konsensusy tego rodzaju będzie miejsce w e-świecie?

Bibliografia

- [1] Kuhn T.S. 1968: *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa.
- [2] Kuhn T.S. 1985: *Dwa bieguny*, PWN, Warszawa.
- [3] Lakatos I. 1968: *Changes in the Problem of Inductive Logic*, [w:] I. Lakatos (red.): *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam.