**Aleksander Zbirański**[1]
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

# Dialogujące komputery – kres człowieczeństwa?

**Streszczenie**

Artykuł przedstawia rozważania z zakresu etyki i filozofii kultury dotyczące wpływu rozwoju sztucznej inteligencji na kondycję człowieka. Jest to próba odpowiedzi na pytanie o przyszłość człowieczeństwa w obliczu coraz szybszego rozwoju technologii, która przejmuje zadanie interakcji z uczestnikami komunikacji z firmami bądź instytucjami. Tekst odwołuje się głównie do filozofii Emanuela Levinasa oraz Jeana Baudrillarda.

**Słowa kluczowe:** sztuczna inteligencja, człowieczeństwo, etyka

**Abstract**

The article presents considerations in the field of ethics and philosophy of culture regarding the impact of AI development on the human condition. It is an attempt to answer the question about the future of humanity in the face of the increasingly rapid development of technology, which is taking over the task of interaction with participants in communication with companies or institutions. The text primarily references the philosophies of Emanuel Levinas and Jean Baudrillard.

**Keywords:** artificial intelligence, humanity, ethics

## Wstęp

Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie o kondycję ludzką w świecie coraz bardziej zdominowanym przez technologię. Czy wzrost jej znaczenia oznacza wyparcie człowieczeństwa czy zmieni tylko jego formę. Analiza filozoficzna zachodzących przemian związanych ze zmianami społecznymi posłuży do rozstrzygnięcia tego dylematu. Jest to istotne zagadnienie pozwalające lepiej zrozumieć współczesną kulturę oraz jej transformacje.

Test Turinga zakładał możliwość wystąpienia sytuacji, w której człowiek nie będzie w stanie rozpoznać, że rozmawia z maszyną. Co jednak, gdy wyobrazimy sobie dialogujące komputery? Czy one będą umiały się wzajemnie rozpoznać? Jak na ilość aktów komunikacji między sztuczną inteligencją wpłynie rozwój technologii cyfrowych? Za przyczynek do takich rozważań może posłużyć informacja medialna o wykorzystywaniu przez rekruterów AI do oceny CV kandydatów. Co jednak, gdy oni również zaczną się wspomagać (lub wyręczać) takimi samymi metodami? Czy to początek wieszczonej przez Jeana Baudrillarda epoki symulakrów (Baudrillard, 2005)? Jeśli celem społeczeństwa staje się wytwarzanie znaków to czy człowiek jest jeszcze potrzebny przy odpowiednim zaprogramowaniu technologii oraz co się stanie z człowieczeństwem? Jaka jest różnica między prawdziwym

[1] mgr, ORCID: 0000-0002-1397-9356, e-mail: alek_zbir@interia.eu

a wirtualnym prezenterem dla widza? Kim dla mnie jako dzwoniącego jest elektroniczny konsultant? Czy rozwój Sztucznej Inteligencji nie doprowadzi do śmierci etyki? Na te pytania odpowiedziano poprzez odniesienie się do filozofii kultury oraz filozofii człowieka. Zrozumienie tej tematyki jest szczególnie istotne, gdyż dotyka prymarnych kwestii wpływających na funkcjonowanie wspólnot ludzkich oraz relacji interpersonalnych.

## Relacje człowiek międzyludzkie a narzędzia

Tekst niniejszy jest próbą analizy etycznych konsekwencji rozwoju sztucznej inteligencji zdolnej nie tylko do wspomagania, ale również zastępowania człowieka w jego pracy oraz kontakcie (również zapośredniczonym) z drugą osobą. Dotychczas znanym (również w obszarze wiedzy potocznej) eksperymentem myślowym był test Turinga – wyobrażona sytuacja, w której człowiek ma rozstrzygnąć, który z jego rozmówców jest maszyną. Przytoczony wyżej przykład analizy (i być może tworzenia) CV i listów motywacyjnych nakazuje zadanie innego pytania – czy maszyna jest w stanie rozpoznać, że ma do czynienia z wypowiedzią innej maszyny. Można sobie wyobrazić taką wymianę komunikatów zapoczątkowaną przez człowieka, ale później odbywającą się bez jego udziału. Ale czy już teraz nie dochodzi do wyparcia człowieka i, co gorsza, samego człowieczeństwa w momencie interakcji ze Sztuczną Inteligencją? Istota bycia osobą, a nie jedynie przedstawicielem określonego gatunku (homo sapiens), polega na zdolności dokonywania wyborów moralnych. Podnoszeniu kompetencji w tym zakresie służy nauka stanowiąca aksjologię szczegółową – etyka. Jak jednak może rozwijać się moralność w zetknięciu z definicji pozbawioną jej technologią? Kiedy podmiotem interakcji nie jest inna istota żywa a jedynie wytwór ludzkich rąk czy można jeszcze mówić o relacji? Wytwory człowieka zwykło się traktować jako narzędzia, których wykorzystanie może być dobre lub złe. Standardową ilustracją tego sposobu myślenia jest przykład noża, którym można pokroić chleb lub zabić. Co jednak z całą gamą wymyślnych narzędzi takich, jak cyfrowi konsultanci (rozwijani, by niedługo nie można było odróżnić ich od ludzkiego pierwowzoru)? Oczywiście, wcześniej możliwe było animizowanie lub nawet personifikowanie zwyczajnych narzędzi (np. krzycząc „głupi młotek", jakby to on był odpowiedzialny za uderzenie się w palec podczas wbijania gwoździ), ale nie miały one na celu wytworzenia wrażenia kontaktu z drugim człowiekiem. Pojawiają się, z różną intensywnością i wiarygodnością, kolejne pomysły wypierania kolejnych grup zawodowych przez Sztuczną Inteligencję, która ma z czasem zastąpić kierowców komunikacji zbiorowej, prezenterów telewizyjnych lub lektorów, a nawet aktorów. Coraz lepsze techniki generowania głosu i obrazu (czego dowodzą liczne deepfake'i) powodują trudności w odróżnieniu prawdziwych materiałów od fałszywych. Jaki to ma wpływ na moralność relacji człowieka z np. wirtualnym konsultantem?

Nawet przelotna styczność z drugim człowiekiem stanowi sytuację moralną, której opisem i oceną może, i często powinna zająć się etyka. Emmanuel Levinas twierdził, że etyka jest pierwszą filozofią (a nie tradycyjnie ontologia), gdyż jest

związana z codziennymi problemami człowieka – jak zachowywać się wobec drugiego podmiotu, by było to dobre? Ów myśliciel twierdził, że to kontakt z Innym budzi nas do istnienia (Levinas, 1998). On uświadamia nam naszą odrębność od reszty świata i zmusza do refleksji (w tym autorefleksji), które są podstawą podmiotowości. Równie ważne jest jednak uznanie podmiotowości drugiej strony. A jak odnosi się to do rozmowy z wirtualnym konsultantem? Najpierw trzeba rozstrzygnąć czy rozpoznajemy w nim wytwór Sztucznej Inteligencji czy nie. Żadna z tych odpowiedzi jednak nie ułatwia sprawy przy prognozach rozwoju tego typu form komunikacji. Jeśli rozmówca uwierzy, że ma kontakt z drugim człowiekiem odruchowo będzie zdawał się na społecznie popierane formy zachowania. Wszelkie wysiłki trafią jednak w próżnię. Uprzejmość wobec Sztucznej Inteligencji ma tyle samo sensu co witanie swojej lodówki. Wydawałoby się to jednak niegroźne w perspektywie omawianego w niniejszym tekście zagadnienia (wpływu AI na perspektywy rozwoju człowieczeństwa), ale co w przypadku uświadomienia sobie w trakcie rozmowy (lub nawet po jej zakończeniu), że rozmawiało się przez pół godziny z maszyną i (w zależności od sprawy) trzymało nerwy na wodzy zamiast się rozłączyć? Czy to nie osłabi w rozmówcy wiary w sens właściwego odnoszenia się do rozmówcy, który może okazać się jedynie symulacją? Czy scenariusze rozmów znoszące niepozorną indywidualność każdej interakcji nie spowodują zniechęcenia u odbiorców? Jak będzie wyglądała komunikacja, gdy będziemy spodziewać się kontaktu z wygenerowaną postacią bardziej niż z prawdziwym człowiekiem? Rodzi to groźbę traktowania wszystkich interakcji wychodzących poza kontakty towarzyskie w sposób przedmiotowy (Sennett, 2009). Taką sytuację można określić jako brak przygotowania na podmiotowość drugiej strony. Czy nie redukuje to jednak również naszej podmiotowości (Renaut, 2001)? Czy nie wynika ona zatem z liczby naszych interakcji? Idąc za Levinasem, można stwierdzić, że musimy być cały czas budzeni do istnienia.

Druga odpowiedź na pytanie o wiedzę w kwestii rozmowy ze Sztuczną Inteligencją jest równie kłopotliwa jak pierwsza. Jeśli wiadome od razu, że rozmawia się z wirtualnym konsultantem to może co prawda folgować swoim afektom ale nie ma to już nic wspólnego z etyką. Mogę skląć młotek, którym uderzyłem się w palec i zgorszyć tym osobę siedzącą obok ale będzie to wyłącznie kwestia estetyczna a nie etyczna. Okazując pogardę pralce, wiertarce lub nawigacji GPS nie czynię nikomu krzywdy, mogę jedynie udowadniać tym brak (zwykle chwilowy) własnego rozsądku. Może łatwiej jest przypisywać humanoidalnej maszynie lub wiarygodnie wyglądającej postaci wygenerowanej komputerowo ludzkie cechy (złośliwość, głupotę, przekorę, itd.) niż kuchence elektrycznej lub przestarzałemu telewizorowi, ale jest to tak samo nieskuteczne w praktycznych próbach uporania się z nieefektywnością naszych działań. Tadeusz Kotarbiński wyróżniał trzy nauki praktyczne – prakseologię (odpowiadającą na pytanie: jak działać skutecznie), felicytologię (jak osiągnąć szczęście) oraz etykę (jak postępować moralnie słusznie). Zaznaczał, że mogą one wchodzić ze sobą w konflikt, jak można domniemać szczególnie pierwsza i trzecia z nich. Jednak w kontaktach z maszynami taki spór nie następuje, gdyż liczy się jedynie skuteczność. Jest to całkowite uprzedmioto-

wienie relacji i redukcjonizm do elementu systemu. Takie usprawnienia (zgodne z prakseologią) można było obserwować już wcześniej dzięki rozwojowi Internetu oraz nauk o zarządzaniu. Zamiast pisania e-maila z reklamacją, który wymaga rozpoczęcia od formuły grzecznościowej, utrzymania odpowiedniego stylu i zachowania zasad uprzejmości, wypełniany jest formularz na stronie, gdzie nie ma miejsca na „twórczą inwencję". Nawet gdyby istniała chęć obrażenia kogoś, brak jest zarówno adresata, jak i możliwości. Brak obelg skierowanych do niewinnego pracownika, który będzie rozpatrywał zażalenie, nie wynika z decyzji, lecz z okoliczności, w ramach których składana jest reklamacja. Na pewno usprawnia to pracę firmy i proces rozpatrywania skarg, ale ogranicza (właściwie eliminuje) możliwości interakcji i powstanie sytuacji etycznej. Jest to całkowite zwycięstwo prakseologii nad etyką. Jest ona powoli wypierana w związku z oczekiwaniem produktywności i maksymalizacji zysku przy skróceniu czasu. Podmiotowość jest tu zbędnym naddatkiem, który nie generuje profitów ekonomicznych (Lorenz, 1986).

**Warunki istnienia etyki**

Podstawą etyki jest świadomość. To dzięki niej człowiek jest zdolny do moralnej oceny swoich poczynań a później do pogłębionej refleksji nad nimi (Heller, 2015). Również zawdzięcza jej możliwość wyjścia poza odruchową reakcję na aktualnie doświadczane bodźce poprzez wnioskowanie przyczynowo-skutkowe. Pozwala wyjść poza teraźniejszość oraz deterministyczne mechanizmy kierujące przyrodą, które opisują nauki nomotetyczne. Filozofia współczesna wciąż mierzy się z pojęciem świadomości, które pozostaje trudne do opisania. Można jednak zaryzykować, że to właśnie ją budzi się u innych, mówiąc językiem Levinasa. Również możliwe jest stwierdzenie, że nikt nie udowodnił, iż jakakolwiek Sztuczna Inteligencja uzyskała świadomość. Pozostaje ona zatem poza sferą sytuacji moralnych i nie można określić jej mianem podmiotu. Jak zatem zaufać takiemu partnerowi w komunikacji? Wedle Zdzisława Cackowskiego narzędzie staje się w trakcie pracy częścią podmiotu pod warunkiem, że nie stawia oporu (Cackowski, 1979). Można to opisać w następujący sposób – dopóki nie skupiam się na zacinającej się klawiaturze (lub nietypowym rozstawieniu klawiszy) a na pisaniu to jest ona dla mnie chwilowo niedostrzegalna i w akcie pracy stanowi niejako część mnie. Ale jak odnieść to do narzędzi obsługiwanych przez wiele osób w tym samym lub podobnym czasie oraz do tych, które imitują samodzielne podmioty (np. wygenerowani komputerowo prezenterzy radiowi lub telewizyjni)? Media są ekstensjami ludzkich zdolności, np. megafon zwielokrotnia siłę głosu lub transmisja telewizja „wzmacnia" oko widza, które może zobaczyć oddalone o wiele kilometrów obiekty. Czym jednak jest generowany komputerowo obraz i dźwięk? Jakie zmysły lub zdolności wzmacnia i czyje (widza czy odbiorcy)? Czy możliwa jest ekstensja podmiotu zbiorowego?

Należy tu zastanowić się nad tym, czemu podmiot zbiorowy próbuje imitować podmiot jednostkowy. Można domniemywać, że jest to kwestia zaufania odbiorcy, zwiększona łatwość nawiązania porozumienia, większa szansa na empatycz-

ne odczucia wobec konkretnej „osoby", itp. Tylko co dzieje się z zaufaniem, które (w mniejszym lub większym stopniu) okazywane jest przy każdej interakcji? Czy wirtualnej prezenterce radiowej można zaufać? Czy to określenie w ogóle znajduje zastosowanie? Mówiąc „ufam" lub „nie ufam" temu prezenterowi / dziennikarzowi człowiek odnosi się do jego postawy wobec prawdziwości i ważności informacji oraz jego zdolności do przestrzegania etyki dziennikarskiej lub sprzeniewierzania się jej. Informatyka zajmuje się tworzeniem systemów deterministycznych, które działają w zgodzie z zasadami matematyki i wprowadzonymi danymi. Żadne urządzenie (nawet „inteligentne") nie wyjdzie poza zaprogramowane procedury. Jest to przyczynek do podobnej dyskusji do tej, która przetoczyła się przez świat (również media głównego nurtu) w odniesieniu do samochodów autonomicznych. Wszyscy wtedy powtarzali pytanie: kto będzie odpowiadał, jeśli dojdzie do wypadku? Technologia dostarcza jedynie narzędzi (w tym wypadku bardzo złożonych), którymi posługuje się człowiek. Jak stwierdza Michał Heller, jeśli komputer działa głupio to dlatego, że został głupio zaprogramowany, gdyż to właściwością człowieka jest głupota. Cała reszta świata działa na podstawie praw logiki, a tym samym świat jest racjonalny. Potwierdza to słowa słynnego hakera polsko-żydowskiego pochodzenia, Kevina Mitnicka, że najsłabszym elementem każdego systemu jest człowiek. Czy firma medialna lub sprzedawca posługujący się wirtualnymi „reprezentantami" odpowiada jednak, jeśli dojdzie do ataku hakerów i wygenerowany prezenter zacznie opowiadać kłamstwa? Można sobie wyobrazić, że ktoś zainspiruje się słynnym słuchowiskiem radiowym Orsona Wellesa *Wojna światów* lub w inny sposób postanowi wprowadzić chaos w życie społeczne. Jest to zewnętrzne zakłócenie pracy (jak w sytuacji, w której ktoś wyrywa młotek z ręki) czy jednak słabość narzędzia? Czy systemy informatyczne nie powinny posiadać zabezpieczeń i być tworzone z założeniem możliwości (lub nawet pewnością) ataku hakerskiego? Jeśli przyjąć drugą odpowiedź to oznaczałoby to klęskę pragmatyki poprzez zaniechanie przez nią etyki. Można to zilustrować za pomocą przykładu Titanica. Na statku znajdowało się za mało szalup ale było to zgodne z przepisami, gdyż był to statek przekraczający rozmiarami wielkości, o których wspominały regulacje. Z etycznego punktu widzenia należałoby zwiększać bezpieczeństwo pasażerów, m. in. poprzez dodanie dodatkowych, choć niewymaganych prawnie szalup. Jednak myślenie pragmatyczne wyparło myślenie etyczne. Zbytnia pewność siebie wynikająca z pewności wobec materiałów i umiejętności inżynierskich twórców statku wyeliminowały myślenie o potencjalnych zagrożeniach i możliwych katastrofach. Tą specyficzną cechę współczesności trafnie opisał Paul Virilio i określił ją jako wypadek pierworodny (Virilio, 2007). Wedle myśli francuskiego filozofa nikt już nie zakłada niepowodzenia, a nawet jeśli taka myśl się pojawi to uznaje się ryzyko za część kosztów jakie się ponosi w realizacji swoich zamierzeń. Należy jednak zapytać: co jest celem przewoźnika jakim był m. in. armator Titanica? Jest to przewiezienie pasażerów statkiem z jednego punktu do drugiego i zarobienie dzięki temu pieniędzy. Czy brak myślenie etycznego o bezpieczeństwie pasażerów i załogi nie doprowadził do klęski prakseologii czyli nie

zrealizowaniu tego celu? Czy może to świadczyć o złączeniu trzech nauk praktycznych Kotarbińskiego w triadę na podobieństwo aksjologicznej triady Platona? Wskazywałoby to na konieczność równoważenia się etyki, prakseologii i felicytologii.

## Etyka w technologicznej rzeczywistości

Czy zatem powierzanie coraz większej ilości zadań związanych z relacjami interpersonalnymi oraz wymagającymi zaufania od ich uczestników Sztucznej Inteligencji realizuje zasadę zachowania równowagi pomiędzy dążeniami tych trzech nauk? Już do wiedzy potocznej przeszło przekonanie o „wyścigu zbrojeń" między programistami a hakerami. Nie istnieje idealny system zabezpieczeń. Każdy zostanie prędzej czy później przełamany. Czy można zatem zakładać, że prywatne przedsiębiorstwa, nawet niezwykle majętne korporacje, zapewnią dostateczną ochronę swojego oprogramowania i będą je odpowiednio często aktualizować, by zminimalizować ryzyko przejęcia ich wirtualnych prezenterów lub zastąpienia ich deep fake'ami polityków? Jak mieć pewność, że nie pojawi się „orędzie" wygłoszone przez sobowtóra premiera, w którym ogłosi wprowadzenie stanu wojennego? Wirtualne tła (już wykorzystywane w telewizjach informacyjnych, tzw. green box) i postacie mogą zostać podmienione na inne projekty przez grupę hakerów pragnących wprowadzić chaos w państwie. Kiedy programiści i konstruktorzy nie poświęcają dostatecznej ilości czasu na refleksję natury etycznej nad konsekwencjami wprowadzenia w życie swoich pomysłów, wtedy odpowiedzialność spada na użytkowników. Pierwszym pytaniem jest „czy powinienem zastosować tę technologię?" i dopiero udzielona na nie odpowiedź warunkuje dalsze postępowanie i pytania o etykę pracy z takim narzędziem. I jednym z nich jest problem potrzeby stosowania takich rozwiązań jak wirtualni konsultanci lub prezenterzy. Czy nie jest bezpieczniej z nich zrezygnować, nawet kosztem wzrostu kosztów ludzkich takich, jak pensja, w imię bezpieczeństwa? Czy świadomość możliwości przełamania zabezpieczeń i związanego z tym olbrzymiego ryzyka dla bezpieczeństwa informacyjnego lub własnego wizerunku nie jest dostatecznym argumentem przeciw takim praktykom? Należy powrócić tu do zagadnienia ludzkiej zdolności, do oceny moralnej własnego postępowania. Sztuczna Inteligencja jest jak każde medium ekstensją ludzkich zdolności. Jednak, wbrew nazwie, jest ona nie tyle ekstensją inteligencji, co własności intelektualnych konkretnej jednostki – głupoty lub mądrości. Wrócę do uwagi Michała Hellera, który podkreślał, że głupie działanie programu jest wynikiem działania głupiego programisty. Pozbawiona wolnej woli oraz oceny opartej o system wartości technologia może jedynie odpowiadać wedle tego jak została stworzona.

Zrozumienie różnicy między determinizmem i indeterminizmem ma kluczowe znaczenie dla tego artykułu, jak i samego przedmiotu etyki. Pierwszy pogląd zakłada, że wszystko toczy się wedle niewzruszonych praw (fizyki, ekonomii, biologii, itd.). Wolna wola nie istnieje a człowiek postępuje wedle owych praw. Wedle drugiego poglądu ludzie mogą decydować o sobie i sami kierować własnym życiem a prawa natury mogą stanowić jedynie limitację ich wolności. Jest ona moż-

liwa tylko w systemie indeterministycznym, w którym możliwe jest dokonywanie wyborów. Jeśli wyjątkowość człowieka jako bytu polega na wolności pozwalającej wybierać między różnymi możliwymi czynami i świadomości umożliwiającej ocenę tych czynów to ilość limitacji może wpływać na możliwość pełnego bycia człowiekiem w rozumienia istoty żyjącej w świecie wartości. W tej perspektywie człowieczeństwem jest życie według wartości i przedkładanie wartości duchowych (np. prawda, dobro, piękno) ponad wartości utylitarne (użytecznościowe). Dopóki takie zachowanie nie zostanie udowodnione u całych społeczności zwierząt, a nie jedynie pojedynczych osobników, pozostaje to cechą charakterystyczną dla ludzi a nazwa „człowieczeństwo" nie może być traktowana jako przejaw szowinizmu gatunkowego. Czy zatem zwiększając ilość przejawu determinizmu informatycznego w świecie poprzez rozwój Sztucznej Inteligencji nie zmniejszy się zakresu wolności człowieka, a tym samym nie prowadzi to do uwiądu człowieczeństwa? Systemy deterministyczne są niezawodne – w takich samych warunkach wyjściowych zawsze uzyska się taki sam rezultat. Siła przekonywania nauk empirycznych polega na tym, że zawsze można powtórzyć eksperyment i porównać wyniki poszczególnych prób w oczekiwaniu ich identyczności. Umożliwia to realizację jednego z celów przypisywanych tym naukom – panowania nad rzeczywistością. Osoba zdolna wejść do systemu deterministycznego z zewnątrz (a w przypadku systemów informatycznych jest to wykonalne) może uzyskać kontrolę nad wynikami końcowymi poprzez zmianę warunków początkowych. Problemem jest tylko znalezienie „wejścia" do danego systemu. W indeterminizmie, który jest przymiotem człowieka, można wpływać lub manipulować ale niemożliwe jest pełne kierowanie przebiegiem procesu. Nie jest to jedynie kwestia zbyt wielu zmiennych czynników mogących wpływać na efekt końcowy. Jest to kwestia wolnej woli i wnikającej z niej odpowiedzialności. Poprawnie zaprogramowana do niecnych celów technologia się nie zawaha przed wykonaniem polecenia, natomiast można mieć nadzieję, że ludzki pracownik odmówi wykonania nieetycznego polecenia lub odkrywszy niepokojące fakty postawi przeciwdziałać ich konsekwencjom.

Jednak nawet ludzka jednostka posiadająca wolną wolę może się jednak spotkać z próżnią etyczną. Bo czy kontaktując się ze Sztuczną Inteligencją można postępować etycznie? Jest to niemożliwe ze względu na brak okoliczności, którą określę jako etyczne prawo do błędu. Jeśli nie mogę popełnić błędu (postąpić źle w perspektywie etyczno-moralnej) to dobro nie jest moją zasługą, gdyż moja wolność została zawieszona lub zlikwidowana. Wszelkie dobro jest zatem efektem zewnętrznych uwarunkowań a nie moich wyborów. Jeśli w złości rozbiję należące do mnie urządzenie wyposażone w Sztuczną Inteligencję to można powiedzieć, że postąpiłem nierozsądnie i zbyt impulsywnie ale nie można mówić, że było to nieetyczne. Zwyzywanie elektronicznego konsultanta może być nieestetyczne ale z kwestiami moralnymi nie ma to nic wspólnego. Nie kto i wobec kogo zawinić. Zostaje pragmatyka. Jednak żeby działać, tak praktycznie, jak i etycznie, świat musi być poznawalny. Czy w sytuacji, w której nie wiem czy ktoś wygłosił daną wypowiedź czy był to deep fake, możliwe jest jeszcze zaufanie wobec przekazu medial-

nego? Czy niepewność ogromu informacji docierających do ludzi nie spowoduje niekończącej się spirali sceptycyzmu? Czy jest to początek ery symulakrów, którą wieszczył Jean Baudrillard? Oznaczałoby to koniec rzeczywistości w kontekście relacji społecznych. Obraz będą przesłaniały swój przedmiot, by w końcu go zastąpić (Baudrillard, 2005). Już teraz można zaobserwować spłycenie interakcji międzyludzkich w sferze kontaktów w miejscach publicznych (sklepach, pocztach, urzędach itd.), więc brak troski o przedmiot ułatwia zwycięstwo obrazu. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że Sztuczna Inteligencja może być jedynie katalizatorem procesów społecznych, które już zachodzą. Bywały już okresy zmniejszonego zainteresowania rozmaitymi wynalazkami (Gimpel, 1999). Jest to efekt ich użyteczności w konkretnych warunkach, mody oraz wytwarzanych przekazów i mitów (Kreft, 2019). Jak w przypadku każdego narzędzia służącego usprawnieniu ludzkiego życia to od użytkownika zależy do jakiego celu ich użyje (Bolter, 1990). Oczywiście, niektórych może być trzeba ukierunkować poprzez odpowiednie przepisy prawne lub zasady współżycia społecznego.

## Wnioski końcowe

Podsumowując, kres człowieczeństwa zależy od ludzkości – od tego, czy pozwoli się wypchnąć, i czy będzie się wypychało innych, by zrobić miejsce technologii. Jeśli relacja z drugim człowiekiem (będącej podstawą człowieczeństwa) wciąż jest wartością dla współczesnych użytkowników urządzeń zaopatrzonych w Sztuczną Inteligencję to znajdą oni nowe sposoby bycia ze sobą i wytwarzania więzi mimo coraz powszechniejszego wykorzystywania wytworów współczesnej techniki (Postman, 1995). Technologia nie zabije człowieczeństwa jeśli sami się go gremialnie nie zrzekniemy.

## Literatura

### Artykuły i pozycje książkowe


1) Baudrillard, J. (2005). *Symulacja i symulakry*. Warszawa: Sic!
2) Bolter, J. (1990). *Człowiek Turinga. Kultura Zachodu w wieku komputera*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
3) Cackowski, Z. (1979). *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*. Warszawa: Książka i wiedza.
4) Gimpel, J. (1999). *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*. Wrocław: Dolnośląskie.
5) Heller, M. (2015). *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
6) Kreft, J. (2016). *Władza algorytmów. U źródeł potęgi Google i Facebooka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytet Jagiellońskiego.
7) Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrzności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
8) Lorenz, K. (1986). *Regres człowieczeństwa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

9) Postman, N. (1995). *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
10) Renaut, A. (2001). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Wrocław: Ossolineum.
11) Sennett, R. (2009). *Upadek człowieka publicznego*. Warszawa: Muza.