

ROBOTY SPOŁECZNE – DWA BIEGUNY I DWIE PŁASZCZYZNY DYSKUSJI*

Maciej Musiał

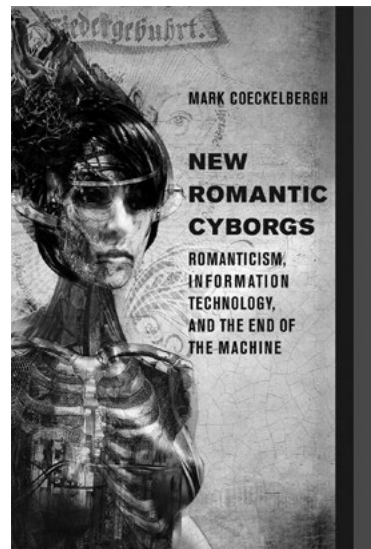
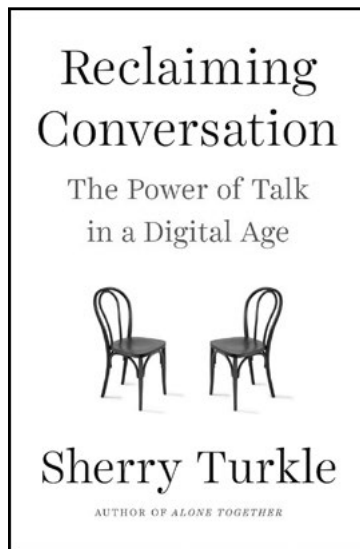
Instytut Filozofii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Warsztat autora niniejszych słów od dłuższego czasu ugina się pod ciężarem publikacji związanych z robotami społecznymi (*social robots*). Mimo że po części jest to rezultat lichej jakości warsztatowego mebla, główną przyczynę stanowi niebywała obfitość prac publikowanych na wyżej wspomniany temat. Nie jest to bynajmniej sytuacja zaskakująca, jako że wytwory nowych technologii tudzież technika jako taka „od zawsze” niczym magnes przyciągają humanistów. Nie inaczej bywa współcześnie, szczególnie że wspomniane wyżej roboty społeczne nie są już kwestią mglistej i odległej przeszłości, lecz zasadniczo pukają do naszych drzwi – zarówno jako prototypy, jak i jako dostępne na rynku towary – o czym zaświadczały liczne doniesienia w prasie popularnej oraz filmiki dostępne w sieci¹. Humaności rzecz jasna zaświadczały również i w typowy dla siebie sposób roztrzęsają wszelkie możliwe konteksty i subtelności zjawiska.

W rezultacie następuje swoista powódź publikacji. Pojawiają się książki o robotach społecznych zarówno jako potencjalnych

¹ W trakcie powstawania niniejszego tekstu szeroko komentowany był fakt nadania robotowi honorowego obywatelstwa Arabii Saudyjskiej. Zob. O. Cuthbert, *Saudi Arabia becomes first country to grant citizenship to a robot*, Arab News, 26.10.2017, <http://www.arabnews.com/node/1183166/saudi-arabia> (10.11.2017). Nie jest to bynajmniej sprawa całkowicie egzotyczna i zupełnie odosobniona – od pewnego czasu trwają poważne debaty nad wprowadzeniem do prawa Unii Europejskiej kategorii osoby elektronicznej (obok dotychczasowych osób fizycznej i prawnej), mającej odnosić się właśnie do zaautonomizowanych robotów. Zob. J. Vincent, *Giving robots 'personhood' is actually about making corporations accountable*, The Verge, 19.01.2017, <https://www.theverge.com/2017/1/19/14322334/robot-electronic-persons-eu-report-liability-civil-suits> (10.11.2017).

* Niniejszy tekst został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2015/19/D/HS1/00965.



partnerach/partnerkach seksualnych², jak i jako zautonomizowanych narzędziach wojennych³. Publikowane są również prace starające się ogarnąć całościowo zakres przedmiotowy, traktujące zarówno o robotach do miłości i kochania, robotach do wojny i zabijania, jak i o wszystkim tym, co mieści się pomiędzy tymi skrajnościami, czyli na przykład o autonomicznych robotach sprzątających czy samosterownych samochodach (*self-driving cars*)⁴. Wydaje się także liczne monografie zbiorowe ukazujące na przykład spektrum problematyki etycznej związanej z robotami społecznymi (rozpatrywanej w ramach tzw. *robot ethics*): począwszy od problemu odpowiedzialności w kontekście wspomnianych samosterownych samochodów, poprzez zagadnienie uprzedmiotowienia osób pozostawianych pod opieką robotów opiekunów (*care-robots*), a skończywszy na kwestii

przyznania robotom praw⁵. Wspominamy tu rzecz jasna jedynie o kilku wątkach znacznie szerszej i niezwykle stymulującej mnożenie się tekstów debaty.

Poniżej pozwalam sobie skupić się na dwóch pozycjach, które – zarówno ze względu na swoją treść (tak gęstą, iż warsztat ugina się pod nimi w sposób szczególny), jak i intelektualne profile autora i autorki (powiedzieć, iż są imponujące, to nic nie powiedzieć) – stanowią wyróżniające się stanowiska, a jednocześnie różnią się od siebie tak dalece, by zilustrować dwa bieguny, na jakich toczą się dociekania poświęcone robotom społecznym, a zarazem dwie płaszczyzny zaznaczające się w ramach tej dyskusji: *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age* autorstwa Sherry Turkle⁶ oraz *New Romantic Cyborgs: Romanticism,*

² J. Lee, *Sex Robots. The Future of Desire*, London 2017.

³ J. Carpenter, *Culture and Human-Robot Interaction in Militarized Spaces: A War Story*, Surrey, Burlington 2016.

⁴ L. Royakkers, R. van Est, *Just Ordinary Robots: Automation from Love to War*, Boca Raton, Florida 2015.

⁵ P. Lin, K. Abney, G.A. Bekey (red.), *Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics*, Cambridge, MA, London 2011; P. Lin, K. Abney, R. Jenkins (red.), *Robot Ethics 2.0: From Autonomous Cars to Artificial Intelligence*, Oxford 2017.

⁶ S. Turkle, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, New York 2015.

Information Technology, and the End of the Machine
Marka Coeckelbergha⁷.

Zacznijmy od nakreślenia intelektualnych profilów Turkle i Coeckelbergha. Z pewnością są to czołowi przedstawiciele współczesnego humanistycznego namysłu nad nowoczesnymi technologiami – znani i uznani zarówno w świecie akademickim, jak i poza nim. Warto jednak od razu dodać, że o ile Turkle status wiodącej badaczki ma już od kilku dekad, o tyle Coeckelbergh dopiero w ostatnich latach brawurowo wysforował się na pozycję jednego z kluczowych „humanistów od technologii”. Turkle należy w zasadzie uznać za przedstawicielkę nauk społecznych, której perspektywa badawcza plasuje się na pograniczu socjologii i psychologii i zakorzeniona jest w badaniach empirycznych. Wszelako od razu zaznaczmy, że są to badania jakościowe, stroniące od statystyk, kalkulacji i kwantyfikacji, nastawione na interpretację i rozumienie i w tym sensie stanowiące część szeroko pojętej humanistyki. Z kolei Coeckelbergh to filozof z krwi i kości, sprawnie poruszający się zarówno w tradycji analitycznej, jak i kontynentalnej, potrafiący twórczo skomponować myśl nawiązującą jednocześnie do – dajmy na to – Ricoeura i Searla, choć zarazem bynajmniej nieunikający odniesień do empirii i konkretności. Tymczasem pora na sedno, czyli treść książek.

Książka *Reclaiming Conversation* przynosi swoistą kontynuację wątków zawartych w poprzedniej (jedynej przetłumaczonej na język polski) pracy autorki *Samotni razem*⁸ i stawia jasną tezę: korzystanie z nowoczesnych technologii – portali społecznościowych, czatów, smartfonów, robotów społecznych i tym podobnych – prowadzi do erozji rozmowy (jak czytamy w drugim akapicie książki: najbardziej ludzkiej i najbardziej uczłowieczającej aktywności, jaką podejmujemy⁹).

Od razu warto jednak podkreślić, że kiedy Turkle powiada, iż przestajemy ze sobą rozmawiać, to w gruncie rzeczy idzie jej zasadniczo o dwie sprawy: przestajemy rozmawiać z innymi ludźmi i przestajemy rozmawiać sami ze sobą – zamiast tego uskuteczniamy nieustanne bycie w kontakcie.

Omawiając erozję rozmowy z innymi ludźmi¹⁰, Turkle przytacza ogrom badań pokazujących dorosłych, którzy wolą pisać maile i esemesy niż rozmawiać *face-to-face* lub telefonicznie, i dzieci, które naśladując nawyki dorosłych, nie tyle wolą korzystać z zapośredniczonej technologicznie komunikacji, ile – jak same przyznają – nie potrafią dialogować inaczej niż za pośrednictwem scyfryzowanych komunikatów tekstowych. Turkle wiele miejsca poświęca wskazaniu na przyuczyny preferowania rozmów prowadzonych „po kablu” (czy raczej „po sieci”); wchodzi tu w grę przede wszystkim: poczucie kontroli (dokładnie edytujemy treści wysyłanych komunikatów, w każdej chwili bezstresowo możemy zakończyć konwersację, naciskając jeden guzik), poczucie bezpieczeństwa (nigdy nie będziemy sami, zawsze znajdzie się ktoś, do kogo natychmiast można się odezwać i kto natychmiast odpowie) oraz ciągły dostęp do nowych wrażeń (natychmiastowe kończenie nudnych wymian zdań i poszukiwanie potencjalnie bardziej stymulujących, uaktualnienia na profilach znajomych itp.). Zasadniczo badaczka przekonuje, iż współcześni ludzie Zachodu chcieliby w pełni zdecydować o tym, z kim, na jak długo i w jakiej formie wchodzić w interakcję – chcą kontaktu, ale nie rozmowy, chcą cudzych słów, ale nie cudzego głosu, chcą wymienić wiadomości, ale nie chcą się angażować w głęboką konwersację, chcą zabić nudę, ale nie chcą powołać do życia więzi, która jest postrzegana nie tyle jako łącząca, ile ograniczająca. Ludzie – a w zasadzie ich fragmenty – mają się pojawiać i znikać na kliknięcie przycisku, nie oddalać się zbyt daleko, byśmy nie zostali sami, ale też nie zbliżać się za blisko, by nas nie ograniczać – technologicznie zapośredniczona komunikacja umożliwia zrealizowanie wyliczonych tu celów. Pomimo tych

⁷ M. Coeckelbergh, *New Romantic Cyborgs: Romanticism, Information Technology, and the End of the Machine*, Cambridge, MA, London 2017.

⁸ S. Turkle, *Samotni razem. Dlaczego oczekujemy więcej od zdobyczy techniki, a mniej od siebie nawzajem*, przekł. M. Cierpisz, Kraków 2013; wydanie oryginalne: S. Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York 2012.

⁹ S. Turkle, *Reclaiming Conversation...*, s. 3.

¹⁰ Rozdział trzeci książki skupia się na interakcjach w sferze intymnej (rodziny, miłosnych itp.); ibidem, s. 103–208), rozdział czwarty traktuje o interakcjach w sferze publicznej (praca itd.); ibidem, s. 211–291).

zalet – a w zasadzie w pewnej mierze właśnie ze względu na nie – badaczka wskazuje na wybrakowany charakter technologicznie zapośredniczonej komunikacji: brak spontaniczności (wynikający z edytowania i cyzelowania każdego komunikatu), brak autentyczności (ze względu na tendencję do kreowania obrazu samych siebie według tego, jakimi chcielibyśmy być, a nie jacy jesteśmy), spłycony i zubożony kontakt (nie skupiamy się na jednej rozmowie, lecz czatujemy z kilkoma osobami, rozmówca jest pozbawiony twarzy, mimiki, zostaje zredukowany do tekstu, zamiast głębokich rozmów uskuteczniamy płytkie wymiany informacji). W ostatecznym rozrachunku, dowodzi Turkle, zastępowanie rozmowy byciem w kontakcie prowadzi do – widocznego w szczególności w przypadku najmłodszego pokolenia – zaniku empatii, utraty umiejętności postawienia się na cudzym miejscu, wczucia w drugą osobę¹¹.

Turkle uważa, że nie potrafimy również wczuć się w samych siebie, być sami ze sobą¹² – permanentne bycie w kontakcie, edytowanie komunikatów stawiających nas w pozytywnym świetle i poszukiwanie nowych wrażeń sprawia, że w zasadzie nigdy się nie zastanawiamy się, co się dla nas liczy i dlaczego właśnie to, a nie co innego – nie dokonujemy samorefleksji i w związku z tym tracimy tę umiejętność, analogicznie jak w przypadku empatii. Z pomocą przychodzi nam – jakżeby inaczej – nowoczesna technologia: aplikacje, które śledzą i kwantyfikują nasze poczynania, katalogują nasze funkcjonowanie, motywują nas i zastępują autorefleksję, i dostarczają nam ilościową wizję naszej tożsamości, skwantyfikowane ja (*quantified self*). Turkle podkreśla, że ta ilościowa i powierzchowna jej zdaniem wizja nie uzupełnia głębszej i pełniejszej, lecz ją zastępuje. Częścią tego procesu jest wypieranie tożsamości narracyjnej przez tożsamość skwantyfikowaną. Linearna opowieść o nas samych, którą układamy wówczas, gdy jesteśmy sami, zostaje zastąpiona nieinterpretowanymi zwykle danymi ilościowymi – wykazami i wyliczeniami naszych poczynañ,

których nie traktujemy jako stanowiących punkt wyjścia do interpretacji i wkomponowania w całościową narrację, lecz jako gotowy obraz naszego ja. Jeśli nie potrafimy być sami, to zawsze czujemy się samotni, a ponieważ nie chcemy być samotni, cały czas pozostajemy w kontakcie – w rezultacie tworzy się swoiste błędne koło.

Rozważania Turkle warto postrzegać jako część szerszej dyskusji dotyczącej szans i zagrożeń, jakie się wiążą z pojawianiem się kolejnych rodzajów robotów społecznych. Dyskusje te często koncentrują się wokół perspektywy funkcjonowania seksrobotów oraz robotów-opiekunów i – jakżeby inaczej – pojawia się w ich ramach całe spektrum stanowisk, od gorących entuzjastów, postrzegających użytkowanie robotów społecznych w kategoriach emancypacji i urozmaicenia, po zagorzałych przeciwników, skupiających się na wskazywaniu na uprzedmiotowienie jednostek ludzkich i szeroko pojętą dehumanizację międzyludzkich relacji jako konsekwencję stosowania robotów¹³.

Perspektywa Turkle jest w pewnym sensie ogólniejsza (nie odnosi się bowiem jedynie do konkretnego typu *social robots*, lecz do technologii w ogólności) i bardziej radykalna: wskazuje nie tylko na polepszenie (poprzez np. bardziej egalitarny charakter) lub pogorszenie się (np. poprzez upowszechnienie uprzedmiotowienia) jakości międzyludzkich interakcji, lecz na możliwość ich redukcji, w efekcie prowadzącej do zaniku „rozmowy, jaką znamy”.

Rozważania Turkle bardzo łatwo skrytykować i zbagatelizować jako w pewnej mierze banalne, jednostronne i przesadnie apokaliptyczne. Niemniej należy pamiętać, iż rozterki autorki

¹¹ Problem ten najwyraźniej wyartykułowany jest w początkowych partiach książki; *ibidem*, s. 3–57.

¹² Motyw rozmowy z samym/samą sobą Turkle omawia głównie w rozdziale drugim; *ibidem*, s. 59–101.

¹³ W zakresie seksrobotów radykalnym optymistą jest np. David Levy (D. Levy, *Love + Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, New York 2007), a równie radykalną sceptyczką m.in. Kathleen Richardson (K. Richardson, *The Asymmetrical „Relationship”: Parallels Between Prostitution and the Development of Sex Robots*, „Computers and Society” 45/2015, s. 290–293). W nieco bardziej wyważonej dyskusji o carebotach umiarkowany optymizm jest udziałem choćby Yvette Pearson i Jasona Borensteina (J. Borenstein, Y. Pearson, *Robot Caregivers: Harbingers of Expanded Freedom for All?*, „Ethics and Information Technology” 12/2010, s. 277–288), natomiast jednymi z bardziej wyrazistych sceptyków są Robert i Linda Sparrow (R. Sparrow, L. Sparrow, *In the Hands of Machines? The Future of Aged Care*, „Minds and Machines” 16/2006, s. 141–161).

bazują na ponad trzech dekadach jej – i nie tylko jej – badań empirycznych, a sama Turkle u początku swej kariery zajmowała entuzjastyczne stanowisko wobec możliwych zastosowań technologii, lecz – jak twierdzi – wyniki badań kazały jej przejść na pozycje znacznie bardziej sceptyczne. Jednakowoż niewątpliwie można formułować wobec Turkle zarzut zajmowania stanowiska bezkrytycznie antropocentrycznego i w żaden sposób niepróbującego wykroczyć poza modernistyczne ramy myślenia – w rzeczy samej czyni to drugi bohater niniejszych rozważań, Mark Coeckelbergh.

Coeckelbergh, w przeciwieństwie do Turkle, nie koncentruje się na pytaniu „jak myśleć o robotach społecznych?” (jako o szansie? jako o zagrożeniu?), lecz skupia się raczej na kwestii, „jak mamy myśleć o naszym myśleniu o robotach społecznych (by owo myślenie zrozumieć i zmienić)?”¹⁴. Myśliciel zastanawia się zatem zarówno nad tym, jaka jest geneza naszego myślenia o robotach i technologii, ale także – a właściwie przede wszystkim – pyta o to, jak roboty i technologia mogłyby dać asumpt do zmiany naszego myślenia – nie tylko o nich, lecz generalnie o rzeczywistości i o nas samych. W obu przypadkach refleksje Coeckelbergha są nieoczywiste. W zakresie genezy naszego aktualnego myślenia o robotach filozof wskazuje na romantyzm¹⁵. Tym samym podane zostaje w wątpliwość przekonanie, że nasze interakcje z nowoczesnymi technologiami są czysto racjonalne, „oświeceniowe”, że wytwory racjonalnej nauki spotykają się z niemal równie racjonalnym odbiorem. Coeckelbergh przekonująco, bo omawiając zarówno klasyków myśli romantycznej, jak i współczesne interakcje z robotami i innymi wytworami nowoczesnej techniki, wskazuje na współobecność – dokonujemy teraz znacznego uproszczenia – racjonalnego i oświeceniowego oraz irracjonalnego i romantycznego pierwiastka w naszym myśleniu i użytkowaniu technologicz-

nych wynalazków. Po wykazaniu swoich racji w tej kwestii zakotwiczony w Wiedniu badacz przechodzi do sprawy kolejnej: uznaje romantyzm i oświecenie za dwie strony tego samego nowoczesnego medalu, twierdząc, że – z odpowiednio abstrakcyjnej perspektywy – oświecenie i romantyzm mają więcej cech wspólnych niż różnic. Przede wszystkim idzie tu o przyjmowanie za dobrą monetę nowoczesnych dualizmów, w ramach których obie epoki dokonują co najwyżej alternatywnych wyborów lub redefinicji, lecz dzielą je jako takie. Jako kluczowy wśród owych nowoczesnych dualizmów jawi się – znacznie starsze niż sama nowoczesność, jako że ukonstytuowane już przez Platona – rozróżnienie na pozór i realność. Zdaniem autora *Using Words and Things* poszczególne fazy nowoczesności co najwyżej zmieniają kryteria odróżnienia pozoru od realności, jednakowoż samo to rozróżnienie bezkrytycznie przyjmują.

W ten sposób Coeckelbergh przechodzi do krytyki nowoczesności oraz do refleksji o możliwości wykroczenia poza nią – czyli do pytania o to, jak nasze myślenie mogłoby i – wedle jego sugestii – powinno się zmienić¹⁶. Filozof sugeruje, że nowoczesne myślenie jest już nieadekwatne do współczesnej rzeczywistości, w szczególności do interakcji z technologią oraz do doznań i odczuć (*experience*) z nią związanych. Jego zdaniem typowo nowoczesne i bazujące na dualizmie pozór–realność rozróżnienia, takie jak wirtualne–realne, całkowicie rozmiągają się z doznaniem i odczuciami użytkowników wirtualnej rzeczywistości, którzy traktują sieć jako taką samą część życia jak wszystko inne, nie mniej realną i nie bardziej wirtualną. Stąd Coeckelbergh z otwartymi ramionami wita próby unieważniania tego typu rozróżnień, takie jak zastąpienie opozycji *offline*–*online* przez pojęcie *onlife* wprowadzone przez Luciana Floridiego czy klasyczne już zasypywanie przepaści między ludzkim i nieludzkim poprzez myślenie o cyborgach proponowane przez Donnę Haraway. Ponadto filozof zgadza się w znacznej mierze z Brunonem Latourem, podkreślając, że kwestia nieadekwatności nowoczesnych duali-

¹⁴ Rozróżnienie na dwa typy pytań zapożyczam od Anny Pałubickiej, konkretyzując je i w pewnej mierze modyfikując poprzez odniesienie do problematyki robotów społecznych: A. Pałubicka, *Gramatyka kultury europejskiej*, Bydgoszcz 2013, s. 101.

¹⁵ Kwestii tej poświęcona jest większość książki, w szczególności jej pierwsze dwa rozdziały; M. Coeckelbergh, *New Romantic Cyborgs...*, s. 19–207.

¹⁶ Zagadnienie to przewija się przez całą książkę, lecz dotyczy go zwłaszcza ostatni rozdział; ibidem, s. 209–279.

zmów wobec świata nie jest w żadnej mierze nowością, jako że nasza rzeczywistość zawsze naznaczona była pierwiastkiem hybrydowości, spletało się w niej to, co nowoczesne dualizmy chciały widzieć jako oddzielne. Tym samym nigdy nie byliśmy w pełni nowocześni, a nasz świat nigdy nie był w pełni odczarowany, natomiast zawsze byliśmy w pewnej mierze cyborgami, a nasz świat był hybrydowy.

Warto raz jeszcze podkreślić, iż kluczowy asumpt do przytoczonych wyżej twierdzeń dają filozofowi doznania i odczucia, jakie wzbudza praktyczne obcowanie ze światem – to perspektywa, którą również zdaje się dzielić z Latourem. Zatem zasadniczą determinantą naszego myślenia o świecie nie powinny być – jak to miało miejsce w nowoczesności – czynione z dystansu deklaratywne stwierdzenia teoretyczne (i – powtórzmy raz jeszcze – leżące u ich podstaw dualizmy), lecz sposób, w jaki świat jest odbierany w – dla zwolenników nowoczesności podporządkowanej teorii, dla krytyków nowoczesności wymykającej się teorii i wobec niej autonomicznej – praktyce. To właśnie w praktyce i jej doświadczaniu tkwi, zdaniem Coeckelbergha, możliwość wyjścia poza nowoczesne dualizmy, które nie odpowiadają zanurzonym w praktyce doznaniom i są przez nie unieważniane. Niemniej jednak Coeckelbergh uważa dotychczasowe transformacje za niewystarczające do wydostania się z nowoczesnego myślenia. Nadzieję na to wiąże między innymi z inspirowaniem się myślą przednowoczesną tak zwanych społeczeństw pierwotnych (filozof czerpie tę myśl w znacznej mierze od współczesnych antropologów kulturowych, takich jak Tim Ingold czy Nurit Bird-David) oraz z pojawieniem się technologii, których doświadczanie jeszcze wyrażniej podważa nowoczesne dualizmy. Rzecz jasna idzie tu o tytułowe cyborgi, którymi co prawda od dawna jesteśmy, ale jeszcze nie potrafimy dostrzec tego wystarczająco jasno i wyraźnie.

Precz z nowoczesnym dystansem i nowoczesnymi dualizmami, powiada zatem Mark Coeckelbergh – i nie jest w tym zawołaniu odosobniony. Oprócz oczywistych i wzmiankowanych już sojuszników, jakimi są Donna Haraway i Bruno Latour, warto wspomnieć tu jeszcze o podobnym Coeckelberghowi „młodym wilku”,

Davidzie Gunkelu, filozofie amerykańskim, jak Coeckelbergh w zasadzie ignorującym bariery pomiędzy filozofią analityczną i kontynentalną i prowadzącym dociekania dotyczące technologii w taki sposób, by wykazać niedowład myślenia nowoczesnego i wykroczyć poza nie. Gunkel już w samym tytule jednej ze swoich najważniejszych książek sygnalizuje, że chodzi mu o to, by „myśleć inaczej”¹⁷, a w tytule jednego z najnowszych artykułów zawiadamia, że idzie mu o „inne pytanie” oraz „pytanie o Innego”¹⁸. W tych hasłach ujawnia się nienowoczesność (nie zadaje „zwykłych”, „nowoczesnych” pytań o wpływ robotów na ludzi, tylko „inne” pytanie – jak myślenie o robotach może uczynić nasze myślenie mniej nowoczesnym) oraz posthumanizm (dlaczego tylko istoty żywe miałyby być uznawane za Innych?) jego sposobu myślenia.

Podobnie jak Turkle i pozostałym uczestnikom humanistycznych sporów o roboty można zarzucić bezrefleksyjne trwanie przy nowoczesnym myśleniu, tak Coeckelbergha i jego sojuszników można krytykować za nieco ślepe parcie ku nowości, pozbawione klarownie sformułowanych uzasadnień dążenie do destrukcji nowoczesności, efekciarskie kuszenie ulotnymi mirażami inności o niejasnym statusie zawieszonym gdzieś pomiędzy abstrakcyjnymi filozoficznymi spekulacjami a konkretnymi projektami zmiany kulturowej. Odpowiedzieć można, najpewniej nie bez racji, że uzasadnień dla destrukcji nowoczesności sformułowano już wystarczająco, a zmiana od czegoś musi się zacząć, czasami od niewyraźnych i mało konkretnych dywagacji.

Podsumowując, powtórzmy sformułowane tu już stwierdzenie, iż Turkle i Coeckelbergh stanowią topowe przykłady głosów w dwóch toczących się aktualnie dyskusjach dotyczących robotów społecznych i technologii, odbywających się w pewnym sensie na przeciwnych biegunach, a w innym sensie na odmiennych płaszczyznach.

¹⁷ D. Gunkel, *Thinking Otherwise: Philosophy, Communication, Technology*, West Lafayette 2007.

¹⁸ D. Gunkel, *The Other Question: Socialbots and the Question of Ethics*, [w:] R.W. Gehl, M. Bakardjeva (red.), *Socialbots and Their Friends: Digital Media and the Automation of Sociality*, New York 2017, s. 230–248.

Turkle jest badaczką zanurzoną – raczej bezkrytycznie – w aksjologii, ontologii i metodologii, które najogólniej można nazwać nowoczesnymi i (tak nazwałby je najpewniej jej zwolennik) humanistycznymi tudzież (tak określiłaby je prawdopodobnie jej przeciwniczka) antropocentrycznymi. Turkle próbuje zrozumieć, co robimy z technologią i co technologia robi z nami, i stara się nas poinformować o związanych z tym szansach i – w szczególności – zagrożeniach. Z kolei Coeckelbergh wprost i dość radykalnie próbuje przekroczyć modernistyczne i antropocentryczne myślenie, usiłując wykorzystać okazję, jaką jest pojawienie się nowoczesnych technologii i nieadekwatność wielu spośród modernistycznych kategorii myślowych, do poszukiwania nowego sposobu myślenia, który odnosiłby się już nie tylko do technologii, lecz do świata w ogóle. Tym samym Coeckelbergh – z bieguna nienowoczesnego i posthumanistycznego – zastanawia się, „jak mamy myśleć o naszym myśleniu o robotach (by je zmienić)”, podczas gdy Turkle – na swoim nowoczesnym i antropocentrycznym biegunie – odpowiada na pytanie, „jak mamy myśleć o robotach (by nas nie ukrzywdziły)”.

Po lekturze powyższych omówień czytelnik może odnieść wrażenie, iż obie książki, jak również bieguny i płaszczyzny dyskusji, które egzemplifikują – mimo że idzie w nich o roboty społeczne i technologię – należą do zupełnie innych parafii i w zasadzie różnią się od siebie tak silnie, że nie sposób wyartykułować sporu pomiędzy nimi. W rzeczy samej obie biegunowo i płaszczyznowo odmienne dyskusje zwykle toczą się w znacznej mierze niejako w izolacji, chociaż obok siebie. Rzeczowe i merytoryczne krytyki klarownie i rzetelnie wykładające punkty styeczne i kwestie sporne stanowią stosunkową rzadkość, ale to właśnie one dają najlepszy asumpt do zrozumienia kluczowych kwestii różniących oba bieguny i obie płaszczyzny, a także wspólnych mianowników stanowiących podstawę artikulacji tych różnic¹⁹. Różnice dotyczą spraw fundamen-

talnych, takich jak wizja człowieka czy rozumienie nowoczesności, i wynikają – jak już wspominaliśmy – z odmiennych aksjologii, ontologii i metodologii. Jako że tekst niniejszy dedykowany jest robotom, to na ich przykładzie przyjrzymy się – w ramach podsumowania – owym różnicom.

Jeśli idzie o dwubiegunowość, to rozdzwięk najłatwiej zilustrować pytaniem „Czym jest robot?” – odpowiedzi na to pytanie ujawniają bowiem przyjmowaną na poszczególnych biegunach metodologię i ontologię. Dla nienowoczesnych posthumanistów robot jest tym, czym (w praktycznych interakcjach z nim) odczuwamy, że jest (Coeckelbergh nazywa to podejście fenomenologicznym i relacjonalnym), i/lub tym, czym świadomie zdecydujemy się, by był (ewidentny jest tu zatem pierwiastek konstruktywistyczny – jak podkreśla Gunkel, to, kto/co posiada status osoby, jest kwestią decyzji). Z kolei dla nowoczesnych humanistów, takich jak Turkle czy Bryson, robot jest tym, czym jest ze względu na jego obiektywne własności (posiadanie świadomości, emocji, odczuwanie bólu itp.), a jakiegokolwiek odczucia lub decyzje niezgodne z tym obiektywnym stanem rzeczy są najwzyczajniej w świecie błędne. Ewidentne jest tu zatem, iż Bryson i Turkle przyjmują za dobrą monetę platońskie i nowoczesne rozróżnienie pozoru i rzeczywistości (można orzec, czym naprawdę są roboty, a co za tym idzie, można w tej kwestii być w błędzie), podczas gdy Coeckelbergh i Gunkel w zasadzie je eliminują (nie można się mylić co do tego, czym są roboty, ponieważ to właśnie nasze odczucia i decyzje wynikające z konkretnych interakcji z nimi stanowią o tym, czym są lub raczej czym bywają – dla nas – roboty).

Z kolei jeśli idzie o odmienność płaszczyzn, na jakich toczą się obie debaty, to różnica jest równie diametralna, choć subtelniejsza – jak to zwykle zresztą bywa w kwestiach aksjologicznych, które ujawniają się tutaj szczególnie wyraziście.

Cyborgs..., s. 149, 162–163, 176–177) czy wreszcie wyrażone ostatnio w blogosferze głosy czołowej przedstawicielki bieguna nowoczesno-humanistycznego Joanny Bryson (J. Bryson, *Rights are a devastatingly bad way to protect robots*, Adventures in NI, 18.10.2017, <https://joanna-bryson.blogspot.com/2017/10/rights-are-devastatingly-bad-way-to.html> [10.11.2017]) i umiarkowanie znane-go, ale za to niezwykle wyrazistego przedstawiciela obozu nienowoczesno-posthumanistycznego Daniela Estrady (D. Estrada, *Of Tirades and Tyrants*, 24.10.2017, <https://medium.com/@eripsa/of-tirades-and-tyrants-525f8790fdb4> [10.11.2017]).

¹⁹ Przykłady w tym zakresie stanowią m.in. krytyka Coeckelbergha i Gunkela autorstwa Anne Gerdes (A. Gerdes, *The Issue of Moral Consideration in Robot Ethics*, „Computers and Society” 45/2015, s. 274–279), liczne komentarze myśli Turkle zawarte w omawianej tu książce Coeckelbergha (M. Coeckelbergh, *New Romantic*

Nowocześni humaniści, pytając o roboty, w istocie zastanawiają się, „jak mamy myśleć o robotach”: co oznaczają owe roboty dla – rozumianego rozmaicie, ale w granicach wyznaczonych przez nowoczesność – człowieka i jego wartości; jedni spodziewają się wzrostu wolności, inni wzrostu nierówności, z jednej strony wyrażają nadzieję na profity dla jednostek, a z drugiej martwią się pogorszeniem stanu relacji pomiędzy jednostkami. W ostatecznym rozrachunku idzie jednak o ludzi i ich – różnie rozumiany – dobrostan. Z kolei nie-nowocześni posthumaniści nie stawiają człowieka na piedestale i jego dobrostan nie jest dla nich centralnym problemem. Pytając, „jak mamy myśleć o naszym myśleniu o robotach”, pytają bowiem w szczególności o to, jak przewartościować nasze myślenie, jak roboty mogą pomóc nam myśleć mniej antropocentrycznie. Spoglądają oni na rzeczywistość bardziej holistycznie i wartości, które humaniści odnoszą jedynie do ludzi, ekstrapolują znacznie szerzej. Dla przykładu wspomniany Daniel Estrada, krytykując Bryson, powiada, iż nie możemy pozwolić, by roboty były niewolnikami, ponieważ jakiegokolwiek niewolnictwo – nie

tylko niewolnictwo ludzkie – jest absolutnie nie do przyjęcia. Swoją drogą interesujące jest, że pomimo faktu, iż zarówno humaniści (a przynajmniej znaczna ich część), jak i posthumaniści (w zdecydowanej większości) domagają się emancypacji, to ich wysiłki nie są komplementarne, ponieważ pierwsi uważają, że emancypacja nieludzi kłóci się z emancypacją ludzi, degradując tych ostatnich, a zdaniem drugich emancypacja nastawiona jedynie na ludzi jest antropocentrycznym skrzywieniem w efekcie wypaczającym i uniemożliwiającym pełnowartościową emancypację.

Kończąc, warto napomknąć, że sygnalizowana w niniejszym szkicu dwubiegunowość i dwupłaszczyznowość przejawiająca się w obecności obozów nowoczesno-humanistycznego oraz nienowoczesno-posthumanistycznego występuje nie tylko w debatach o robotach społecznych, ale również we współczesnym dyskursie humanistycznym, być może w ogóle stanowiąc kluczowe napięcie, jakim jest on naznaczony – rozważenie tej kwestii wymaga rzecz jasna osobnych inwestycji. •

ABSTRACT

SOCIAL ROBOTS – TWO POLES AND TWO PLAINS OF DISCUSSION

Maciej Musiał

The text indicates two poles – humanistic (anthropocentric) and post-humanistic (anti-anthropocentric), and two plains – modern, expressed in the question regarding social robots and non-modern, presented in the question of thinking of social robots – which are present in the discussions on social robots. The views of the two leading representatives of the contemporary humanistic reflection on technology, Sherry Turkle and Mark Coeckelbergh, are interpreted as the exemplification of the above poles and plains.

Keywords: social robots, technology, anthropocentrism, posthumanism, modernity.