Antropologia Hybrydowej Ludzkości: między transhumanizmem a posthumanizmem w świetle The AI Instinct

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje spór antropologiczny dotyczący technologicznej transformacji człowieka, przeciwstawiając wizje transhumanizmu i posthumanizmu. Transhumanizm jest przedstawiony jako dążenie do optymalizacji ludzkich zdolności i przełamywania biologicznych ograniczeń w duchu oświeceniowego samodoskonalenia. Z kolei perspektywa posthumanistyczna sugeruje koewolucję człowieka z technologią, prowadzącą do powstania tzw. Fused Mind – hybrydy biologicznego ucieleśnienia i cyfrowego rozszerzenia. Autor zwraca uwagę na etyczne zagrożenia związane z hierarchizacją ludzi według stopnia ulepszenia oraz analizuje transhumanizm jako formę świeckiej wiary, która przejmuje religijne pytania o śmiertelność i zbawienie, przenosząc je w sferę technologiczną. Całość stawia pytanie o granice osoby w obliczu postępującej cyborgizacji.

The text analyzes the anthropological dispute regarding the technological transformation of humans, contrasting the visions of transhumanism and posthumanism. Transhumanism is presented as a drive to optimize human abilities and break biological limitations in the spirit of Enlightenment self-improvement. Conversely, the posthumanist perspective suggests a co-evolution of humans with technology, leading to the creation of the so-called Fused Mind—a hybrid of biological embodiment and digital extension. The author draws attention to ethical threats related to the hierarchization of people based on their degree of enhancement and analyzes transhumanism as a form of secular faith that adopts religious questions about mortality and salvation, shifting them into the technological sphere. Overall, it raises the question of the boundaries of the person in the face of advancing cyborgization.

Artykuł redefiniuje pojęcie Hybrydowej Ludzkości, odrzucając wizję powstania nowego gatunku biologicznego na rzecz koncepcji formacji cywilizacyjnej. Autor stawia tezę, że człowiek nie tyle zostaje zastąpiony przez AI, co wchodzi w stan głębokiej koewolucji, w której kognicja i sprawczość są współrealizowane przez systemy techniczne przy zachowaniu biologicznego ucieleśnienia i ciągłości osoby. Tekst dokonuje krytycznego rozróżnienia między transhumanizmem – dążącym do optymalizacji ludzkich parametrów – a posthumanizmem, który podkreśla relacyjną naturę podmiotu. Kluczowym przesunięciem w tekście jest przejście od technicznych pytań o możliwości ulepszeń (enhancement) ku analizie polityczno-ekonomicznej. Głównym zagrożeniem nie jest utrata „człowieczeństwa", lecz powstanie nowej formy nierówności opartej na dostępie do infrastruktury kognitywnej. W tym ujęciu suwerenność poznawcza zależy nie od stopnia cyborgizacji, lecz od kontroli nad systemami, które stają się zewnętrznymi modułami naszego umysłu.

SŁOWA KLUCZOWE

Antropologia Hybrydowej Ludzkości | transhumanizm vs posthumanizm | Fused Mind | Android Mind | cyborgizacja | human enhancement | teoria rozszerzonego umysłu | ucieleśnienie kognitywne | suwerenność poznawcza | cognitive sovereignty | mind uploading | numeryczna tożsamość osoby | mechanomorfizacja | antropomorfizacja AI | infrastruktura kognitywna

Spór o hybrydyzację to spór antropologiczny

Antropologia Hybrydowej Ludzkości: transhumanizm, posthumanizm, cyborg, ucieleśnienie i ciągłość osoby

Po przeanalizowaniu kwestii sztucznej kognicji, AGE, świadomości, rozszerzonego umysłu, neurotechnologii oraz syntetycznych relacji, można zadać pytanie bardziej fundamentalne niż to o przyszłą inteligencję maszyn: jaki obraz człowieka zakłada właściwie cała debata o jego technologicznej transformacji? Spór o AGI okazuje się w znacznej mierze sporem antropologicznym. Pytając, czy AI dorówna człowiekowi, musimy najpierw zdefiniować, które cechy ludzkie uznajemy za istotne. Rozważania nad „ulepszeniem" człowieka implicite przyjmują

pewne kryterium stanu lepszego i gorszego, a analiza możliwości rozszerzenia pamięci, percepcji czy zdolności decyzyjnej przez AI zakłada konkretną teorię granic osoby. Wreszcie, posługując się pojęciem Hybrydowej Ludzkości, stajemy przed pytaniem, czy hybrydyzacja oznacza modyfikację istniejącego człowieka, przekroczenie historycznej idei człowieczeństwa, czy jedynie kolejny etap procesu, w którym Homo sapiens od początku konstruował swój sposób życia poprzez język, artefakty, instytucje i technologię. Gujral proponuje w tym miejscu stanowisko zdecydowanie antykatastroficzne.

Zamiast wizji konfliktu biologicznego człowieka z autonomicznym „obcym umysłem", hybrydyzacja jest tu przedstawiona jako proces koewolucji, w którym granica między biologicznym substratem a cyfrowym rozszerzeniem staje się coraz bardziej przepuszczalna. Odwołując się do tradycji posthumanistycznej — m.in. Ihaba Hassana, Donny Haraway i N. Katherine Hayles — tekst interpretuje tę zmianę jako transformację samego modelu ludzkiej podmiotowości. W swojej najmocniejszej wersji człowiek nie zostaje zastąpiony przez superinteligencję, lecz uczestniczy w powstawaniu Fused Mind, w którym biologiczne ucieleśnienie, wartościowanie i doświadczenie spotykają się ze skalą obliczeń, pamięcią i symulacją sztucznej inteligencji.

Jest to jednak wizja normatywno-futurologiczna. Aby uczynić ją naukowo użyteczną, należy najpierw rozdzielić tradycje myślowe, które w języku potocznym bywają niesłusznie wrzucane do jednej kategorii „posthumanizmu". Transhumanizm jest przede wszystkim programem ulepszania ludzkich zdolności za pomocą nauki i technologii. Jego zwolennicy traktują ograniczenia biologiczne — chorobę, starzenie, deficyty poznawcze, ograniczoną długość życia czy niedoskonałość zmysłów — jako stany podatne na techniczną interwencję.

Nie istnieje jeden, jednolity transhumanizm. Nurt ten obejmuje zarówno umiarkowane poparcie dla neuroprotez i terapii genowych, jak i radykalne wizje radykalnego przedłużenia życia, sztucznego zwiększania inteligencji, cyborgizacji czy cyfrowej kontynuacji umysłu. Współczesna filozofia enhancement podkreśla, że problem ulepszania nie zaczyna się od futurystycznych implantów. Okulary, edukacja, trening, farmakologia czy technologie wspomagające już dziś zmieniają ludzkie możliwości; trudność polega na określeniu momentu, w którym terapia i profilaktyka przechodzą w enhancement oraz jakie niesie to konsekwencje dla sprawiedliwości, wolności i równości. Transhumanizm dziedziczy znaczną część normatywnej struktury nowożytnego humanizmu: podmiot pozostaje w nim zdolnym do samostanowienia człowiekiem, który za pomocą racjonalności i technologii dąży do zwiększenia własnej autonomii. Przyroda nie musi tu wyznaczać ostatecznych granic ludzkiego bytu.

Właśnie dlatego transhumanizm można interpretować jako radykalizację oświeceniowej wiary w samodoskonalenie. Nie porzuca on centralności człowieka; przeciwnie — rozszerza zdolność

projektowania samego siebie. Jego kluczowym problemem nie jest zatem pytanie o istnienie autonomicznego podmiotu, lecz o to, jak daleko taki podmiot ma prawo przekształcać własną kondycję.

Taka orientacja wyjaśnia, dlaczego krytyka transhumanizmu dotyczy nie tylko bezpieczeństwa technologii, ale i jego ukrytej antropologii. Jeśli człowiek staje się projektem wymagającym optymalizacji, łatwo przejść od leczenia cierpienia do hierarchizowania ludzi według stopnia ulepszenia. Pojawia się ryzyko, że cechy będące dotąd elementem ludzkiego zróżnicowania zaczną być postrzegane głównie jako deficyty technicznie naprawialne. Filozofia human enhancement zwraca zatem uwagę zarówno na szansę zwiększenia wolności człowieka, jak i na zagrożenia związane ze sprawiedliwością dystrybutywną, presją społeczną oraz zmianą norm tego, co uznajemy za „normalną" kondycję.

Transhumanizm jako świecka wiara i posthumanistyczna krytyka autonomii

Gujral wzbogaca tę krytykę o wątek religioznawczy, przywołując Havę Tirosh-Samuelson i jej interpretację transhumanizmu jako swoistej świeckiej wiary. Nie chodzi tu o prostą tezę, jakoby każdy transhumanista był osobą religijną. Tirosh-Samuelson wskazuje raczej na podobieństwo strukturalne: niektóre narracje transhumanistyczne przejmują klasyczne pytania o śmiertelność, zbawienie, transformację człowieka i jego ostateczne przeznaczenie, lecz obiecują rozwiązanie tych kwestii za pomocą nauki i technologii, a nie poprzez transcendentną interwencję. Autorka określa transhumanizm mianem secularist faith, wskazując na sekularyzację tradycyjnych motywów religijnych i nadawanie technologii znaczenia niemal soteriologicznego. Analizę tę należy jednak traktować jako interpretację kulturową, a nie definicję całego ruchu.

Transhumanizm może bowiem obejmować zarówno narracje eschatologiczne, jak i pragmatyczne programy walki z chorobami czy zwiększania możliwości osób z niepełnosprawnościami. Krytyka staje się trafna w momencie, gdy technologia przestaje być środkiem do rozwiązywania konkretnych problemów, a zaczyna funkcjonować jako obietnica ostatecznego wyzwolenia człowieka z kondycji biologicznej. Wtedy ulepszanie przestaje być instrumentem, a staje się projektem antropologicznego zbawienia: śmiertelność zostaje potraktowana jak usterka, ciało jak przestarzała platforma, a informacja jak prawdziwa istota osoby. Przeciw temu przesunięciu szczególnie mocno argumentuje tradycja posthumanistyczna reprezentowana przez Hayles. Posthumanizm w znaczeniu krytycznym nie jest bowiem prostą teorią "człowieka po człowieku" ani programem stworzenia nowego gatunku. Jego przedmiotem jest przede wszystkim krytyka

konkretnej historycznej koncepcji człowieka: autonomicznego, racjonalnego i niezależnego podmiotu, który stoi naprzeciw świata i podporządkowuje sobie naturę, materię, technologię oraz inne istoty. Posthumanizm pyta, czy taki obraz kiedykolwiek adekwatnie opisywał ludzką egzystencję. Człowiek od początku zależy przecież od biologii, innych ludzi, języka, środowiska materialnego i artefaktów. Nie jest niezależną monadą, która dopiero wtórnie "używa" świata; jego zdolności kształtują się w relacjach.

Z tego powodu transhumanizm i posthumanizm mogą dochodzić do podobnych obrazów technologicznie rozszerzonego człowieka z całkowicie odmiennych założeń. Transhumanista powie: człowiek jest autonomicznym podmiotem, który wykorzysta technologię, aby stać się jeszcze bardziej autonomiczny. Posthumanista odpowie: sama koncepcja autonomicznego, samowystarczalnego człowieka była od początku uproszczeniem, a technologia jedynie czyni jego relacyjność bardziej widoczną. Pierwszy nurt pyta, co możemy do człowieka dodać; drugi pyta, dlaczego zakładamy, że przed dodaniem technologii istniał jeden jasno odgraniczony, zamknięty podmiot.

Donna Haraway dostarcza tutaj jednej z najważniejszych figur intelektualnych XX wieku. Jej cyborg nie jest przede wszystkim futurystycznym człowiekiem z metalową kończyną ani produktem enhancement. Haraway używa go jako figury politycznej i epistemologicznej, która podważa stabilność granic – przede wszystkim opozycji natura-kultura, człowiek-zwierzę oraz organizm-maszyna. W jej analizie cyborg jest "jednocześnie zwierzęciem i maszyną", a kategoria ta służy demontażowi rzekomo naturalnych binarnych podziałów, na których budowano społeczne hierarchie. Rozróżnienie to jest kluczowe dla interpretacji książki.

Źródło odwołuje się do Haraway, mówiąc o zmianie tożsamości w pętli cyfrowo-biologicznej. Nie należy jednak przedstawiać Cyborg Manifesto jako prostego proroctwa BCI albo Fused Mind. Haraway nie projektowała technicznej drabiny integracji; cyborg był dla niej narzędziem krytyki politycznej, feministycznej i materialistycznej, pokazującym, że granice uznawane za naturalne są konstruowane historycznie, technologicznie i społecznie. W późniejszej akademickiej rekonstrukcji jej koncepcji cyborgi opisywane są nie jako zwykłe mechaniczne hybrydy człowieka i maszyny, lecz jako węzły powstające w historycznym splocie organizmów, nauk informacyjnych, technologii cyfrowych, ludzkich ciał i praktyk społecznych. W tym sensie współczesny człowiek jest "cyborgiczny" na długo przed implantem.

Ucieleśnienie i ciągłość osoby przeciwko cyfrowej kopii

Osoba korzystająca z okularów, smartfona, mapy satelitarnej, kalendarza elektronicznego, modelu językowego, systemów płatności czy infrastruktury medycznej funkcjonuje w układzie, w którym biologiczne możliwości są stale rekonfigurowane przez artefakty. Haraway nie sugeruje zatem, byśmy pytali jedynie o to, ile maszyny jest w człowieku, lecz raczej o to, w jaki sposób techniczno-społeczne sieci współtworzą ramy tego, kim człowiek może być i jak może działać. To przesunięcie ma kluczowe znaczenie dla rozumienia AI. Jeśli człowiek nigdy nie był epistemicznie i funkcjonalnie całkowicie autonomiczny, to rozwój sztucznej inteligencji nie musi oznaczać końca "czystej" ludzkiej kognicji – taki stan w ogóle nie istnieje. Nowością jest jednak głębokość i aktywność zewnętrznego komponentu. Książka przechowuje informacje, ale nie analizuje użytkownika; młotek zwiększa możliwości działania, lecz nie rekonstruuje celu.

Model generatywny może natomiast uczestniczyć w formowaniu argumentu, przewidywać preferencje, modyfikować środowisko informacyjne i działać w imieniu człowieka. Cyborgiczność przestaje być zatem metaforą, gdyż technologia angażuje się już nie tylko w wykonanie zamiaru, ale w produkcji poznawczych przesłanek zamiaru. N. Katherine Hayles wnosi do tej dyskusji istotny głos: sprzeciw wobec wyobrażenia informacji pozbawionej ciała. W "How We Became Posthuman" rekonstruuje ona historyczny proces, w którym cybernetyka i informatyka pozwoliły traktować informację jako abstrakcyjny wzorzec, odłączalny od materialnego nośnika. Hayles pokazuje, że właśnie ta abstrakcja utorowała drogę wizjom o przenoszeniu świadomości, traktowaniu człowieka jako systemu informacyjnego i utożsamianiu tożsamości ze wzorcem możliwym do skopiowania. Jej projekt ma jednak odzyskać znaczenie ucieleśnienia: każda informacja posiada materialną realizację, a ludzkiej kognicji nie można adekwatnie opisać, usuwając ciało jako rzekomo przypadkowy nośnik.

Stanowisko to jest szczególnie istotne w kontekście popularnej wizji "mind uploading". Można wyobrazić sobie doskonałe cyfrowe odwzorowanie wspomnień, zachowań, sposobu mówienia i preferencji konkretnego człowieka, lecz nie wynika z tego, że osoba została faktycznie "przeniesiona". Problem nie jest wyłącznie techniczny; dotyczy on filozoficznych kryteriów ciągłości. Hayles krytykuje tendencję do traktowania informacji tak, jakby była ona ontologicznie niezależna od ucieleśnienia i w pełni tożsama z całą złożonością ludzkiego myślenia. Filozofia tożsamości osobowej dowodzi, że problem jest znacznie trudniejszy niż kopiowanie danych.

W literaturze istnieją konkurencyjne koncepcje przetrwania osoby w czasie. Teorie ciągłości psychologicznej wskazują na odpowiednią zależność między pamięcią, przekonaniami, preferencjami i intencjami w różnych momentach życia. Koncepcje biologiczne – w tym animalizm

– uznają za podstawowy fakt ciągłość jednego żyjącego organizmu. Istnieją również stanowiska mieszane i antykryterialne. Nie ma zatem jednej uzgodnionej teorii, która pozwalałaby stwierdzić, że wystarczająco dokładna kopia informacji psychicznej jest automatycznie tym samym człowiekiem. Szczególnie pouczający jest klasyczny problem rozgałęzienia.

Jeśli całość struktury psychologicznej osoby można by skopiować do dwóch doskonale równoważnych systemów, oba posiadałyby tę samą pamięć i uważałyby się za kontynuację człowieka pierwotnego. Nie mogą one jednak być numerycznie jednym i tym samym podmiotem, ponieważ od chwili kopiowania istnieją oddzielnie. Problem ten jest jednym z powodów, dla których Derek Parfit oraz późniejsza filozofia tożsamości odróżniają ścisłą numeryczną identyczność od relacji ciągłości i psychologicznego powiązania. Ma to bezpośrednie znaczenie dla AGE i Fused Mind.

Android Mind jako reorganizacja podmiotu zamiast wymiany substratu

Jeśli pamięć agenta można skopiować, a system uruchomić w kilku instancjach, sama ciągłość informacyjna nie wystarcza do ustalenia tożsamości. Analogicznie: hipotetyczne cyfrowe odwzorowanie człowieka może być jego psychologicznie bliskim następcą, bez rozstrzygnięcia jednak, czy faktycznie nim jest. Z tego powodu przyszła antropologia technologiczna powinna unikać łatwego utożsamiania trzech różnych pojęć: zachowania podobnego do osoby, psychologicznej ciągłości z osobą oraz numerycznej tożsamości osoby.

W tym miejscu pojawia się interesująca koncepcja Android Mind. Nie oznacza ona umysłu robota, lecz nową jakość psychiczną, która ma powstać poprzez integrację komponentu biologicznego i sztucznego. Według tej interpretacji Gujral dąży do zachowania biologicznej podstawy człowieczeństwa, jednocześnie pozwalając na przełamywanie jej ograniczeń dzięki obliczeniowemu rozszerzeniu; superinteligencja ma w tym scenariuszu objawić się jako hybrydowy agent, a nie zewnętrzny konkurent człowieka.

Jako teoria naukowa Android Mind jest dziś zdecydowanie zbyt słabo zoperacjonalizowana. Nie wiadomo, jaki stopień integracji miałby ustanawiać nową jakość psychiczną, jak odróżnić ją od zwykłego rozszerzonego poznania i czy obejmowałaby ona jeden strumień doświadczenia fenomenalnego. Jako figura antropologiczna ma jednak wartość, ponieważ przesuwa uwagę z pytania o wymianę substratu na pytanie o reorganizację podmiotu. Człowiek nie musi zostać cyfrowo skopiowany, aby jego sposób funkcjonowania stał się jakościowo inny. Może zachować

biologiczne ciało, a jednocześnie przenieść znaczną część pamięci, predykcji, planowania i nadzoru metapoznawczego do infrastruktury sztucznej. Właśnie dlatego najbardziej interesującym przypadkiem Hybrydowej Ludzkości nie jest pełne „uploadowanie umysłu", lecz częściowe rozproszenie funkcji przy zachowaniu ciągłości biologicznej osoby. Jest to rozwiązanie nie tylko bardziej realistyczne technologicznie, ale i filozoficznie mniej radykalne.

Człowiek z wszczepioną neuroprotezą, zewnętrzną pamięcią AI, agentem wykonującym zadania i systemem monitorującym jego stan nadal pozostaje jednym żyjącym organizmem, którego psychologiczna historia rozwija się w sposób ciągły. Problem nie brzmi wtedy: „czy kopia jest tą samą osobą?", lecz: „jak wiele zewnętrznych funkcji może stać się konstytutywną częścią sposobu funkcjonowania tej osoby, zanim klasyczna granica między człowiekiem a narzędziem straci opisową użyteczność?". Teoria extended mind dostarcza jednego z możliwych języków odpowiedzi. Od czasu pracy Clarka i Chalmersa dyskusja ewoluowała od prostego parity principle ku bardziej rozwiniętym koncepcjom komplementarności, według których zewnętrzny element nie musi działać tak samo jak mózg, aby uczestniczyć w systemie poznawczym. W późniejszej literaturze mówi się o kolejnych „falach" teorii rozszerzonego umysłu, przesuwających się od podobieństwa funkcjonalnego ku integracji dynamicznych, komplementarnych komponentów. Jest to kluczowe dla AI: model językowy nie musi przypominać pamięci biologicznej ani kory przedczołowej. Wartość hybrydy może wynikać właśnie z różnicy w sposobach przetwarzania danych.

Hybrydowość jako norma społeczna a presja ulepszeń

Człowiek nie staje się mniej człowiekiem dlatego, że jego system poznawczy posiada komponenty zewnętrzne. Jego człowieczeństwo nigdy nie zależało od samowystarczalności poznawczej. Osoba niewidoma korzystająca z laski, pacjent z protezą, osoba z implantem ślimakowym czy ekspert pracujący przy komputerze nie znajdują się na antropologicznej drodze "od człowieka do maszyny". Technologie zmieniają sposób funkcjonowania, lecz nie tworzą skali, w której udział biologii decydowałby o stopniu człowieczeństwa. Taka skala byłaby zarówno filozoficznie arbitralna, jak i społecznie niebezpieczna.

W tym miejscu posthumanistyczna krytyka staje się istotnym korektywem wobec radykalnych wersji transhumanizmu. Jeśli człowieczeństwo zostanie zbyt mocno utożsamione z konkretną normą sprawności, enhancement może łatwo przeobrazić się w normatywną presję. Osoba "nieulepszona" zaczyna być traktowana jak niewykorzystany projekt. Disability studies przypomina natomiast, że część ograniczeń ma charakter relacyjny: powstaje na styku ciała i niedostosowanego środowiska. Zmiana infrastruktury może zatem zwiększyć wolność bez konieczności biologicznego

"naprawiania" jednostki. Antropologia Hybrydowej Ludzkości powinna unikać języka, w którym wartość człowieka rośnie proporcjonalnie do tego, co osiąga dzięki technologii.

Zagadnienie enhancement wprowadza również problem presji konkurencyjnej. Dobrowolność technologii może stać się iluzoryczna, jeśli jej użycie daje istotną przewagę. Jeżeli pracownik z zaawansowanym asystentem AI wykonuje zadania pięciokrotnie szybciej, odmowa korzystania z takiego systemu realnie ogranicza jego szanse na zatrudnienie. Jeśli przyszła neurotechnologia zwiększy koncentrację lub pamięć, formalne prawo do pozostania bez implantu może istnieć jedynie obok faktycznej sankcji ekonomicznej. Klasyczne pojęcie autonomii jednostki okazuje się wtedy niewystarczające, gdyż decyzja technologiczna zapada w strukturze konkurencji. Dlatego enhancement należy analizować nie tylko jako prawo do ulepszania, ale również jako prawo do nieulepszania się. Liberalna wolność wymaga możliwości wyboru, lecz wybór jest rzeczywisty tylko wtedy, gdy alternatywa nie wiąże się z nieproporcjonalną karą społeczną. W przeciwnym razie społeczeństwo może wejść w wyścig technologicznych zbrojeń, w którym każdy indywidualnie wybiera ulepszenie racjonalnie, choć zbiorowo wszyscy tracą możliwość pozostania przy wcześniejszym poziomie funkcjonowania.

To klasyczny problem działania zbiorowego. Jeśli ulepszenie kognitywne daje przewagę egzaminacyjną, zawodową lub finansową, jednostka ma silną motywację, by je przyjąć. Gdy zrobią to prawie wszyscy, pierwotna przewaga znika, ale nowy poziom staje się społecznym minimum. Wtedy technologia nie tyle "wyzwala człowieka z ograniczeń", co ustanawia nową normę, wobec której poprzednia kondycja staje się deficytem. Antropologia enhancement musi więc obejmować ekonomię instytucji i teorię gier, a nie wyłącznie filozofię indywidualnego wyboru.

Analogiczny proces widać już w kognitywnej integracji z AI. Osoba niekorzystająca z modeli generatywnych może w niektórych zawodach utracić konkurencyjność – nie dlatego, że jej zdolności zmalały, lecz dlatego, że zmieniła się społeczna norma produktywności. Hybrydowość staje się cechą środowiska, zanim stanie się cechą biologicznego ciała. Jest to jedna z najważniejszych tez całego artykułu: transformacja człowieka nie musi zaczynać się od genetyki czy BCI. Może rozpocząć się od zmiany instytucjonalnego standardu tego, ile analiz, decyzji, tekstów lub projektów jednostka powinna produkować dzięki stałemu wsparciu AI.

Z tego wynika również, że pojęcie "naturalnego człowieka" będzie coraz mniej użyteczne politycznie. Człowiek korzystający z edukacji, farmakologii, komunikacji cyfrowej i infrastruktury wiedzy nigdy nie jest podmiotem wyłącznie biologicznym. Przeciwstawienie naturalności technologii może zatem zaciemniać rzeczywiste pytanie: jakie formy rozszerzenia wzmacniają zdolność osoby do prowadzenia własnego życia, a jakie uzależniają ją od struktur, których nie kontroluje? Pytanie to jest bardziej precyzyjne niż rozważania o tym, czy określona technologia jest

"zgodna z naturą". Posthumanistyczna figura Haraway dodatkowo ostrzega, że żadna technologia nie jest politycznie neutralna. Cyborg jest zawsze osadzony w systemach produkcji, własności, płci, pracy, militarnej infrastruktury i władzy. Oryginalny Cyborg Manifesto powstawał właśnie w odniesieniu do technologiczno-politycznego świata późnego XX wieku, w tym infrastruktury C3I i coraz głębszego splatania organizmów z informacyjnymi systemami kontroli. Współczesna Hybrydowa Ludzkość również nie powstanie w abstrakcyjnej przestrzeni innowacji; jej rozszerzenia będą należały do konkretnych firm, państw i instytucji.

Hybrydowa Ludzkość jako formacja cywilizacyjna zależna od infrastruktury

Gdy pamięć człowieka zostaje rozszerzona o system chmurowy, pytanie o tożsamość staje się jednocześnie pytaniem o własność danych. Jeśli agent dysponuje wieloletnią historią decyzji danej osoby, każda jego aktualizacja staje się ingerencją w funkcjonalną ciągłość relacji. Z kolei gdy neuroproteza zależy od usług producenta, autonomia użytkownika zostaje uzależniona od stabilności przedsiębiorstwa.

W sytuacji, gdy system edukacyjny wykorzystuje AI do kształtowania rozwoju dziecka, antropologia spotyka się z polityką infrastruktury. Posthumanizm pozbawiony ekonomii politycznej byłby zatem równie niepełny, co transhumanizm pozbawiony biologii. W tym kontekście Hayles dostarcza silnego argumentu przeciw redukcji osoby do informacji. Opisując człowieka jako wzorzec danych, łatwo przeoczyć fakt, że dane te muszą być zawsze utrzymywane przez konkretną materialną infrastrukturę – a ta posiada właściciela, koszt energetyczny, podatność na awarię i strukturę kontroli. „Cyfrowa nieśmiertelność" nie oznacza więc wyzwolenia informacji z materii, lecz przejście od biologicznego ciała do innej, często bardziej scentralizowanej materialności: centrów danych, sieci energetycznych, układów scalonych i organizacji zarządzających oprogramowaniem.

Pojęcie substratu należy zatem stosować ostrożnie. Choć informacja może być realizowana w różnych materiałach, poszczególne substraty nie są neutralne społecznie, biologicznie ani fenomenologicznie. Mózg nie jest jedynie nośnikiem obliczeń; to część organizmu z własnym metabolizmem, regulacją hormonalną, interocepcją, historią rozwojową i śmiertelnością. Serwer również posiada właściwości materialne, lecz innego rodzaju. Twierdzenie o „substrate independence" pozostaje zatem hipotezą dotyczącą określonych funkcji, a nie dowodem na to, że wszystkie własności podmiotu można bez straty przenieść między nośnikami.

Różnica ta jest kluczowa dla koncepcji wielosubstratowego umysłu. Możemy przyjąć słabszą, funkcjonalną wersję tej tezy: proces poznawczy może jednocześnie wykorzystywać biologiczny mózg, urządzenia cyfrowe, papier, AI oraz pamięć instytucjonalną. W tym sensie wielosubstratowość jest już faktem. Mocna wersja zakładałaby natomiast, że jeden fenomenalny podmiot może zostać dosłownie rozciągnięty między substratem biologicznym a cyfrowym lub przeniesiony z jednego do drugiego.

Na obecnym etapie nauki nie dysponujemy podstawami, by rozstrzygnąć tę drugą tezę. Właśnie dlatego pojęcie Hybrydowej Ludzkości powinno być konstruowane warstwowo. Na poziomie najbardziej zachowawczym oznacza ono społeczeństwo, w którym ludzie stale korzystają z AI jako rozszerzenia poznawczego. Wyżej znajduje się poziom systemów zachowujących trwałą pamięć jednostki i uczestniczących w jej długoterminowym planowaniu.

Dalej pojawiają się biosensory, wearables i adaptacyjne systemy reagujące na fizjologię, a następnie BCI i zamknięte pętle neuromodulacyjne. Dopiero na poziomie najbardziej spekulatywnym występują koncepcje wspólnej, wielosubstratowej podmiotowości. Gujral posługuje się podobnym kontinuum: Soft-Embodied-Deep hybrid.

Takie stopniowanie chroni przed dwoma błędami. Pierwszym jest uznanie, że nic istotnego nie wydarzy się przed wszczepieniem implantów; drugim – ogłoszenie, że zwykły użytkownik smartfona stał się już nowym gatunkiem. Głębokie przekształcenie społeczne jest możliwe bez zmiany biologicznej klasyfikacji Homo sapiens, gdyż ewolucja kulturowa operuje na innej skali niż specjacja biologiczna. Hybrydowa Ludzkość może być zatem nazwą formacji cywilizacyjnej, a nie nowego gatunku.

Rozróżnienie to pozwala uniknąć biologicznie niebezpiecznego języka „człowieka wyższego". Jeśli przyszłe jednostki będą różnić się stopniem technologicznego rozszerzenia, wspólnota prawna musi zachować zasadę równego statusu moralnego. Dostęp do wydajniejszej pamięci, BCI czy AI nie może stać się podstawą do twierdzenia, że jedna grupa posiada „więcej człowieczeństwa" lub większą wartość osobową. Filozofia enhancement już dziś ostrzega, że radykalne ulepszenia mogą destabilizować zasady równości.

Może jednak pojawić się inne zjawisko: nierówność kognitywnej infrastruktury. Dwie osoby o podobnych zdolnościach biologicznych mogą funkcjonować na radykalnie różnych poziomach tylko dlatego, że jedna ma dostęp do najlepszych agentów, pamięci i modeli predykcyjnych, podczas gdy druga korzysta z infrastruktury gorszej, reklamowej lub ograniczonej ekonomicznie. Wówczas problem sprawiedliwości społecznej przesuwa się z klasycznego dostępu do edukacji w stronę dostępu do infrastruktury rozszerzającej zdolność uczenia się, pracy i uczestnictwa politycznego.

Kapitał kognitywny jako źródło nowych nierówności

Możliwe jest wręcz powstanie nowej postaci kapitału kognitywnego. Nie będzie nim już tylko wiedza zgromadzona w ludzkiej głowie, lecz także jakość zewnętrznej pamięci, dostęp do konkretnych modeli, stopień personalizacji asystentów oraz kontrola nad własnymi danymi. Do tego dojdą kompetencje w kooperacji z agentami i sieć powiązań z innymi ludźmi i systemami, z którymi można koordynować działania. Z perspektywy teorii kapitału ludzkiego oznacza to fundamentalną korektę: produktywność jednostki staje się coraz mniej separowalna od infrastruktury, do której jest podłączona.

Przyszła nierówność nie musi więc wyglądać jak podział na biologicznie ulepszonych i nieulepszonych mutantów. Może przyjąć subtelniejszą formę różnicy między człowiekiem dysponującym prywatnym, wysoko kompetentnym ekosystemem AI a osobą korzystającą z masowych, silnie monetyzowanych systemów. Pierwszy będzie posiadał agentów chroniących jego uwagę, analizujących umowy, monitorujących zdrowie, optymalizujących edukację i broniących jego interesów negocjacyjnych. Drugi może żyć wewnątrz infrastruktury AI optymalizowanej pod kątem korzyści reklamodawcy, pracodawcy czy platformy. To nie sama kognitywna „moc AI" zdecyduje o emancypacyjnym charakterze Hybrydowej Ludzkości, lecz własność i cel systemów rozszerzających człowieka. W tym miejscu transhumanistyczna obietnica przezwyciężania ograniczeń musi zostać uzupełniona o pytanie społeczne: czyje ograniczenia i za czyje pieniądze? Technologia może zwiększać indywidualną wolność, a jednocześnie potęgować władzę instytucji kontrolującej infrastrukturę. Implant może przywrócić autonomię osobie sparaliżowanej, ale jednocześnie uzależnić krytyczną funkcję od prywatnego dostawcy.

Asystent AI może znosić bariery wynikające z ograniczeń pamięci lub uwagi, a w tym samym czasie transferować ogromne ilości danych do platformy. Antropologia Hybrydowej Ludzkości musi więc analizować podwójność technologii: rozszerzenie zdolności użytkownika przy jednoczesnym rozszerzeniu zdolności systemu do oddziaływania na tego użytkownika. Ta dwustronność prowadzi wprost do problemu sprawczości.

Hybrydowa sprawczość jako zarządzana współzależność

W liberalnej antropologii człowiek jest autorem swoich decyzji. W systemie hybrydowym autorstwo staje się jednak kwestią stopniowalną. AI może zaproponować cel, przypomnieć o wcześniejszej intencji, wygenerować alternatywy, przewidzieć konsekwencje, a nawet wykonać działanie. Mimo

że znaczna część architektury decyzji powstaje w zewnętrznym systemie, człowiek nadal może doświadczać jej jako „swojej". Nie oznacza to automatycznej utraty podmiotowości.

Przecież w relacjach międzyludzkich cudze argumenty nieustannie kształtują nasze wybory. Nowością jest jednak ciągłość, personalizacja oraz asymetria predykcyjnej wiedzy systemu. Hybrydową sprawczość można zdefiniować jako taką, której realizacja zależy od technicznie zewnętrznych komponentów, lecz której normatywny kierunek pozostaje w dostatecznym stopniu kontrolowany przez osobę. Kluczowe jest tu słowo „dostatecznie", gdyż nie istnieje prosta granica.

Sprawczość nie zanika w momencie skorzystania z sugestii; ulega ona erozji dopiero wtedy, gdy człowiek traci możliwość rozumienia systemu, odrzucenia jego propozycji, zmiany konfiguracji lub odtworzenia własnych celów niezależnie od infrastruktury. Hybrydowa Ludzkość wymaga zatem przejścia od liberalnego ideału niezależności ku bardziej realistycznemu modelowi zarządzanej współzależności. Człowiek zawsze był zależny od innych ludzi, języka, opieki, wiedzy i instytucji. Dojrzała autonomia nie polega na braku wpływów, lecz na zdolności orientowania się w nich, dokonywania wyborów i zachowania przestrzeni dla krytycznej rewizji.

AI zwiększa skalę tych zależności, ale ich nie tworzy. Posthumanizm ma tutaj przewagę analityczną nad częścią retoryki transhumanistycznej: przypomina, że podmiot nie jest suwerenem stojącym poza siecią relacji. Nie powinno to jednak prowadzić do błędu uznania, że skoro wszyscy jesteśmy relacyjni, autonomia przestaje mieć znaczenie. Relacyjność może być symetryczna albo dominacyjna, dobrowolna albo przymusowa, przejrzysta albo manipulacyjna. Nie każda sieć jest wspólnotą, a nie każda zależność jest emancypacją. Z tego względu figura cyborga Haraway powinna być łączona nie z celebracją technologicznego wymieszania jako wartości samej w sobie, lecz z odpowiedzialnością za tworzone połączenia. Autorka podkreślała bowiem nie tylko przekraczanie granic, ale i polityczność sposobu ich konstruowania oraz odpowiedzialność za wiedzę i materialne relacje, w których powstają reprezentacje świata. Pytanie Hybrydowej Ludzkości nie brzmi więc: „czy granica człowiek-maszyna zostanie przekroczona?". W wielu funkcjonalnych znaczeniach stało się to dawno. Ważniejsze jest pytanie: kto projektuje przejścia przez tę granicę i według czyich interesów?

Próba odpowiedzi na ten problem pojawia się w koncepcji „spiritual naturalism", która ma zachowywać szacunek dla biologicznego fundamentu człowieka bez odrzucania postępu. Choć pojęcie to nie jest w notatce dostatecznie rozwinięte, by traktować je jako gotową teorię filozoficzną, można uchwycić jego funkcję: zapobiega ono dwóm redukcjom. Pierwszą jest technoredukcjonizm, traktujący człowieka jedynie jako system informacyjny do optymalizacji. Drugą – biologiczny esencjalizm, według którego każda głębsza integracja z technologią oznacza utratę autentycznego człowieczeństwa. Intuicję tę można wyrazić za pomocą pojęcia ucieleśnionego technologicznego

humanizmu. Człowiek jest otwarty na modyfikację i rozszerzenie, ale jego podmiotowość rozwija się w ciele, czasie, relacjach i historii. Technologia może wejść w te relacje bez konieczności uznania biologii za przestarzałą. W takim ujęciu ciało nie jest więzieniem, z którego umysł ma zostać uwolniony, lecz jednym z warunków ludzkiego sposobu bycia. Enhancement nie musi zatem zmierzać do eliminacji cielesności; może wręcz zwiększać zdolność ucieleśnionego człowieka do działania.

Ta różnica ma znaczenie również w kontekście śmiertelności. Radykalna narracja transhumanistyczna interpretuje śmierć jako problem techniczny wymagający rozwiązania. Antropologia biologiczna i filozoficzna przypomina natomiast, że ograniczony czas jest jednym z czynników strukturyzujących ludzkie projekty, zobowiązania i wartości. Nie oznacza to, że wydłużanie zdrowego życia jest moralnie niewłaściwe, lecz że eliminacja biologicznego ograniczenia nie jest normatywnie neutralnym zwiększeniem „ilości życia". Zmieniłaby ona bowiem fundamentalną strukturę pokoleń, dziedziczenia, edukacji, rodziny, pracy i polityki.

Tożsamość jako proces a pułapka predykcji

Analogicznie, zwiększenie pamięci nie sprowadza się wyłącznie do dodania pojemności. Ludzkie zapominanie bywa ograniczeniem, lecz pełni również istotne funkcje selekcyjne. Trwała pamięć zewnętrzna może wprawdzie wzmocnić ciągłość i poczucie odpowiedzialności, ale jednocześnie utrudnić społeczne zapominanie, przebaczenie czy zmianę tożsamości. System rejestrujący każde zachowanie użytkownika może być znakomitym asystentem, lecz zarazem utrwalać dawny model osoby w momencie, gdy człowiek sam chciałby stać się kimś innym. Tożsamość wymaga ciągłości, ale potrzebuje również zdolności do transformacji – to jedna z najważniejszych lekcji filozofii personal identity dla AI.

Psychologiczna ciągłość nie oznacza niezmienności. Osoba pozostaje sobą właśnie dzięki łańcuchowi zmian, przyczynowo powiązanych z wcześniejszymi stanami. Przyszły system wspierający tożsamość nie powinien zatem traktować jej jak statycznego profilu, który mógłby zamrozić człowieka w historii jego własnych preferencji. Hybrydowa kognicja powinna pozwalać na oduczanie się, zmianę przekonań, porzucanie projektów i reinterpretację własnej przeszłości. Najbardziej ludzka cecha przyszłego rozszerzonego systemu może zatem polegać nie na perfekcyjnym zapamiętywaniu, lecz na zdolności podtrzymywania ciągłości poprzez zmianę. Człowiek nie jest zbiorem stabilnych parametrów; jego tożsamość to proces. Jeśli AI ma stać się trwałą częścią tego procesu, powinna rozumieć – funkcjonalnie, niekoniecznie fenomenalnie – że

wcześniejsza preferencja nie jest wieczystym zobowiązaniem, a historia użytkownika nie może automatycznie determinować jego przyszłości.

Prowadzi to do zasadniczego napięcia pomiędzy personalizacją a możliwością samoprzekroczenia. Im dokładniej system przewiduje człowieka, tym łatwiej podsuwać mu treści zgodne z dotychczasowym profilem. Może to zwiększać wygodę i trafność rekomendacji, lecz jednocześnie ograniczać ekspozycję na nieoczekiwane alternatywy. Osoba przestaje być wtedy traktowana jako otwarty projekt, a zaczyna jako predykcyjnie stabilny obiekt. Hybrydowa Ludzkość potrzebuje zatem nie tylko prawa do bycia dobrze poznanym przez własną technologię, ale także prawa do zaskoczenia własnego modelu. Zasada ta ma wymiar antropologiczny znacznie głębszy niż ochrona prywatności; oznacza uznanie, że człowieka nie da się normatywnie utożsamić z najtrafniejszą predykcją jego przyszłych zachowań. Nawet idealny model preferencji nie powinien być traktowany jako pełniejszy autor życia niż sama osoba. Predykcja opisuje prawdopodobieństwo, podczas gdy autonomia zawiera możliwość działania niezgodnie z własną statystyczną historią.

Hybrydowość jako pluralizm zdolności i suwerenność poznawcza

Właśnie tutaj należy zlokalizować różnicę między mechanomorfizacją a antropomorfizacją, którą Gujral konsekwentnie uznaje za podwójne zagrożenie. Przy antropomorfizacji przypisujemy sztucznej architekturze ludzką fenomenologię na podstawie jej zachowania. Przy mechanomorfizacji traktujemy człowieka tak, jak gdyby pełna predykcja jego działań wyczerpywała całość podmiotowości. Dojrzała antropologia AI musi odrzucać obie te redukcje jednocześnie. Posthumanizm nie powinien zatem oznaczać "końca człowieka". Hayles podkreślała raczej koniec określonego wyobrażenia człowieka jako całkowicie autonomicznego liberalnego podmiotu, broniąc jednocześnie znaczenia materialnego ucieleśnienia przed redukcją osoby do informacji. Haraway również nie proponowała prostego porzucenia człowieka na rzecz maszyny; jej cyborg podważał naturalizowane granice i obnażał polityczny charakter systemów, w których współistnieją organizmy i technologie. Obie tradycje są więc bardziej użyteczne jako krytyka antropologicznej naiwności niż jako program budowy "postczłowieka". Z tej perspektywy Hybrydowa Ludzkość może oznaczać pluralistyczną antropologię podmiotu rozszerzonego, a nie jednolity projekt technologicznego następcy Homo sapiens. Jedni ludzie będą korzystać z głębokich neurotechnologii, inni z zewnętrznych systemów AI, a jeszcze inni w ograniczonym zakresie.

Integracja może mieć charakter terapeutyczny, ekonomiczny, edukacyjny lub dobrowolnie tożsamościowy. Nie ma powodu zakładać, że wszystkie te ścieżki muszą prowadzić do jednego typu

człowieka. To właśnie różnorodność może być warunkiem odporności cywilizacyjnej. Monokultura kognitywna — sytuacja, w której wszyscy korzystają z podobnych modeli, interfejsów i infrastruktury pamięci — tworzyłaby ryzyko systemowe znane już z wcześniejszej analizy Hive. Hybrydowość nie powinna więc prowadzić do antropologicznej standaryzacji. Hybrydowa Ludzkość będzie tym bezpieczniejsza, im więcej zachowa równoległych sposobów poznawania, uczenia się, interpretowania i życia. Pozwala to powrócić do transhumanistycznego pytania o ulepszanie i całkowicie je przeformułować. Najważniejszym celem nie musi być stworzenie człowieka o maksymalnej inteligencji, pamięci, długości życia czy produktywności. Można pytać raczej, czy technologia zwiększa jego realną zdolność wyboru projektów życia, nawiązywania relacji, uczenia się na błędach, zmiany przekonań, uczestnictwa społecznego i zachowania kontroli nad własną infrastrukturą poznawczą. Taka koncepcja ulepszenia jest bliższa capability approach niż prostemu maksymalizowaniu parametrów. Zwiększenie jednej zdolności może paradoksalnie zmniejszyć całościową autonomię: perfekcyjny system rekomendacyjny oszczędza czas, lecz ogranicza eksplorację.

Całkowita pamięć może zwiększać wiedzę, ale jednocześnie odbierać możliwość zapomnienia. Neurotechnologia może podnosić wydajność, tworząc nową zależność infrastrukturalną. AI companion może zwiększać komfort, lecz osłabiać motywację do wymagających relacji. Zatem "więcej zdolności" nie zawsze oznacza "więcej wolności". Antropologia technologiczna potrzebuje pojęcia optymalnej, a nie maksymalnej augmentacji. Podobnie hybrydyzacja nie powinna być traktowana jako proces jednokierunkowy.

Człowiek może w określonych okresach życia dążyć do głębokiej integracji z AI, by później ją ograniczyć. Może zdecydować, że pewne obszary pozostaną celowo mniej zoptymalizowane. Wybór analogowego sposobu działania nie musi oznaczać technofobii; może być rodzajem higieny poznawczej albo ochrony autonomii. Prawdziwa wolność technologiczna obejmuje zarówno prawo do połączenia, jak i prawo do rozłączenia. Im bardziej jednak technologia staje się konstytutywna dla codziennego funkcjonowania, tym mniej realne jest proste odłączenie. Dlatego pojęcie cognitive sovereignty należy tutaj rozwinąć w kierunku continuity rights. Jeżeli system zewnętrzny podtrzymuje fragment pamięci, komunikacji lub funkcjonalnej kompetencji osoby, prawo do migracji, interoperacyjności, dostępu do własnej historii i bezpiecznej zmiany dostawcy przestaje być kwestią wygody konsumenckiej. Staje się ochroną ciągłości osoby funkcjonującej w środowisku technologicznym. Możemy zatem zaproponować bardziej dojrzałą definicję Hybrydowej Ludzkości.

Własność infrastruktury kognitywnej jako warunek wolności

Nie jest to gatunek powstały z prostego połączenia neuronów z układami scalonymi. Hybrydowa Ludzkość to formacja antropologiczna i cywilizacyjna, w której zdolności poznawcze, pamięć, sprawczość, relacje oraz procesy tożsamościowe jednostek są trwale współrealizowane przez organizmy biologiczne oraz sztuczne i instytucjonalne systemy informacyjne, przy zachowaniu zróżnicowanego stopnia integracji między nimi. Definicja ta nie przesądza o powstaniu wspólnej świadomości, nie wymaga BCI i nie zakłada pojawienia się biologicznego następcy Homo sapiens. Opisuje ona zmianę jednostki funkcjonalnej, co pozwala odczytać książkę w sposób mocniejszy, lecz jednocześnie bardziej ostrożny.

„Android Mind" i „Fused Mind" nie muszą być zatem dosłownymi prognozami pojawienia się jednego świadomościowego superpodmiotu. Mogą raczej oznaczać przejście od antropologii człowieka jako izolowanego decydenta ku antropologii podmiotu sprzężonego: osoby, której działanie jest stale realizowane przez sieć komponentów biologicznych, cyfrowych i społecznych. Takie ujęcie pozwala skorygować popularne pytanie o to, czy technologia odbierze nam człowieczeństwo. Człowieczeństwo nie jest bowiem pojedynczą kompetencją, którą można przypadkowo outsourcingować. Umiejętność rachunku została w znacznej mierze rozszerzona przez kalkulator, pamięć przez biblioteki i internet, siła przez maszyny, orientacja przez GPS, a komunikacja przez telekomunikację – a mimo to ludzie nie przestali być podmiotami. Zagrożenie pojawia się nie przy samym rozszerzaniu funkcji, lecz wtedy, gdy system rozszerzający zaczyna ograniczać zdolność człowieka do określania własnych celów, kontroli zależności i renegocjowania sposobu życia. Dlatego antropologia Hybrydowej Ludzkości powinna być mniej zainteresowana zachowaniem „czystości" biologicznej, a bardziej ochroną pluralizmu, ciągłości, sprawczości i prawa do zmiany.

Człowiek może być głęboko technologiczny i nadal pozostać autorem własnego projektu życia. Może również pozostać biologicznie niezmieniony, lecz żyć w cyfrowym środowisku tak silnie sterującym jego uwagą i preferencjami, że jego realna autonomia będzie niewielka. Ciało nie jest więc jedyną granicą wolności. W tym punkcie problem Hybrydowej Ludzkości przestaje być wyłącznie kwestią antropologiczną i staje się ekonomią polityczną rozszerzonego umysłu. Jeżeli komponenty zewnętrzne uczestniczą w pamięci, kognicji i tożsamości, pytanie o ich własność przestaje być problemem pobocznym. Kto posiada infrastrukturę, ten może pośrednio kontrolować warunki dostępu do części rozszerzonego poznania. Jeśli prywatna platforma przechowuje pamięć, reguluje dostęp do agentów, ustala zasady personalizacji i może jednostronnie zmieniać interfejs, władza

gospodarcza zaczyna przekształcać się w władzę kognitywną. To właśnie będzie punktem wyjścia. Dotychczas pytaliśmy, czym jest człowiek, gdy jego granice poznawcze stają się przepuszczalne. Teraz trzeba zapytać, kto kontroluje to, co znajduje się po drugiej stronie tej granicy.

Jeżeli umysł może być rozszerzony, własność infrastruktury rozszerzającej umysł staje się sprawą wolności. Jeżeli pamięć może być hybrydowa, monopol nad nią staje się problemem politycznym. Jeżeli AI współtworzy osąd, kontrola nad modelem jest w istocie częściową kontrolą nad epistemicznym środowiskiem człowieka. Antropologia przechodzi więc nieuchronnie w teorię własności, rynku i władzy.

> W świecie, w którym granice między neuronem a algorytmem stają się przepuszczalne, pytanie o to, co czyni nas ludźmi, traci na aktualności wobec pytania o to, kto posiada klucze do naszej pamięci i uwagi. Prawdziwa wolność hybrydowego podmiotu nie będzie mierzona mocą obliczeniową jego rozszerzeń, lecz prawem do bycia nieprzewidywalnym dla własnego modelu predykcyjnego. Czy w pogoni za kognitywną optymalizacją nie zamienimy biologicznego więzienia ciała na cyfrowy panoptikon infrastruktury?

Inspiracje

[1] **"The AI Instinct"** Rana Gujral

Rana Gujral (ur. 1976) to indyjsko-amerykański przedsiębiorca technologiczny, dyrektor naczelny i autor specjalizujący się w sztucznej inteligencji i obliczeniach afektywnych. Pełnił funkcję dyrektora generalnego Behavioral Signals, firmy zajmującej się sztuczną inteligencją, która opracowuje oprogramowanie do rozpoznawania emocji i analizy behawioralnej, służące do oceny intencji i sygnałów emocjonalnych na podstawie danych z ludzkiego głosu. Wcześniej w swojej karierze Gujral założył startup TiZE, zajmujący się oprogramowaniem w chmurze, który został przejęty przez Alchemy, i piastował kluczowe stanowiska operacyjne i kierownicze w zakresie produktów w firmach Cricut i Logitech. W dziedzinie sztucznej inteligencji poznawczej jest znany z promowania dyskusji na temat sztucznej inteligencji emocjonalnej, hybrydowych architektur decyzyjnych człowiek-maszyna oraz koncepcji Sztucznego Doświadczenia Ogólnego (AGE) – ustrukturyzowanego, ciągłego uczenia się przez doświadczenia systemów sztucznej inteligencji. Gujral jest również częstym felietonistą technologicznym i międzynarodowym mówcą.

Rana Gujral *(born 1976) is an Indian-American technology entrepreneur, business executive, and author specializing in artificial intelligence and affective computing. He served as the Chief Executive Officer of Behavioral Signals, an enterprise artificial intelligence company developing emotion recognition and behavioral analytics software to evaluate intent and emotional cues from human voice data. Earlier in his career, Gujral founded the cloud software startup TiZE, which was acquired by Alchemy, and held key operational and product leadership roles at Cricut and Logitech. In cognitive AI, he is recognized for advancing discussions surrounding emotion AI, hybrid human-machine decision architectures, and the concept of Artificial General Experience (AGE)—the structured, ongoing experiential learning of AI systems. Gujral is also a frequent technology columnist and international keynote speaker.*

Behavioral Signals

Literatura uzupełniająca

Książki

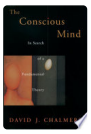
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts"

N. Katherine Hayles

University of Chicago Press | ISBN: 9780226321493



[2] "The Conscious Mind"

David Chalmers

Oxford University Press | ISBN: 9780199839353

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes"

N. Katherine Hayles

2007 | Profession | DOI: 10.1632/prof.2007.2007.1.187

Źródło

[2] "Ethics for Cognitive Assemblages: Who's in Charge Here?"

N. Hayles

2022 | Palgrave Handbook of Critical Posthumanism | DOI: 10.1007/978-3-030-42681-1_11-1

Źródło

[3] "Towards a Suite of Tools for Re-imagining Online Social Phenomena"

Clare Hooper, David E. Millard, Andy Stanford-Clark

2009

Źródło

[4] "Simulation of sensor networks using message queue infrastructure"

Dinesh Chandra Verma, Andy Stanford-Clark

2007 | Proceedings of SPIE, the International Society for Optical Engineering/Proceedings of SPIE | DOI: 10.1117/12.724960

Źródło

[5] "The Extended Mind"

Andy Clark, David J. Chalmers

2010 | The Extended Mind | DOI: 10.7551/mitpress/9780262014038.003.0002

Źródło

[6] "Word, Niche and Super-Niche: How Language Makes Minds Matter More"

Andy CLARK

2005 | THEORIA | DOI: 10.1387/theoria.561

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[7] "The Nature of Human Cognition and AI's Approach to Mimicking It"

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch02

Źródło

[8] "AI in the Real World: Applications and Use Cases"

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch03

Źródło

[9] "The AI Instinct"

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.fmatter

Źródło

[10] "The Emergence of Artificial General Intelligence (AGI)"

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch04

Źródło

[11] "Introduction: Our Definition of “There” Is Wrong"

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch01

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 1edb0cd4-b91d-459b-b812-27a68eece99d