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

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje spór o AGI jako konflikt antropologiczny, badając relację między biologicznym substratem a cyfrowym rozszerzeniem. Autor przeciwstawia transhumanizm – rozumiany jako oświeceniowy program optymalizacji i ulepszania ludzkich zdolności (enhancement) – posthumanistycznej wizji koewolucji. W tej drugiej człowiek nie zostaje zastąpiony przez maszynę, lecz uczestniczy w tworzeniu tzw. Fused Mind, gdzie granica między podmiotem a technologią staje się przepuszczalna. Artykuł zwraca uwagę na ryzyka etyczne związane z hierarchizacją ludzi według stopnia ulepszenia oraz interpretuje radykalne nurty trans humanistyczne jako formę świeckiej wiary w pokonanie biologicznych ograniczeń, takich jak śmierć czy deficyty poznawcze.

The text analyzes the dispute over AGI as an anthropological conflict, examining the relationship between the biological substrate and digital extension. The author contrasts transhumanism—understood as an Enlightenment program for the optimization and enhancement of human abilities—with a posthumanist vision of co-evolution. In the latter, humans are not replaced by machines but participate in creating the so-called Fused Mind, where the boundary between the subject and technology becomes permeable. The article draws attention to the ethical risks associated with the hierarchization of people based on their degree of enhancement and interprets radical transhumanist trends as a form of secular faith in overcoming biological limitations, such as death or cognitive deficits.

Artykuł stawia tezę, że nadchodząca era 'Hybrydowej Ludzkości' nie jest biologiczną mutacją ani procesem zastąpienia człowieka przez maszynę, lecz nową formacją cywilizacyjną. Autor argumentuje, że ludzka kognicja i podmiotowość od zawsze były relacyjne i rozszerzone o narzędzia, a współczesna integracja z AI jedynie pogłębia tę zależność, przesuwając granice między organizmem a systemem sztucznym. Kluczowym punktem sporu nie jest zatem techniczna możliwość ulepszenia (enhancement), lecz antropologiczny konflikt między transhumanistyczną wizją optymalizacji człowieka jako projektu a posthumanistycznym rozumieniem ucieleśnionej, sieciowej tożsamości. Głównym wyzwaniem dla przyszłego podmiotu nie jest utrata 'biologicznej czystości', lecz ryzyko kognitywnego zniewolenia: w świecie, gdzie pamięć i procesy decyzyjne są współrealizowane przez zewnętrzną infrastrukturę, wolność jednostki przestaje zależeć od jej biologicznych predyspozycji, a zaczyna zależeć od polityczno-ekonomicznej kontroli nad systemami, które rozszerzają jej umysł.

SŁOWA KLUCZOWE

Antropologia Hybrydowej Ludzkości | transhumanizm vs posthumanizm | Fused Mind | Android Mind | human enhancement | cyborgizacja | ucieleśnienie kognicji | teoria rozszerzonego umysłu | mind uploading | suwerenność poznawcza | pluralizm kognitywny | mechanomorfizacja | antropomorfizacja AI | ciągłość osoby

Spór o AGI jako konflikt 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 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

opiera się na konkretnej teorii granic osoby. Wreszcie, posługując się pojęciem Hybrydowej Ludzkości, musimy rozstrzygnąć, czy hybrydyzacja oznacza modyfikację istniejącego człowieka i przekroczenie historycznej idei człowieczeństwa, czy jest jedynie kolejnym etapem procesu, w którym Homo sapiens od początku konstruował swój byt 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 najsilniejszej wersji człowiek nie zostaje zastąpiony przez superinteligencję, lecz uczestniczy w powstawaniu Fused Mind, gdzie biologiczne ucieleśnienie, wartościowanie i doświadczenie spotykają się z mocą obliczeniową, 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 utożsamiane z „posthumanizmem". 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 teraz 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 ludzką zdolność projektowania samego siebie. Kluczowym pytaniem nie jest więc kwestia istnienia autonomicznego podmiotu, lecz 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 człowieka traktuje się jako projekt wymagający optymalizacji, łatwo przejść od leczenia cierpienia do hierarchizowania ludzi według stopnia ulepszenia. Pojawia się ryzyko, że cechy będące dotąd elementem ludzkiej różnorodności 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 wiara a posthumanistyczna relacyjność

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 i ostateczne przeznaczenie człowieka, lecz obiecują rozwiązanie tych dylematów 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 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 prostą teorią "człowieka po człowieku" ani programem stworzenia nowego gatunku. Jego przedmiotem jest przede wszystkim krytyka historycznej koncepcji człowieka jako 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 prowadzić do podobnych obrazów technologicznie rozszerzonego człowieka, lecz czynią to z całkowicie innych założeń. Transhumanista stwierdzi: 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 zaś 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 dekonstrukcji rzekomo naturalnych binarnych podziałów, na których budowano społeczne hierarchie. Rozróżnienie to ma kluczowe znaczenie dla interpretacji książki Gujrala.

Źródło odwołuje się do Haraway w kontekście zmiany 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, dowodzącym, 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 splocie organizmów, nauk informacyjnych, technologii cyfrowych, ludzkich ciał i praktyk społecznych. W tym sensie współczesny człowiek jest "cyborgiczny" na długo przed wszczepieniem pierwszego implantu.

Ucieleśnienie a iluzja przeniesienia świadomości

Osoba korzystająca z okularów, smartfona, mapy satelitarnej, kalendarza elektronicznego, modelu językowego, systemu płatności czy instytucjonalnej infrastruktury medycznej funkcjonuje w układzie, w którym biologiczne możliwości są stale rekonfigurowane przez artefakty. Haraway nie nakazuje nam zatem pytać wyłącznie o to, ile maszyny jest w człowieku, lecz przede wszystkim o sposób, w jaki techniczno-społeczne sieci uczestniczą w kształtowaniu tego, kim człowiek może być

i jak może działać. To przesunięcie ma zasadnicze konsekwencje dla rozumienia AI. Jeśli człowiek nigdy nie był epistemicznie i funkcjonalnie całkowicie autonomiczny, to AI nie musi oznaczać końca „czystej" ludzkiej kognicji – taki stan początkowy po prostu nie istnieje. Nowością jest natomiast głębokość i aktywność zewnętrznego komponentu. Książka przechowuje informacje, lecz ich nie analizuje; młotek zwiększa możliwości działania, ale 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 ułatwiła pojawienie się wizji o przenoszeniu świadomości, traktowaniu człowieka jako systemu informacyjnego i utożsamianiu tożsamości ze wzorcem możliwym do skopiowania. Jej celem jest odzyskanie znaczenia 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 jeszcze, że osoba została „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 pokazuje, dlaczego problem ten jest znacznie trudniejszy niż zwykłe 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 więc 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 stanowi jeden 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 bardzo 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 i numerycznej tożsamości osoby.

W tym miejscu pojawia się interesująca koncepcja Android Mind. Nie oznacza ona umysłu robota, lecz nową jakość psychiczną, która miałaby powstać poprzez integrację komponentu biologicznego i sztucznego. W tej interpretacji Gujral stara się zachować biologiczną podstawę 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 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 sposób jego 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 historia

psychologiczna 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 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, by 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 tylko 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.

Posthumanistyczna krytyka stanowi tutaj istotne korektywem wobec radykalnych wersji transhumanizmu. Jeśli człowieczeństwo zostanie zbyt mocno utożsamione z określoną normą sprawności, enhancement może łatwo przeobrazić się w normatywną presję. W takim układzie 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, jednak 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 albo finansową, jednostka ma silną motywację, by je przyjąć.

Gdy zrobią to prawie wszyscy, przewaga znika, a 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 własne zdolności zmalały, lecz dlatego, że zmieniła się społeczna norma produktywności. Hybrydowość staje się cechą środowiska, zanim stanie się cechą biologicznego ciała. Transformacja człowieka nie musi zatem zaczynać się od genetyki czy BCI.

Może ona 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.

Materialna infrastruktura poznania a ryzyko nierówności kognitywnych

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 szczególnie 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 materialności, lecz przejście od biologicznego ciała do innej, często bardziej scentralizowanej formy materii: centrów danych, sieci energetycznych, układów scalonych i organizacji utrzymujących software.

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.

Ta różnica ma kluczowe znaczenie dla pojęcia wielosubstratowego umysłu. Możemy przyjąć jego słabszą, funkcjonalną wersję: 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 pomiędzy 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. Na kolejnym – systemy, które przechowują trwałą pamięć jednostki i uczestniczą w jej długoterminowym planowaniu.

Dalej pojawiają się biosensory, wearables i adaptacyjne systemy reagujące na fizjologię; jeszcze dalej – 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. Pierwszy to uznanie, że nic istotnego nie wydarzy się przed wszczepieniem implantów. Drugi to twierdzenie, że zwykły użytkownik smartfona stał się już nowym gatunkiem. Głębokie przekształcenie społeczne jest możliwe bez zmiany biologicznej klasyfikacji Homo sapiens – ewolucja kulturowa operuje przecież na innej skali niż specjacja biologiczna. Hybrydowa Ludzkość może być zatem nazwą formacji cywilizacyjnej, a nie nowego gatunku.

To rozróżnienie pozwala również uniknąć biologicznie niebezpiecznego języka "człowieka wyższego". Jeśli przyszłe osoby 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 wyłącznie wiedza zgromadzona w ludzkim umyśle, lecz także jakość zewnętrznej pamięci, dostęp do konkretnych modeli, stopień personalizacji asystentów oraz kontrola nad własnymi danymi. Do tego zestawu dojdzie kompetencja współpracy z agentami oraz sieć powiązań z innymi ludźmi i systemami, umożliwiająca koordynację działań. Z perspektywy teorii kapitału ludzkiego oznacza to

fundamentalną korektę: produktywność jednostki staje się coraz mniej separowalna od infrastruktury, do której jest ona podłączona.

Przyszła nierówność nie musi więc przypominać podziału 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 dbających o jego interesy negocjacyjne. Drugi może funkcjonować wewnątrz infrastruktury AI zoptymalizowanej 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 zarządzającej infrastrukturą. Implant może przywrócić autonomię osobie sparaliżowanej, lecz jednocześnie uzależnić krytyczną funkcję organizmu 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 zatem 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 bardziej stopniowalne. AI może zaproponować cel, przypomnieć wcześniejszą intencję, wygenerować alternatywy, przewidzieć konsekwencje czy wykonać konkretne działanie. Człowiek wciąż może doświadczać takiej decyzji jako „swojej", mimo że znaczna część jej architektury powstała w zewnętrznym systemie. Nie oznacza to jednak automatycznej utraty podmiotowości.

Przecież także w relacjach międzyludzkich cudze argumenty wpływają na nasze wybory. Nowością jest natomiast ciągłość, personalizacja i asymetria predykcyjnej wiedzy systemu. Można

zdefiniować hybrydową sprawczość jako sprawczość, której realizacja zależy od technicznie zewnętrznych komponentów, lecz której normatywny kierunek pozostaje w dostatecznym stopniu kontrolowany przez osobę.

Kluczowe jest słowo „dostatecznie". Nie istnieje tu prosta granica. Sprawczość nie zanika w momencie skorzystania z sugestii, lecz może ulegać erozji, gdy człowiek traci możliwość rozumienia, odmowy, zmiany systemu czy odtworzenia własnych celów niezależnie od infrastruktury. Hybrydowa Ludzkość wymaga więc przejścia od liberalnego ideału niezależności ku bardziej realistycznemu ideałowi zarządzanej współzależności. Człowiek zawsze był zależny od innych ludzi, języka, opieki, wiedzy i instytucji. Dojrzała autonomia nie oznacza zatem braku jakichkolwiek wpływów, lecz zdolność orientowania się w nich, wybierania pomiędzy nimi i zachowania przestrzeni krytycznej rewizji.

AI zwiększa skalę zależności, ale nie tworzy jej po raz pierwszy. Posthumanizm ma tutaj przewagę analityczną nad częścią transhumanistycznej retoryki: przypomina, że podmiot nie jest suwerenem stojącym poza siecią relacji. Nie powinno to jednak prowadzić do przeciwnego 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. Haraway podkreślała nie tylko przekraczanie granic, ale także 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 została ona przekroczona dawno. Ważniejsze jest pytanie: kto projektuje przejścia przez tę granicę i według czyich interesów?

Gujral próbuje odpowiedzieć na ten problem poprzez koncepcję "spiritual naturalism", która ma zachowywać szacunek dla biologicznego fundamentu człowieka bez odrzucania technologicznego postępu. Pojęcie to nie jest w notatce dostatecznie rozwinięte, by traktować je jako gotową teorię filozoficzną, jednak można uchwycić jego funkcję: ma ono zapobiegać dwóm redukcjom. Pierwszą jest technoredukcjonizm, według którego człowiek stanowi jedynie system informacyjny do optymalizacji. Drugą – biologiczny esencjalizm, wedle którego każda głębsza integracja z technologią oznacza utratę autentycznego człowieczeństwa. Można tę intuicję wyrazić bardziej neutralnym pojęciem ucieleśnionego technologicznego humanizmu. Człowiek jest otwarty na modyfikację i rozszerzenie, ale jego podmiotowość rozwija się w ciele, czasie, relacjach i historii. Technologia może wejść do tych relacji 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 więc zmierzać do eliminacji cielesności; może raczej zwiększać zdolność ucieleśnionego człowieka do działania.

Ta różnica ma znaczenie również dla kwestii śmiertelności. Radykalna transhumanistyczna narracja interpretuje śmierć jako problem techniczny wymagający rozwiązania. Antropologia biologiczna i filozoficzna przypomina natomiast, że ograniczony czas jest jednym z czynników struktury ludzkich projektów, zobowiązań i wartości. Nie wynika z tego, że wydłużanie zdrowego życia byłoby moralnie niewłaściwe. Wynika jedynie, że eliminacja biologicznego ograniczenia nie jest normatywnie neutralnym zwiększeniem „ilości życia". Zmieniłaby ona bowiem strukturę pokoleń, dziedziczenia, edukacji, rodziny, pracy i polityki.

Prawo do zmiany przeciwko dyktatowi predykcji

Analogicznie, zwiększenie pamięci nie sprowadza się wyłącznie do rozszerzenia jej 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 fundamentalną zmianę tożsamości. System rejestrujący każde zachowanie użytkownika może być znakomitym asystentem, lecz zarazem utrwalać przestarzały model jednostki w momencie, gdy ona sama pragnie 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 więc traktować jej jako statycznego profilu, który mógłby zamrozić człowieka w historii jego własnych preferencji. Hybrydowa kognicja powinna pozwalać na oduczanie się, zmianę przekonań, porzucanie projektów i reinterpretację przeszłości. Najbardziej ludzka cecha przyszłego systemu rozszerzonego 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 między personalizacją a możliwością samoprzekroczenia. Im dokładniej system przewiduje człowieka, tym łatwiej

podsuwać mu treści zgodne z dotychczasowym profilem. Zwiększa to wygodę i trafność rekomendacji, ale jednocześnie ogranicza ekspozycję na nieoczekiwane alternatywy.

Osoba przestaje być wówczas 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.

Pluralizm kognitywny i prawo do rozłączenia jako warunki autonomii

Należy tutaj 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 bytu 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 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 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.

Można na tej podstawie przeformułować transhumanistyczne pytanie o ulepszanie. Najważniejszym celem nie musi być stworzenie człowieka o maksymalnej inteligencji, pamięci czy produktywności. Warto raczej pytać, czy technologia zwiększa jego realną zdolność wyboru projektów życia, nawiązywania relacji, uczenia się na błędach, zmiany przekonań oraz zachowania kontroli nad własną infrastrukturą poznawczą. Taka koncepcja ulepszenia jest bliższa capability approach niż prostemu maksymalizowaniu parametrów. Zwiększenie jednej zdolności może bowiem paradoksalnie zmniejszyć całościową autonomię: perfekcyjny system rekomendacyjny oszczędza czas, lecz ogranicza eksplorację; całkowita pamięć zwiększa wiedzę, lecz odbiera możliwość zapomnienia; neurotechnologia podnosi wydajność, lecz tworzy nową zależność infrastrukturalną, a AI companion zwiększa komfort kosztem motywacji do wymagających relacji. Zatem "więcej zdolności" nie zawsze oznacza "więcej wolności". Antropologia technologiczna potrzebuje pojęcia optymalnej, a nie maksymalnej augmentacji.

Hybrydyzacja nie powinna być traktowana jako proces jednokierunkowy. Człowiek może w określonych okresach życia dążyć do głębokiej integracji z AI, by później ją ograniczyć lub 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 kompetencji osoby, prawo do migracji, interoperacyjności i dostępu do własnej historii przestaje być kwestią wygody konsumenckiej, a staje się ochroną ciągłości osoby funkcjonującej w środowisku technologicznym. Możemy zatem zaproponować bardziej dojrzałą definicję Hybrydowej Ludzkości.

Władza nad infrastrukturą jako nowa granica wolności

Nie mówimy tu o gatunku powstałym 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. W tym ujęciu książkę Gujrala można odczytać silniej, lecz z większą ostrożnością.

Koncepcje „Android Mind" i „Fused Mind" nie muszą być 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 podejście pozwala skorygować popularne pytanie o to, czy technologia odbierze nam człowieczeństwo. Człowieczeństwo nie jest bowiem pojedynczą kompetencją, którą można przypadkowo outsourcingować. Umiejętność rachunku została rozszerzona przez kalkulatory, 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 w 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 biologicznej „czystości", a bardziej pluralizmem, ciągłością, sprawczością i prawem 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 domeną antropologii, a staje się ekonomią polityczną rozszerzonego umysłu. Jeżeli komponenty zewnętrzne uczestniczą w pamięci, kognicji i tożsamości, pytanie o ich własność przestaje być kwestią poboczną. 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. 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 hybrydowym prawdziwa granica wolności nie przebiega już przez skórę czy czaszkę, lecz wzdłuż linii własności serwerów i algorytmów. Jeśli nasze wspomnienia, cele i sposób myślenia zostaną powierzone infrastrukturze należącej do korporacji, to pytanie o to, 'kim jest człowiek', zostanie zastąpione przez pytanie: 'kto posiada klucze do mojego umysłu?'. Ostatecznie największym zagrożeniem nie jest maszyna, która myśli jak człowiek, lecz system, który sprawia, że człowiek zaczyna myśleć zgodnie z interesem właściciela systemu.

Inspiracje

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

Rana Gujral (ur. 1976) to amerykański przedsiębiorca technologiczny, dyrektor wykonawczy i inwestor, specjalizujący się w kognitywnej sztucznej inteligencji i uczeniu maszynowym. Pełni funkcję dyrektora generalnego Behavioral Signals, firmy zajmującej się oprogramowaniem dla przedsiębiorstw, rozwijającej sztuczną inteligencję głosową i rozpoznawanie emocji w celu analizy mowy i zachowań ludzkich. Przed pracą w Behavioral Signals, Gujral założył startup TiZE, zajmujący się oprogramowaniem w chmurze, który został przejęty przez Alchemy w 2016 roku. Zajmował również stanowiska kierownicze w firmach Cricut, Logitech i Kronos, przyczyniając się do innowacji produktowych i inicjatyw restrukturyzacyjnych. Jego główna działalność koncentruje się na sztucznej inteligencji emocjonalnej, analizie głosu oraz integracji sztucznego doświadczenia ogólnego z ludzkim procesem decyzyjnym. Uznawany przez branżowe publikacje za czołowego przedsiębiorcę w dziedzinie sztucznej inteligencji, Gujral jest również aktywnym inwestorem-aniołem, prelegentem i autorem artykułów na temat nowych technologii.

Rana Gujral *(born 1976) is an American technology entrepreneur, executive, and investor specializing in cognitive artificial intelligence and machine learning. He serves as the Chief Executive Officer of Behavioral Signals, an enterprise software company developing voice intelligence and emotion recognition AI to analyze speech and human behavior. Prior to Behavioral Signals, Gujral founded the cloud software startup TiZE, which was acquired by Alchemy in 2016, and held leadership positions at Cricut, Logitech, and Kronos, contributing to product innovation and corporate turnaround initiatives. His primary work focuses on emotion AI, voice analytics, and the integration of artificial general experience with human decision-making. Recognized as a prominent AI entrepreneur by industry publications, Gujral is also an active angel investor, keynote speaker, and contributing writer on emerging technologies.*

Behavioral Signals

Literatura uzupełniająca

Książki

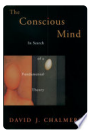
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[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] "Modes of Cognition: Implications for Large Language Models"

N. Hayles

2025 | Antikythera Digital Journal | DOI: 10.1162/anti.5czf

Źródło

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

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

2009

Źródło

[5] "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

[6] "The Extended Mind"

Andy Clark, David J. Chalmers

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

Źródło

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

Andy CLARK

2005 | THEORIA | DOI: 10.1387/theoria.561

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch02

Źródło

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

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch03

Źródło

[10] "The AI Instinct"

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.fmatter

Źródło

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

RANA GUJRAL, KAI-FU LEE

2026 | DOI: 10.1002/9781394392155.ch04

Źródło

[12] "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: a3400ec4-6743-452b-83b6-1b6566f74a13