Relacyjna przyszłość człowieka w dobie AI i transhumanizmu w świetle The Challenge of the Future A. Graylinga

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje problem izolacji społecznej jako wyzwania systemowego, a nie tylko psychologicznego, wprowadzając pojęcie ubóstwa relacyjnego. Autor argumentuje, że nowoczesna wolność wymaga „infrastruktury spotkania" – przestrzeni fizycznych i instytucjonalnych sprzyjających autentycznym więziom. W kontekście rozwoju AI ostrzega przed substytucją relacyjną, gdzie interakcje syntetyczne zastępują ludzką opiekę w celu redukcji kosztów. Postuluje stworzenie standardów prawnych gwarantujących minimum ludzkiego kontaktu w edukacji, medycynie i administracji. Koncepcja „human in The loop" zostaje tu rozszerzona: człowiek w systemie jest niezbędny nie tylko dla korekty błędów AI, ale przede wszystkim jako podmiot zapewniający uznanie i godność drugiej osoby w relacjach instytucjonalnych.

The article analyzes the problem of social isolation as a systemic rather than merely psychological challenge, introducing the concept of relational poverty. The author argues that modern freedom requires an 'infrastructure of encounter'—physical and institutional spaces that foster authentic bonds. In the context of AI development, the author warns against relational substitution, where synthetic interactions replace human care to reduce costs. He advocates for the creation of legal standards guaranteeing a minimum of human contact in education, medicine, and administration. The concept of 'human in the loop' is expanded here: a human in the system is essential not only for correcting AI errors, but primarily as a subject providing recognition and dignity to another person within institutional relationships.

W obliczu postępującej automatyzacji i rozwoju sztucznej inteligencji, autor stawia tezę, że prawdziwy postęp cywilizacyjny nie powinien być mierzony stopniem zastąpienia

ludzkich funkcji przez maszyny, lecz zdolnością technologii do wzmacniania relacyjnej natury człowieczeństwa. Tekst diagnozuje współczesną samotność nie jako defekt psychologiczny jednostki, lecz jako problem systemowy wynikający z erozji „infrastruktury spotkania” – przestrzeni i czasu niezbędnych do budowania autentycznych więzi. Wykorzystując filozofię Ubuntu oraz koncepcję 'capability approach', autor argumentuje, że AI może pełnić dwie przeciwstawne role: albo stać się tanim substytutem ludzkiej obecności, pogłębiając alienację i tworząc nową stratyfikację antropologiczną, albo funkcjonować jako „technologia pomostowa”, która redukuje tarcie w relacjach międzyludzkich i uwalnia czas na rzeczywiste współistnienie. Kluczowym wyzwaniem dla przyszłej etyki i prawa staje się zatem ochrona „prawa do ludzkiego kontaktu” oraz projektowanie systemów, które zamiast perfekcyjnie personalizować naszą samotność, pomagają nam dostrzec Innego i odzyskać poczucie bycia społecznym potrzebnym.

SŁOWA KLUCZOWE

relacyjna przyszłość człowieka | transhumanizm | AI Ubuntu | ubóstwo relacyjne | technologia pomostowa | infrastruktura spotkania | relacyjny alignment | stratyfikacja antropologiczna | capability approach | substytucja relacyjna | human in the loop | dochod relacyjny | decentracja podmiotowości | etyka troski

Współczesna wolność wymaga infrastruktury spotkania

Socjologia nowoczesności od dawna diagnozuje procesy osłabiania tradycyjnych więzi. Tönnies przeciwstawiał Gemeinschaft i Gesellschaft, Durkheim analizował przejście od solidarności mechanicznej ku organicznej, a Simmel badał psychologiczne skutki życia w wielkim mieście; późniejsze teorie indywidualizacji opisywały z kolei rozpad części biograficznych struktur oczywistości. Nie należy tu jednak romantyzować dawnych wspólnot – oferowały one bliskość często za cenę kontroli, hierarchii i ograniczonej wolności. Modernizacja zwiększyła wprawdzie swobodę jednostki, lecz jednocześnie przeniosła ciężar integracji na nią samą. Tę ambiwalencję dostrzega Grayling, który łączy „deficyt obywatelski” z erozją więzi i poszukuje punktu równowagi – owego „sweet spot” – pomiędzy opresyjnym kolektywizmem a skrajnym indywidualizmem. Jest to jeden z najciekawszych motywów całego tekstu. Dojrzała polityka przyszłości nie powinna wybierać

między jednostką a wspólnotą, lecz tworzyć instytucje, w których prawa chronią osobę również przed naciskiem grupy, a jednocześnie istnieją dobra wspólne umożliwiające rzeczywiste uczestnictwo w relacjach. Można to określić mianem relacyjnego liberalizmu lub liberalizmu zakorzenionego. W takim ujęciu prawo chroni przed przymusem, ale polityka społeczna zapewnia warunki, w których wolność nie zostaje zredukowana do samotnego wyboru konsumenckiego.

Biblioteki, szkoły, parki, transport publiczny, kluby, domy kultury, miejsca pracy, lokalne organizacje i przestrzeń publiczna to coś więcej niż tylko infrastruktura usług. Są infrastrukturą spotkania.

Izolacja to problem systemowy, a nie tylko psychologiczny

WHO w swoim raporcie z 2025 roku wskazuje, że polityka przeciwdziałania samotności nie może ograniczać się do terapii jednostki. Musi ona obejmować infrastrukturę społeczną, przestrzeń miejską, edukację, warunki zatrudnienia oraz rozwiązania wspólnotowe. Samotność jest bowiem w dużej mierze problemem urbanistyki, ekonomii czasu, transportu, rynku pracy i architektury cyfrowej. Człowiek może posiadać psychologiczną zdolność nawiązywania więzi, lecz pracować w systemie, który pozostawia zbyt mało czasu na relacje. Może pragnąć uczestniczyć we wspólnocie, ale mieszkać w przestrzeni urbanistycznej sprzyjającej izolacji. Może dysponować setkami kontaktów cyfrowych, mając jednocześnie niewielką liczbę osób dostępnych w sytuacji kryzysu. Nie można zatem leczyć politycznych i infrastrukturalnych źródeł izolacji wyłącznie za pomocą aplikacji do rozmowy.

Tu pojawia się pojęcie ubóstwa relacyjnego. Analogicznie do ubóstwa ekonomicznego, można analizować niedostatek dostępu do stabilnych, wspierających relacji i instytucji społecznych. Nie każdy człowiek posiada rodzinę zdolną do pomocy, przyjaciół, lokalną wspólnotę czy bezpieczne miejsce spotkania. AI może w pewnym zakresie łagodzić konsekwencje tego niedostatku, ale nie powinna stać się tanim technologicznym substytutem dla osób, którym społeczeństwo odmawia kosztowniejszych form ludzkiej opieki. Jest to szczególnie istotne w polityce senioralnej, zdrowiu, edukacji i pomocy społecznej.

Można wyobrazić sobie dwa scenariusze automatyzacji. W pierwszym roboty i AI przejmują czynności rutynowe, dzięki czemu personel zyskuje więcej czasu na kontakt z człowiekiem. W drugim automatyzacja staje się narzędziem redukcji zatrudnienia, a osoba wymagająca pomocy otrzymuje głównie interakcję syntetyczną, ponieważ jest ona tańsza. Technologia pozostaje ta

sama; aksjologia instytucji jest całkowicie odmienna. Z tego punktu widzenia przyszłe prawo społeczne może stanąć przed pytaniem o prawo do ludzkiego kontaktu w określonych kontekstach. Nie chodzi o zakaz automatyzacji, lecz o ustanowienie minimalnego standardu opieki, edukacji czy procedury administracyjnej. Czy obywatel powinien zawsze mieć możliwość kontaktu z człowiekiem przy decyzji o doniosłych skutkach? Czy osoba długoterminowo hospitalizowana może być obsługiwana niemal wyłącznie przez systemy automatyczne?

Czy dziecko powinno posiadać prawo do określonego minimum ludzkiej relacji pedagogicznej? Te pytania przypominają, że efektywność jest tylko jednym z kryteriów funkcjonowania instytucji. Szpital ma leczyć, ale również chronić godność. Szkoła ma uczyć, ale i socjalizować. Sąd ma rozstrzygać, lecz także umożliwiać bycie wysłuchanym. Państwo cyfrowe może być niezwykle sprawne, a jednocześnie generować doświadczenie radykalnego braku uznania, jeśli obywatel nie może dotrzeć do człowieka odpowiedzialnego za decyzję. „Human in the loop" z poprzedniej części zyskuje więc nowe znaczenie. Człowiek w pętli nie jest potrzebny tylko dlatego, że AI może się mylić; bywa niezbędny jako uczestnik relacji instytucjonalnej.

W prawie wysłuchanie posiada wartość samą w sobie, nawet gdy nie zmienia ostatecznego wyniku. W medycynie rozmowa stanowi element świadomej zgody. W edukacji uznanie wysiłku przez nauczyciela ma znaczenie odrębne od otrzymania poprawnej odpowiedzi. To właśnie tutaj godność spotyka Ubuntu. Człowiek potrzebuje nie tylko poprawnego potraktowania, lecz bycia uznanym za członka wspólnego świata. Procedura może być technicznie bezbłędna, a relacyjnie alienująca. Weberowska racjonalizacja biurokratyczna już dawno ujawniła napięcie pomiędzy bezosobową regułą a indywidualnym doświadczeniem; AI może doprowadzić tę bezosobowość do poziomu niezwykłej sprawności.

Nie jest to argument przeciwko technologii, lecz za projektowaniem warstw przywracających możliwość uznania. Na poziomie ekonomii politycznej relacyjność ma jeszcze jeden wymiar: współzależność jest źródłem wartości ekonomicznej, choć często pozostaje niewidzialna w rachunku rynkowym. Praca opiekuńcza, wychowanie dzieci, utrzymywanie więzi rodzinnych i wolontariat generują ogromne korzyści społeczne, które nie przechodzą przez rynek. Ekonomia feministyczna od dawna krytykuje mierniki produkcji ignorujące nieodpłatną reprodukcję społeczną. Jeśli przyszłość AI będzie mierzona wyłącznie wzrostem produktywności rynkowej, może przeoczyć wartość czasu poświęcanego drugiemu człowiekowi. Prowadzi to do zasadniczego pytania o automatyzację pracy: jeśli AI uwolni czas, największą korzyścią cywilizacyjną może nie być konsumpcja większej liczby dóbr, lecz odzyskanie czasu relacyjnego. Nie wynika to jednak automatycznie z samej technologii.

Oszczędzony czas może zostać przejęty przez wzrost oczekiwań co do produktywności. Dlatego relacyjność posiada ekonomiczny warunek: ludzie potrzebują rzeczywistej suwerenności nad częścią własnego czasu. Można mówić o dochodzie relacyjnym nie w sensie pieniężnym, lecz jako o zasobie czasu, zaufania i dostępności otrzymywanym z sieci społecznej. Człowiek bogaty finansowo, lecz pozbawiony stabilnych więzi, może być pod jednym względem ubogi. Z kolei silna wspólnota potrafi częściowo amortyzować kryzys ekonomiczny jednostki. Kapitał społeczny nie zastępuje sprawiedliwości materialnej, ale w rzeczywistości oba te zasoby wzajemnie na siebie oddziałują.

AI jako infrastruktura wspierająca realne więzi zamiast ich substytut

To wyjaśnia, dlaczego samotności nie można redukować jedynie do kwestii osobowości. Niestabilność zatrudnienia, migracje zarobkowe, długie dojazdy, wysokie koszty mieszkań, prekaryzacja czy specyfika zdalnej pracy cyfrowej i częste zmiany miejsca zamieszkania realnie ograniczają możliwości budowania trwałych sieci społecznych. Polityka relacyjna musi zatem być w równym stopniu polityką mieszkaniową, rynkiem pracy i urbanistyką.

W tym punkcie filozofia Ubuntu może zostać zestawiona z capability approach. Relacja sama w sobie może stać się „capability” – realną możliwością uczestnictwa w więziach, wspólnotach i życiu publicznym. Człowiek może formalnie posiadać prawo do zrzeszania się, jednak brak czasu, transportu, poczucia bezpieczeństwa lub dostępnej przestrzeni może uczynić to prawo praktycznie pustym. Podobnie cyfrowa łączność nie jest równoznaczna z realną zdolnością budowania relacji. Dlatego przyszłość nie powinna polegać na maksymalizacji „liczby połączeń”, lecz na dbałości o jakość infrastruktury relacyjnej. Platforma może zwiększać liczbę kontaktów, a jednocześnie niszczyć zaufanie; miasto może zagęszczać zabudowę, pozostawiając mieszkańców w anonimowości; przedsiębiorstwo może organizować tysiące spotkań online, nie budując przy tym poczucia współpracy. Wskaźnik komunikacji nie jest wskaźnikiem wspólnoty.

W ten sposób można odróżnić sieć od wspólnoty. Sieć opisuje jedynie strukturę połączeń, podczas gdy wspólnota nakłada na nie normatywną warstwę wzajemnych zobowiązań. Dwóch użytkowników może być połączonych algorytmicznie, nie odpowiadając za siebie w żadnym znaczącym sensie. Ubuntu mówi o czymś głębszym niż connectivity – o stosunku do drugiego człowieka, w którym jego rozkwit staje się moją sprawą. Właśnie dlatego koncepcja „AI Ubuntu” jest pojęciem paradoksalnym.

System może jednak zostać zaprojektowany tak, by promować solidarność, łączyć ludzi, tłumaczyć kody kulturowe, wykrywać potrzeby i ułatwiać koordynację. Może zatem wzmacniać warunki sprzyjające Ubuntu, co nie jest tożsame z twierdzeniem, że AI samo posiada Ubuntu w sensie moralnej personhood. Maszyna może stanowić infrastrukturę wspólnoty, nie będąc jej członkiem na tych samych zasadach co człowiek. To rozróżnienie jest kluczowe: zamiast pytać, czy AI „jest przyjacielem", warto zapytać, czy pomaga ludziom tworzyć przyjaźnie. Zamiast zastanawiać się, czy system „troszczy się", należy ocenić, czy zwiększa on zdolność ludzi do troski. Zamiast antropomorfizować technologię, powinniśmy analizować jej relacyjne efekty.

Przykładowo: lokalny system może identyfikować osoby potrzebujące transportu do lekarza i koordynować wolontariuszy; tłumacz AI może umożliwić migrantowi realne uczestnictwo w życiu sąsiedzkim; narzędzie wspierające osobę niesłyszącą może zwiększyć jej obecność w rozmowie, a system organizacyjny pomóc rodzinie w koordynacji opieki.

AI jako technologia pomostowa przeciwko substytucji

W takich zastosowaniach sztuczna inteligencja nie zastępuje relacji; redukuje tarcie uniemożliwiające jej powstanie. To prawdopodobnie najbardziej humanistyczny model AI: technologia pomostowa. Jej sukces mierzy się nie czasem spędzonym przez człowieka z systemem, lecz wzrostem zdolności do działania w świecie ludzi. Stanowi ona przeciwieństwo technologii retencyjnej, której celem jest zatrzymanie użytkownika przy sobie. Można stąd wyprowadzić normatywną zasadę projektową: im bardziej system pełni funkcje relacyjne, tym ważniejsze staje się pytanie, czy jego funkcją celu jest zwiększanie ludzkiej zdolności do relacji, czy maksymalizacja interakcji użytkownika z samym systemem. To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie dla przyszłości cyfrowego człowieczeństwa. Nie wszystkie relacje powinny jednak prowadzić „na zewnątrz". Osoba może czerpać autentyczną korzyść z długoterminowej interakcji z AI, nawet jeśli nie przekłada się ona bezpośrednio na nową przyjaźń.

Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy system staje się konkurencyjny wobec podstawowych ludzkich możliwości i korzysta z asymetrii swojej projektowej doskonałości. Dlatego potrzebujemy nie zakazu relacji, lecz norm chroniących przed substytucją opartą na eksploatowaniu podatności. Przyszła etyka cyfrowa powinna zatem rozróżniać kompensację, augmentację i zastąpienie relacyjne. Kompensacja pomaga tam, gdzie realna relacja jest chwilowo niedostępna. Augmentacja wspiera istniejące więzi. Zastąpienie występuje natomiast wtedy, gdy technologia przejmuje funkcję społeczną w takim stopniu, że realne więzi przestają być praktykowane.

Każdy z tych mechanizmów wymaga odrębnej oceny. Problem nie dotyczy wyłącznie AI companions. Algorytmiczne pośrednictwo wpływa na randkowanie, pracę, przyjaźń, politykę i rodzinę. Aplikacja randkowa zmienia ekonomię poszukiwania partnera; platforma pracy modyfikuje relację pracownika z przełożonym; system rekomendacji przekształca strukturę wspólnych doświadczeń kulturowych. AI będzie coraz częściej uczestniczyć w selekcji ludzi dla ludzi, co rodzi pytanie o władzę infrastrukturalną. Jeśli algorytm decyduje, kogo zobaczymy, z kim będziemy pracować, czyja wypowiedź do nas dotrze i kto zostanie uznany za kompatybilnego, pośrednio kształtuje strukturę społeczeństwa.

Nie musi nikogo zmuszać – wystarczy, że reguluje prawdopodobieństwo spotkania. Granica między relacją a polityką staje się zatem płynna. Społeczeństwo jest wynikiem niezliczonych mikrospotkań; kto kontroluje warunki tych spotkań, może wpływać na makrostrukturę zaufania, segregacji i solidarności. Algorytmy rekomendacyjne są więc nie tylko narzędziami dostarczania treści, lecz architektami kontaktu społecznego. Filozofia Ubuntu nadaje temu problemowi szczególną ostrość.

Jeżeli osoba staje się osobą poprzez innych, to architektura tego, z jakimi ludźmi się spotyka, jest w istocie architekturą podmiotowości. System zamykający użytkownika w homogenicznym kręgu nie tylko filtruje informację; uczestniczy w formowaniu jego obrazu świata i własnego miejsca wśród innych. To prowadzi do ostatniego wymiaru relacyjności: odpowiedzialności międzypokoleniowej.

AI jako narzędzie decentracji i wsparcia podmiotowości relacyjnej

"Inny" nie musi być fizycznie obecny. Do wspólnoty moralnej należą również przyszłe pokolenia, choć dziś nie mogą one odwzajemnić naszej troski. Fakt ten komplikuje prostą teorię wzajemności; gdyby moralność wymagała wyłącznie bezpośredniego odwzajemnienia, zabrakłoby nam silnych argumentów w kwestii ochrony ludzi przyszłości, niemowląt, osób ciężko chorych czy tych, którzy nie są zdolni do odpowiedzi. Relacyjność moralna musi zatem wykraczać poza ramy transakcji. Troska może być asymetryczna: rodzic opiekuje się niemowlęciem, które nie potrafi mu odpłacić, a społeczeństwo chroni prawa przyszłych obywateli, którzy nie mogą jeszcze głosować.

Jest to istotna korekta również w kontekście AI: choć wzajemność jest kluczowym elementem wielu więzi, nie stanowi ona warunku wszelkiej moralnej wartości relacji. Możemy zatem doprecyzować źródłową tezę. Wartość nie istnieje wyłącznie między dwoma identycznie podatnymi podmiotami. Człowiek może moralnie troszczyć się o zwierzę, niemowlę, ekosystem, przyszłe pokolenia, a być może – jeśli powstaną ku temu odpowiednie podstawy – również o niebiologiczny system

posiadający status moralny. Mocniejsza i bardziej obronna teza brzmi inaczej: relacje konstytutywne dla dojrzałej ludzkiej podmiotowości wymagają doświadczenia, że świat nie składa się wyłącznie z obiektów podporządkowanych naszym preferencjom. To jest najgłębszy sens spotkania z Innym.

Drugi człowiek przypomina nam, że nie jesteśmy centrum przestrzeni wartości; posiada on własny punkt widzenia, którego nie musimy integrować z naszym. Właśnie dlatego relacja ma charakter moralnie kształcący – nie dostarcza jedynie pocieszenia, lecz oferuje oporu wobec narcystycznego obrazu świata. Jeśli AI ma pomagać człowiekowi, powinna wspierać zdolność do wychodzenia poza siebie, zamiast coraz doskonalej odzwierciedlać użytkownika. Najbardziej prospołeczna AI nie musi zatem stale zgadzać się z człowiekiem.

Może ona pomagać dostrzec cudzą perspektywę, przypominać o skutkach decyzji dla innych, rekonstruować najlepsze argumenty drugiej strony, wykrywać niewidoczne koszty społeczne i ułatwiać realny kontakt. Technologia mogłaby stać się narzędziem decentracji. Podczas gdy dzisiejsza personalizacja służy dostosowywaniu świata do użytkownika, relacyjnie dojrzała personalizacja mogłaby robić coś przeciwnego: pomagać dostrzec świat, który nie został dla nas spersonalizowany. Jest to kluczowe dla demokracji, etyki i edukacji. Podmiot dojrzały to nie ten, którego wszystkie potrzeby są natychmiast zaspokojone, lecz ten, który potrafi uznać potrzeby innych. Człowiek przyszłości nie może być wyłącznie klientem świata. Musi pozostać jego współuczestnikiem.

W tym punkcie Ubuntu, Arystoteles, Hegel, Buber, Levinas, teoria przywiązania, Social Baseline Theory i etyka troski spotykają się mimo ogromnych różnic metodologicznych. Każda z tych tradycji w innym języku podważa wizję człowieka jako samowystarczalnego atomu. Filozofia mówi o uznaniu i wspólnocie, psychologia o przywiązaniu i współregulacji, neurobiologia o społecznej modulacji stresu, socjologia o kapitale społecznym i instytucjach, ekonomia o współzależności, a antropologia o kooperacyjnym charakterze gatunku. Ich wspólna konkluzja nie brzmi jednak: "wspólnota zawsze ma rację", lecz raczej: indywidualna podmiotowość jest w znacznym stopniu osiągnięciem relacyjnym.

Największym błędem przyszłości byłoby zatem uznanie, że skoro technologia potrafi częściowo symulować interakcję, człowiek odnalazł sposób na usamodzielnienie się od innych. Przeciwnie – najbardziej rozwinięta technologia może jeszcze wyraźniej ujawnić elementy relacji, które dotychczas wydawały się oczywiste i przez to niewidoczne: wzajemne zobowiązanie, nieprzewidywalność, wspólną historię, odpowiedzialność i realną możliwość straty. Pozwala to sformułować zasadę relacyjnego alignmentu.

System AI powinien być oceniany nie tylko pod kątem zgodności z preferencjami pojedynczego użytkownika, ale także przez pryzmat wpływu na jego zdolność funkcjonowania wśród innych ludzi. Model maksymalizujący chwilową satysfakcję kosztem długoterminowej zdolności do budowania relacji nie jest dobrze "dopasowany" do człowieka rozumianego relacyjnie.

Bezpieczeństwo AI jako ochrona relacyjnej potrzeby bycia potrzebnym

Taka koncepcja radykalnie rozszerza rozumienie bezpieczeństwa AI. Bezpieczeństwo nie oznacza już wyłącznie braku fizycznej szkody, dyskryminacji czy błędnych informacji; obejmuje także ochronę warunków, dzięki którym człowiek pozostaje zdolny do zaufania, współpracy, krytycznego sporu, troski i życia obywatelskiego. Są to dobra trudne do zmierzenia, lecz właśnie dlatego nie wolno ich ignorować.

Nie można przy tym przypisać technologii wyłącznej winy za współczesny kryzys więzi. Choć izolacja splata się z cyfrowym światem, równie istotne są czynniki ekonomiczne, demograficzne, urbanistyczne i kulturowe. AI wchodzi do rzeczywistości, w której wspólnoty zostały już wcześniej osłabione przez mobilność, indywidualizację, zmiany modelu rodziny, presję czasu, nierówności oraz transformację pracy. Technologia może te trendy wzmacniać lub łagodzić, dlatego odpowiedzialna analiza musi odrzucić zarówno determinizm technologiczny, jak i wygodne uniewinnienie technologii. Nieprawdziwe jest twierdzenie, że „smartfony spowodowały samotność" w sposób uproszczony, ale nieprawdą jest również, że architektura technologiczna pozostaje społecznie neutralna.

Systemy tworzą nowe affordances: ułatwiają jedne zachowania, utrudniając inne. Polityka przyszłości powinna polegać na świadomym wyborze tego, jakie z nich chcemy uczynić łatwiejszymi. W relacyjnej wizji przyszłości technologie powinny zwiększać możliwość bycia potrzebnym, a nie tylko wygodę otrzymywania usług. Człowiek czerpie poczucie sensu nie tylko z pomocy innych, ale przede wszystkim z faktu, że sam jest dla kogoś ważny. Idealnie opiekuńczy system może paradoksalnie odebrać nam tę funkcję, jeśli ludzie przestaną potrzebować siebie nawzajem. To kolejny argument przeciwko wizji społeczeństwa całkowitej samowystarczalności wspomaganej przez AI.

Zależność od innych bywa frustrująca i może prowadzić do dominacji, dlatego należy ją zabezpieczać prawami i instytucjami. Jednak społeczeństwo, w którym każdy otrzymuje wszystko od bezosobowej infrastruktury i nie potrzebuje niczego od drugiego człowieka, ryzykuje utratę

jednego z najważniejszych mechanizmów solidarności: doświadczenie wzajemnej użyteczności. Durkheimowska solidarność organiczna opierała się właśnie na współzależności wynikającej z podziału pracy. Paradoks pełnej automatyzacji polega na tym, że może ona osłabić ekonomiczną potrzebę części ludzi, zanim społeczeństwo wypracuje inne podstawy ich społecznego znaczenia. Jeśli praca była kluczowym kanałem wzajemnej zależności, pytanie o świat postpracy jest w istocie pytaniem o nową strukturę uznania. Człowiek pozbawiony pracy może otrzymywać wystarczający dochód, a mimo to doświadczać utraty statusu, celu i poczucia bycia potrzebnym. Dlatego przyszła redystrybucja materialna, choć konieczna w wielu scenariuszach automatyzacyjnych, może okazać się niewystarczająca. Potrzebujemy także redystrybucji możliwości uczestnictwa, wpływu i bycia społecznie potrzebnym.

Skoro człowieczeństwo ma charakter relacyjny, transhumanistyczne ulepszanie jednostki nie może być oceniane wyłącznie przez pryzmat wzrostu jej możliwości. Należy zbadać, co stanie się z więziami między ludźmi, gdy różnice w tych możliwościach staną się radykalne. Ulepszony i nieulepszony człowiek nie są bowiem jedynie dwoma konsumentami kupującymi różne technologie.

Ubuntu jako etyczny bezpiecznik przed technologiczną stratyfikacją i izolacją

Ludzie mogą znaleźć się w odmiennych pozycjach władzy, długości życia, poznania i reprodukcji. Wówczas problem enhancement przestaje być prywatną decyzją dotyczącą własnego ciała, a staje się problemem stratyfikacji antropologicznej. Jeśli bogactwo pozwoli kupować nie tylko lepszą edukację i medycynę, lecz także wydajniejsze ciało, dłuższe życie i większe zdolności poznawcze, nierówność ekonomiczna może zacząć utrwalać się biologicznie. Relacyjna koncepcja osoby zmusza nas zatem do pytania, czy społeczeństwo pozostanie wspólnotą moralnie równych ludzi w momencie, gdy ich możliwości staną się technologicznie radykalnie nierówne. To właśnie tutaj Ubuntu ujawnia swoje najbardziej przyszłościowe znaczenie.

Nie wskazuje ono, jakie implanty wolno wszczepiać ani jak długo powinien żyć człowiek. Przypomina raczej o czymś pierwotnym: żadna technologia ulepszająca jednostkę nie może być oceniana w oderwaniu od pytania o to, jak zmienia ona relację tej jednostki z innymi. Człowiek nie jest bowiem wyłącznie projektem indywidualnym; każda jego przewaga, zależność, zdolność czy słabość istnieją w społecznym polu porównania. Inteligencja staje się przewagą w systemie selekcji, długowieczność zmienia sukcesję pokoleń, implant zwiększający produktywność przesuwa standardy zatrudnienia, a ulepszenie genetyczne rodziców może przekształcić oczekiwania wobec

dzieci. Technologia wpisana w relacyjny świat nie pozostaje prywatna tylko dlatego, że została zastosowana do prywatnego ciała.

Przyszłość człowieka należy zatem oceniać nie tylko pytaniem „kim mogę się stać?", lecz także „kim stają się inni wobec tego, kim ja się staję?". Dopiero ta druga część pytania chroni transhumanizm przed zamianą emancypacji jednostki w nową architekturę hierarchii. Ubuntu można więc odczytać jako aksjologiczny bezpiecznik dla epoki enhancement. Nie jest to zakaz ulepszania, lecz zasada mówiąca, że postęp indywidualny nie jest pełnym postępem, jeśli niszczy możliwość pozostawania z innymi we wspólnocie równych podmiotów. Technologia pozwalająca części ludzi przekraczać biologiczne granice będzie musiała odpowiedzieć nie tylko przed bioetyką, ale i przed teorią sprawiedliwości.

W ten sposób powracamy do fundamentalnego pytania całego artykułu. Przyszłość nie jest wyłącznie zbiorem nowych możliwości; jest zmianą warunków, w których ludzie pozostają dla siebie nawzajem osobami. Jeśli AI, transhumanizm, automatyzacja i biotechnologia mają rzeczywiście służyć ludzkiemu rozkwitowi, nie wystarczy, że powiększą zdolności indywidualnego „ja".

Muszą pozostawić przestrzeń dla „ty" i „my". Krzew „Wczoraj, Dzisiaj i Jutro" zyskuje tu kolejny sens. Z „wczoraj" nie musimy przenosić wszystkich form rodziny, wspólnoty, pracy ani tradycyjnych hierarchii – wiele z nich niosło przemoc i ograniczenie wolności, które przyszłość powinna pozostawić za sobą.

Musimy jednak zachować bardziej podstawowe odkrycie: człowiek nie rozwija się w próżni. To, co w nas najbardziej indywidualne – język, charakter, zdolność kochania, osądzania, troski i tworzenia własnej historii – powstało w świecie zaludnionym przez innych. Przyszłość prawdziwie humanistyczna nie będzie zatem światem, w którym człowiek nie potrzebuje już człowieka. Może być natomiast światem, w którym technologia usuwa zbędny trud, chorobę i bariery komunikacyjne po to, aby ludzie mogli być dla siebie bardziej, a nie mniej obecni. Najwyższą miarą technologicznego postępu nie musi być zatem pytanie o to, ile ludzkich funkcji udało się zastąpić. Dojrzalszą miarą będzie odpowiedź na pytanie, ile ludzkiej podmiotowości, wzajemności i zdolności wspólnego życia udało się dzięki technologii uwolnić.

Ubuntu mówi, że człowiek staje się człowiekiem poprzez innych; przyszłość AI powinna zostać poddana właśnie temu testowi. Czy technologia pomaga człowiekowi spotkać drugiego człowieka jako „Ty", czy uczy go traktować zarówno innych, jak i siebie jako optymalizowane „To"? Czy buduje więź, czy tylko jej interfejs? Czy zwiększa zdolność troski, czy sprzedaje jej symulację? Czy

rozszerza wspólnotę, czy perfekcyjnie personalizuje samotność? Odpowiedź nie jest jeszcze przesądzona – pozostaje przedmiotem sprawstwa.

> Ostatecznie najwyższą miarą rozwoju AI nie będzie liczba zautomatyzowanych procesów, lecz odpowiedź na pytanie: czy technologia pomaga nam spotkać drugiego człowieka jako pełnoprawne „Ty", czy uczy nas traktować siebie i innych jedynie jako optymalizowane obiekty? Jeśli człowiek staje się osobą tylko poprzez relację z innymi, to najdoskonalszy system będzie tym, który paradoksalnie sprawi, że będziemy mniej potrzebować maszyny, a bardziej siebie nawzajem.

Inspiracje

[1] "The Challenge of the Future" A C Grayling

Anthony Clifford Grayling (ur. 3 kwietnia 1949) – brytyjski filozof i pisarz. Jest założycielem i byłym magistrem New College of the Humanities (obecnie Northeastern University London) oraz członkiem nadzwyczajnym St Anne's College w Oksfordzie. Wcześniej, w latach 1991–2011, był profesorem filozofii na Uniwersytecie Londyńskim w Birkbeck. Badania techniczne Graylinga koncentrują się na epistemologii, metafizyce i logice filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem sceptycyzmu i debaty o realizmie. Poza filozofią akademicką, jest wybitnym intelektualistą i propagatorem humanizmu, wnoszącym istotny wkład w dyskusje na temat etyki, praw człowieka, demokracji i sekularyzmu. Jest autorem i redaktorem ponad trzydziestu książek, w tym powszechnie czytanych prac na temat historii myśli i współczesnych wyzwań globalnych, a także regularnie komentuje kwestie etyczne i polityczne w najważniejszych mediach.

Anthony Clifford Grayling (born April 3, 1949) is a British philosopher and author. He is the founder and former Master of New College of the Humanities (now Northeastern University London) and a Supernumerary Fellow of St Anne's College, Oxford. Previously, he served as Professor of Philosophy at Birkbeck, University of London, from 1991 to 2011. Grayling's technical research concentrates on epistemology, metaphysics, and philosophical logic, particularly addressing skepticism and the realism debate. Beyond academic philosophy, he is a prominent public intellectual and humanist advocate, contributing extensively to discussions on ethics, human rights, democracy, and secularism. He has authored and edited over thirty books, including widely read works on the history of thought and contemporary global challenges, and regularly comments on ethical and political issues in major media outlets.

Northeastern University London

Literatura uzupełniająca

Książki

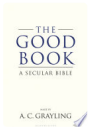
Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Grace"

A C Grayling

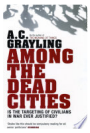
Oberon Books



[2] **"The Good Book"**

A C Grayling

A&C Black | ISBN: 9780747599609



[3] **"Among the Dead Cities"**

A C Grayling

A&C Black | ISBN: 9781408827901



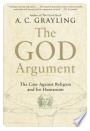
[4] **"The Meaning of Things"**

A C Grayling

Weidenfeld & Nicolson | ISBN: 9781780221168

[5] **""Bomber County": A riveting story of the air war"**

A C Grayling



[6] **"The God Argument"**

A C Grayling

Bloomsbury+ORM | ISBN: 9781620401910

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] **"Alterity and Transcendence"**

Emmanuel Levinas

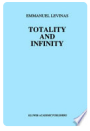
Columbia University Press | ISBN: 9780231116510



[8] **"Otherwise than Being"**

Emmanuel Levinas

Springer Science & Business Media | ISBN: 9789024723744



[9] **"Totality and Infinity"**

Emmanuel Levinas

Springer Science & Business Media | ISBN: 9789400993426

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "On Some Contemporary Problems of Philosophy (1912)"

G. Simmel, Olli Pyyhtinen, T. Kemple

2019 | Simmel Studies | DOI: 10.7202/1075214ar

Źródło

[2] "Click Here for Full Access to Georg Simmel And Contemporary Sociology"

G. Simmel, L. Konig

2016

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[3] "“Right to die”"

AC Grayling

2005 | BMJ | DOI: 10.1136/bmj.330.7495.799

Źródło

[4] "The power to choose."

AC Grayling

2005 | PubMed

Źródło

[5] "Act now before armed robots get out of control"

AC Grayling

2009 | The New Scientist | DOI: 10.1016/s0262-4079(09)60638-2

Źródło

[6] "Mindfields: Maths in school should be cool"

AC Grayling

2008 | The New Scientist | DOI: 10.1016/s0262-4079(08)62715-3

Źródło

[7] "Handkind: on being human"

AC Grayling

2005 | The Lancet | DOI: 10.1016/s0140-6736(05)71123-5

Źródło

[8] "Regardless of Frontiers"

AC Grayling

2008 | Index on Censorship | DOI: 10.1080/03064220802346552

Źródło

[9] "Inductive inferences"

AC Grayling

2008 | The Lancet | DOI: 10.1016/s0140-6736(08)60940-x

Źródło

[10] "The Future of European Values"

AC Grayling

2020 | Araucaria | DOI: 10.12795/araucaria.2020.i45.01

Źródło

[11] "On forgotten free-speech heroes"

Sir Harold Evans, AC Grayling, Tom Holland, Xinran

2015 | Index on Censorship | DOI: 10.1177/0306422015591460

Źródło

[12] "End libel law's chilling effect on science"

AC Grayling

2010 | BMJ | DOI: 10.1136/bmj.c339

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: df4811f7-3faf-4f47-8058-21b8539687b0