

Jerzy BOBRYK

PERSONIFIKACJA AUTOMATÓW – AUTOMATYZACJA OSÓB Od cognitive science do transhumanizmu*

Komputery – niezależnie od ich „mocy” – wraz z ich programami są tylko narzędziem stworzonym przez człowieka. Są maszynami wspierającymi obecnie nasze czynności umysłowe, podobnie jak inne maszyny wspierały i nadal wspierają nasze czynności fizyczne. Zasadniczo wszystkie ludzkie czynności są psychofizyczne. W popychaniu zepsutego samochodu na plan pierwszy wysuwa się wysiłek fizyczny, w wyciąganiu pierwiastka z jakiejś liczby zaś wysiłek umysłowy, w obu wypadkach trzeba jednak myśleć i wykonywać jakieś działania motoryczne.

Kiedy w ostatnich dekadach dwudziestego wieku powstawała kognitywistyka (ang. cognitive science), nowa dyscyplina naukowa usiłująca zintegrować wiedzę o ludzkim umyśle i ludzkich procesach poznawczych rozproszoną w odrębnych dyscyplinach wiedzy, postawiono pytanie, jakie podstawy filozoficzne należałoby wybrać dla tej nowej nauki o człowieku. Animatorzy kognitywistyki najczęściej wybierali koncepcje Kartezjusza lub innych twórców nowożytnej filozofii¹, chociaż był to okres, w którym publikowano wiele prac podkreślających anachroniczność Kartezjańskiej wizji ludzkiego umysłu². Wprawdzie nowa dyscyplina nie zintegrowała całej dostępnej wiedzy o ludzkim umyśle, dość trwale jednak połączyła teorie i praktykę sztucznej inteligencji z psychologią i filozofią umysłu. Popularna w tej syntezie komputerowa metafora ludzkiego umysłu nie tylko przetrwała przemianę cognitive science w cognitive neuroscience³, ale też przeniknęła do innych dyscyplin naukowych i do potocznej świadomości. Twierdzenie, że ludzki umysł ma się tak do ludzkiego mózgu jak program komputerowy do komputerowego hardware, niepostrzeżenie zamieniło się w pewnik, że umysł ludzki to jedynie rodzaj komputerowego programu. Taki pogląd można było zaakceptować jako założenie metodologiczne (lub strategię badawczą⁴), z czasem jednak zyskał on znaczenie ontologiczne. Zaczęto utożsamiać ludzkie myślenie – czy też wszyst-

¹ Zob. np. J. Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, w: Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, red. H.L. Dreyfus, H. Hall, The MIT Press, London 1984, s. 277-303.

² Zob. J. Searle, *What is Intentional State*, w: Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, s. 259-277; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994.

³ Zob. P. Thagard, *Mind: Introduction to Cognitive Science*, The MIT Press, London 2005.

⁴ Zob. Fodor, dz. cyt.

kie ludzkie procesy poznawcze – z maszynowym „przetwarzaniem informacji”⁵. Im szybciej rozwijała się technika elektroniczna, tym wężej rozumiano fenomen ludzkiej świadomości⁶. Taki sposób naukowego i potocznego myślenia mógłby nie budzić żadnych obaw, gdyby nie fakt, że połączył się on ściśle z praktyką i edukacją, a przede wszystkim zaczął kształtować ludzki system wartości i – jak sądzę – wyznaczać kierunek rozwoju ludzkiej cywilizacji. Transhumanizm, modny obecnie „kierunek filozoficzny”, nie tylko snuje fantasmagorie o unieśmiertelnieniu człowieka przez „implementację” jego umysłu w jakimś komputerowym hardware⁷, ale domaga się przyznania „praw człowieka” sztucznej inteligencji czy robotom w nią wyposażonym. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, na czym polega pomieszczenie pojęć, które przyczynia się do poważnego – przez niektórych przynajmniej – traktowania poglądów transhumanistów.

POMYŁKA PIERWSZA DWA ODNIESIENIA TERMINU „FUNKCJA”

Kognitywiści badający czynności umysłowe (umysłowe zjawiska) borykają się z tak zwanym problemem psychofizycznym, z koniecznością udzielenia jasnej odpowiedzi na pytanie, jak procesy umysłowe (albo psychiczne) mają się do procesów i zjawisk zachodzących w ludzkim mózgu. Czy słusznie zakładamy (niekiedy), że „umysł” i „mózg” to dwie nazwy tej samej rzeczy? Jeśli tak, to dlaczego mówimy o czynnościach umysłowych, a nie o czynnościach (procesach) mózgowych? Dlaczego przez wieki filozofowie rozważali problem psychofizyczny jako problem relacji ontologicznych i przyczynowo-skutkowych między umysłem a mózgiem? Mniej więcej od wieku siedemnastego filozofowie żywią przekonanie, że procesy umysłowe są „subiektywne”, a mózgowy (neurofizjologiczny) „obiektywne”, że możemy badać ludzkie umysły metodami psychologicznymi, opartymi na introspekcji, ludzkie mózgi zaś obiektywnie i eksperymentalnie. Czy w związku z tym odrzucamy identyczność mózgu i umysłu?

Można ująć problem psychofizyczny jako problem relacji z jednej strony między umysłem jako takim a jego funkcjami, z drugiej zaś – między aktami psychicznymi a czynnościami mózgu.

⁵ Zob. P.H. L i n d s a y, D.A. N o r m a n, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka. Wprowadzenie do psychologii*, tłum. A. Kowaliszyn, PWN, Warszawa 1984.

⁶ Zob. J. S e a r l e, *Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science*, „Behavioral and Brain Science” 13(1990) nr 4, s. 585-596; t e n ż e, *Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne*, tłum. E.M. Hunca, w: *Modele umysłu*, red. Z. Chlewiński, PWN, Warszawa 1999, s. 144-177.

⁷ Zob. D. H e r b e r t, *Becoming God: Transhumanism and the Quest for Cybernetic Immortality*, Joshua Press, Ontario 2014.

Kazimierz Twardowski zwrócił uwagę na fakt, że termin „funkcja” ma dwa odrębne znaczenia i odniesienia⁸. Pierwsze z nich jest matematyczne lub quasi-matematyczne: Jeśli mówimy, że „X jest funkcją Y”, to wskazujemy, że ilość albo wartość X zmienia się wraz ze zmianą ilości albo wartości Y. Na przykład w fizyce twierdzi się, że ciśnienie gazu jest funkcją jego temperatury, bo (przy nieziennej objętości) zmianom temperatury towarzyszą zmiany ciśnienia. Drugie znaczenie terminu „funkcja” odnosi się do czynności albo celu działania rzeczy lub osoby – na przykład funkcją serca jest przetaczanie krwi, a funkcjami nauczyciela wychowanie lub nauczanie kogoś.

Te dwa odrębne znaczenia uwikłane są w dyskusję filozoficzno-psychologiczną. Powiadamy przecież: „psychika jest funkcją mózgu”, i mamy wtedy na myśli jedno z dwu znaczeń tego zwrotu (a niekiedy niestety obydwie na raz). Można to stwierdzenie rozumieć quasi-matematycznie, zakładając, że zmianom stanów mózgu towarzyszą zmiany stanów psychicznych, albo jako wyraz poglądu, że mózgi wykonuje czynności (funkcje) psychiczne, takie jak myślenie, spostrzeganie czy doznawanie emocji.

Zdaniem Twardowskiego zwrot „psychika jest funkcją mózgu”, niewątpliwie należy uznać za prawdziwy, jeśli rozumiemy go quasi-matematycznie, bo faktycznie nasze stany psychiczne zmieniają się wraz ze zmianą stanów mózgu⁹. Ten sam zwrot jednak – kontynuuje Twardowski – raczej nie jest prawdziwy, gdy słowo „funkcja” rozumiemy jako „czynność”. Wydaje się bowiem wątpliwe, że sam mózgi mógłby wykonywać czynności psychiczne, należałoby raczej założyć, że wszystkie czynności wykonuje całe ciało¹⁰. Po odizolowaniu mózgu od reszty ciała – gdyby było to możliwe – z pewnością rozpadłyby się ludzkie funkcje psychiczne. Możemy to zilustrować historią rodem z literatury science fiction, posługując się obrazem mózgu oddzielnego chirurgicznie od ciała i w jakiś sposób podtrzymywanego przy życiu. Taki mózgi, odizolowany od doznań płynących z receptorów, jeżeli w ogóle byłby w stanie wykonywać jakieś czynności psychiczne, to prawdopodobnie okazałby się bardziej szalony od każdego z szaleńców¹¹.

⁸ Zob. K. T w a r d o w s k i, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 95n.

⁹ Zob. tamże. Podobnie, choć bardziej radykalnie (bo wskazując kierunek oddziaływań przyczynowych), rozumie to John Searle: „Zjawiska umysłowe, wszelkie świadome i nieświadome zjawiska psychiczne, doznania wzrokowe czy słuchowe, doznania bólu, laskotki, swędzenie, myśli, z pewnością całość naszego życia psychicznego, są efektem procesów zachodzących w naszym mózgu” (J. S e a r l e, *Umysł, mózgi i nauka*, tłum. J. Bobryk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 15).

¹⁰ Por. T w a r d o w s k i, dz. cyt., s. 95n.

¹¹ Pośrednim dowodem na zasadność tej tezy są wyniki eksperymentów z tak zwaną deprywacją sensoryczną. W badaniach tych człowiek zanurzony jest w cieczy, by nie odczuwał ciężenia, nie może się poruszać, niczego nie widzi i nie słyszy oraz nie dotyka. Prowadzi to zawsze do (na

Co jest warunkiem koniecznym, a co dostatecznym istnienia czynności i funkcji psychicznych? Współcześni psychologowie, uprawiający swoją dyscyplinę w oderwaniu od filozofii, nie zawsze udzielają na to pytanie odpowiedzi dobrze przemyślanych. Najczęściej przyjmują – choć nie zawsze czynią to w sposób w pełni uświadomiony – koncepcję, którą w filozofii określa się mianem teorii identyczności¹², utożsamiającą umysł z mózgiem, a czynności umysłowe z procesami mózgowymi. Teoria identyczności prowadzi jednak do szeregu trudności¹³. Poświęćmy zatem tej sprawie nieco uwagi.

Warto tu przypomnieć, że zarówno mało znany na świecie, zmarły przed przeszło siedemdziesięciu laty Kazimierz Twardowski, jak i bardzo znany, tworzący obecnie John Searle mają w kwestii stosunku procesów mózgowych do czynności psychicznych bardzo zbliżone poglądy. Obydwaj posługują się pochodzącym z pism Franciszka Brentany pojęciem intencjonalności i zgadzają się, że jest ona atrybutem ludzkich aktów świadomości (czynności myślenia). Ich poglądy dotyczące ontologii zjawisk psychicznych są jednak odmienne: Twardowski, jak się wydaje, jest przedstawicielem tradycyjnego dualizmu, Searle zaś reprezentuje tak zwany „nowy dualizm” czy też „metodologiczny dualizm” (a więc nie monizm, nie solipsyzm i nie kartezjański dualizm). Zdaniem Searle’a trzeba rozróżnić dwa poziomy naukowego opisu ludzkich czynności (funkcji) umysłowych: poziom umysłowy (psychiczny) i poziom neurofizjologiczny. Wprawdzie, jak pisze Searle, „ból oraz inne zjawiska umysłowe są po prostu właściwościami mózgu (i prawdopodobnie reszty ośrodkowego układu nerwowego)”¹⁴, nie można jednak powiedzieć, że neurony doświadczają bólu albo są spragnione¹⁵. Podobnie nie można powiedzieć, że cząsteczka wody jest mokra. W obu przypadkach (zjawisk psychicznych i fizycznych) są to różne – i nieredukowalne do siebie – poziomy opisu (mózgowy i umysłowy, mikrofizyczny i makrofizyczny). Jak terminy mentalistyczne są bezużyteczne w opisach mózgu, a terminy dotyczące procesów mózgowych nie przekładają się na terminy używane w psychologii, tak terminy (i pojęcia) mikrofizyki nie przekładają się wprost na pojęcia makrofizyki (i odwrotnie), chociaż to, co się dzieje w świecie mikrofizyki, jest przyczyną zjawisk „makro”.

szczęście przejściowego) rozpadu funkcji psychicznych, chociaż osoba badana nie traci własnego ciała, a jedynie maksymalnie ograniczone są bodźce z niego płynące.

¹² Zob. D.M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1982.

¹³ Zob. tamże. Zob. też: D.M. Armstrong, N. Malcolm, *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*, Blackwell, Oxford 1984.

¹⁴ Searle, *Umysł, mózg i nauka*, s. 17.

¹⁵ Por. tamże, s. 19n.

POMYŁKA DRUGA
NIEODRÓŻNIANIE NARZĘDZIA SŁUŻĄCEGO DZIAŁANIU
OD PODMIOTU DZIAŁANIA

Komputery – niezależnie od ich „mocy” (pojemności pamięci czy szybkości działania) – wraz z ich programami są tylko narzędziem stworzonym przez człowieka. Są maszynami wspierającymi obecnie nasze czynności umysłowe, podobnie jak inne maszyny wspierały i nadal wspierają nasze czynności fizyczne. Zasadniczo wszystkie ludzkie czynności są psychofizyczne. W popychaniu zepsutego samochodu na plan pierwszy wysuwa się wysiłek fizyczny, w wyciąganiu pierwiastka z jakiejś liczby zaś wysiłek umysłowy, w obu wypadkach trzeba jednak myśleć i wykonywać jakieś działania motoryczne.

Nie jest prawdą, że komputer to pierwsze narzędzie wspierające nas w procesach umysłowych. Pierwszym tego rodzaju narzędziem nie był nawet arytmometr, lecz „wspornik” ludzkiej pamięci, jaki stanowi pismo¹⁶. Nie jest też nowością, że komputery (czyli automaty) mogą działać skutecznie pod nieobecność człowieka. Od wieków działają tak na przykład wnyki i pułapki myśliwskie.

Trzeba tu jednak podkreślić, że człowiek nie byłby tym, kim jest, ani nie byłby taki, jaki jest, gdyby nie jego narzędzia i wynalazki techniczne. Noże, oszczepy, łuki, młyny, wiatraki, zegary, samochody, narty, szybowce, samoloty, wiosła, łodzie podwodne i statki kosmiczne są przedłużeniem ludzkiego ciała. Pomagają człowiekowi w wykonywaniu wielu czynności, ale też zmieniają sposób ich wykonania i znacząco rozszerzają repertuar ludzkich form działania. Człowiek wyposażony w papier i pióro czy tarczę i miecz nie jest takim samym człowiekiem, jak ktoś ich pozbawiony. Z tego jednak nie wynika, że pióro pisze powieści, a miecz wywołuje wojny. Powiedzenie, że „komputer myśli” ma tyle sensu, co stwierdzenie, że „Wołodyjowski był pierwszą szablą Rzeczypospolitej”. W obu wypadkach mamy do czynienia z figurą retoryczną zwaną synekdochą (nie jest to nawet metafora).

POMYŁKA TRZECIA
POMIESZANIE CZYNNOŚCI ŚWIADOMYCH
Z PROCESAMI KONTROLOWANYMI
I CZYNNOŚCI NIEŚWIADOMYCH Z PROCESAMI AUTOMATYCZNYMI

Bezsilność współczesnej psychologii wobec pytania, jak odróżnić świadome procesy psychiczne od procesów nieświadomych, najlepiej obrazuje

¹⁶ Zob. E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać, Rozważania o moralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

trzeci z pięciu tomów podręcznika psychologii, napisany przez Philipa G. Zimbardo, Roberta L. Johnsona i Vivian McCann¹⁷. Tom nosi tytuł *Struktura i funkcje świadomości*, nie dowiemy się jednak z tej pracy, czym jest świadomość ani jak to się dzieje, że pewne procesy psychiczne są świadome, inne zaś nie są. Autorzy definiują świadomość jako „aktywność mózgową, która generuje nasze reprezentacje umysłowe świata i bieżące myśli”¹⁸. Zważywszy na fakt, że przyjmuje się w psychologii, iż myśli i inne procesy psychiczne, w tym procesy poznawcze, także są związane (a zdaniem wielu nawet tożsame) z aktywnością mózgu i tworzeniem reprezentacji, należy stwierdzić, że podana definicja nie zawiera żadnej informacji, nie pozwala bowiem na odróżnienie nieświadomych i świadomych procesów psychicznych. Jeszcze mniej dowiadujemy się z rozdziałów podręcznika poświęconych „poziomom świadomości” i „odmiennym stanom świadomości”.

Sprawa gmatwa się ostatecznie, gdy dotrzemy do słów: „Współczesna perspektywa poznawcza często posługuje się inną metaforą do opisu umysłu: metaforą komputerową. To ujęcie przyrównuje świadomość do tego, co pojawia się na ekranie komputera, podczas gdy procesy nieświadome są niczym elektroniczna aktywność tocząca się w tle głęboko w jego wnętrzu”¹⁹. Z przytoczonych słów wynika, że świadomość jest nie tyle aktywnością czegoś, ile wytworem tej aktywności. Zaprzecza się tu więc wcześniej podanej definicji. Treść cytowanego podręcznika wskazuje na to, że po trwającej półtora wieku instytucjonalnej odrębności psychologii, psychologowie zapomnieli niemal o wszystkim, co powiedziano o świadomości w czasach, gdy ich dziedzina była ściśle związana z filozofią²⁰ (a może nawet o elementarnej logice)²¹.

Jednym ze sposobów uniknięcia konsekwencji niewiedzy psychologów na temat świadomości i różnic między taką aktywnością mózgu, która prowadzi do świadomości, a aktywnością, która nie kończy się świadomymi doznania-

¹⁷ Zob. P.H. Zimbardo, R.L. Johnson, V. McCann, *Psychologia. Kluczowe koncepcje*, t. 3, *Struktura i funkcje świadomości*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, E. Czerniawska, A. Gruszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

¹⁸ Tamże, s. 196.

¹⁹ Tamże, s. 202.

²⁰ Jeżeli wykorzystuje się metaforę, to powinno się to czynić w celach heurystycznych; należałoby zatem zastanowić się nad proponowaną w metaforze analogią między komputerem a człowiekiem, uświadomić sobie nie tylko podobieństwa, ale także różnice. W przeciwnym wypadku metafora stanie się przeszkodą epistemologiczną. Spytajmy zatem: Czy obraz wyświetlany na ekranie komputera jest potrzebny do czegokolwiek komputerowi, czy bez tego obrazu nie mógłby on dalej działać? Zgodnie z moją wiedzą obraz ten jest potrzebny nie komputerowi, lecz jego użytkownikowi. Potrzebny jest do komunikacji użytkownika z komputerem. Czy z tego wynika jakiś wniosek mający znaczenie dla naszego rozumienia świadomości, jej struktury i funkcji? Uważam, że tak.

²¹ Do zagadnienia „amnezji współczesnej psychologii” powrócę w dalszych partiach tekstu. Jest ona związana między innymi właśnie z radykalnym oddzieleniem tej dyscypliny od filozofii.

mi, jest popularna we współczesnej psychologii zamiana tradycyjnego podziału świadome–nieświadome na dychotomię kontrolowane–automatyczne. Obydwa podziały, choć zbliżone w swoim znaczeniu, dotyczą jednak nieco innych różnic. Jeśli można przyjąć, że to, co świadome (a raczej uświadomione), kontrolowane jest przez podmiot, to znaczenia terminów „nieświadomy” i „automatyczny” nie pokrywają się. Ponadto słowa „świadome” używa się do opisu aktów działania i (lub) czynności, a współczesna psychologia mówi o niekontrolowanych lub kontrolowanych procesach. W języku polskim słowo „proces” ma dwa główne znaczenia: Może odnosić się do ciągu czynności wykonywanych przez różne osoby (jak na przykład proces sądowy lub przewód doktorski), może jednak także denotować coś bardziej elementarnego od czynności lub będącego jej podstawą (na przykład proces wydzielania śliny podczas czynności jedzenia lub proces przewodzenia impulsów elektrycznych w mózgu podczas myślenia). Psychologowie²² często używają słowa „proces” i „czynność” zamiennie i chyba nie bardzo wiedzą, kiedy o czym mówią i piszą, nieprecyzyjnie posługują się też terminem „automatyczne”. Coś może być automatyczne – wtedy należałoby raczej posłużyć się słowem „odruchowe” – od początku (na przykład odruch źreniczny) lub też zautomatyzowane w wyniku długotrwałego ćwiczenia (na przykład automatyczne naciskanie odpowiednich klawiszy klawiatury komputera lub koordynowanie ruchów myszką komputerową z ruchami kursora na ekranie). Zautomatyzowanie czynności – zawsze częściowe – w standardowych warunkach ułatwia (przede wszystkim przyspiesza) jej wykonywanie, zawsze jednak może (i z reguły musi) ulec „cofnięciu” (na przykład wtedy, gdy zaczynamy pracować z klawiaturą innego typu). W odniesieniu do czynności – inaczej niż w przypadku wrodzonych odruchów – podział na automatyczne i kontrolowane jest względny.

DEZINTEGRACJA HUMANISTYKI

Przedstawionych wyżej „pomyłek” łatwo można by uniknąć, a może nawet popełnienie ich okazałoby się niemożliwe, gdyby nauki humanistyczne – ze względu na odmienną konotację terminów „nauka” i „science” chętnie nazywane obecnie naukami społecznymi – były w lepszej niż są kondycji. Alsdair MacIntyre na początku głośnej przed laty pracy *Dziedzictwo cnoty* (ang. *After Virtue*) napisał: „Wyobraźmy sobie, że nauki przyrodnicze ucierpiały wskutek

²² Nie dotyczy to psychologów polskich, którzy od czasów Kazimierza Twardowskiego i jego pracy *O czynnościach i wytworach* wiedzą (lub powinni wiedzieć), czym jest czynność. Zob. K. T w a r d o w s k i, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 217-240.

jakiejś katastrofy [...]. Zostały im już tylko fragmenty: znajomość eksperymentów oderwana od jakiegokolwiek znajomości kontekstu teoretycznego, który nadawał im sens; części teorii niezwiązanych ani z innymi fragmentami teorii, które są im znane, ani z eksperymentami; instrumenty, o których przeznaczeniu już zapomniano, kawałki rozdziałów książek, pojedyncze stronicie artykułów, nie zawsze czytelne [...]. Niemniej jednak wszystkie te fragmenty uzyskują nowe życie w zbiorze praktyk i działań [...]. Dorośli toczą spory dotyczące zalet teorii względności, teorii ewolucji i teorii flogistonu, chociaż mają o nich tylko bardzo fragmentaryczną wiedzę. Dzieci uczą się na pamięć zachowanych części tablicy okresowej pierwiastków i recytują głośno niektóre twierdzenia Euklidesa. Nikt, albo prawie nikt nie uświadamia sobie, że ich czynności nie są nauką w żadnym sensie. [...] Byłby to świat, w którym język nauk przyrodniczych, albo przynajmniej jego część, nadal jest w użyciu, ale dzieje się to w sposób wysoce chaotyczny [...]. Po co konstruuje ten wymyślony świat zamieszkały przez fikcyjnych pseudouczonek i rzeczywistych, autentycznych filozofów? Otóż chciałbym postawić hipotezę, że w prawdziwym zamieszkiwanym przez nas świecie, język moralności jest w stanie takiego właśnie wielkiego nieuporządkowania²³.

Uważam, że powyższe porównanie jest adekwatne także do języka (a może po prostu stanu) całej niemal współczesnej humanistyki, a z pewnością do języka współczesnej psychologii, która po instytucjonalnym oddzieleniu od filozofii znalazła się w stanie chaosu i rozdrobnienia na „szkoły”, „podejścia”, „mini-paradygmaty” i „kierunki”. Obecnie podstawowe pojęcia psychologii, takie jak „psychika”, „świadomość”, „myślenie”, „zachowanie”, „działanie” czy „umysł”, mają dość mglisty sens, a ich znaczenie definiowane bywa na nowo, ilekroć pojawi się nowy „kierunek” czy nawet nowa teoria. Dobrym przykładem jest tu zmiana języka psychologii (całej psychologii, a nie tylko psychologii procesów poznawczych), która nastąpiła wraz z pojawieniem się teorii sztucznej inteligencji i cognitive science²⁴. Od tego czasu nie mówi się już, że ludzie myślą, lecz że „przetwarzają informacje”, chociaż ani cybernetyka, ani kognitywistyka nie wypracowały żadnego jednolitego rozumienia terminu „informacja”.

Czym zatem była wspomniana przez MacIntyre’a „katastrofa” i dlaczego jej nie zauważono? Zapewne dlatego, że odbyła się ona w kilku krokach. Najpierw większość dyscyplin humanistycznych zerwała instytucjonalne i metodologiczne więzi z filozofią. Następnie większość wyemancypowanych

²³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 21-23. Pierwsze anglojęzyczne wydanie tej pracy ukazało się w roku 1981.

²⁴ Ostatnio nastąpiła nowa rewolucja językową, która zamieniła psychologię handlu na „neuromarketing”, teologię (czy też niektóre jej wersje) na „neuroteologię” a cognitive science na „neuroscience”.

dyscyplin humanistycznych „dała się uwieść” filozofii scjentyzmu i pozytywizmu. Ponieważ formalnie zerwano już więź z filozofią, pewne poglądy filozoficzne odrzucano lub akceptowano w pewnym stopniu nieświadomie, czyli bez szczegółowych analiz przyjmowano jakieś rozwiązanie filozoficzne w sposób amatorski, a w każdym razie bezdyskusyjny. Kolejny krok uczyniono niedawno, w następstwie głębokich i intensywnych reform nauczania (tak akademickiego, jak i szkolnego) spowodowanych cyfryzacją tego procesu. Reformy te przeprowadzono w okresie, kiedy dokonywała się pospieszna i w dużym stopniu nieprzemyślana (podyktowana, być może, koniecznością ekonomiczną) komercjalizacja nauki i dydaktyki.

„Katastrofy” humanistycznej nie zauważono dlatego, że nie chciano jej zauważyć. Przeważa opinia (bardzo często prezentowana także przez samych twórców nauk społecznych), że dyscypliny humanistyczne są „zacofane” i mniej przydatne niż nauki przyrodnicze, ponieważ nie mają praktycznego zastosowania. „Podejrzane” są też ich metody badawcze i cele dociekań²⁵. Niewiele osób już pamięta, czym się różni „rozumienie” od „wyjaśniania” oraz na czym polegały i jak były uzasadniane dawne argumenty przemawiające za koniecznością badania historii zmieniających się przecież ludzkich sposobów myślenia i postępowania.

W następstwie takich przemian nowoczesna, zcyfryzowana i zglobalizowana (za pomocą Internetu) nauka stała się nauką p r o w i n c j o n a l n ą. Zwrócił na to uwagę Thomas S. Eliot. „W naszej epoce – pisał – kiedy ludzie skłonni są, bardziej niż kiedykolwiek, mylić mądrość z wiedzą, a wiedzę z informacją i usiłują rozwiązać problemy życiowe w terminach techniki, rodzi się nowa odmiana prowincjonalizmu, która zapewne prosi się o inną nazwę. Jest to prowincjonalizm nie przestrzeni, ale czasu; dla niego historia to jedynie kronika ludzkich wynalazków, które swoje odśłużyły i zostały wyrzucone na śmietnik; dla niego świat jest wyłącznie własnością żyjących, w której umarli nie mają żadnego udziału. Tego rodzaju prowincjonalizm niesie ze sobą tę groźbę, że my wszyscy, wszystkie ludy planety, możemy stać się prowincjonalnymi, a ci, którym się to nie podoba, mogą tylko zostać pustelnikami”²⁶.

Problem polega jednak na tym, że takich, którym nie podoba się „prowincjonalny” sposób myślenia człowieka cyfrowego, jest więcej, a jednocześnie zaniedbane nauki humanistyczne nie są w stanie postawić właściwej diagnozy tego stanu rzeczy, a tym bardziej zaproponować jakiejś sensownej terapii. Nie

²⁵ Może dlatego wielu przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych dokonało ostatnio – cynicznie lub naiwnie – przewrotu polegającego na faktycznej lub pozornej zamianie ich nauk na „neuronauki”. Zmusza do tego bowiem polityka finansowania nauki. Najłatwiej można uzyskać finansowanie prowadzonych badań, jeśli są one związane z technologią cyfrową lub badaniem mózgu. Szczególnie korzystne okazują się więc badania mózgu z użyciem komputerów.

²⁶ T.S. Eliot, *Kto to jest klasyk*, tłum. H. Pręczkowska, w: tenże, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 84.

wszyscy dobrze znoszą długie życie pustelnicze, bo jest ono raczej sprzeczne z ludzką naturą. Kultura masowa proponuje jedynie, aby „zabawić się na śmierć”²⁷, i stymuluje myślenie ahistoryczne²⁸.

Czczość humanistyki łączy się ze słabością refleksji moralnej. Zagubieni i wbrew pozorom oddzieleni od siebie konsumenci papki internetowej pragną niekiedy autentycznej więzi z innymi ludźmi i w konsekwencji wpadają w ramiona pseudonauki, pseudosztuki, pseudoautorytetów, pseudoreligii czy też radykalnych organizacji politycznych.

TRANSHUMANIZM JAKO EKSCENTRYCZNA FILOZOFIA TECHNIKI

Chociaż rozwój techniki dokonuje się z coraz większym przyspieszeniem i niemożliwe jest jego powstrzymanie, to jednak filozofia techniki w niewielkim zakresie dociera do świadomości potocznej i w niewystarczającym stopniu do świadomości uczonych. Refleksja filozoficzna jeszcze do niedawna opierała się na dwu filarach: dobrej pamięci przeszłości i krytycznym spojrzeniu na aktualny sposób myślenia.

Ruch transhumanistyczny, sam siebie określający mianem filozofii (specyficznej filozofii techniki), wydaje się modelowym przykładem filozoficznego „prowincjonalizmu”.

W jednym z punktów *Transhumanist Declaration* [„Deklaracji transhumanizmu”] przedstawiciele tego ruchu oświadczają: „Opowiadamy się za morfologiczną wolnością, czyli prawem każdego do potęgowania możliwości swojego ciała, własnych myśli i emocji. Taka wolność obejmuje prawo do używania (a także nieużywania) techniki i technologii w celu poszerzenia życia, zachowania własnego ja przez użycie kriotechnologii, techniki cyfrowej, lub wybrania innych środków do takiej poszerzającej możliwości modyfikacji”²⁹. Nie znalazłem w publikacjach zwolenników transhumanizmu jakiegokolwiek próby podjęcia refleksji nad możliwymi społecznymi i psychologicznymi skutkami wcielenia w życie tego punktu manifestu³⁰. Kontekstem tezy o ludzkiej wolności morfologicznej jest – w opinii transhumanistów – pożądana autoewolucja gatunku ludzkiego.

²⁷ Zob. N. P o s t m a n, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2002.

²⁸ Na przykład przez ukazywanie Herkulesa chodzącego w spodniach, imperiów galaktycznych zorganizowanych w sposób feudalny czy rycerzy walczących na miecze na pokładach statków kosmicznych.

²⁹ *Transhumanist Declaration*, w: *The Transhumanist Reader*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 54n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.B.

³⁰ Wątki takie rzadko występują także u oponentów transhumanizmu. Zob. np. J.P. D u p u y, *Cybernetics Is Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condi-*

Kolejny ważny obszar refleksji reprezentantów transhumanizmu stanowi problematyka przyszłych relacji między człowiekiem a stworzonymi w przeszłości sztucznymi inteligentnymi systemami³¹, które mogą przewyższać ludzi swoją inteligencją. Przewidywanie, że już niebawem takie sztuczne inteligencje powstaną, nie jest podawane w wątpliwość w obszarze myślenia transhumanistycznego. Chociaż jak dotąd nie ma żadnych realnych powodów, by uznać istnienie prawdziwie myślących maszyn i troszczyć się o ich los (czego transhumanści nie biorą pod uwagę), to jednak trzeba przyjąć aktualne istnienie różnorodnych „wzmacniaczy” ludzkich intelektów. Jak powiedziano, często umyka naszej uwadze fakt, że istnieją one od dawna i nie pojawiły się wraz z powstaniem komputerów.

Automatyczność i niesamodzielność tak zwanej sztucznej inteligencji (tej obecnej i tej z najbliższej przyszłości) nie wydaje się studzić optymizmu transhumanistów. Podobnie jak w ostatnich dekadach dwudziestego wieku czynili to przedstawiciele kognitywistyki³², transhumanisci uważają, że człowiek już wkrótce stworzy sztuczną inteligencję, która byłaby od niego „mądrzejsza”, ona zaś stworzy oczywiście intelekty potężniejsze od siebie – i tak dalej...³³.

Jednym z tematów podejmowanych w ramach rozważań o autoewolucji ludzkości jest idea przeniesienia ludzkich umysłów (jaźni, osobowości, „du-sz”³⁴) z biologicznych ciał do maszyn czy komputerów – w każdym razie do sztucznych wytworów techniki – co ma stanowić sposób uzyskania przez ludzi nieśmiertelności³⁵. Poważne potraktowanie tego pomysłu przez zwolenników transhumanizmu – a także przez jego przeciwników – jest oczywiście skutkiem nierozstrzygniętych (uważanych jednak przez wielu myślicieli za rozstrzygnięte) sporów filozoficzno-kognitywistycznych dotyczących sztucznej inteligencji i komputerowych symulacji ludzkiego myślenia.

tion, w: *Transhumanism and its Critics*, red. G.R. Hansell, W. Grassie, Metanexus Institute, Philadelphia 2011.

³¹ Por. M. Rothblatt, *Mind is Deeper Than Matter: Transgenderism, Transhumanism, and Freedom of Form*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 317n.; B. Goertzel, *Artificial Intelligence and the Future of Humanity*, w: *The Transhumanist Reader*, s.128n.

³² Marvin Minsky powiedział, że potęga myśli sztucznych mózgów będzie tak wielka, iż „jeśli będziemy mieli odrobinę szczęścia, zatrzymają nas sobie jako domowych ulubieńców” (cyt. za: N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Duleba, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1995, s. 136).

³³ Ten hipotetyczny (wszakże nie według transhumanistów) proces nazywany jest „eksplozją inteligencji”.

³⁴ Na uwagę zasługuje fakt, że nie istnieją standardowe sposoby rozumienia tych terminów: w pewnych kontekstach mają one te same, w innych zaś różne znaczenia i odniesienia.

³⁵ Nie chodzi tutaj o nieśmiertelność gatunku ludzkiego jako całości, lecz o nieśmiertelność jednostek, których umysły można będzie w przyszłości implementować w komputerach.

Zastanówmy się zatem, co miałyby zostać przeniesione z biologicznych ciał ludzkich do maszyn lub innych wytworów technologii. W odpowiedzi na to pytanie najczęściej mówi się o przeniesieniu ludzkiego umysłu. Rzecz jednak w tym, że filozoficznego problemu, czym jest umysł, jak dotąd nie rozstrzygnięto. Jeżeli jest on czymś w rodzaju niematerialnej duszy (zgodnie z poglądem głoszonym przez dawnych filozofów, współcześnie zaś na przykład przez Johna C. Ecclesa³⁶), to niczego przenosić zarówno nie trzeba (ponieważ tak rozumiana dusza z definicji jest nieśmiertelna), jak i nie można (jest bowiem niematerialna). Jeśli natomiast założymy – zgodnie z twierdzeniem przedstawicieli analitycznego behawioryzmu³⁷ oraz polskich twórców teorii czynności³⁸ – że umysł jest sposobem używania ciała lub sumą dyspozycji do określonego zachowania się, to zmiana ciała oznacza radykalną zmianę umysłu. Nie można zatem mówić o tożsamości umysłu w ciele biologicznym i „umysłu” w ciele mechanicznym. Jeżeli zaś przyjmiemy teorię tożsamości mózgu i umysłu³⁹, to oczywiście – teoretycznie rzecz ujmując – możliwe staje się przeniesienie mózgu z ciała biologicznego do ciała mechanicznego. Tkanka mózgowa nie jest jednak nieśmiertelna. Pozostaje nam zatem (możliwe w przyszłości – według transhumanistów i kognitywistów) wierne skopiowanie w komputerze (lub innym artefakcie) struktury połączeń między neuronami danego biologicznego mózgu.

Warto tu jednak przypomnieć, że każdy ludzki mózg składa się z około dziesięciu miliardów neuronów: $N=10^{10}$, każdy z neuronów ma zaś około dziesięciu tysięcy połączeń z innymi neuronami: $n=10^4$. W konsekwencji szacunkowa ocena różnorodności ludzkich mózgowi wynosi około $n^2N\sim 10^{18}$. Nawet jeśli udałoby się te połączenia poznać, to skopiowanie ich struktury nie wydaje się realne (czyli wykonalne w jakimś rozsądnym przedziale czasu), ponieważ podana wyżej liczba określana jest w matematyce jako liczba niezmierna⁴⁰.

Wciąż jednak filozoficzne pytanie, czy kopia określonego człowieka (umysłu, mózgu) jest tym samym człowiekiem (umysłem, mózgiem) pozostaje nierozstrzygnięte.

Podsumowując, można powiedzieć, że reprezentanci transhumanizmu pragną niejako „wydziedziczyć” ludzi z ich ciał, i traktują to jako kolejny etap ewo-

³⁶ Zob. J. C. Eccles, *The Human Mystery*, Springer, Berlin–Heidelberg 1979

³⁷ Zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

³⁸ Zob. np. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*. Stanowisko Twardowskiego można interpretować w ten sposób, chociaż możliwe są również interpretacje dualistyczne, gdyż jego poglądy na istotę zjawisk psychicznych ulegały zmianom. Ponadto trzeba pamiętać, że Twardowski nigdy nie mieszał zagadnień z obszarów nauki i religii.

³⁹ Zob. D. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Kraheńska, PWN, Warszawa 1982.

⁴⁰ Por. A. Scott, *Schody do umysłu. Nowa kontrowersyjna wiedza o świadomości*, tłum. H. Bańska, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1999, s. 229.

lucji gatunku *Homo sapiens*. Nie podejmują przy tym refleksji nad możliwymi społecznymi skutkami stosowania zasady „wolności morfologicznej”⁴¹.

Dość ograniczona wydaje się także wiedza transhumanistów z zakresu historii filozofii. Transhumanizm bywa niekiedy – nawet przez jego twórców – mylony lub utożsamiany z posthumanizmem⁴². Zgodnie z własnymi deklaracjami, transhumanizm „broni zasadniczych idei oświecenia i jego ideałów”⁴³, przede wszystkim racjonalizmu, metod naukowych, praw człowieka i jego wolności. Już cytowany wyżej fragment *Transhumanist Declaration* wskazuje, że wolność, o której tam mowa, nie jest wolnością w ujęciu Spinozańskim, nie towarzyszy jej bowiem zrozumienie konieczności i ograniczeń. Trudno też powiedzieć, co miałyby oznaczać „przywiązanie do racjonalizmu”⁴⁴ bądź metod naukowych. Jeżeli nauka – tak jak pojmują ją transhumaniści – miałaby wymagać wykluczenia jakiegokolwiek refleksji deontologicznej lub aksjologicznej, to koncepcja taka byłaby jedynie karykaturą scjentyzmu; jeśli zaś tego rodzaju refleksja zostałaby dopuszczona, to należałoby w jej ramach ustosunkować się na przykład do Kantowskiego imperatywu praktycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴⁵.

Etyka rozwijana przez transhumanistów budzi wiele wątpliwości. Troszczą się oni o prawa istot, które jeszcze nie istnieją, takich jak inteligentne roboty (wszak nie istnieją jeszcze roboty, których elektroniczny odpowiednik układu nerwowego byłby bardziej złożony od układu nerwowego owada⁴⁶) czy zmodyfikowanych zwierząt, które (na przykład w wyniku manipulacji genetycznych) uzyskują inteligencję zbliżoną do ludzkiej. Nie przejawiają jednak podobnej troski o osoby ludzkie. W refleksji transhumanistycznej zagubiono pojęcie osoby ludzkiej, które powstało w kulturze Zachodu i ma dla tej kultury doniosłe znaczenie⁴⁷.

⁴¹ Być może zresztą nie warto poważnie odnosić się do fantazji transhumanistów. Podobne idee ośmieszył już Stanisław Lem, którego prace są tłumaczone na inne języki i dosyć dobrze znane na Zachodzie.

⁴² Zob. N. B o s t r o m, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28-53.

⁴³ W oryginale: „continues to champion the core of the Enlightenment ideas and ideals” (M. M o r e, *The Philosophy of Transhumanism*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 10).

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 62.

⁴⁶ Zakładam tu, że robot posiadający odpowiednik ludzkiego ciała, w przeciwieństwie do komputera, jest (lub może być w przyszłości) bardziej podobny do człowieka niż komputer, może bowiem d z i a ł a ć w realnym świecie.

⁴⁷ Szerzej na ten temat zob. J. B o b r y k, *The Classical Vision of the Mind and Contemporary Cognitive Psychology*, tłum. I. Odrowąż-Pieniążek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988.

Ekscentryczne są też funkcjonujące w transhumanizmie pojęcia nauki i racjonalizmu. Być może w dalekiej przyszłości uda się stworzyć maszyny samopowielające się i modyfikujące własne programy działania. Jakie są jednak podstawy, by sądzić, że będą to istoty świadome i inteligentne⁴⁸, posiadające wolną wolę, a więc moralnie odpowiedzialne za swoje czyny? Zwolennicy kognitywistyki odpowiadają na to pytanie, stawiając inne: W jaki sposób możemy udowodnić istnienie świadomości i wolnej woli u ludzi innych niż my sami?⁴⁹. Wykazanie prawdziwości tej tezy nie jest możliwe, tak jak niemożliwe jest udowodnienie tezy przeciwnej⁵⁰.

Nie to jednak jest najważniejsze. Istotny jest fakt, że stanowione przez ludzi prawo i wydawane przez nich oceny moralne, są takie a nie inne, bo opierają się na założeniu, że człowiek ma wolną wolę. Bez tego założenia zarówno nagradzanie za bohaterskie czyny, jak i karanie za przestępstwa byłoby zupełnie nieracjonalne. Oczywiście można sobie wyobrazić społeczeństwo, w którym nie czci się bohaterów i nie karze zbrodniarzy. Kto jednak chciałby żyć w takim świecie?

Powróćmy jednak do realiów. Istnieją automaty, bardzo złożone i szybko działające maszyny zwane sztuczną inteligencją. Ludzie wykazują skłonność – w jakiejś mierze wynikającą z wygodnictwa czy nawet z lenistwa – do antropomorfizacji takich maszyn i przypisywania im cech, których one jeszcze nie mają. Nadal też ludzie żywią przekonanie, że technika rozwiąże wszystkie problemy, nawet te, które sama stwarza. Jakie mogą być (choć nie muszą, jeśli założymy wolność ludzkiej woli) tego następstwa?

CZŁOWIEK PODŁĄCZONY DO INTERNETU

Genialni uczeni oddali w ręce ludzkości komputery i sieci komputerowe, nie przygotowali jednak instrukcji, jak rozsądnie można się posługiwać tymi wynalazkami. Największym problemem obecnej epoki jest łatwość użycia techniki elektronicznej i jej uniwersalność. Urządzenia oparte na technice cy-

⁴⁸ Searle w swoim eksperymencie myślowym zwanym „chińskim pokojem” argumentował, że nie mamy i nie będziemy mieli powodów, by mówić o świadomości i inteligencji maszyn cyfrowych. Por. S e a r l e, *Umysł, mózg i nauka*, s. 25-37.

⁴⁹ Por. tamże, s. 77-89. Searle zauważa, że wszystkim naszym aktom działania, nawet czynnościom wykonywanym z pistoletem przystawionym do głowy, towarzyszy przeświadczenie, że moglibyśmy postąpić inaczej. Takiego przeświadczenia nie ma natomiast ktoś, kto wykonuje ruchy w następstwie elektrycznej stymulacji jego kory mózgowej. Ścisłe związki woli i świadomości ukazuje John Searle w innej jeszcze pracy: *Umysł. Krótkie wprowadzenie* (tłum. J. Karłowki, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2010). Rozwija tam też ideę przyczynowości mentalnej (ang. mental causation) (por. tamże, s. 195-217).

⁵⁰ Analogicznie nie da się udowodnić ani obalić solipsyzmu, a także ekscytującego transhumanistów przypuszczenia, że żyjemy w wirtualnym świecie symulacji komputerowych.

frowej są obecnie tanie i dostępne niemal dla wszystkich, niemal każdy za pomocą laptopa lub zwykłego telefonu komórkowego może w dowolnym czasie i miejscu połączyć się z Internetem, jego zasoby może nie tylko odczytywać i oglądać, ale także w dowolny sposób – ograniczony jedynie możliwościami techniki cyfrowej – uzupełniać. Z Internetu korzystają dorośli i dzieci, mędrzy i głupcy, ludzie zdrowi i chorzy psychicznie, rozwinięci moralnie i upośledzeni pod tym względem. Dlatego odnajdujemy w Internecie treści mądre i głupstwa, rzeczy szkodliwe i pożyteczne. Światowa sieć komputerowa i jej rozliczne elektroniczne urządzenia peryferyjne mogą być wykorzystywane na rozmaite sposoby. Mogą pełnić – i pełnią – funkcje i role, które do niedawna podejmowali wyłącznie ludzie: nauczycieli, kaznodziejów, przewodników duchowych, doradców, towarzyszków zabaw, spowiedników, „przyjaciółek od serca”, wzorów osobowych, sędziów i wychowawców, a nawet nianiek. Fakt ten – wraz z rozpowszechnionym przekonaniem, że komputer myśli – spowodował, że staliśmy się „dziećmi Internetu”, dziećmi, a zarazem sierotami. Internet łączy ludzi, a jednocześnie ich dzieli. Co więcej, izoluje nas od rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości społecznej, podsuwając rzeczywistość wirtualną, która jest barwniejsza, ciekawsza, a przede wszystkim łatwiejsza (w każdym sensie tego słowa) i pozornie niewymagająca przyjmowania odpowiedzialności za to, co w niej czynimy (a raczej wydaje się nam, że czynimy). Choroba sieroca prowadzi niekiedy do schizofrenii. Cyfrowa schizofrenia polega na tym, że możemy mieć wiele „ja”; nasze „ja w realu” to tylko jedno z nich – nie zawsze najsilniejsze i najważniejsze.

Współczesna literatura i film ukazują niekiedy społeczne i psychologiczne skutki nadużywania Internetu. Zdarza się, że czynią to w sposób trafniejszy i głębszy niż nauki humanistyczne i społeczne. Internet zmienia jednak także sztukę, często nie jest ona zwierciadłem rzeczywistości, a staje się zwierciadłem rzeczywistości wirtualnej (powstają na przykład filmy fabularne inspirowane gramami komputerowymi, a właściwie poświęcone bohaterom tych gier).

Tropimy przestępców w Internecie i najczęściej skazujemy ich za przestępstwa, których tam dokonali. Za pomocą Internetu zaspokajamy niektóre nasze potrzeby poznawcze, pewne potrzeby erotyczne, ambicję, potrzebę uznania, skutecznego działania i wiele innych. Można powiedzieć, że kochamy naszą technikę elektroniczną i jej wytwory. Tylko czy jest to „miłość szczęśliwa”?