



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Duchowość w czasach interakcji z maszyną

Author: Jacek Kempa

Citation style: Kempa Jacek. (2017). Duchowość w czasach interakcji z maszyną. "Filo-Sofija" (Vol. 17, Nr 39/1 (2017), s. 139-149)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jacek Kempa
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Duchowość w czasach interakcji z maszyną

W trwającej już od dawna dyskusji na temat przemian, jakie powoduje w człowieku rozwój nowoczesnych, inteligentnych maszyn, nie powinno zabraknąć refleksji dotyczącej sfery życia religijnego. W niniejszym opracowaniu chciałbym do tej szerokiej debaty zgłosić kilka uwag, które wiążą się ze sferą duchową życia człowieka, ujmowaną z perspektywy wiary chrześcijańskiej. W tym celu uważam za konieczne zachowanie spojrzenia, jakie oferuje teologia, czyli – mówiąc najkrócej – wyjście od treści wiary i uznanie ich za opis rzeczywistości. Już perspektywa religioznawcza uniemożliwia takie spojrzenie, gdyż analizując treści i zjawiska religijne, pozostawia poza nawiasem kwestię realności punktu ich odniesienia, tj.: transcendencji, tu konkretnie ujmowanej jako Bóg otwierający swoje istnienie przed człowiekiem. Wychodząc z tezy, że istnienie i przeżywanie relacji międzysobowych jest ważne dla duchowości, chcę zastanowić się nad możliwymi modyfikacjami duchowości w świecie intensywnych relacji człowieka z maszyną.

Całość niniejszego opracowania jest refleksją teoretyczną, wyprowadzaną z doktrynalnych założeń chrześcijaństwa (a po części bardziej szczegółowo: katolicyzmu). Nie obejmuje problemu badań empirycznych nad zależnościami między kontaktem z maszyną a kształtem duchowości chrześcijańskiej. Wyrażam jednak nadzieję, że może ona posłużyć w dyskusji nad sposobami takich badań. Warto dodać, że nie da się badać wprost duchowości, o jakiej tutaj będzie mowa, choć można badać jej niektóre przejawy. Racje ku temu, leżące w nieempiryczności istoty omawianego zjawiska, powinny szybko stać się jasne. Tym bardziej uzasadniona jest refleksja teoretyczna, która może pomóc opisać zagadnienie, a przy tym wskazać na związane z nim elementy, już podlegające empirycznej obserwacji i weryfikacji.

Teoretyczna refleksja nad zjawiskiem, którego zaczątki współcześnie obserwujemy, ale dopiero możemy się spodziewać jego intensywnego rozwoju, jest siłą rzeczy skazana na hipotezy. Wiele z przedstawionych tu propozycji pojawia się w trybie przypuszczającym¹.

Duchowość w rozumieniu chrześcijańskim

Pojęcie duchowości znane jest szeroko – i w efekcie nabiera rozmaitych znaczeń. Jest już regułą, że nie należy ono wyłącznie do słownika religii. Rozpatrywane bywa także z ateistycznego bądź agnostycznego punktu widzenia. Pojęcie duchowości nawiązując nie tyle do „duszy”, co raczej „ducha” – *spiritus*, wyraża istnienie sfery czy formy życia człowieka, która jest „duchowa”, a więc definitywnie niesprowadzalna do sfery materialnej lub biologicznej, a szczególnie wyraża się w dążeniu do autotranscendencji, które tu bliżej należałoby opisać jako wychodzenie poza zakres potrzeb i ograniczeń związanych z cielesnością.

Można słusznie poszukiwać wspólnych elementów duchowości poza-religijnej z religijną, przedstawiając w ten sposób pokrewieństwo raczej niż przeciwstawność takich jej ujęć. Jednak przedmiot namysłu każe mi przejść ponad koncepcjami zwracającymi ogólnie uwagę na duchowość jako dążenie do przekraczania siebie². W religijnym bowiem rozumieniu w duchowości chodzi nie tylko o samo przebudzenie ducha, ale o odniesienie człowieka do transcendencji, jakkolwiek pojmowanej. Zaś w chrześcijaństwie, a także w judaizmie chodzi wprost o odniesienie do transcendencji określonej imieniem, czyli przekonanie, że najwyższa istota ma twarz: ma charakter osobowy i angażuje się z wolnością w relację z człowiekiem, historią, światem. Stąd to odniesienie do Boga nie może rozwinąć się inaczej jak tylko jako osobowa więź, nawet jeśli jej specyfika jawi się jako z konieczności odległa charakterem od relacji międzyludzkich. Oczywiście, przekonanie takie zakłada od razu specyficzny obraz człowieka, przechowywany w tradycji chrześcijańskiej: człowiek jest tak ukonstytuowany, że jest w stanie trwać w osobowej więzi z Bogiem, choć ta zawsze najpierw jest Bożym darem³. Taka zdolność zakłada też wolność wyboru: do trwania w tej więzi lub odrzucenia jej.

¹ Wiąże się z tym skromny wykaz źródeł. Odniesienia do podstaw doktrynalnych sięgają bowiem prawd w teologii powszechnie akceptowanych, a więc obecnych w wielu podręcznikach i standardowych opracowaniach. Natomiast sam rozważany tu temat czeka jeszcze na szczegółową kwerendę.

² Zob. M. Chmielewski, *Duchowość chrześcijańska na tle współczesnej koncepcji duchowości: Zarys problematyki*, „Roczniki Teologiczne” 5/64 (2017), s. 161.

³ Ta podstawowa teza antropologii teologicznej znajduje szereg szczegółowych rozwinięć. Warto zatem wskazać na opracowanie o charakterze podręcznikowym, które ujmuje temat od strony historycznego rozwoju doktryny: V. Grossi, *Człowiek i jego zbawienie: Antropologia chrześcijańska – stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne, etyka chrześcijańska – od „autorytetów” do Magisterium*, przeł. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2001, s. 321-354.

Zbierzmy te uwagi w krótką formułę: w rozumieniu judaistycznym i chrześcijańskim duchowość odsłania się jako sfera życia, w której realizuje się więź z Bogiem. W kontekście chrześcijańskim możemy natychmiast rozwijać taką myśl do formuły trynitarniej: chodzi o więź „z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym”. Wątek ten pominiemy, choć ze świadomością straty. Wypadałoby bowiem rozwinąć jego egzystencjalne znaczenie, tłumacząc tym samym, że nie chodzi tu tylko o pojęciową grę, a o szczegółowe pojmowanie duchowości⁴. Podstawowe znaczenie dla naszych poszukiwań ma natomiast stwierdzenie, że duchowość w rozumieniu chrześcijańskim to nie „autotranscendencja”, „samotna doskonałość” (choć mogłyby to na tzw. pierwszy rzut oka sugerować przykłady niektórych samotniczych form życia religijnego „dążącego do doskonałości”), to nie dążenie do „samozbawienia”, ale trwanie w relacji z Bogiem – a dalej wszystko to, co z tego wynika. W kierunku „ku Bogu” wskazuje ta relacja na nadzieję na spełnienie własnego istnienia (zbawienie), zaś w kierunku „ku światu” wnosi ona implikacje etyczne.

Przestrzeń refleksji „człowiek – maszyna”

Całościowe opisanie obszarów relacji „człowiek – maszyna” to zadanie na osobną rozprawę. W świecie błyskawicznie rozwijających się technologii proste próby klasyfikacji szybko się starzeją. Tym bardziej potrzebne będzie zarysowanie zakresu niniejszej refleksji, przy zachowaniu świadomości, że tego typu działanie skazane jest na tymczasowość i od razu podpada pod podejrzenie o niewystarczające kompetencje. Wkładam zatem w nawias kwestię implementacji urządzeń do ciała człowieka celem rozszerzenia jego percepcji, komunikacji, a może i procesów myślowych. Chodzi mi wyłącznie o kontakt człowieka z maszyną. Przy tym skoncentrować chcę się na symulowaniu nawiązania osobowej relacji. Trzeba zatem także odstawić na bok kwestię zaawansowanych technologii komunikacyjnych z innymi ludźmi. Jest ona z pewnością ważna, tym bardziej że rozgrywa się na naszych oczach. Technologie komunikacyjne wpływają bowiem na kształt naszych relacji międzyludzkich. Obszar ten tylko o tyle zmieści się w zakresie niniejszej refleksji, o ile uznamy, że technologia, która jest narzędziem komunikacji między ludźmi, przechodzi już dziś do symulacji inteligentnej osoby, np. życzliwie sortującej pocztę, wybierającej tematy na pierwszą stronę wiadomości, podpowiadającej osoby godne intensywniejszego kontaktu. W takim przypadku docieramy do głównego obszaru refleksji: symulacji kontaktu osobowego z maszyną.

Łatwo spostrzec, że konstrukcja maszyn symulujących osoby zdolne do nawiązania kontaktu jest wyraźnym trendem technologicznym. Jeśli odważyć się

⁴ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, [w:] Marek Chmielewski (red.), *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Polihymnia, Lublin 1999, s. 51-55.

na ekstrapolację obserwowanego dotąd rozwoju technicznego, to każdy, nawet nie będąc fachowcem, może łatwo stwierdzić, że dzięki różnym procesom automatyzacji, a zwłaszcza dzięki zdolności do przetworzenia coraz większej ilości informacji taka symulacja będzie coraz bardziej przekonująca⁵.

Duchowość wobec relacji międzysobowych rzeczywistych i symulowanych

Trzeba wyjaśnić, dlaczego kwestia relacji międzysobowych jest ważna dla chrześcijańskiej duchowości. Mogłoby się wydawać, że w duchowości liczy się wyłącznie budowanie relacji wertykalnej – z Bogiem (a mówiąc szerzej: z rzeczywistością transcendentną). Przy takim spojrzeniu podtrzymywanie i rozwijanie relacji horyzontalnych (międzyludzkich) może wydawać się nie tylko czymś nieistotnym, ale wręcz przeszkodą, jednym z elementów wprowadzających rozproszenie w skupione poszukiwanie Boga.

Nie kwestionując potrzeby pewnych momentów odosobnienia i skupionego poszukiwania spotkania z Bogiem samym trzeba podkreślić, że chrześcijaństwo w sposób fundamentalny odrzuca perspektywę „albo-albo”: albo relacje z Bogiem, albo relacje z ludźmi. Chrześcijaństwo jest skoncentrowane na Chrystusie – czyli ujmując to wyznanie w ramy formalne: na prawdzie o Bogu wcielonym. Oznacza to, że człowiek nie szuka Boga po omacku w przestrzeniach wyabstrahowanych od konkretnego doświadczenia świata. Jest wręcz przeciwnie. Specyficzne dla chrześcijaństwa jest przekonanie, że Bóg przychodzi do człowieka w konkretnym człowieku, jego konkretnej historii, jak przyszedł na świat jako człowiek w określonym miejscu i czasie. Historia, a w niej szczególnie spotkanie z człowiekiem, jawi się jako środowisko spotkania z Bogiem. Stąd zresztą wynika, że etyczny kształt chrześcijaństwa nie stanowi izolowanego obszaru, akcydentalnie dodanego do kultu; wymagania etyczne wyrastają z przekonania i doświadczenia, że Boga spotyka się przez spotkanie z człowiekiem. Stąd duchowość chrześcijańska nie istnieje poza relacjami międzyludzkimi.

Spróbujmy skonkretyzować tę tezę przez wyliczenie kilku charakterystycznych płaszczyzn doświadczenia spotkania z ludźmi, kształtujących doświadczenie więzi z Bogiem. Potem także trzeba zwrócić uwagę na zależność odwrotną: jak duchowe doświadczenie spotkania z Bogiem wpływa na relacje z ludźmi. Płaszczyzny te zostaną od razu odniesione do problemu symulowania relacji międzyosobowej przez kontakt z maszyną.

⁵ Co ciekawe, kwestia podobieństwa cielesnego do człowieka jednostki symulującej osobę nie wydaje się pierwszorzędna. Moim zdaniem nie wynika to tak bardzo z faktu, że kojarzymy człowieka przede wszystkim z funkcjami duchowymi takimi, jak: inteligencja, pamięć, wolność, emocje, co raczej z tego, że przywykliśmy do zredukowanych form kontaktu międzyludzkiego. Wystarczy nieraz rozmowa telefoniczna lub korespondencja, by zachować kontakt z drugą osobą. Od urządzenia symulującego osobowy charakter możemy oczekiwać cielesnego podobieństwa, ale może nam wystarczyć także kontakt zawężony do jednego kanału komunikacji.

Inicjacja przez świadectwo

Na początek sprawa najbardziej oczywista, dotycząca inicjacji: duchowość (w rozumieniu powyżej podanym) potrzebuje najpierw przekazu o Bogu i o spotkaniu Boga. Trzeba wymienić oba te wymiary równocześnie. Wiara religijna zawsze zawiera w sobie element egzystencjalnego zaangażowania. Czysto teoretyczne informacje o Bogu pozostającym w relacji z człowiekiem nie byłyby istotne dla duchowości, gdyby nie były poparte poświadczeniem wiary. Stanowiłyby w takiej sytuacji jedynie pewną hipotezę, mogłyby być ewentualnie traktowane jako pewna możliwa do rozważenia konstrukcja teoretyczna. Tymczasem skoro istotą duchowości jest głębokie zaangażowanie w więź z Bogiem, to przekaz informacji o Bogu i więzi z Nim – które z zasady są nieoczywiste – domaga się osobistego poświadczenia. Można przekazać zestaw treści o prawdach religijnych, ale wprowadzenie w wiarę – i tym samym w duchowość z nią związaną – odbywa się przez dzielenie się doświadczeniem Boga. Dopiero w konsekwencji takiego dzielenia (zwanego w środowisku religijnym świadectwem wiary) treści religijne o Bogu zostają potraktowane jako wiarygodna informacja. W ten sposób ujawnia się wspólnotowy, a dokładniej: eklezjalny wymiar wiary. Wiara konkretnej osoby kształtuje się dzięki wprowadzeniu w nią przez innych wierzących członków wspólnoty wiary. Owo wprowadzenie zawiera w sobie najpierw osobiste świadectwo wiary, a dopiero w powiązaniu z nim – informację o historii przemowy Boga.

Kształtowanie obrazu Boga

W przestrzeni chrześcijańskiej wiary mówić należy o kryteriach poprawności duchowości, które wyrastają przede wszystkim z treści Objawienia. Podstawowe znaczenie ma tu kształtowanie poprawnego obrazu Boga. Geneza i rozwój tego obrazu nie zależy jednak tylko od akceptacji informacji religijnej. Przemocny wpływ na tę dziedzinę ma doświadczenie zdobyte w kontaktach międzyludzkich. To, że Bóg jest osobowy, a więc można Go „zagadnąć” i pozostać z Nim w relacji, staje się jasne dzięki doświadczeniu spotkania z osobami. Wykrzywiona, niedojrzała relacja z innymi prowadzi do fałszywych wyobrażeń o osobowym Bogu. Wiele mówi tu znany przykład z kształtowaniem niewłaściwego obrazu Boga w takiej rodzinie, w której ojciec stosuje przemoc. Mówiąc szerzej, doświadczenia lękowe w relacjach z ludźmi mają destrukcyjną siłę, także wówczas, gdy się je odnosi do doświadczenia religijnego. Natomiast wzrastanie człowieka w prawidłowych relacjach międzyludzkich, które równocześnie wspierają poczucie własnej wartości, jak i otwartość na wymianę z innymi, przekłada się na zdolność właściwego przeżywania w sferze religijnej relacji z Bogiem. Na to „właściwe przeżywanie” składa się wiele czynników. Dobrym kluczem do ich zebrania pod wspólnym mianownikiem jest termin „ufność”. Mieści się tu niezbędna otwartość wobec innego, a w tym przypadku: wobec tajemnicy Boga. W jej orbicie pojawia się brak lęku, który odróżnić trzeba od postawy tradycyjnie zwanej „bojaźnią bożą”, odsyłającej do doświadczenia spotkania z ostatecznie niewyraźnym misterium

Boga. Ufność zakłada także brak lęku przed odarciem z własnej tożsamości, przed „zniknięciem” w obliczu Boga. Takie nastawienie umożliwia właściwe przeżycie spotkania z Bogiem: bez umniejszania Jego tajemnicy i bez fałszowania obrazu siebie. Wiara Kościoła wspiera taką postawę duchową. Podkreśla, że Bóg, będąc nieskończonym, nie wchłania w siebie stworzonej osoby, a wręcz przeciwnie: Jego bliskość potwierdza osobę w jej tożsamości. Perspektywą ostateczną człowieka zjednoczonego z Bogiem nie jest zniknięcie w Nim, ale trwanie z Nim w wiecznej, życiodajnej więzi. O ile osoba o rozwiniętej duchowości chrześcijańskiej żyje tym przeświadczeniem wiary, o tyle umacnia w sobie fundamentalną postawę ufności wobec Boga – i dojrzewa do dzielenia się tak ukształtowanym życiem duchowym.

Symulacja świadectwa wiary a duchowość

W obu omówionych przypadkach mamy do czynienia z delikatną strukturą przeniesienia doświadczenia spotkania międzyosobowego na przeżywanie spotkania z Bogiem, a więc na fundament budowania życia duchowego w religijnym, chrześcijańskim rozumieniu. Od razu zatem pojawia się podejrzenie, że w świecie coraz intensywniej pojawiających się relacji człowieka z maszyną, które symulują reakcje międzyosobowe, to przeniesienie doświadczeń na płaszczyznę religijną przyniesie poważne szkody. Jakie czynniki będą się składały na taki negatywny proces? Podstawowy problem wynika z konstatacji, że wiara i wynikające z niej życie duchowe nie pojawia się jako efekt czystej informacji, lecz jako owoc osobowego spotkania z osobą dzielącą się swoim doświadczeniem wiary. Maszyna może udzielić informacji, także o treściach wiary, ale nie może dzielić się doświadczeniem wiary, gdyż ta zdolność skryta jest najgłębiej w przestrzeni bycia osobą. Oczywiście, można założyć doskonalenie symulacji charakteru osobowego maszyny, aż po symulowanie przeżycia religijnego. Czy symulacja ta może przekroczyć taki próg doskonałości, po przekroczeniu którego „stanie się prawdą”? Odpowiedź na takie pytanie domagałaby się rozpatrzenia licznych dyskusji na temat możliwości ucłowieczenia maszyn, ostatecznie domagających się uprzedniej zgody co do rozumienia tożsamości człowieka. Pozwalam sobie podsunąć odpowiedź prostszą, która moim zdaniem ma silne uzasadnienie egzystencjalne. Człowiek, wiedząc, że ma do czynienia z maszyną, będzie zawsze przeżywał symulowane świadectwo wiary z jej strony z dużą podejrzliwością. Chodzi w końcu o pytania i odpowiedzi ostateczne. Właśnie brak przekonania co do autentyczności deklaracji wiary w przypadku maszyny pozostanie punktem niwelującym czy też demaskującym takie „świadectwo” jako fałsz. A jeśli w przyszłości miałyby dojść do trudności w odróżnieniu prawdziwej osoby od maszyny, to w tym kontekście rysowałaby się trudna, naznaczona nieufnością sytuacja⁶.

⁶ Warto tutaj przywołać rozważaną przez Stanisława Lema fikcyjną sytuację, przedstawianą w *Dziennikach gwiazdowych*. W 21. podróży Ijon Tichy trafił na planetę, na której istoty rozumne dzięki postępowi technicznemu pogrążyły się w ślepych zaułkach hedonistycznie motywowanej autokreacji. Dążenie owych istot

Fundament teologiczny tej nieufności byłby zrozumiały: maszyna nie może zdobyć własnego doświadczenia duchowego (w sensie religijnym), gdyż do pewników wiary należy przekonanie, że nie można wytworzyć nadprzyrodzonego odniesienia do Boga. Ono jest wyłącznie darem Stwórcy⁷.

Ponadto może rodzić się wątpliwość, która dotyczyłaby człowieka bez obaw wchodzącego w świat symulowanych relacji osobowych. Czy człowiek taki jest narażony na nowe zachwiania w życiu religijnym? Prawdopodobnie, zgodnie z zasadą przenoszenia obrazu relacji międzyludzkich na płaszczyznę religijną, człowiek taki mógłby rozwijać w sobie (choćby częściowe) wyobrażenie o Bogu jako o maszynie. Co jednak miałyby to bliżej znaczyć? Być może jako pierwsza pojawiłaby się wątpliwość co do samej istoty wolności. Trudno o tym wyrokować. W każdym razie jakiegokolwiek przesunięcie w obrazie Boga, które zakłóca rozumienie Jego osobowego charakteru i możliwości utrzymywania osobowej z Nim więzi, okazałoby się rujnujące dla centralnego przekazu chrześcijaństwa (i judaizmu) i tym samym doprowadziłoby do destrukcji duchowości w rozumieniu chrześcijańskim.

Sakramenty i duchowość

Dotychczasowa refleksja koncentrowała się na znaczeniu kontaktu międzyludzkiego dla rozwoju duchowości, a więc na tym, że dla więzi człowieka z Bogiem niezbędna jest głęboko ufundowana więź z drugim człowiekiem. W przekonaniu wiary przechowywanym w chrześcijaństwie – a w tym przypadku należy dodać: najwyraźniej w katolicyzmie – tkwi jeszcze jeden istotny moment stanowiący o niezbędności spotkania osób dla życia wiary, a zatem także dla duchowości. Chodzi o sprawowanie i przeżywanie sakramentów. Trzeba je zawsze widzieć jako działanie Boga (umożliwiające bądź rozwijające nadprzyrodzoną więź człowieka z Bogiem) zapośredniczone przez działanie człowieka – szafarza sakramentu. Znana jest restrykcyjność przepisów kościelnych dotyczących możliwości jakiegoś technicznego zapośredniczenia sprawowania sakramentów. Nie

do wykraczania poza własne ograniczenia znalazło swe ujście w nieograniczonym modelowaniu ciała (w tym mózgu), które ciągle eksplorowało nowe obszary. Zniknęło poszukiwanie Boga. Jedyną grupą, która zajmowała się wiarą i dyskursem o Bogu, były inteligentne maszyny. Ten, jak zwykle w konwencji tej książki groteskowo przedstawiony obraz, może być traktowany jako punkt wyjścia do dyskusji o kondycji człowieka i perspektywach wiary religijnej (duchowości) w czasach technologicznego postępu. A jednak Lem, przedstawiając roboty uprawiające teologię, chyba w niezamierzony sposób demonstruje, że te inteligentne i samodzielne maszyny nie nawiazzują do relacji z Bogiem, nie szukają jej, a jedynie dyskutują o istnieniu Boga, Jego przymiotach i sensie istnienia świata. Nie dysponują więc one duchowością. Wprost w tekście: niczego od Boga nie oczekują.

⁷ Temat niemożności wytworzenia relacji z Bogiem, jeśli nie jest ona podarowana, wyraźnie obecny w myśli teologicznej na przestrzeni wieków, jest przedmiotem wielu rozważań Josepha Ratzingera. Zob. np. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei (Opera Omnia, t. 10)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014. Analizy prowadzone przez Ratzingera nie odnoszą się do tak specyficznej kwestii jak technologiczna symulacja osobowości przez inteligentne maszyny (a razem z nią kwestia duchowego odniesienia do Boga). Jednak jego teza o niemożności osiągnięcia zbawienia przez wytwarzanie dóbr (technikę), która wynika wprost z istotnego przekonania chrześcijaństwa o niemożności samozbawienia, znajduje tu osobliwy punkt realizacji. Ludzkość nie tylko nie jest w stanie osiągnąć pełni w Bogu przez wytwarzanie dóbr, ale też jej najbardziej rozwinięte wytwory nie są w stanie sięgnąć nadprzyrodzonej tożsamości człowieka.

ma spowiedzi przez telefon, msza św. oglądana w telewizji nie zastępuje bezpośredniego uczestnictwa w liturgii. Ograniczenia takie nie mają charakteru represyjnego. Czerpią bowiem swoje uzasadnienie z pojmowania natury sakramentów. Zwykle podkreśla się w definiowaniu sakramentów wymiar znaku widzialnego dla rzeczywistości niewidzialnej – Bożej. Ale łatwo pomija się moment, wydawałoby się, oczywisty: znaki te nie mogą się pojawić w przestrzeni pozaosobowej czy też naruszającej bezpośredni charakter kontaktu szafarza i przyjmującego sakrament. Ostatecznie widać w dziedzinie sakramentów skondensowaną w najwyższym stopniu prawidłowość, którą odkryliśmy wcześniej, tzn. zasadę tworzenia więzi z Bogiem za pośrednictwem koniecznej więzi (choćby tylko formalnie zaznaczonej) z człowiekiem⁸. Nie może z tej perspektywy dziwić, że nie zostanie dopuszczona taka sytuacja, w której to maszyna nawet doskonale symulująca osobowość mogłaby zostać użyta do sprawowania sakramentu czy innego aktu religijnego, np. błogosławieństwa⁹.

Można jeszcze zastanowić się, jak ten wymiar duchowości, który w katolicyzmie wiązany jest z życiem sakramentalnym, zostanie (względnie już jest) naznaczony w czasach rozwijającej się technologii komunikacji w świecie wirtualnym. Wielu ludzi sporo czasu spędza w *virtual reality* i w ten sposób też kształtuje się ich odniesienie do rzeczywistości „niewirtualnej”. Rzeczywistość wirtualna może być „miejscem” realizowania jakiejś więzi w świecie „innego rzędu”. Więzy te mogą mieć różny charakter. Może chodzić o kontakt z awatarami reprezentującymi konkretne osoby (lub odwrotnie, z osobami reprezentowanymi przez awatary) albo też z postaciami pozostającymi fikcjami. To chyba jedna z tych przestrzeni, w których rodzi się zupełnie nowego rodzaju doświadczenie kontaktu pośredniczącego między dwoma „światami”. Wyobraźnia żywiąca się przeżywaniem przestrzeni wirtualnej może dać się uwieść pozornemu podobieństwu komunikacji świata wirtualnego z rzeczywistym do komunikacji właściwej dla sakramentów, w której symboliczne działanie szafarza odsyła do Boga, rzeczywistości „wyższego rzędu”. Nasuwa to możliwość nowej, niejasnej jeszcze sfery przeżywania i interpretowania sakramentów. Czy w świecie takich doświadczeń wiara w sakramenty nie jest narażona na wizję technologicznego hokus-pokus? Pod znakiem zapytania staje wówczas rozumienie człowieka, który poza wszelką

⁸ Nazywam ją tu skondensowaną, gdyż w kościelnym wykładzie sakrament tym różni się od innych działań religijnych, że jego pochodzenie nie wywodzi się od człowieka, skuteczność nie polega na doskonałości człowieka, lecz źródłem tak jednego, jak i drugiego jest Bóg. Zatem działanie człowieka (szafarza sakramentu) w tym przypadku okazuje się nieomylnie skuteczne, chociaż wynika ono z daru Boga, a nie z domniemanej doskonałości człowieka. To specyficzne spotkanie z człowiekiem oznacza spotkanie z Bogiem i co więcej, ono je powoduje.

⁹ Znamienny przykład takiej symulacji miał niedawno miejsce w kościele w Wittenberdze. Postawiono tam automat do błogosławienia. Ma postać dość topornie wykonanego człekokształtnego robota. Dowolna osoba może nacisnąć guzik, wybrać język i rodzaj błogosławieństwa – i maszyna wypowiada odpowiednie słowa, wznosząc przy tym „reče”. Informacja prasowa dopowiada, że twórcy urządzenia nie twierdzą, że maszyna udziela błogosławieństwa, ale zachęcają do namysłu nad współczesną sytuacją człowieka wierzącego. Zob. P. Malinowski, *Robot „BlessU-2” błogosławi w niemieckim kościele*, „Rzeczpospolita” z 30.05.2017; wersja elektroniczna: <http://www.rp.pl/Spoleczenstwo/170539916-Robot-BlessU-2-blogoslawi-w-niemieckim-kosciel.html> [10.10.2017].

techniką, a jedynie dzięki temu, że jest osobą, jest zdolny do przyjęcia Boga i do pośredniczenia w Jego zbawiającym działaniu. W takiej sytuacji narażone na zapomnienie jest też pojmowanie Boga jako transcendencji, a więc rzeczywistości niedostępnej dla żadnej techniki.

Duchowość a humanitarne traktowanie maszyny

Trzeba zwrócić wreszcie uwagę na kierunek odwrotny, biegnący od życia duchowego pojmowanego jako spotkanie z Bogiem do spotkania z człowiekiem. Rysuje się tutaj jedna zasadnicza linia. Jest nią uwrażliwienie na niepowtarzalną wartość każdej osoby. Funduje je przekonanie o odniesieniu każdego człowieka do Boga, wynikające z wiary w stworzenie, odnowienie w Chrystusie i powołanie do wieczności w Bogu. Rozwinięta duchowość stanowi podstawę dla dojrzałej postawy moralnej, czyli takiej, która uwewnętrzniła moralne postulaty, czyniąc je własnymi i znajdując dla nich mocne uzasadnienie. Jak ta dojrzała moralność ujawni się w relacji do maszyn symulujących bycie osobą? Pytanie to dla powszechnego doświadczenia wciąż należy do przyszłości, ale poszukiwanie na nie odpowiedzi z pewnością nie jest już dziś abstrakcyjnym ćwiczeniem. Wyobrażalne są dwa skrajne rozwiązania, pomiędzy którymi zmieści się zapewne wiele praktycznych postaw godzących obie skrajności. Z jednej strony może dojść do zupełnego odrzucenia symulowanej osobowości, i to w imię ochrony godności człowieka. W praktyce oznaczałoby to być może dążenie do wyraźnego odróżniania zachowań wobec człowieka i wobec maszyny. Z drugiej strony można sobie wyobrazić, że to opisana motywacja etyczna będzie wspierała wszelkie próby w etyzacji podejścia do maszyn symulujących osobowość. Podstawowa struktura argumentacyjna takich działań może nawiązywać do motywów pedagogicznych, czyli wskazywać na potrzebę etycznych zachowań wobec urządzeń, które sugerują bycie osobą, gdyż to wpływa na stosunek do ludzi. Poruszamy się tu w sferze futurystycznych hipotez, które jednak w niedalekiej przyszłości staną się zapewne niebłahymi wyzwaniem.

Kontakt z maszyną zagrożeniem dla duchowości?

Podjęte rozważania prezentują pesymistyczny obraz. Odśloniła się w nich diagnoza zagrożeń dla duchowości. Możliwość takiego krytycznego spojrzenia była od początku widoczna, gdyż musiała do tego prowadzić teza o niezbędności autentycznych relacji międzyludzkich dla rozwoju duchowości. Ściśle z teologicznego punktu widzenia (a taki starałem się tu zachować) o człowieku nie można myśleć „niżej” niż o stworzonym na obraz Boży, a o Bogu „niżej” niż o Transcendencji przenikającej wszystko i udzielającej się człowiekowi. W perspektywie tych teologicznych pewników wstawianie technicznie symulowanego kontaktu międzyosobowego w miejsce spotkania dwóch osób (i traktowanie go jako możliwego

poła odniesienia do spotkania z Bogiem) musi pociągnąć za sobą krytyczną ocenę skutków takiego działania dla duchowości.

Trzeba jednak zauważyć, że ta wysoko ustawiona poprzeczka duchowości, oparta na pojęciu Boga „zawsze większego” i człowieka stworzonego na jego obraz, nie może być zupełnie izolowana od poziomów duchowości, które dostrzega się w sferach nieodnoszących się do nadprzyrodzoności. Może i powinna być od tych poziomów odróżniona, ale nie izolowana. Człowiek przecież w swojej duchowej konstytucji widzianej z perspektywy wiary religijnej, czyli w swoim odniesieniu do Boga, nie tylko nie przestaje być osobą wiodącą życie na różnych poziomach potrzeb odwołujących się do cielesności i duchowości, ale wręcz buduje swe odniesienie do Boga w zależności od tego wielowymiarowego kształtu życia. Dlatego świat odniesień do maszyny symulującej osobowość będzie bogatszy i jego wpływ na kształtowanie duchowości dużo bardziej złożony. Na przykład rozpowszechnienie użytecznych inteligentnych maszyn do zaspokajania prostych potrzeb człowieka może wносить zarówno skutki budzące obawy (jak izolację od żywych kontaktów z innymi), jak i przynoszące nowe szanse (jak koncentrację w kontaktach międzyludzkich na wyższych potrzebach). Uczestnictwo inteligentnych maszyn w tworzeniu dóbr kultury może bardzo mocno zmienić nasz stosunek do kultury jak i do samych urządzeń je wytwarzających. Czy takie zjawiska wpłyną jakoś na duchowość religijną? Pytania zaczynają mnożyć się same. Wydaje się jednak, że wyłożony tu schemat, oparty na teologicznych, fundamentalnych przesłankach, nie traci na wartości, o ile proponuje rusztowanie dla przemyślenia tego nowego stanu rzeczy.

Podstawową optymistyczną prognozę widzę, paradoksalnie, w świetle poważnego potraktowania wspomnianych zagrożeń. Przywołajmy kilka możliwych scenariuszy. Kontakty z maszyną symulującą samoświadomość i osobowość wprowadzą podejrzliwość w wiarę w osobowy charakter Boga. Jego przymioty będą mogły być postrzegane jako sfabrykowane i nieprawdziwe. Autentyczna nadzieja na osobistą relację z Bogiem zamieni się w grę podobną do tej, jaką dzisiaj może urządzić sobie każdy posiadacz smartfona z funkcją inteligentnej sekretarki, choć z pewnością w najwyższym stopniu wyrafinowaną. Te zagrożenia są realne, a mimo to wydają się groteskowe. Dlaczego? Odwołam się do przedstawionej na początku wyjściowej idei człowieka jako istoty w swej głębi ukształtowanej na obraz Boga. Wobec tej idei pesymistyczna wizja destrukcji duchowości przez technikę oznaczałaby zakwestionowanie duchowego wymiaru człowieka, a wraz z nim zdolności do samodzielnego myślenia i decydowania. Dlatego uważam, że w świecie symulowanych lub technologicznie modyfikowanych relacji międzyludzkich wzrastać będzie głód niesfałszowanej więzi osobowej. Być może tym bardziej odczuwalny będzie głód duchowości pojmowanej właśnie jako więź z Bogiem. Przestrzeń życia duchowego zniekształcana lub tłamszona wskutek karmienia surogatami będzie broniła się przed utratą najcenniejszego pierwiastka i wyruszy na gorączkowe poszukiwania prawdy o sobie poza wszelką technologią. Skąd

takie przekonanie? Ostatecznie ma ono korzenie w wierze, w chrześcijańskim rozumieniu człowieka. Jego fundamentem jest uznanie człowieka za istotę „na obraz Boży”, z Bogiem spokrewnioną, ku Niemu skierowaną. Trzeba tylko w tej od św. Augustyna pochodzącej formule¹⁰ wyraźnie dostrzec niezatarte pragnienie więzi, ludzkie pragnienie związania z „Ty”, w którym zawsze pozostaje dążenie do „Ty” absolutnego. Symulowanie przez maszynę więzi osobowej nie może pomóc tym dążeniom. Ale o ile odsłania się ono jako fałsz, o tyle może przywołać głębię ludzkiego pragnienia duchowości.

Jacek Kempa

Spirituality in the Time of Interactions with Machines

Abstract

The article discusses the problem of an influence of human interactions with machines that simulate personality on spirituality understood in theology as a reality founded on the relationship with God. The perspective of theoretical theological reflection is presented here, based on the fundamental assumptions of the Christian doctrine. The basic assumption is the necessity of interpersonal relationships for our spiritual development. A relationship with a machine cannot replace interpersonal interactions. It cannot fulfil the functions typical for the development of spirituality. If encounters with a machine are to simulate personal relationships, they can also have an impact on spirituality. Above all, the possibility of adverse consequences of this influence has been noted, with the proposed predictions and hypotheses offered as a starting point for further debates.

Keywords: Christian spirituality, cyber theology.

¹⁰ „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” – św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 7.

