

TERESA KLIMOWICZ

CZŁOWIEK A TECHNOLOGIA W UJĘCIU
WYBRANYCH WSPÓŁCZESNYCH MYŚLICIELI ŻYDOWSKICH:
DANNY’EGO SCHIFFA I MOISA NAVONA

Rozwój nowych technologii – zwłaszcza algorytmów sztucznej inteligencji, robotyki czy biotechnologii – zmusza do ponownego przemyślenia fundamentalnych pytań filozoficznych, w tym przede wszystkim rewizji definicji i sposobów ujmowania pozycji człowieka w świecie. Odpowiedzi na te pytania osadzone są w metodologicznym sporze naturalizmu i antynaturalizmu. Celem niniejszego artykułu jest krytyczna analiza formułowanych w obliczu takich wyzwań odpowiedzi, udzielanych w ramach tego sporu przez dwóch myślicieli żydowskich: Danny’ego Schiffa i Moisa Navona. Pierwszy z nich jest badaczem etyki żydowskiej i autorem wydanej w 2023 roku książki *Judaism in a Digital Age*, związanym z Żydowską Federacją Obszaru Metropolitalnego Pittsburga (Jewish Federation of Greater Pittsburgh). Drugi, Mois Navon, jest natomiast izraelskim rabinem i filozofem, absolwentem Uniwersytetu Bar Ilan, zajmującym się problemem moralnego statusu sztucznej inteligencji, autorem dysertacji doktorskiej *The Moral Status Of Artificial Intelligence – a Jewish Ethical Perspective* (2024), a także założycielem firmy produkującej oprogramowanie pojazdów autonomicznych pod nazwą Mobileye. Wyboru tych właśnie myślicieli dokonano kierując się – poza tematyką – kryterium czasu publikacji w ostatnich kilku latach, co gwarantuje odniesienie do bieżących osiągnięć technologicznych i daje wgląd w obraz myśli żydowskiej w XXI w. Podejmowane zagadnienia zostały przedstawione w dwóch

Dr TERESA KLIMOWICZ – Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Wydział Filologiczny, Instytut Nauk o Kulturze; adres do korespondencji: pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin; email: teresa.klimowicz@mail.umcs.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4383-2347>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

płaszczyznach: antropologicznej, odpowiadającej na pytania, jak myśl żydowska radzi sobie z definiowaniem statusu człowieka w świecie oraz etycznej – dotyczącej zaleceń związanych z relacją człowieka wobec technologii.

Omawiany problem wymaga też krótkiego wyjaśnienia specyfiki judaizmu i nieścisłości związanych z filozofią żydowską. Zdefiniowanie filozofii żydowskiej to obszerny problem, który nie znajduje jednoznacznego rozstrzygnięcia (KOSIEWICZ 1999, 360). Z jednej strony najprościej byłoby przyjąć, że przez filozofię żydowską rozumie się wszelkie rozważania filozoficzne dokonywane przez Żydów, ewentualnie – w węższym rozumieniu – rozważania filozoficzne osób pochodzenia żydowskiego koncentrujące się na refleksji nad judaizmem, tradycją biblijną i rabiniczną (por. FRANK 2009). Choć omawiani myśliciele wpisują się w takie właśnie ujęcie, wikła nas ono jednak w problem tożsamości żydowskiej, która już od czasów Haskali (żydowskiego oświecenia) nie może być rozumiana wyłącznie jako tożsamość religijna, lecz także narodowościowa, kulturowa czy polityczna (JĘDRZEJEWSKI 2009, 10). Z tego względu wydaje się, że lepszym ujęciem byłoby uznanie, że istotą filozofii żydowskiej jest jakaś forma refleksji nad uniwersalnymi problemami dokonywana z perspektywy judaizmu i tradycji żydowskiej, niezależnie od tożsamości samego filozofa.

Judaizm jako religia nie jest monolitem, choć zbiorczo można go określić jako zespół wierzeń opartych na świętych tekstach (Torze), jej tradycyjnych interpretacjach (Talmud), a także wywiedzionych z nich praktyk, rytuałów, zwyczajów, a także zbioru praw (JĘDRZEJEWSKI 2009, 10). Nie wchodząc w obszerne zagadnienie nurtów w obrębie judaizmu, warto jedynie podkreślić, że judaizm charakteryzuje wiele dopuszczalnych interpretacji prawa żydowskiego (halachy), tekstów religijnych i kwestii teologicznych.

Judaizm już od wieków zмага się z problemem adekwatności własnych założeń i praktyk wobec bieżących wyzwań. Rozważania związane z koniecznością pogodzenia tradycji z postępującym nasileniem się wraz z narodzinami nowoczesności. Sekularyzacja, indywidualizm, asymilacja stwarzały poważne zagrożenie dla ortodoksyjnych nurtów. Dziś, jak twierdzi Danny Schiff (2023), „[...] nowoczesność się skończyła. Jej pytania, struktury społeczne oraz jej wewnętrzne zmagania są już *passee*. Dotyczy to także współczesnego judaizmu” (109)¹. Z tego powodu także judaizm stoi przed koniecznością określenia swojej roli we współczesnym świecie.

Choć judaizm jako religia jest ważnym punktem odniesienia filozofii żydowskiej, nie ogranicza się ona jednak do rozważań teologicznych, lecz

¹ Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki artykułu.

obejmuje także refleksję etyczną, społeczną i naukową. Stanowi ona próbę znalezienia odpowiedzi na pojawiające się pytania, wynikające z nieustannie zmieniającego się świata i obficie korzysta z dorobku naukowego czy filozoficznego innych tradycji.

Wspomniani myśliciele nawiązują w swoich dociekaniach do tradycji biblijnej, szukają legitymizacji i granic moralnych dla stosowania najnowszych wynalazków oraz zmagają się z problemem, czy i w jaki sposób te nowe technologie zmieniają nasze odpowiedzi na pytania o Boga, religię i kondycję człowieka. Warto zastanowić się, czy nie-żydowski świat mógłby czerpać z wielowiekowej tradycji moralnej i prawnej judaizmu formułując własne odpowiedzi.

1. CZŁOWIEK JAKO BYT NIEDOSKONAŁY

Bez wątpienia żyjemy w epoce przyspieszonego rozwoju technologicznego, który wydaje się wyprzedzać nasz namysł nad znaczeniem nowych fenomenów i ich konsekwencji. Za tym wyzwaniem próbują nadążyć rozmaici myśliciele na całym świecie, zaś w futurologicznych wizjach przoduje transhumanizm. Wartościuje on pozytywnie postęp technologiczny i naukowy. Przedstawia obietnicę „modernizacji” człowieka w wymiarze cielesnym i umysłowym, przy użyciu rozwiązań technologicznych i biotechnologicznych. Przedrostek „trans-” sugeruje przy tym pewną dynamikę, wykraczanie „poza” człowieka. Transhumanizm to projekt, w który wpisany jest ciągły rozwój, samodoskonalenie, niekończące się przewyżnianie ograniczeń nakładanych na człowieka przez jego biologiczną konstrukcję. Kondycja ludzka zastąpiona zostaje postludzką. Pomijając problem złożoności nurtów transhumanistycznych (por. CAŁUS 2018), wypada zaznaczyć, że to głównie rozważania w ramach tego nurtu, zmierzające do odejścia od wyjątkowości człowieka, inspirują omawianych myślicieli żydowskich do wyrażania bardziej lub mniej radykalnego sprzeciwu dla takiego ujmowania kondycji ludzkiej.

Możliwości tworzenia inteligentnych bytów nie-ludzkich (np. robotów czy botów), przekształcania i cyborgizacji ludzkiego ciała zmuszają przede wszystkim do ponownego szukania definicji człowieczeństwa. Z tego powodu problemy antropologiczne wydają się najbardziej palące i stanowią punkt wyjścia przemyśleń zarówno Schiffa, jak i Navona. Ich zdaniem kwestia statusu człowieka w świecie wymaga ponownego uzasadnienia. Obaj myśliciele koncentrują się na ukazaniu wyjątkowości kondycji ludzkiej w oparciu o tradycyjne teksty żydowskie. Rozważania te stoją w opozycji do naturalistycznego

ujęcia ludzkiej świadomości jako wyniku działalności biochemicznych algorytmów. Specyfika myśli żydowskiej i jej pluralizm nie pozwalają jednak na udzielenie jednoznacznej odpowiedzi o definicję człowieka. Jak zauważa Shoshana Ronen (2009):

[...] w judaizmie nie ma ani jednego obrazu, ani jednej koncepcji człowieka. [...] Piśmienne źródła dostarczają bogatej teologicznej i filozoficznej różnorodności, różnych opinii i przekonań, które wzajemnie się dopełniają bądź wzajemnie się wykluczają. Jest to zależne od epoki, światopoglądu i zewnętrznych wpływów. Różni myśliciele w różnych epokach wyrażali różne opinie, niekiedy ze sobą sprzeczne (139).

Mimo całej złożoności żydowskiej antropologii, omówionej przez wspomnianą autorkę, znajdziemy tam jednak pewne wskazówki, pozwalające na zakreslenie obszaru definicyjnego człowieczeństwa. Istnieje wspólny mianownik wszystkich tych koncepcji: opis stworzenia człowieka zawarty w Księdze Rodzaju. Zgodnie z opowieścią o stworzeniu i wygnaniu z raju człowiek jako cel stworzenia posiada wyjątkowy status: został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (*celem Elohim*), obdarzony boskim tchnieniem (*niszmát chajim*), duszą, a w wyniku spożycia owocu z drzewa poznania stał się podmiotem moralnym.

Podważające szczególną pozycję człowieka w świecie koncepcje transhumanistyczne niepokoją przede wszystkim Schiffa, którego wywód jest próbą zrozumienia i ustosunkowania się do proponowanej przez ten nurt wizji transc człowieka. Autor broni przede wszystkim wyjątkowości ludzkiego bytu, którego status powinien być zachowany, a nie przekraczany. Istotnym aspektem są cechy ludzkiego umysłu stanowiące o jego boskim podobieństwie. Schiff (2023) podkreśla:

Księga Rodzaju rozpoczyna od Boga tchnącego życie w ludzi, którzy są przedstawiani jako posiadający szczególną formę świadomości. Obejmuje ona kreatywność, wolną wolę, samoświadomość i odpowiedzialność. Elementy te stanowią główne filary tego, co Tora uważa za obraz boskości (170).

Zgadza się z tym także Navon (2024c):

U podstaw filozofii żydowskiej leży przekonanie, że ludzkość została stworzona na obraz Boga [...]. To właśnie ten obraz sprawia, że ludzie są wyjątkowi wobec

wszystkich innych bytów, gdyż to właśnie ten obraz pociąga za sobą, między innymi, zdolność – a nawet wyzwanie – bycia kreatywnym niczym Bóg (1236).

Kwestia wyjątkowości człowieka ogniskuje się zatem wokół problemu ludzkiej świadomości i kreatywności, która wyznacza granicę demarkacyjną pomiędzy inteligentnymi bytami nie-ludzkimi a człowiekiem. Schiff akcentuje ludzką zdolność nie tylko do kalkulacji i planowania działania, lecz także pamięć, samoświadomość oraz zdolność do generowania emocji. Jednostka ludzka, w odróżnieniu od maszyny, nie jest nakierowana wyłącznie na działanie, lecz także na „bycie”, które Schiff ujmuje jako zdolność do wylegiwania na brzegu rzeki w słoneczny dzień i odczuwanie energetyzującego ciepła płynącego ze słońca (SCHIFF 2023, 174). Choć nie ujmuje tego problemu wprost, chodzi mu o zróżnicowanie poziomów świadomości.

Tę kwestię *explicite* rozważa Navon, który również poszukuje cech dystynktywnych ludzkiej świadomości: „Choć istnieje długa i chwalebna lista cech opisujących ontologię człowieka, to świadomość wyróżnia się jako ta, od której zależy cała reszta” (NAVON 2024c, 1237). Navon wyróżnia dwa poziomy: świadomości fenomenalnej, opierającej się na naszym doświadczeniu wrażeń zmysłowych czy mentalnym ich ujmowaniu oraz świadomości wyższego rzędu, polegającej na zdolności do ujmowania samego procesu myślenia, „myślenie o myśleniu”. To (tylko) ten wyższy poziom świadomości identyfikuje Navon ze świadomością ludzką. Problemy te przenosi następnie na płaszczyznę rozważań religijnych, traktując pojęcia duszy, świadomości i umysłu zamiennie:

Myśl żydowska także rozróżnia porządku fenomenalnej świadomości: poziom pierwszy identyfikowany z „duszą zwierzęcą” (nefesz behamit) i poziom drugi identyfikowany z „ludzką duszą” (nefesz adam lub neszama). Skojarzenia te nie powinny dziwić, gdyż religijny termin „dusza” jest wymienny ze świeckim terminem „umysł” (NAVON 2024c, 1237).

Zabieg ten, tzn. płynne przejście od pojęcia duszy do pojęcia umysłu, wydaje się kontrowersyjny, ale pozwala autorowi stosować te pojęcia wymiennie w dalszych rozważaniach nad poziomami rozwoju sztucznej inteligencji (o czym dalej).

O unikalności ludzkich bytów świadczy także zdolność do komunikacji. Schiff przywołuje zawarte w Talmudzie rozważania rabinów i wskazuje, że jednym z wyrazów *celem Elohim* (bycia na obraz boski) jest zdolność do posługiwania się językiem. Ta przypominająca arystotelesowskie określenie

zoon logon echon koncepcja znajduje odzwierciedlenie w traktacie Sanhedrin 65b². W tym tekście pojawia się opowieść o próbie skonstruowania bytu podobnego człowiekowi i autonomicznego w działaniach: Golema. Jeden z amoraickich mędrców, Raba bar Nachmani, miał stworzyć Golema i odesłać go do swojego przyjaciela Rabbiego Zeiry, który próbował z owym stworzeniem rozmawiać. Nie uzyskał jednak żadnej odpowiedzi. Ten brak możliwości komunikacji miał, zdaniem talmudycznych mędrców, być ostatecznym wyznacznikiem jego braku człowieczeństwa, a zarazem być wskaźnikiem odróżnialności człowieka od inteligentnej maszyny. Bycie człowiekiem wymaga zatem zdolności do komunikacji, konkluduje Schiff.

Dziś komunikujemy się jednak z wytworami technologicznymi na co dzień, dlatego ten argument nie może już stanowić jedyne wyznacznika człowieczeństwa. Autor *Judaism in a Digital Age* odwołuje się zatem także do twórczego wykorzystania języka. Na poparcie tych rozważań wskazuje, że jednym z podstawowych zadań Adama w Edenie jest właśnie swobodne użycie języka: „Bóg nie instruuje Adama, jak należy to zrobić [nazywać zwierzęta – TK], a Adam nie podąża zwyczajnie wskazaną ścieżką. Adam angażuje się raczej w twórczy proces nazywania, który jest wyłącznie ludzki” (SCHIFF 2023, 172). To kreatywność w użytkowaniu języka odróżnia więc, zdaniem Schiffa, człowieka od dostępnych algorytmów sztucznej inteligencji, a zarazem upodabnia go do Boga. W związku z tym Schiff (2023) zauważa:

Nie wystarczy przejście testu Turinga, by być funkcjonalnie nieodróżnialnym od człowieka. Nie wystarczy też posiadanie superinteligencji lub niezrównanych zdolności rozwiązywania problemów. Przepaść pomiędzy osiągnięciem przekonujących cech podobnych do ludzkich i byciem człowiekiem jest prawie na pewno nie do pokonania (176).

Zdolności istniejących maszyn i algorytmów sztucznej inteligencji nie pozwalają zatem, zdaniem autora, na przyznanie im statusu równego człowiekowi.

Obawy związane z inteligentnymi wytworami nie-ludzkimi wynikają z potencjalnej zmiany „nośnika” świadomości, powstania – przewidywanej przez

² Traktat Sanhedryn nie doczekał się jeszcze przekładu na język polski, dlatego posłużono się przekładem angielskim, który przytaczam w całości: „Rava said: If the righteous wished, they could create a world, for it is written, “But your iniquities have separated between you and your God” (Is. 59:2). Rava created a man (Rava Bara Gavra) and sent him to R. Zeira. He [i.e., R. Zeira] spoke to him but received no answer. Then [R. Zeira] said: “You are from my pietist friends. Return to your dust”, por. TALMUD 2024, Sanhedrin 65b.

Raymonda Kurzweila i Juwala Noacha Harrariego – świadomości nieorganicznej, nie opartej na nośniku krzemowym. Taka wersja jest dla autorów nie do przyjęcia głównie ze względu na materialistyczne i redukcjonistyczne rozumienie świadomości w nurtach transhumanistycznych. Nawet gdyby sztuczne wytwory człowieka zachowywały swój biologiczny nośnik (np. w wyniku przekształceń biotechnologicznych), to przyznanie im statusu bytów świadomych nie byłoby oczywiste. Navon wskazuje, że Golem jest stworzony z tego samego budulca (prochu, gliny), co biblijny Adam. Zatem organiczna struktura nie odróżnia go od człowieka (za to odróżnia od współczesnych robotów humanoidalnych). Mimo to, jak podkreśla, byt ten nadal nie spełnia cech wskazujących na posiadanie duszy, gdyż jego organiczna cielesność nie obejmuje obiegu krwi, będącej w judaizmie jednym z „nośników” duszy (NAVON 2024c, 1237). Kwestię ludzkiej duszy i jej biologicznych uwarunkowań – w judaizmie wiązanych z krwią – rozważa ten autor także w osobnym artykule (NAVON 2024b). Golem nie posiada zatem duszy, gdyż nie posiada ciała we właściwym znaczeniu. Natomiast człowiek jest w tradycji żydowskiej bytem ucieleśnionym.

Ciało jest nie tylko narzędziem kontaktu ze światem, lecz także relacji z innymi. Dlatego jednym z największych zagrożeń, jakie diagnozuje Schiff, jest nieograniczona ingerencja w ludzką cielesność, jej technologiczne usprawnianie. Ciało jest źródłem ludzkiej niedoskonałości, bólu i cierpienia, ale dzięki temu również źródłem empatii i współczucia. Wynikająca z cielesności ludzka słabość (*vulnerability*), jak wskazuje Schiff, jest najważniejszym i najbardziej wartościowym wskaźnikiem człowieczeństwa zagrożonym przez zmiany technologiczne:

Jesteśmy bytami niższymi niż byt boski, a słabość jest naszym znacznikiem. Spędzamy życie na zmaganiu się z fizycznymi, mentalnymi i emocjonalnymi niedoskonałościami, wiedząc, że i tak ich nie przezwyciężymy. Nasz cały ogląd świata i samorozumienie były kształtowane przez taki stan rzeczy. Aż do teraz. Obecnie, po raz pierwszy w historii, stoimy na progu możliwości obrócenia pokrętna, tak by nie musieć już akceptować własnej niedoskonałości (SCHIFF 2023, 177–178).

Schiffa w tym rozumowaniu wspierają inni myśliciele żydowscy, w tym Nachshon Goltz, John Zeleznikow i Tracey Dowdeswell, autorzy artykułu *From the tree of knowledge and the golem of Prague to kosher autonomous cars: The ethics of artificial intelligence through Jewish eyes* (2020). Wskazują oni, że cielesność, słabość i cierpienie są także źródłem ludzkiej empatii, współczucia wobec cierpienia innych, zaś zdolność ta skłania do uznania

podmiotowego statusu człowieka. Schiff potępia transhumanistyczne dążenie do wyeliminowania niedoskonałości, gdyż, jak uważa, odrzucając słabości staniemy się czymś zupełnie innym niż byt ludzki:

Jeśli wejdziemy w ten nowy wspaniały świat udoskonaień, nie jest jasne, czy nadal będziemy w stanie zdefiniować powstałą w ten sposób rozszerzoną istotę jako „człowieka”. [...] Ludzie [...] zostali stworzeni, aby być podatnymi na zagrożenia. Adam był samotny i potrzebował wsparcia partnerki. Po wypędzeniu z ogrodu Eden, śmiertelność i słabość stały się trwałymi elementami ludzkiego równania (SCHIFF 2023, 177).

Autor zaznacza zarazem, że nie ma nic zdrożnego w wychodzeniu naprzeciw niektórym ludzkim słabościom i zapobieganiu np. chorobom. Schiff zarazem nie potępia wszelkich ingerencji w ludzkie ciało, lecz jedynie stwierdza, że ich zakres wymaga analizy motywów, uzasadniających takie działanie. Granica między korekcją a próżnym ulepszaniem jest bardzo cienka.

Schiff zwraca też uwagę na zagrożenia związane z doskonaleniem ludzkich możliwości poznawczych, w tym pamięci. Wskazuje, że nie tylko zdolność do zapamiętywania, lecz także zdolność do zapominania składają się na indywidualne cechy jednostki. Zaburzenie tego procesu mogłoby oznaczać zatem zagrożenie dla tożsamości (SCHIFF 2023, 182).

Prawdziwym nieszczęściem, w przekonaniu tego autora, jest nie tyle wyrównywanie dostępu do życia dłuższego i zdrowszego, co przede wszystkim wysiłki zmierzające do pokonania śmiertelności. To ten aspekt transhumanizmu, w nawiązaniu do predykcji Raya Kurzweila i Yuala Noah Harrariego, budzi największe obawy Schiffa. Śmierć bowiem rozumiana jest nie tylko jako element życia. Istotą ludzkiej egzystencji i jej wyjątkowości jest także jej skończoność. Rozwijając tę myśl Schiff odwołuje się do długofalowych konsekwencji społecznych „świata bez umierania”. Zauważa, ponownie odwołując się do spuścizny żydowskiej, że wymiana pokoleniowa jest warunkiem zaistnienia zmian społecznych. Odnosi się w tym kontekście do biblijnej opowieści o wędrowce Izraelitów przez pustynię, po wyjściu z Egiptu. Jak wskazuje tradycyjna interpretacja, wędrówka ta miała trwać 40 lat, tak aby do Ziemi Obiecanej nie wchodziło pokolenie naznaczone doświadczeniem niewolnictwa. W tym sensie zmiana społeczna i mentalna, a także pełna adaptacja do nowej rzeczywistości, jest możliwa dopiero wówczas, gdy miejsce wcześniejszego pokolenia zajmuje kolejne. Likwidacja śmierci jednostki, grozi Schiff, będzie miała także daleko idące konsekwencje dla funkcjonalnej adekwatności społeczeństw wobec aktualnego stanu świata (SCHIFF 2023, 158–159).

2. PROBLEM RELACJI Z TECHNOLOGICZNYMI BYTAMI NIE-LUDZKIMI

W czerwcu 2023 roku przedstawiciele ultraortodoksyjnego judaizmu (Haredi) wydali specjalną deklarację zakazującą użytkowania, bazującego na algorytmach sztucznej inteligencji, Chata-GPT przez „mężczyzn, kobiety i dzieci”. Wskazali w niej na zagrożenia związane z ekspozycją na herezję i patologię, które niesie korzystanie z tego typu urządzeń. Zalecili także, by rodzice i nauczyciele uczulali swoich podopiecznych na niebezpieczeństwa wpływające z dostępności takich urządzeń. To radykalne stanowisko nie znajduje jednak szerszego poparcia. Szybko pojawiła się technologiczna odpowiedź na ów zakaz: alternatywna wersja inteligentnego oprogramowania, Kosher.Chat, skierowana do wyznawców ortodoksyjnego judaizmu i udzielająca odpowiedzi zgodnych z żydowskim prawem (halachą) (KLEIN 2023). Istnieje zatem sposób akceptacji i wykorzystania nowych technologii, który jest uzgodniony z pewnymi założeniami religijnymi lub moralnymi. Jednocześnie nawet konserwatywne środowiska zmuszone są uznać pewien stopień nieuchronności postępu technologicznego i szukają drogi akceptowalnego wykorzystania oferowanych przez technologie możliwości. Schiff i Navon, choć nie należą do środowisk radykalnych, również starają się wyznaczyć dopuszczalne granice zastosowania takich innowacji. Ich stanowiska nie zmierzają do całkowitego powstrzymania postępu. Szukają jednak sposobu na ustosunkowanie się do niego, a moralne ramy wytyczające sposoby odnoszenia się do najnowszych osiągnięć techniki znajdują w tradycji żydowskiej.

Navona interesuje stosunek do bytów technologicznych dwójakiego rodzaju: bytów posiadających jedynie słabą sztuczną inteligencję, ale przyjmujących formę ludzką (społeczne roboty i boty przypominające czy „udające” ludzi), nazywane przez niego „pozbawionymi umysłu humanoidami”, oraz byty obdarzone silną sztuczną inteligencją, utożsamianą przez tego autora ze świadomością wyższego rzędu, a nawet duszą. Nasz stosunek do każdego z tych rodzajów bytów powinien być w jego ocenie odmienny. W swoich analizach odwołuje się on do trzech paradygmatów zaczerpniętych z tradycji żydowskiej: „troskliwego właściciela”, paradygmatu godności człowieka (zaczerpniętego z Księgi Jeremiasza) oraz figury Golema (NAVON 2023).

Opowieść o Golemie ilustruje najpełniej ludzkie wysiłki w naśladowaniu boskiej twórczości i sprawczości (por. DAUBER 2023). Ten stworzony z gliny humanoid zostaje powołany do życia przy użyciu mistycznych zaklęć zaczerpniętych z Sefer Jecira (Księgi Stworzenia). Adekwatność tej figury wynika z pewnego podobieństwa do współczesnych robotów: jest ludzką kreacją,

służącą usprawnieniu funkcjonowania człowieka i obronie ludzkiego życia (GOLTZ I IN. 2020, 141). Na tej paraleli osadzone są rozważania Navona.

Odwołując się do badań nad fenomenem Golema, prowadzonych m.in. przez Mosze Idela (1990), Navon wymienia trzy ich rodzaje: Golem obdarzony jedynie zdolnością samodzielnego poruszania się, ale pozbawiony możliwości doświadczania świata; Golem posiadający duszę podobną zwierzętom (*nefesz behemit*), ale pozbawiony zdolności mowy; oraz Golem obdarzony świadomością wyższego rzędu. Szerzej omawia ten ostatni przypadek. Przytacza w tym celu jedną z wersji legendy o Golemie, znaną jako Rawa Bara Gawra, zgodnie z którą Ben Sira we współpracy z prorokiem Jeremiaszem tworzy humanoidalnego Golema, na którego czole umieszczony jest cytat z Księgi Jeremiasza „Haszem Elohim Emet” („Pan jest prawdziwym bogiem” – Jr 10, 10). Twór ten obdarzony jest – w tej wersji legendy – darem mowy, który wykorzystuje, by przekonać swoich twórców o konieczności własnej anihilacji. Golem sięga nawet po nóż, by usunąć powołujące go do życia zaklęcie i własnoręcznie zmasać na swoim czole literę alef ze słowa *emet* (prawda), zamieniając je na *met* (martwy). Protestującym przeciw autodestrukcji twórcom uzasadnia to za pomocą przypowieści, której morał pokazuje, że ludzka zdolność do tworzenia bytów inteligentnych zagraża pozycji Boga, prowadzi do załamania wiary oraz grozi idolatrią. Żąda więc unicestwienia.

Zdaniem Navona opowieść ta – i jej dalsze interpretacje – określają zalecany w tradycji stosunek do humanoidalnych twórców o świadomości niższego rzędu (fenomenalnej). Wnioskuje, że wobec tego typu bytów powinniśmy przyjąć wytyczne, określone szczegółowo przez Mojżesza Majmonidesa (Rambama) wobec niewolników (*canaanite slave*). Należy podkreślić, że Navon daleki jest od pochwalania niewolnictwa. Posługuje się natomiast tym pojęciem jako kazusem pozwalającym na szukanie wskazówek moralnych w starożytnych tekstach. Nasze postępowanie wobec niewolnika i wobec humanoida powinno więc być pobożne, mądre, łaskawe i sprawiedliwe. Powinniśmy przyjmować postawę „troskliwego właściciela”. Takie zalecenia mają zarówno chronić przedmiot naszego działania, jak również służyć kształtowaniu właściwej postawy wobec świata zewnętrznego i innych ludzi, tzn. instrumentalne traktowanie maszyny może prowadzić do instrumentalnego traktowania ludzi (NAVON 2023, 67). Owo troskliwe i łaskawe traktowanie ma zatem na względzie nie tyle dobro robotów, co raczej nasze własne. Dlatego też Navon zaleca specyficzną rozumianą etykę cnoty w traktowaniu humanoidalnych robotów. W tym kontekście odwołuje się także do rozważań Immanuela Kanta w zakresie relacji człowieka ze zwierzętami, wskazując, że

nasze zobowiązania moralne wobec zwierząt czy maszyn nie wynikają z ich indywidualnego statusu, lecz z naszego obowiązku wobec człowieczeństwa (NAVON 2023, 67).

Zarazem w przekonaniu Navona zasady te znajdują zastosowanie jedynie wobec bytów obdarzonych pierwszym rodzajem świadomości, natomiast ewentualne byty dysponujące świadomością wyższego rzędu stanowią znacznie większe wyzwanie. Rozważane przez Navona dylematy zostają bowiem sprowadzone do dwóch wspomnianych wcześniej zagadnień: pierwsze dotyczy robotów obdarzonych słabą sztuczną inteligencją (pozbawione świadomości), a drugi odnosi się do tych, cechujących się silną sztuczną inteligencją (roboty obdarzone świadomością) (NAVON 2023, 10).

Navon zaznacza, że nie dysponujemy jak dotąd skutecznymi narzędziami pozwalającymi na weryfikację, czy inteligentne humanoidy mają świadomość. Podejmując próby tego rodzaju stajemy wobec tzw. problemu innych umysłów i wnioskujemy o ich stanach świadomościowych przez analogię. Zagrożenie w stosowaniu tej metody wobec inteligentnej maszyny, twierdzi Navon, polega na tym, że ludzie mają tendencję do antropomorfizowania przedmiotów, z którymi obcują. Istnieje zatem ryzyko wytwarzania realnych relacji emocjonalnych ze sztucznymi bytami, które będziemy przedkładać nad relacje z innymi ludźmi. Nawet świadomość, że maszyny nie mają umysłu, nie chroni nas przed emocjonalnymi konsekwencjami obcowania ze społecznymi humanoidami. Autor wskazuje też na inne zagrożenia, takie jak przedkładanie przez decydentów zachowania ciągłości funkcjonowania maszyny nad życie ludzkie czy zaburzenie ludzkiego poczucia rzeczywistości. W tym miejscu Navon stawia wyraźną granicę: nie powinniśmy wikłać się w takie emocjonalne relacje, gdyż będą one zawsze jednostronne. Powinniśmy raczej dążyć do autentyczności, polegającej na uznaniu, że mamy do czynienia z maszyną, bytem podporządkowanym, służącym nam obiektem, technologicznym „niewolnikiem” czy „służącym” (zdaniem Navona taka terminologia pomaga zachować emocjonalny dystans), wyraźnie odmiennym od człowieka. Bytem, któremu nie będziemy przyznawać ani statusu ludzkiego, ani adekwatnych dla takiego statusu praw (NAVON 2023, 64).

Navon przedstawia również dwa radykalne stanowiska dotyczące statusu moralnego robotów: pierwsze z nich uznaje roboty wyłącznie za urządzenia, służące człowiekowi i nie przyznaje im żadnego statusu moralnego, drugie zakłada, że ponieważ roboty wydają się reagować w ten sam sposób co ludzie, powinniśmy stosować wobec nich te same zasady moralne, które stosujemy do bytów ludzkich; a nawet, że nie traktowanie robotów „po ludzku” byłoby

szkodliwe dla naszego stosunku do siebie nawzajem. Navon zaznacza, że stajemy przed moralnym dylematem, który nie znajduje ostatecznej odpowiedzi (NAVON 2022). Próbuje jednak wypracować stanowisko pośrednie. Rozwiązaniem jest, jego zdaniem, właściwe określenie zakresu moralnych zobowiązań wobec maszyn obdarzonych wskazanymi wcześniej zróżnicowanymi poziomami świadomości. Navon odróżnia w tym celu podmiot i przedmiot działań moralnych. Podmiotem moralnym jest byt zdolny do odczuwania, przedmiotem moralnym zaś obiekt działania takiego podmiotu. Jeśli – w myśl pierwszego omawianego stanowiska – poprzeczkę, wskazującą na bycie podmiotem moralnym, postawimy zbyt wysoko, może się okazać, że prowadzi to do licznych nadużyć i niewłaściwego moralnie traktowania (szkodliwego dla relacji społecznych). Natomiast jeśli granica zostanie zakreślona zbyt nisko, może to skutkować powstaniem poważnych wyzwań moralnych. Chodzi mu o sytuację, w której funkcjonowanie maszyny staje się ważniejsze niż życie ludzkie lub decyzje o przeznaczeniu ograniczonych zasobów energetycznych i czasowych na podtrzymanie działalności maszyn, a nie zaspokajania potrzeb człowieka. Ponadto uznanie jakiegoś statusu moralnego inteligentnych maszyn niesie konsekwencje prawne, np. przyznanie im uprawnień jakiegoś rodzaju (przykładowo w formie osobowości prawnej) oznaczałoby częściowe ograniczenie uprawnień właścicieli.

Ze względu na trudności w określeniu poziomu świadomości inteligentnej maszyny, a co za tym idzie zakresu naszych zobowiązań moralnych, powinniśmy zdaniem Navona dążyć do wprowadzenia zakazów dwojakiego rodzaju: po pierwsze zakazu konstruowania bytów o wyższym stopniu świadomości, poparty argumentem, że takie byty nie będą w stanie wypełnić swojego teleologicznego celu, tzn. nie będą zdolne do rozwijania własnej świadomości; po drugie podobne zasady proponuje autor rozszerzyć także na byty posiadające jedynie świadomość fenomenalną (niższego rzędu), ale równocześnie ludzki kształt.

Dla uzasadnienia swoich postulatów Navon poszukuje argumentu, który byłby przekonujący nie tylko w kontekście religijnego świata żydowskiego, lecz miałby także wymiar deontologiczny. W tym celu autor przytacza wspomnianą już wcześniej opowieść z traktatu Sanhedryn 65b (TALMUD 2022). Zwraca jednak uwagę na inny jej element: „Sprawiedliwi, gdyby mieli taką wolę, byłiby w stanie stworzyć świat, ale jest napisane: Lecz wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem”³. Z interpretacji powyższego fragmentu – a konkretnie z założenia, że to sprawiedliwi posiadają potencjał

³ Por. przypis 2. Cytat z Księgi Izajasza 59, 2 zaczerpnięty z Biblii Tysiąclecia.

kreacji – wyciąga wniosek, że ludzka zdolność do stwarzania nie odpowiada boskiej. Wynika to, jego zdaniem, z typowej dla człowieka skłonności do nieprawości, a w myśl omawianego traktatu tylko sprawiedliwi posiadają ten dar. To z tego powodu Golem nie jest w stanie przejść pozytywnie opisanego w traktacie swoistego Testu Turinga i zostaje przez Rabbiego Zeirę odesłany w niebyt. Navon traktuje przytoczoną opowieść jako wskazanie do bezwzględnego zakazu tworzenia bytów tego rodzaju. Uważa ponadto, że zakaz ten powinien mieć wymiar powszechny. Tak sformułowany argument byłby być może przekonujący dla niezwiązanych z tradycją żydowską zwolenników pesymizmu antropologicznego, co nie czyni go jednak uniwersalnym.

Stanowisko Navona dotyczące powszechności zakazu tworzenia bytów obdarzonych „duszą” jest ugruntowane w przekonaniu o powszechności szacunku do praw biblijnych, który rozciąga także na wykładnie talmudyczne:

Jeśli moje odczytanie tej talmudycznej hagady [dotyczącej Golema] jest poprawne, to zakaz tworzenia czującej istoty w ludzkiej formie ma wartość deontologiczną, gdyż nie jest wywiedziony ani z konsekwencji, ani z cnót, ale z działań wielkich nauczycieli *maaseh rav* [...] I to właśnie fakt, że nauczanie to wywodzi się z działań rabinów, nadaje mu nie tylko wartość etyczną, ale i prawną. [...] działania rabina są opisywane w celu nauczania się od nich *halachy* [tn. prawa] [...]. W związku z tym ten deontologiczny zakaz przedstawia nam wiążący obowiązek etyczny. Jest to jednak obowiązek mocno zakorzeniony w żydowskim prawie i wiedzy, przez co spoczywa na tych, którzy akceptują żydowskie prawo i wiedzę. To powiedziawszy, argumentuję, że może on, a nawet powinien, mieć zastosowanie do wszystkich narodów. Ponieważ *maaseh rav* nie jest ani zależny od żydowskich przekonań (tj. nie ma nic wyraźnie „żydowskiego” w akcie R. Zeiry [tn. zniszczeniu Golema]), ani sama kwestia nie jest marginalna [tj. stosowność stworzenia czującego humanoida dotyczy wszystkich]. W związku z tym, biorąc pod uwagę, że pytanie jest uniwersalne, i odpowiedź jest uniwersalna, obowiązek [zakaz] jest zatem także uniwersalny (NAVON 2024c, 10–11).

Rozumowanie Navona osadzone jest głęboko w logice interpretacyjnej judaizmu. Wykładnie talmudycznych mędrców są w niej traktowane nie tylko jako wskazówki i rozważania moralne, lecz także jako ścisłe prawa, wyznaczniki norm, mające wymiar prawny, a także deontologiczny. Biblijne wskazania – kontynuuje Navon – stanowią podstawę porządku prawnego wielu państw i kultur, a zatem także nauki talmudycznych mędrców powinny być traktowane jako wyznaczniki powszechnych norm moralnych i prawnych. Myśl

Schiffa zmierza zresztą w podobnym kierunku, choć nie ma tak definitywnego charakteru:

Z żydowskiego punktu widzenia prawodawstwo Tory reprezentuje idealne postępowanie. Jeśli prawo żydowskie określa postępowanie, które jest postrzegane jako etycznie preferowane, czy nie jest słuszne, aby Żydzi proponowali, żeby to optymalne podejście było standardem dla wszystkich? (SCHIFF 2023, 119).

Rozumowanie to nie wydaje się wystarczająco przekonujące dla zsekularyzowanego świata, którego uzasadnienia moralności – choć w praktycznym wymiarze niekiedy zgodne z naukami biblijnymi – mają swoje źródła raczej w innych przesłankach (np. w rozumie). Nawet jeśli powszechnie podzielane są pewne wartości reprezentowane też przez porządek biblijny – ich uzasadnienia mogą być przecież wywodzone „z innych źródeł” (jak głosi choćby preambuła do polskiej konstytucji). Odrzucenie przekonania o wyjątkowym statusie tekstów biblijnych eliminuje powszechny wymiar argumentów Navona. Koherencja z naukami Tory i Talmudu nie może zatem stanowić uniwersalnie przekonującego uzasadnienia stosowanych norm moralnych, a tym bardziej prawnych. Deontologiczny obowiązek jest tu odniesiony do normy osadzonej w religii żydowskiej, zaś powszechność jej obowiązywania ogranicza się do wyznawców judaizmu. Mimo słabości wspomnianej argumentacji, zgłaszane w wielowiekowej tradycji judaizmu diagnozy związane z postępem technologicznym wydają się warte dyskusji.

3. GRANICE DETERMINIZMU TECHNOLOGICZNEGO

Omawiani autorzy podejmują wyzwanie poszukiwania norm moralnych, które pozwolą nam poruszać się w szybko zmieniającej się rzeczywistości. Ich analizy wychodzą poza czysto teologiczne, czy też halachiczne, dywagacje na gruncie judaizmu. Navon poszukuje przekonujących argumentów do wprowadzenia praktycznych i uniwersalnych ograniczeń w tworzeniu inteligentnych bytów humanoidalnych wyższego rzędu, a także zakreślenia „zdrowych” relacji z technologicznymi bytami obdarzonymi świadomością niższego rzędu. Podkreśla przy tym problematykę moralną i odwołuje się do potrzeby przywrócenia etyki, której imperatywem byłoby swoiste „powstrzymanie się od

działania” w zakresie tworzenia sztucznych bytów obdarzonych świadomością wyższego rzędu. Proponuje swego rodzaju wybiórcze zaniechanie w korzystaniu z uzyskanej już wiedzy i dawanych przez nią możliwości.

Jak możemy osiągnąć nasze największe osiągnięcie? Tylko poprzez połączenie naszej „woli” i naszej twórczej „zdolności” pod przewodnictwem „czystej etyki”. A ponieważ etykę mierzy się nie tylko tym, co się robi, ale także tym, czego się nie robi, w przypadku świadomego humanoida naszym największym osiągnięciem będzie etyczny akt powstrzymania się od tego osiągnięcia (NAVON 2024c, 12).

Owo zaniechanie wynika jednak w myśli Navona z przytoczonych wcześniej uzasadnień wywiedzionych z analizy tradycji żydowskiej, którym przypisuje on wartość deontologiczną. Tak sformułowany postulat przypomina jednak raczej założenia konsekwencjalizmu przyjmującego negatywną ocenę skutków takiego działania. Nie podaje on również sposobu, w jaki tego rodzaju zakaz mógłby być zastosowany. Jego głos pozostaje zatem jedynie postulatem.

Rozważania Schiffa natomiast obejmują szerszą i bardziej ogólną refleksję nad zagrożeniami związanymi z postępowaniem technologicznym w wymiarze społecznym, a przede wszystkim w przemianach naszej moralności. Schiff w swoich rozważaniach odwołuje się raczej do konsekwencjalizmu. Koncentruje się przede wszystkim na skutkach postępu technologicznego dla obowiązujących aktualnie zasad i wartości. Wskazuje także na trudne do przewidzenia konsekwencje społeczne związane ze zmianą obyczajów (np. wzorca rodziny), relacji międzyludzkich, zagrożeń dla rynku pracy czy wzrostu nierówności społecznych. Schiff zaleca wyznawcom judaizmu podążanie „pod prąd” trendów technologicznych. Wskazuje na pożyteczność praktykowania tzw. „szabatów technologicznych”, czyli niekorzystanie z urządzeń elektronicznych oraz Internetu w wybrane dni (np. szabat). Niezależnie od nakazów religijnych, taka praktyka może stać się ciekawym sposobem na zachowanie równowagi między światem analogowym a cyfrowym. Najistotniejszym problemem, z którym – zdaniem Schiffa – musimy się zmierzyć jest odwrócenie porządku moralnego w naszym myśleniu o technologii. Obecnie, jego zdaniem, żyjemy w paradygmacie hiperetyki, tzn. w świecie, w którym szybkie tempo przemian technologicznych wymusza też szybkie i pochopne przemiany na poziomie etycznym, osiągnięcia technologiczne wtórnie generują namysł etyczny, zaś ograniczenia pojawiają się dopiero w efekcie patologii wynikających z wdrażania i stosowania poszczególnych wynalazków:

W czasie, gdy przyswajamy coraz to nowe technologie, te technologie, w efekcie, zmieniają granice naszej etyki. [...] etyka stała się wyrazem tego, co technologicznie osiągalne i wydaje się korzystna dla dużej liczby ludzi. To implikuje, że etyka stała się raczej reaktywna niż proaktywna. Nasza etyka czerpie dziś z tego, co technologicznie możliwe, zamiast sterować rozwojem technologicznym zgodnie z przyjętym wcześniej zestawem wartości (SCHIFF 2023, 131).

Autor postuluje więc przede wszystkim odwrócenie tej kolejności, tzn. prymat wartości nad rozwojem możliwości technologicznych:

Posiadanie spójnej teorii na temat tego, co jest uważane za dobre lub złe i jakie praktyki mogą prowadzić do dehumanizacji, jest zatem kluczowe dla weryfikacji proponowanych technologii jeszcze przed ich wdrożeniem. Pojawiające się technologie mogą kształtować naszą etykę, ale nie wyklucza to potrzeby posiadania solidnych, apriorycznych ram etycznych, pozwalających ewaluować technologie, zanim zaczną nas one zmieniać (SCHIFF 2023, 134).

Schiff wskazuje zatem także na konieczność pierwotnego namysłu moralnego nad osiągnięciami technologicznymi, tak by służyły one człowiekowi. Rozwój technologiczny nie może być celem samym w sobie, lecz powinien być podporządkowany innym wartościom moralnym, przede wszystkim stojącym w obronie wyjątkowości bytu ludzkiego.

Najciekawsze wydają się jednak uwagi Schiffa i Navona zmierzające do sposobu ustanawiania naszych relacji z bytami technologicznymi. Podnoszone przez nich zagrożenia warte są refleksji i dalszej dyskusji, zaś uzasadnienia podawanych rozwiązań nie muszą być przecież oparte na przesłankach osadzonych w tradycji żydowskiej. Tego typu problemy podejmowane są także na gruncie filozofii, w tym fenomenologii (zob. PRZEGALIŃSKA 2016). W tej perspektywie interesujące wydają się nie tyle rozważania związane ze statusem bytów technologicznych (tu radzą sobie inne dziedziny nauki), co raczej kwestie związane ze sposobami doświadczania takich relacji oraz psychologiczne konsekwencje wpływające z określonego postępowania wobec istot technologicznych dla samego podmiotu działającego.

PODSUMOWANIE

Obawy związane z nowymi technologiami Schiffa i Navona kumulują się w istocie w lęku nad utratą pozycji człowieka w świecie oraz jego kontroli

nad własnym życiem. Nie są one typowe tylko dla judaizmu i jego współczesnych interpretacji. Antropocentryzm wydaje się chwiać w swoich posadach, nie tylko ze względu na postęp technologiczny i popularność transhumanizmu, lecz także przez ukierunkowany na biologiczne byty nie-ludzkie tzw. zwrot posthumanistyczny. Dlatego omówione rozważania mają na celu nie tyle zatrzymanie postępu technologicznego, co raczej zachowanie prymatu człowieka. Podkreśla to przede wszystkim Schiff (2023):

Judaizm [...] opowiada się za światem, w którym wielki eksperyment niedoskonałych, ucieleśnionych istot dążących do wzniesienia się na bardziej zaawansowany poziom funkcjonowania powinien być kontynuowany. Będzie to wymagało zachowania człowieczeństwa w rozpoznawalnej ludzkiej formie – co oznacza nałożenie rozważnych ograniczeń na ulepszenia [...]. Będzie to wymagało nadania priorytetu etyce, tak aby etyka ograniczała naszą technologię, a nie odwrotnie. Będzie to wymagało zapewnienia, że biologiczne, mechaniczne i cyfrowe istoty, które stworzymy – bez względu na to, jak zaawansowane mogą być – są oddane ludzkiemu życiu i jego dobrobytowi, a także będzie wymagało zajęcia się wąskim pasmem ludzkiej słabości, tak aby zmniejszając ją, jednocześnie ją zachować (186–187).

Zachowanie wyjątkowości istoty ludzkiej i jej związków z boskością wyznacza teleologiczny cel jego rozważań. Taka argumentacja nie jest wymierzona tylko w przesłanki transhumanistyczne, lecz raczej w szersze założenia antyantropocentryczne.

Zarówno Schiff, jak i Navon, przeciwstawiają się traktowaniu życia ludzkiego jako czegoś nie posiadającego ustanowionego z góry znaczenia i podkreślają ludzką odpowiedzialność za zrozumienie wszechświata:

Dla judaizmu fundamentalna jest koncepcja, że wszechświat ma znaczenie. [...] To nie przypadek, że proces stworzenia ma swoją kulminację w powstaniu świadomego życia. Dla judaizmu znaczenie wypływa ze splotu inteligentnego i świadomego życia ze zdolnością tego życia do zrozumienia praw wszechświata, doceniania jego piękna i cudowności oraz odpowiedzi na nie (SCHIFF 2023, 167 i 170).

To stanowisko jest oparte na religijnym przekonaniu o istnieniu metafizycznego sensu wszechświata w ogóle, usankcjonowane istnieniem Boga.

Z takiego ujęcia problemu (niezależnie od jego słuszności) nie wynika jednak wprost odpowiedź na pytanie, czy wyjątkowy status człowieka powinien być utrzymany. Powinność owa jest w tym przypadku wywiedziona z przesłanek o charakterze antynaturalistycznym, przesłanek religijnych. Jeśli jednak ich nie podzielamy, odpowiedź na to pytanie pozostaje nieoczywista.

Niewątpliwie jednak ocena potencjalnych i aktualnych osiągnięć technologicznych, czy też problemu bytów obdarzonych sztuczną inteligencją, jest ściśle powiązana z określoną wizją antropologiczną, tzn. przyjętym rozumieniem miejsca człowieka w świecie. „Dzisiejsza [...] wojna kulturowa jest przede wszystkim wojną o człowieka, a dokładniej wojną o rozumienie człowieka. Produktem tej wojny ma być jakiś model człowieka, w którym mamy się odnaleźć” – piszą Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub we wprowadzeniu do obszerniej publikacji poświęconej transhumanizmowi (DUCHLIŃSKI i HOŁUB 2022, 15). Diagnozy formułowane przez Navona i Schiffa wydają się interesującym głosem w tej dyskusji.

Analizowane stanowiska Danny’ego Schiffa i Moisa Navona ukazują istotne napięcia we współczesnej myśli żydowskiej dotyczące relacji człowieka i technologii. Ich refleksje, zakorzenione w tradycji judaistycznej, podtrzymujące perspektywę antropocentryczną, stanowią część szerszej dyskusji nad konsekwencjami rozwoju sztucznej inteligencji i biotechnologii. Oba myśliciele, mimo różnic w podejściu, zgadzają się co do konieczności ochrony wyjątkowego statusu człowieka oraz podporządkowania rozwoju technologicznego określonym ramom etycznym.

Schiff podkreśla konieczność zachowania człowieczeństwa w jego tradycyjnej, ucieleśnionej formie, akcentując moralne znaczenie ludzkiej niedoskonałości. Jego analiza relacji między etyką a technologią wskazuje na zagrożenie, jakie niesie hiperetyka – czyli podporządkowanie moralnych standardów możliwościom technologicznym. Navon natomiast skupia się na problemie granic świadomości i moralnych zobowiązań wobec bytów technologicznych. Jego podejście, inspirowane tradycją talmudyczną, prowadzi do postulatu wstrzymania się od kreowania istot obdarzonych wyższą świadomością.

Oba stanowiska wpisują się w szeroką panoramę współczesnej myśli żydowskiej, w której tradycyjne źródła i wartości są wykorzystywane do refleksji nad nowoczesnymi wyzwaniem. Chociaż nie można uznać ich poglądów za reprezentatywne dla całego spektrum żydowskiej filozofii, są one istotnym głosem w ramach nurtu religijno-etycznego, który zachowuje ostrożność wobec nieograniczonego postępu technologicznego.

Ich rozważania są interesujące nie tylko z wewnętrznej perspektywy judaizmu, lecz także jako głos w debacie nad miejscem człowieka w erze cyfrowej. Z pewnością zainspirują do refleksji nad granicami technologicznego rozwoju również zwolenników koncepcji transhumanistycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Tysiąclecia Online. 2003. Poznań: Pallottinum. Dostęp 29.02.2024. <https://biblia.deon.pl/index.php>.
- CALUS, Krzysztof. 2018. „Transhumanizm – wizja nowego człowieka”. *Studia z historii filozofii* 9 (4): 237–255. <https://doi.org/10.12775/szhf.2018.060>.
- DAUBER, Jeremy. 2023.12.15. „Three Golems I have known”. *Sapir. A quarterly journal of ideas for a thriving Jewish future*. Dostęp 6.02.2024. <https://sapirjournal.org/technology/2023/12/three-golems-i-have-known/>.
- DUCHLIŃSKI, Piotr, i Grzegorz HOŁUB. 2022. „Wieloaspektowość transhumanizmu. Wprowadzenie”. W: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 11–20. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- FRANK, Daniel H. 2009. „Czym jest filozofia żydowska?”. W: *Historia filozofii żydowskiej*, red. Daniel H. Frank i Oliver Leaman, tłum. Paweł Sajdek, 11–21. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- GOLTZ, Nachshon (Sean), John ZELEZNIKOW i Tracey DOWDESWELL. 2020. „From the Tree of Knowledge and the Golem of Prague to Kosher Autonomous Cars: The Ethics of Artificial Intelligence Through Jewish Eyes”. *Oxford Journal of Law and Religion* 9 (1): 132–156. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa015>.
- IDEL, Moshe. 1990. *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- JĘDRZEJEWSKI, Paweł. 2009. *Judaizm bez tajemnic*. Kraków: Stowarzyszenie Pardes.
- KLEIN, Zvika. 2023.05.08. „Hassidic rabbi releases ‘kosher’ AI chatbot alternative to ChatGPT”. *The Jerusalem Post*. Dostęp 3.06.2024. <https://www.jpost.com/judaism/article-742328>.
- KOSIEWICZ, Jerzy. 1999. „Filozofia żydowska w ujęciu historycznym”. *Edukacja filozoficzna* 28: 359–367.
- NAVON, Mois. 2022. *The Moral Status of a Humanoid – TAU AI Week (2022)*. YouTube.com. Dostęp 5.06.2024. <https://www.youtube.com/watch?v=LEpXNCCSb3w>.
- NAVON, Mois. 2023. *The Moral Status of Artificial Intelligence: A Jewish Ethical Perspective* [rozprawa doktorska]. Bar-Ilan University. https://www.academia.edu/118813585/The_Moral_Status_Of_Artificial_Intelligence_a_Jewish_Ethical_Perspective.
- NAVON, Mois. 2024a. „A Jewish Theological Perspective on Technology (Orthodox)”. W: *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, red. Brendan N. Wolfe i in. University of St Andrews. Dostęp 6.02.2024. <https://www.saet.ac.uk/Judaism/AJewishTheologicalPerspectiveonTechnologyOrthodox>.
- NAVON, Mois. 2024b. „To Make a Mind – A Primer on Conscious Robots”. *Theology and Science* 22 (1): 221–241. <https://doi.org/10.1080/14746700.2023.2294530>.

- NAVON, Mois. 2024c. „Let us make man in our image – a Jewish ethical perspective on creating conscious robots”. *AI and Ethics* 4 (4): 1235–1250. <https://doi.org/10.1007/s43681-023-00328-y>.
- OCHMAN, Jerzy. 1997. *Peryferie filozofii żydowskiej*. Kraków: Universitas.
- PRZEGALIŃSKA, Aleksandra K. 2016. *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniła sztuczną inteligencję*. Kraków: Universitas.
- RONEN, Shoshana. 2009. „Koncepcja człowieka w judaizmie”. *Przegląd Filozoficzny* 71 (3): 139–155.
- SCHIFF, Danny. 2023. *Judaism in a Digital Age. An Ancient Tradition Confronts a Transformative Era*. Cham: Palgrave Macmillan.
- SZCZERBIŃSKI, Waldemar. 2014. „Charakterystyka kultury żydowskiej w Izraelu i przejawy jej sekularyzacji”. *Teologia i Człowiek* 27 (3): 79–108. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2014.038>.
- Talmud*. 2024. Sanhedrin 65b, Sefaria.org. Dostęp 29.02. 2024. <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.65b.1?lang=bi&with=all&lang2=en>.

CZŁOWIEK A TECHNOLOGIA
W UJĘCIU WYBRANYCH WSPÓŁCZESNYCH MYŚLICIELI ŻYDOWSKICH:
DANNIEGO SCHIFFA I MOISA NAVONA

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza odpowiedzi na wyzwania technologiczne formułowanych przez dwóch współczesnych myślicieli żydowskich: Danny’ego Schiffa i Moisa Navona. Pierwszy z nich jest badaczem etyki żydowskiej i autorem wydanej w 2023 r. książki *Judaism in a Digital Age*. Drugi, Mois Navon, jest natomiast izraelskim rabinem i filozofem, związanym z Uniwersytetem Bar Ilan, zajmującym się problemem moralnego statusu sztucznej inteligencji, autorem dysertacji doktorskiej *The Moral Status Of Artificial Intelligence – a Jewish Ethical Perspective* (2024), a także założycielem firmy produkującej oprogramowanie pojazdów autonomicznych pod nazwą Mobileye. Podejmowane przez nich zagadnienia zostały wpisane w toczącą się dyskusję o posthumanizmie i przedstawione w dwóch płaszczyznach: antropologicznej, odpowiadającej na pytania jak myśl żydowska radzi sobie z definiowaniem statusu człowieka w świecie; oraz etycznej, dotyczącej zaleceń związanych z relacją człowieka wobec innowacji technologicznych.

Słowa kluczowe: posthumanizm; judaizm; nowe technologie; człowiek i technologia

THE HUMAN CONDITION AND TECHNOLOGY
AS VIEWED BY SELECTED CONTEMPORARY JEWISH THINKERS:
DANNY SCHIFF AND MOIS NAVON

Summary

The purpose of this paper is to analyze the responses to technological challenges formulated by two contemporary Jewish thinkers, Danni Schiff and Mois Navon. The former is a scholar in Jewish ethics and the author of *Judaism in a Digital Age*, published in 2023. Mois Navon is an Israeli rabbi and philosopher affiliated with Bar Ilan University, working on the problem of the moral status of

artificial intelligence, author of the doctoral dissertation *The Moral Status Of Artificial Intelligence – A Jewish Ethical Perspective* (2024), and founder of an autonomous vehicle software company called Mobileye. Their opinions were framed within the discussion of posthumanism and presented on two levels: anthropological, answering questions about how Jewish thought deals with defining the status of humans in the world; and ethical, dealing with recommendations related to the relationship of humans to technological innovations.

Keywords: posthumanism; Judaism; new technologies; humans and technology