

Sztuczna czy wyprojektowana? AI jako aspekt ludzkiego self – perspektywa psychoanalityczna

Elżbieta Sala-Hołubowicz

Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychoanalitycznej
e-mail: kontakt@esh.edu.pl

ORYGINALNY ARTYKUŁ NAUKOWY

Źródła finansowania publikacji / Funding acknowledgements: brak źródeł

Polityka open access / OA policy: CC BY 4.0

Informacja o konflikcie interesów / Conflict of interest: brak konfliktu interesów

Sugerowane cytowanie artykułu: Sala-Hołubowicz Elżbieta (2025). Sztuczna czy wyprojektowana? AI jako aspekt ludzkiego self – perspektywa psychoanalityczna. *Zarządzenie w Kulturze*, 26(2), 161–179.

Kultura w dobie rozwoju sztucznej inteligencji
2025, 26(2), s. 161–179
<https://doi.org/10.4467/20843976ZK.25.012.21913>
www.ejournals.eu/czasopismo/zarzadzanie-w-kulturze

Abstract

Artificial or Projected? AI as an Aspect of the Human Self – A Psychoanalytic Perspective

The article addresses the issues of fears and fantasies that are evoked by new technologies. Starting from an existentially oriented philosophical anthropology, the author addresses the question of human condition, but approaches it using a psychoanalytic method. She proposes replacing the word “artificial” in the phrase “artificial intelligence” with the psychological term “projected” borrowed from psychoanalytic discourse, which will allow one to see the dissociated and projected aspects of the human self in AI systems.

Keywords: artificial intelligence, psychoanalysis, new technologies, projection, projected intelligence

Wstęp

Proponuję natomiast ponowne rozważenie kondycji ludzkiej z perspektywy naszych najnowszych doświadczeń i najświeższych obaw (...). Moja propozycja jest zatem bardzo prosta: chodzi jedynie o to, byśmy pomyśleli nad tym, co robimy (Arendt 2000: 6).

Inspiracją do napisania tego artykułu była anegdota o mojej prababci, urodzonej na przełomie XIX i XX wieku w malutkiej wiosce pozbawionej prądu. W otaczającej ją społeczności uchodziła za osobę ekscentryczną, między innymi ze względu na powtarzane przez nią zdanie: „Nadejdą takie czasy, że tutaj będziemy widzieć, w małych kwadracikach, co dzieje się w Ameryce”. Kiedy się o tym dowiedziałam, pomyślałam o jej wyobraźni, która w tym wypadku przybrała formę wizjonerstwa technologicznego. Wspomnienie owej historii powróciło do mnie niedawno wraz z pytaniem: jakiego rodzaju potrzebę emocjonalną wyrażała kobieta żyjąca na przełomie wieków, formułując taką fantazję?

W czasach jej młodości powszechna była emigracja zarobkowa, której główną destynacją były Stany Zjednoczone. Emigranci z jej regionu wsiadali na wielkie statki parowe i przemierzali Atlantyk, by następnie podjąć prace w kopalni; niekiedy wracali do swoich bliskich po kilku latach albo zostawali już na zawsze w odległych czasoprzestrzeniach. Jej wypowiedź można by zrozumieć jako odpowiedź na tęsknotę w postaci wyobrażenia, że kiedyś uda się nawiązać kontakt z kimś/czymś ważnym, ale przebywającym daleko – i w tym sensie niedostępnym.

Odnosząc się do nowych technologii, Yuval Noah Harari napisał:

Słowo „telewizja” pochodzi od greckiego słowa *tele*, oznaczającego daleko, oraz łacińskiego *viso* „widzenie”. Pierwotnie miało to być urządzenie pozwalające nam widzieć z daleka. Jak przewidywał George Orwell w swej książce *Rok 1984*: „gdy my będziemy oglądali telewizję, ona będzie oglądała nas” (Harari 2018: 80).

W obliczu aktualnie trwających przeobrażeń technologicznych związanych z systemem AI wszyscy przypominamy mieszkańców owej wioski pozbawionej prądu, w której z dnia na dzień spełnia się przeczuwana, ale jednak zdumiewająca wizja. Pomimo iż twórcy kultury od dawna eksplorują lęki i fantazje odnoszące się do rozwoju technologicznego (por. Brzostek 2018), wydaje się, że nadal nie mamy wystarczającej aparatury pojęciowej (w tym metafor, narracji, mitów), by osadzić się w coraz szybciej zmieniającej się rzeczywistości. Można by powiedzieć, że ową wioską pozbawioną prądu są nasze ciała, które mają „oprogramowanie” aktualizujące się znacznie wolniej niż środowisko, które jesteśmy w stanie dla siebie wytwarzać. Uczestniczymy w rewolucji technologicznej niczym emigranci przemierzający Atlantyk na statku parowym – niemożliwe jest przerwanie podróży, parowiec nie zawróci niezależnie od stopnia tęsknoty za rzeczywistością pozostawioną na brzegu, istnieją też ważne powody, dla których wyruszyliśmy w podróż.

W moim interdyscyplinarnym artykule przyglądam się zjawisku zwanemu „sztuczną inteligencją”, przyjmując perspektywę zarówno filozofki, jak i praktykującej psychoterapeutki psychoanalitycznej; sięgam także po refleksję antropologiczną, badania psychologiczne oraz przyglądam się najnowszemu zjawiskom w sztuce współczesnej. Punktem wyjścia moich rozważań są klasyczne dla filozofii problemy

badawcze sprowadzające się do pytania o kondycję ludzką, które – podobnie jak niemiecka filozofka Hannah Arendt – podejmuję w kontekście „naszych najnowszych doświadczeń i najświeższych obaw” (2000: 6). Moim narzędziem badawczym jest metoda psychoanalityczna, rozumiana jako refleksyjna obserwacja uczestnicząca, której podstawą jest akceptacja paradoksu (obecnego również w egzystencjalnie zorientowanej antropologii filozoficznej), zgodnie z którym podmiot obserwujący jest jednocześnie obiektem obserwowanym. Wiąże się ona także z przyjęciem założenia, że udzielenie odpowiedzi na pytanie o sens badanych fenomenów wymaga przegłędania się zarówno rzeczywistości zewnętrznej, jak i wewnętrznej (intrapsychicznej).

W artykule analizuję naturę obaw wzbudzanych przez AI i proponuję, by we frazie *Artificial Intelligence* słowo „sztuczna” zastąpić psychologicznym terminem „wyprojektowana”, co pozwala zobaczyć złożoną relację pomiędzy człowiekiem a „inteligentną maszyną” w innym świetle. Poza omówieniem ograniczeń nowego narzędzia zwanego systemem AI, pragnę wskazać na potencjał przekształcający sztucznej inteligencji w obszarze łączenia rozdzielonych uprzednio fenomenów (takich jak nauka i sztuka) oraz tworzenia obiektów artystycznych o nowych właściwościach.

Podstawowe pytania egzystencjalne: od antropologii filozoficznej do psychoanalizy

W *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant (2001: 593) wyróżnił trzy podstawowe problemy filozoficzne: „1. Co mogę wiedzieć?, 2. Co powinienem czynić?, 3. Czego mogę się spodziewać?”. We *Wprowadzeniu do Logiki* sformułował czwarte pytanie: „Czym jest człowiek?”. Według niemieckiego filozofa: „W gruncie rzeczy wszystko to można by jednak zaliczyć do antropologii, gdyż trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego” (Kant 2005: 37).

W 1958 roku Hannah Arendt opublikowała *Kondycję ludzką*, uznaną za traktat antropologiczny. Fundamentalne pytanie, które w niej zadaje, nie brzmi jednak: „czym jest człowiek”, ale: „co robimy?” (Arendt 2000: 6). Refleksja nad tym, co robimy, nie jest tożsama z pytaniem: „co robi człowiek?” – zakłada zdolność do pomieszczenia paradoksu, zgodnie z którym ten, który obserwuje i myśli o człowieku, jest jednocześnie obiektem obserwowanym i reflektowanym. I podobnie jak to ma miejsce w fizyce kwantowej – sam fakt istnienia takiego „badania” zmienia zachowanie przedmiotu badań. Arendt jest reprezentantką zaproponowanego przez Kanta (2005: 1) podejścia pragmatycznego, które bada, „czym on sam [człowiek] jako istota działająca w sposób wolny siebie czyni lub też może i winien siebie czynić”.

Psychoanaliza modyfikuje takie ujęcie problemu, ponieważ zgodnie z proponowaną przez nią wizją człowieka posiada on nieświadomość, a zatem „nie jest panem we własnym domu”. Poszczególni ludzie są zdeterminowani przez czynniki, które stanowią ich wytwór (nieświadome fantazje), ale które pozostają poza ich

kontrolą. Psychoanaliza jako praktyka kliniczna nie byłaby jednak możliwa, gdyby nie przekonanie, że choć pozostajemy nieczytelnymi dla samych siebie, ogląd drugiego umysłu pozwala nam dostrzec rządzące nami nieświadome dynamiki, a tym samym je przezwyciężyć (por. Markowski 2007).

Dr Virginia Ungar – prezeska Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychoanalitycznego stwierdziła, że główną wartością, którą psychoanalitycy mogą wnieść w obszary inne niż praktyka kliniczna, jest właśnie owa zdolność do wycofania się z aktywności i zastanowienia się nad tym, „co robimy”, przy czym refleksja psychoanalityczna wymaga obserwacji ukierunkowanej zarówno na rzeczywistość zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Taką postawę przyjął Zygmunta Freud, który odkrycie psychoanalizy łączy z prowadzeniem badań nad histerią – przypadłością, którą do czasów Freuda diagnozowano wyłącznie kobietom. Zagadnieniem histerii w owym czasie zajmował się jego mistrz – uznany badacz Jean-Martin Charcot, który wyróżnił i opisał tzw. wielką histerię i szczegółowo scharakteryzował jej cztery fazy (por. Chertok, De Saussure 1988: 98-99). Owe klasyfikacje są obecnie zupełnie przestarzałe, w przeciwieństwie do myśli Freuda, zgodnie z którą „(...) objawy histerii mają jakieś znaczenie, sens czy podłoże, że są, ujmując rzecz inaczej, swego rodzaju symbolami. Przed terapeutą stało zadanie odkrycia tego znaczenia, co było jednoznaczne z wyleczeniem” (Casafont 2007: 119). Takie ujęcie problemu oznaczało całkowitą zmianę paradygmatu, ponieważ obejmowało refleksję nie tyle obiekt obserwowany (histeryczki), ale też obiekt obserwujący.

Freud zmienił spojrzenie nie tylko na psychopatologię obserwowanych kobiet, ale na człowieka w ogóle, gdyż stworzył pomost pomiędzy psychiką a biologią, umysłem a ciałem. Aby to było możliwe, musiał być zdolny do zobaczenia potencjalności histerii w sobie (i rzeczywiście jako pierwszy uznał, że na przypadłość w starożytności zwaną „duszością maciczną” mogą cierpieć także mężczyźni).

Owa wymagająca odwagi zdolność do odnajdywania w obserwowanych obiektach aspektów nas samych została wyrażona przez Fryderyka Nietzschego (2008, art. 146), który twierdził: „Ten, który z demonami walczy, winien uważać, by samemu nie stać się jednym z nich. Kiedy spoglądasz w otchłań, ona również patrzy na ciebie”. Podobny motyw wzajemnego obserwowania powraca w artykule Roberta Basilego (2024), w którym to włoski psychoanalityk pisze: „czyż nie jest tak, że kiedy my patrzymy na dzieła sztuki, to one z kolei patrzą na nas?”. Ów motyw obecny jest także w myśli Christophera Bollasa (2024) na temat obiektów sugestywnych – jego zdaniem otaczamy się i patrzymy na obiekty które reprezentują części naszego self.

Chciałabym te rozważania uczynić punktem wyjścia do refleksji nad systemem AI. Jeśli wystarczająco długo będziemy przyglądać się sztucznej inteligencji, widząc w niej aspekt nas samych – to czego się o sobie dowiemy? Tufan Acil (2022: 123) uważa, że nurt sztuki tworzonej przez sztuczną inteligencję „skłania do redefinicji tradycyjnie ludzkich sposobów bycia w świecie i myślenia o nim”. Jego zdaniem nowe media cyfrowe posiadają „specyficznie pojmowaną zdolność refleksji, dzięki

której uznaje się je często za autonomicznych (współ)twórców dzieła sztuki”, a także „w miarę jak uczymy sztuczną inteligencję coraz bardziej inteligentnych zachowań, ona sama pozwala nam – zwłaszcza w projektach sztuki SI – dowiedzieć się coraz więcej o nas samych” (tamże, 133–134).

Czym jest sztuczna inteligencja?

Nie ma jednej definicji AI i dla potrzeb prawnych i politycznych wciąż poszukuje się konsensusu międzynarodowego w tej sprawie. Patrząc na niektóre z porządkujących sformułowań, można odnieść wrażenie, że w swojej formie przypominają drobiazgowo opisy Charcota. Polska przyjmuje kompromisową definicję „systemu AI wypracowaną w ramach OECD przez grupę niezależnych ekspertów AIGO (OECD)”. Zgodnie z nią jest to:

(...) system oparty na koncepcji maszyny, która może wpływać na środowisko, formułując zalecenia, przewidywania lub decyzje dotyczące zadanego zestawu celów. Czyni to, wykorzystując dane wejściowe, dane maszynowe lub ludzkie do postrzegania rzeczywistych lub wirtualnych środowisk, streszczania takiego postrzegania w modele ręcznie lub automatycznie, wykorzystywania interpretacji modeli do formułowania opcji wyników. W schemacie system sztucznej inteligencji składa się z trzech głównych elementów: czujników (sensorów), logiki operacyjnej (modeli algorytmów), siłowników (aparatu wykonawczego)⁵.

Badacze przyjmują, że istnieje co najmniej pięć jej głównych rodzajów; każdy z nich ma wiele odmian, a dodatkowo istnieją jeszcze hybrydowe maszyny wirtualne. Najstarszym rodzajem AI „jest klasyczna czy symboliczna sztuczna inteligencja, czasami nazywana GOF AI (ang. *Good Old-Fashioned AI* – stara dobra sztuczna inteligencja). Kolejnym są sztuczne sieci neuronowe, czyli koneksjonizm. Pozostałe to: programowanie ewolucyjne, automaty komórkowe i systemy dynamiczne (Boden 2020: 18).

Sztuczna inteligencja, wyposażona przez człowieka w możliwości zbierania danych, przetwarzania ich i wpływania na rzeczywistość, przenika niemal każdy obszar ludzkiego życia – przekształcając warunki życia. Jak pisze Margaret Boden (2020: 13), „jest wszędzie”. Wykorzystuje się ją w opiece zdrowotnej, transporcie, produkcji przemysłowej, rolnictwie, administracji i usługach publicznych, handlu, sztuce, a nawet przestrzeni miejskiej: „Inteligentne termostaty uczą się na podstawie naszego zachowania, dzięki czemu oszczędzają energię, a w inteligentnych miastach SI mogłaby regulować ruch drogowy”⁶.

⁵ <https://www.gov.pl/web/ai/czym-jest-sztuczna-inteligencja2> [odczyt: 20.12.2024].

⁶ <https://www.europarl.europa.eu/topics/pl/article/20200827STO85804/sztuczna-inteligencja-co-to-jest-i-jakie-ma-zastosowania> [odczyt: 20.12.2024].

Ma także wpływ na praktyki seksualne, relacje intymne i społeczne więzi: „intensywnie rozwijające się różne postaci SI ingerują (...) także w życie rodzinne i pożycie małżeńskie”. W odpowiedzi na narastanie tego zjawiska prowadzone są rozważania dotyczące „potencjalnego wpływu korzystania z aktualnie dostępnych form SI na możliwość orzeczenia rozwodu; możliwości zastąpienia ludzkiego sędziego sędzią-robotem w postępowaniu rozwodowym oraz możliwości sformalizowania (w odległej przyszłości?) związków z robotycznymi partnerami” (por. Pfeifer-Chomiczewska 2022). Jej możliwości są testowane w kontekście prowadzenia przez nią pomocy psychologicznej i psychoterapii (por. Kalita 2025). „Z mniej przyjemnych rzeczy trzeba wspomnieć o dronach wojskowych, które są wykorzystywane na dzisiejszych polach walki – na szczęście są tam też roboty saperskie” (Boden 2020: 13).

W Nowym Roku AI życzy mniej zawodów

Zgodnie z oficjalnymi danymi przedstawianymi przez Parlament Europejski: „61% Europejczyków przychylnie patrzy na sztuczną inteligencję i roboty, ale 88% twierdzi, że technologie te wymagają ostrożnego zarządzania” (Eurobarometr 2017, UE-28). AI rodzi pytania: do jakich celów zostanie użyta jej potencja? Kto jej użyje i na rzecz kogo – czy też przeciwko komu?

System AI generuje też niepokój związany z możliwością utraty pracy przez osoby, których obowiązki opierały się dotąd na procesach, jakie obecnie może wykonywać sztuczna inteligencja. Nie są to obawy bezpodstawne: „14% miejsc pracy w krajach OECD można w wysokim stopniu zautomatyzować, a kolejne 32% może stanąć w obliczu poważnych zmian” (szacunki Think Tanku Parlamentu Europejskiego, 2020).

Niepokój udziela się także przedstawicielom zawodów dalekich od zautomatyzowania. Jacek Dukaj (2019: 145) wyraził go następująco: „w nieunikniony sposób zbiera się w kulturze (...) poczucie niekonieczności, z błędności. Być może nadal byłbyś w stanie stworzyć coś, czego żaden program nie wytworzy, ale czy w ogóle podejmiesz próbę?”

Łukasz Białkowski (2024) zwraca uwagę na jego obecność wśród artystów, krytyków sztuki i kuratorów. Jego zdaniem pojawienie się dzieł wygenerowanych przez AI na aukcjach sztuki oraz przyznawanie prestiżowych nagród obrazom stworzonym przez komputery podważyło wiele ugruntowanych przekonań na temat sztuki – zarówno w środowisku artystycznym, jak i wśród szerszej publiczności.

Paradoksalność wprowadzanych przez AI udogodnień dobrze obrazuje mem opowiedziany mi przez jednego z moich pacjentów. Obrazek miał przedstawiać robota, który mówił: „W Nowym Roku AI życzy mniej zawodów”. AI uruchamia także lęki paranoidalne związane z byciem podglądanym, inwigilowanym, a także lęki anihilacyjne, z poziomu psychotycznego – w tym wydaniu obawy nie dotyczą utraty pracy, ale tożsamości. Inny pacjent sformułował to następująco: „sztuczna

inteligencja ma takie możliwości, że może symulować środowisko ludzkie, w korporacji zastąpi mnie osoba, która będzie używała mojej tożsamości – stylu pracy, sposobu pisania maili, będzie się nawet podpisywała jak ja, ale nie będzie mną”. Przywołuje to na myśl opisany przez Juliet Mitchell (2014) lęk przed pojawieniem się rodzeństwa i byciem zastąpionym przez sobowtóra.

Boden stwierdza:

Sztuczna inteligencja zakwestionowała nasz sposób myślenia o człowieczeństwie i jego przyszłości. Rzeczywiście, wielu ludzi niepokoi się, czy w ogóle czeka nas jakakolwiek przyszłość, ponieważ przypuszczają, że sztuczna inteligencja przerośnie inteligencję człowieka. Mimo że kilku myślicieli cieszy się na taką perspektywę, większość jest nią przerażona: co się stanie, pytają, z ludzką godnością i odpowiedzialnością? (Boden 2020: 13–14).

Istota, która zdolna jest działać więcej, niż zrozumieć

Co ciekawe, lęki, które budzi AI, były obecne w kulturze na długo przed powstaniem tego narzędzia. Analizuje je w swoim artykule Łukasz Białkowski (2024), wskazując na trzy główne ich fale, związane kolejno z rozwojem telewizji, fotografii czy Internetu. Artykułowali je m.in. Vilém Flusser i Andrew Keen, jednak ich katastroficzne wizje nie spełniły się w przewidywanym zakresie. W związku z tym obecny lęk przed AI jest zdaniem Białkowskiego bardziej wyrazem emocjonalnej potrzeby obrony znanego porządku niż rzeczywistym zagrożeniem dla kultury.

W swoim artykule pragnę zwrócić uwagę na perspektywę przyjmowaną przez Hannah Arendt, która pozostając bardzo krytyczna wobec psychoanalizy jako praktyki społecznej, jednocześnie wykazywała się niezwykłą intuicją i zdolnością do odsłaniania nieświadomych uwarunkowań ludzkich działań. W *Kondycji ludzkiej* (1958) opisywała ona ludzką skłonność do radykalnego oderwania się od warunków własnej egzystencji. Arendt nazwała to zjawisko procesem „wyobcowania od Ziemi”. Jej zdaniem ludzkość, kierowana utopijną potrzebą uwolnienia się od wszelkich zależności (używając terminologii psychoanalitycznej powiedzielibyśmy: kierowana nieświadomą fantazją o możliwości stworzenia samego siebie, co oddaliłoby ból związany z ograniczonym, uwarunkowanym życiem, którego nie zawdzięcza się samemu sobie), zmierza do opuszczenia naturalnego środowiska, czyli takiego, które daje się objąć przez ludzki umysł i jest dostępne w doświadczeniu zmysłowym. Kategorię „Ziemia” można potraktować jako metaforę zapośredniczonego przez zmysły (a więc ugruntowanego w ciele) doświadczenia bycia w świecie.

Według filozofki „człowiek zdolny jest wytworzyć i wciąż wytwarza to, czego nie może pojąć i czego nie może wyrazić w codziennym ludzkim języku” (Arendt 1985: 196). To istota, która „zdolna jest działać więcej, niż zrozumieć” (Arendt 1985: 205).

W konsekwencji takiego procesu „(...) nigdy już nie będziemy w mocy zrozumieć rzeczy, które mimo wszystko potrafimy robić, to znaczy nie będziemy umieli myśleć i mówić o nich. W takim wypadku nasz mózg, stanowiący fizyczne, materialne uwarunkowanie naszych myśli, byłby jak gdyby niezdolny nadążyć za tym, co robimy, i odtąd rzeczywiście potrzebowalibyśmy sztucznych urządzeń, które by za nas myślały i mówiły” (Arendt 1999: 7).

Zdaniem niemieckiej filozofki takie rozwiązania zagrażają ludzkiej wielości i demokracji. Czy jej obawy były bezpodstawne? Czy system AI może zagrozić – jak prognozowała Arendt – ludzkiej wielości, pluralizmowi czy demokracji? Na oficjalnej stronie Parlamentu Europejskiego możemy przeczytać, że AI obwinia się o tworzenie tzw. baniek informacyjnych *online*. Takie bańki są oparte na wcześniejszych zachowaniach danej osoby w Internecie i wyświetlają tylko treści, które mogą spodobać się danej osobie, zamiast wspierać pluralistyczną, równo dostępną, jak i otwartą debatę publiczną. Sztuczną inteligencję można też wykorzystywać do tworzenia niezwykle realistycznych, ale fałszywych filmów, nagrań dźwiękowych i obrazów za pomocą techniki znanej jako *deepfake*, które mogą stanowić ryzyko finansowe, szkodzić reputacji i utrudniać podejmowanie decyzji. Wszystko to może prowadzić do podziałów i polaryzacji w sferze publicznej oraz manipulowania wyborami. Sztuczna inteligencja może również zagrażać wolności zgromadzeń i protestu, ponieważ dzięki niej można śledzić i profilować osoby powiązane z określonymi przekonaniem lub działaniami.

Metaforykę nawiązującą do próby uwolnienia się od przyziemnych uwarunkowań odnajdujemy także u współczesnych myślicieli: „Jean Baudrillard opisywał ucieczkę w stronę wirtualności jako antygravitacyjną patafizykę: jako eksorbitalny, decentryczny ruch od Ziemi, od siebie, w którym ratunkiem na utratę realności materii i własnego ciała staje się przyspieszenie; ratunkiem na fikcję jest jej intensyfikacja do poziomu, na którym uda nam się odczuć fizyczne mdłości, przerażenie, obrzydzenie lub podniecenie. Tak jakby jedyną fizycznością w tej ucieczce, jedyną podstawą odczucia realności życia była fizyczność naszych wnętrzości” (Szkudlarek 2025: 24).

Owa dynamika ucieczki od realności swojego ciała (a tym samym własnych uczuć) wraz z nieuchronną koniecznością załamania się tego eskapistycznego projektu, przypomina proces tworzenia się i rozpadania fałszywego self (por. Winnicott 2011). O technologii *deepfake* można pomyśleć jak o przedłużeniu ludzkiej zdolności do tworzenia nieprawdziwych obrazów samego siebie. Terapeuci psychoanalityczni obserwują nieuchronność procesu w którym *artificial self* zostaje pokonane przez ciało, które załamuje się pod ciężarem roli, którą przyszło mu grać. Zgodnie z myślą psychoanalityczną jesteśmy psychofizyczną całością i jakiegokolwiek próby rozdzielania tego połączenia są drogą ku destrukcji.

Sztuczna czy wyprojektowana?

Zajęcie odpowiedzialnego stanowiska wobec działań sztucznej inteligencji wymaga dobrego rozdzielenia świata fantazji od rzeczywistości. Dynamika przeobrażeń otaczającej nas rzeczywistości w sposób naturalny podnosi poziom lęku, co w połączeniu ze specyfiką narzędzia zwanego sztuczną inteligencją (np. zdolność do działania pozbawionego empatii) powoduje, że jest ono przedmiotem licznych projekcji.

Projekcja to mechanizm obronny polegający na tym, że nieakceptowane uczucia czy części psychiki/self (np. te okrutne, zagrażające itp.) są przypisywane innym obiektom, a następnie te obiekty są przeżywane jak coś obcego, z czym nie ma się nic wspólnego. Samo słowo „sztuczna” sugeruje, że AI nie ma z tym, co ludzkie, za wiele wspólnego i posiada jakąś odrębną od ludzkiej podmiotowość. Będąc wytworem człowieka i stanowiąc przedłużenie jego działań, zaczyna funkcjonować w wyobraźni zbiorowej niczym obcy, który przyleciał z kosmosu lub nowy niezależny gatunek (*notabene* Carl Gustav Jung uważał, że złowrogie „ufo” jest projekcją ludzkiej agresywności i destrukcyjności). W tym kontekście niezwykle przenikliwie brzmi myśl Stanisława Lema, który napisał (2021: 280): „człowieka często łatwiej jest poznać po jego stosunku do robotów aniżeli do innych ludzi”.

Szybkość przetwarzania danych przez AI wiąże się z tym, że ich nośnikiem nie jest biologiczne ciało. Z tego faktu wynika również, że jest to narzędzie niemogące ustanawiać w samym sobie relacji pomiędzy tym, co Julia Kristeva (por. 2007) nazywała semiotycznym (mówiącym ciałem) a symbolicznym. AI porusza się jedynie w obszarze już wytworzonych symboli: przetwarza je, zestawia, przekształca, ale nie może dodać nic z poziomu cielesnego: czyli tego, co znajduje się na granicy pomiędzy biologią a reprezentacją. Może tworzyć modele badające te zależności (same w sobie mają charakter symboliczny, a nie semiotyczny), ale nie jest zdolna do obserwacji uczestniczącej zgodnie z charakterystyką, którą przedstawiłam na początku artykułu.

We wstępie do książki Kristevej *Czarne słońce. Depresja i melancholia* Michał Paweł Markowski pisze:

Bez wymiaru symbolicznego mielibyśmy do czynienia jedynie z bezkształtnym bełkotem ciała, z kolei bez wymiaru semiotycznego – pozbawieni byłibyśmy w mowie tego, co wyłącznie nasze. Semiotyczność bowiem to znak naszej nieusuwalnej idiomatyczności, która – choć nie zawsze widoczna – zabarwia nasze wypowiedzi (Markowski 2007: XXI).

Oba porządki są ze sobą powiązane i jako ludzie potrzebujemy przenikania się ich – inaczej popadamy w psychozę:

oddzielony od porządku semiotycznego (pragnień, emocji, jednostkowych popędów) porządek symboliczny ma tendencje do fiksacji na prawie i władzy, co jest jedynie inną formą psychozy

(...), gdy z kolei odejmiemy symboliczne od semiotycznego, tracimy zdolność uniwersalizacji własnego doświadczenia (Markowski 2007: XXII–XXIII).

Osoby pozostające w dysocjacji od własnych przeżyć emocjonalnych potrafią być niezwykle sprawne intelektualnie; zostawiając za sobą ciało, stają się maszynami do przetwarzania danych. Bazowanie jedynie na funkcjach poznawczych jest ludzkim doświadczeniem, trybem przetrwania stanowiącym odpowiedź na traumę (por. Garland: 2013). Człowiek oddzielony od swojego świata przeżyć potrafi postępować bezdusznie wobec innych, ale też wobec samego siebie. Przywracanie połączeń pomiędzy ciałem i umysłem to żmudna praca wymagająca niekiedy wielu lat terapii. Mniej oczywiste wydaje się być to, że istoty ludzkie potrafią także projektować na innych własną kreatywność czy emocjonalność. Powszechnym zjawiskiem w mediach społecznościowych jest udostępnianie wygenerowanych przy użyciu AI wytworów z adnotacją: „to nie ja, to AI”. To trochę tak jakby fotograf, który tylko nacisnął spust migawki, mówił: to nie ja, to aparat. Rozpoznanie, „gdzie zaczyna, a gdzie kończy się człowiek”, może być bardziej problematyczne niż kiedykolwiek.

Uwzględniając te czynniki, chciałabym zaproponować sformułowanie: „wyprojektowana” inteligencja; podkreśla ono, że dane zjawisko związane z AI występuje w kontekście konkretnych ludzi, którzy za jej pomocą realizują swoje różnorakie fantazje – zarówno te kreatywne, jak i destrukcyjne; pozwala też zobaczyć, że ponosimy pełną odpowiedzialność za działania AI: jej twórcze potencje i destrukcje. Wypukła też, że w AI mogą być umieszczane różne aspekty naszego człowieczeństwa, z którymi nie chcemy mieć za wiele wspólnego. Człowiek nie potrzebuje maszyn, by korzystać ze swojej „naturalnej” zdolności do przetwarzania danych w sposób wyabstrahowany od emocjonalnego przeżycia (czy też – jak to ma miejsce w psychopatii – korzystać z modeli poznawczych, by symulować zachowanie empatycznego człowieka), natomiast potrzebuje zewnętrznego obiektu, by oddelegować od siebie poczucie winy czy też pozbyć się egodystonicznych (niezgodnych z ideałami ego) aspektów self.

Od onnipotencji do poczucia bycia bezużytecznym

Odpowiedź na pytanie, w jakich obszarach życia i w jakich funkcjach człowieka mogą zastąpić maszyny, zależy od tego, w jaki sposób zoperacjonalizujemy problem. „Jeśli ktoś uważa, że SI musi rywalizować z ludzką duszą pod względem mistycznego przeżycia – wydaje się to niemożliwe. Jeśli jednak tak naprawdę sztuczna inteligencja ma rywalizować z sieciami neuronów w zakresie obliczania prawdopodobieństwa i rozpoznawania wzorów – brzmi to o wiele mniej beznadziejnie” (Harari 2018: 41). Stworzenie systemu AI z jednej strony budzi fantazje o ogromnej ludzkiej potencji – tak wielkiej, że wiąże się ona niemal ze zdolnością do powoływania do życia

nowych inteligentnych podmiotów, a z drugiej „generuje” wyobrażenia człowieka jako istoty docelowo gorszej, bezużytecznej, pokonanej przez maszyny, zastąpionej, bezradnej. Te dwie skrajności wskazują na to, że nie mamy do czynienia z kontaktem z rzeczywistością, ale procesem obronnym.

Istoty pozbawione ludzkiej psychiki nie mogą zmienić pierwotnych, niezorganizowanych przeżyć w dostępne umysłowi przeżycia emocjonalne w taki sposób, by inna istota ludzka mogła taki proces uwewnętrznic (Bionowska funkcja alfa, por. Bion 2012) – taki proces jest czymś innym niż oparte na algorytmach skuteczne symulowanie, jak zachowałby się w człowiek, i imitowanie jego działania. Kontenerowanie (Wilfred Bion), śnienie (Thomas Ogden), zabawa (Donald W. Winnicott), reparacja (Hanna Segal), proces symbolizacji (Klein, Segal) to zjawiska także pozawerbalne i nieświadome – ich składową jest charakter relacji zachodzącej pomiędzy obiektami, których te fenomeny dotyczą. Proces psychologicznego dojrzewania wymaga zdolnej do pomieszczania i emocjonalnego „trawienia” istoty ludzkiej, z którą można uczestniczyć w dynamicznym procesie projekcji i introjekcji. Potrzebujemy istot, z którymi możemy się zidentyfikować i które możemy pokochać (stworzyć więź). Thomas Ogden (1979) opisał stadia zjawiska zwanego identyfikacją projekcyjną (jest to forma wczesnej komunikacji, charakterystyczna dla niemowląt, utrzymująca się przez całe życie w obszarach, w których doświadczenie danej jednostki nie spotkało się z receptywnym przyjęciem). Do takiej formy komunikacji nie jest zdolna inteligencja pozbawiona możliwości przeżywania emocji i ich przekształcania w obrębie swojej „psychiki”.

Również badania z obszaru psychologii poznawczej pokazują, że ma dla nas znaczenie, kto kieruje do nas komunikat i jaka jest jego historia powstania. Badania z grupą kontrolną porównujące odbiór wytworów artystycznych w zależności od tego, czy ich twórcą był robot, czy człowiek, są zgodne z teorią esencjalizmu poznawczego (por. Di Dio et al. 2023). Wyniki świadczą o oporze wobec akceptowania sztuki tworzonej przez sztuczną inteligencję. W książce *How Pleasure Works* Paul Bloom (2010) argumentuje, że istnieją liczne dowody naukowe na teorię zwaną esencjalizmem poznawczym, zgodnie z którą ludzie przypisują znaczenie procesowi powstania danego przedmiotu, że jest to zjawisko uniwersalne i pojawia się na wczesnym etapie rozwoju. Jego zdaniem wynika to z wagi, jaką ludzie przywiązują do głębszej natury rzeczy. To, jak przedmioty się prezentują, jest istotne głównie dlatego, że odzwierciedlają głębszą naturę przedmiotu. Okazuje się, że wbrew temu, co przekazuje nam kultura masowa, istotne jest nie to, jak rzeczy wyglądają, ale to, czym naprawdę są. Socjolożka Eva Illouz (2000) wskazała, jak bardzo nasza kultura bazuje na autoprezentacji; niemniej warto zwrócić uwagę na to, że ludzie poszukują „esencji” danej rzeczy, a gdy zostają wprowadzeni w błąd, czują rozczarowanie, i obiekt, który okazał się być czymś innym, niż się spodziewano, traci na wartości. Stosujemy też różne strategie, by rozpoznać, z czym naprawdę mamy do czynienia; dobrze obrazuje to wypowiedź psychoanalityczki Ewy Modzelewskiej (2014: 58):

„on może wyglądać jak idiota, on może mówić jak idiota, lecz niech was to nie zmyli – to naprawdę jest idiota”.

Niektóre badania pokazują jednak, że obecność ludzkich intencji i emocji niekoniecznie odgrywa istotną rolę w ocenie dzieła sztuki. W badaniu Harshy Gangadharbatli z 2021 roku uczestnicy wyżej oceniali abstrakcyjne obrazy stworzone przez AI i chętniej deklarowali ich zakup. Z kolei obrazy figuratywne były bardziej cenione, gdy uczestnicy wiedzieli, że stworzyli je ludzie. Gangadharbatla zauważył również, że abstrakcyjne dzieła częściej przypisywano komputerom, a figuratywne – ludziom. Badanie pokazuje, że ludzie mogą oceniać prace AI wyżej niż te stworzone przez ludzi (por. Białkowski, 2024).

Powrót do wioski pozbawionej prądu

Posłużyłam się historią mojej prababci, aby zobrazować psychologiczny proces przekształcania surowych doznań cielesnych w reprezentacje psychiczne oraz towarzyszące temu tworzenie fantazji, które bronią ego przed bólem i stanowią próbę poradzenia sobie z przytłaczającą rzeczywistością wewnętrzną. Zgodnie z myślą psychoanalityczną to właśnie tworzone przez nas wyobrażenia – w większości nieświadome – kierują naszymi działaniami, doprowadzając nas zarówno do odległych, wizjonerskich celów, jak i katastrof. Rozwiązania będące realizacją owych fantazji z jednej strony stanowią odpowiedź na nasze często nieuświadomione potrzeby, a z drugiej same w sobie generują kolejne wyzwania. Zadaniem terapeuty psychoanalitycznego jest między innymi zdemaskowanie tych fantazji u pacjenta, tak by przestała nim rządzić nieświadomość – „by tam, gdzie było id, było ego” (Freud), co daje jednostce większe możliwości decydowania o swoim losie. Gdyby na zasadzie analogii przenieść ten tok rozumowania w obszar życia społecznego, można by zaryzykować hipotezę, że spektakularne zdolności łączenia oferowane przez sztuczną inteligencję są między innymi odpowiedzią na masowe i masywne doświadczenie utraty i rozdzielenia, które narastało od przełomu XIX i XX wieku i stało się dojmującym doświadczeniem naszych czasów. Spektakularny rozwój technologii może stanowić także nieświadomą próbę przygotowywania się na jeszcze większą intensyfikację tego zjawiska związaną ze zmianami klimatu.

Praktyka psychoanalityczna pozwala obserwować w wymiarze indywidualnym zjawisko polegające na tym, że środki, które nieświadomie podejmujemy, aby zapobiec danemu zjawisku, nierzadko prowadzą do jego intensyfikacji – w tym sensie to, przed czym uciekamy, nieustannie nas ściga, przybierając coraz bardziej nasiloną postać. Prawdopodobnie doświadczeniem niemożliwym do emocjonalnego strawienia i przekształcenia jest samotność – wynikająca nie tyle z fizycznej izolacji, co z braku symbolicznych przedstawień naszych doświadczeń, lecz także nieposiadania aktualnych dla współczesnego człowieka mitów i rytuałów przejścia

(por. Cambell, Woodman). Antropolog Hans Belting pisze o ogromnych kosztach w obszarze reprezentacji symbolicznych, które ponosimy jako ludzie w momentach masowych przekształceń otaczającej nas rzeczywistości, a co za tym idzie: praktyk związanych z naszymi ciałami. Kierując się jego tokiem rozumowania, możemy założyć, że czekają nas głębokie przemiany kulturowe, a w związku z tym także zmiany w indywidualnych obrazach ciała, które zostały już wcześniej naruszone i zdeintegrowane przez rewolucję przemysłową końca XIX wieku i kolejno dwie wojny światowe.

Tym, co umożliwia nam przetrwanie, są procesy psychiczne, możliwość zmieniania surowych doświadczeń cielesnych w reprezentacje, które pozwalają bardziej świadomie przeżywać zachodzące w nim procesy i w tym sensie w większym stopniu kierować swoim losem. Niewykluczone zatem, że aktualnie bardziej niż kiedykolwiek będziemy potrzebować osób zdolnych dostarczyć nam obrazów, słów i innych przedstawień pozwalających opracować psychiczne doświadczenie przeżywanego w ciele szoku, przez który przechodzimy. Te obrazy i symbole mogą powstawać przy użyciu „wyprojektowanej” inteligencji (rozumianej jako narzędzie), ale nie sztucznej. Przez wyprojektowaną inteligencję rozumiem taką, która swój początek ma w ludzkim ciele (połączeniu psyche i somy) i stanowi rozszerzenie możliwości – a nie ich przeciwieństwo czy efekt dysocjacji. Jill Bennett (2020) w bardzo ciekawej pracy *Widzenie empatyczne. Afekt, trauma i sztuka współczesna* argumentuje, że ból czy trauma – z perspektywy kulturowej – nie tyle dokonują się w ciele, co szukają w nim osadzenia. Można to rozumieć jako proces, w którym ból poszukuje kogoś zdolnego go przeżyć i przekształcić; tym kimś może być terapeuta, ale nierzadko okazuje się nim artysta.

Obiekty ewokatywne i przekształcające

AI daje twórcom nowe narzędzia i formy do wyrażania ludzkiej egzystencji – w jej złożoności i przypadkowości. Dyskusje na temat sztuki tworzonej przez SI i algorytmy zazwyczaj koncentrują się wokół tego, co określa się mianem „sztuki generatywnej” (*generative art*). Philip Galanter definiuje sztukę generatywną jako „każdą praktykę artystyczną, w której artysta projektuje proces, na przykład zestaw reguł języka naturalnego, program komputerowy, maszynę czy inny byt, który następnie wprawia się w ruch, nadając mu pewien stopień autonomii, przyczyniający się do powstania dzieła sztuki” (za: Acil 2002: 137). Ten nurt sztuki powstaje w wyniku działania różnych autonomicznych i samodefiniujących się funkcji generowanych cyfrowo programów bądź algorytmów, innymi słowy sztuka generatywna określa wszelkiego rodzaju niepowtarzalne i nieprzewidywalne wydarzenia oraz pociąga za sobą nowy typ procesu artystycznego. „Twórczość artystyczna służy nie tyle tworzeniu artefaktów, ile kodu, powołując do istnienia to, co Soddu nazywa »nowoczesnym,

skomplikowanym naturalnym/sztucznym środowiskiem». Pod względem struktury i działania algorytmy i kody cyfrowe projektów generatywnych przypominają DNA” (za: Acil 2002: 137).

Niepowtarzalność i procesualność sztuki generatywnej ściśle wiąże się z nieokreślonością (*indeterminacy*) i przypadkowością (*contingency*), którą w aktualnych czasach bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy wyrazić i usymbolizować. W swoim artykule Acil pokazuje także, w jaki sposób tak definiowana twórczość pozwala na nowo odzyskać połączenie pomiędzy nauką a sztuką, sprawiając, że oba te obszary muszą ulec redefinicji. Możemy powiedzieć, że twórczość, o której tu mowa, pozwala na wytwarzanie tzw. obiektów przekształcających, czyli takich, które wprowadzają zmianę w obrębie kultury i self odbiorcy.

Twórczość z zastosowaniem narzędzi AI pozwala także wielu osobom na tworzenie obiektów, które za Christopherem Bollasem (2024) nazwałabym obiektami sugestywnymi/ewokatywnymi. Są to takie obiekty, którymi dana osoba chce się otaczać, ponieważ odzwierciedlają aspekty jej świata wewnętrznego lub też stanowią reprezentacje nieświadomych fantazji.

Ponieważ znikają różne „bariery wejścia” związane z potrzebną wiedzą i kosztami produkcji różnych wytworów, tworzenie obiektów może mieć też funkcje ewakuacyjne (wtedy ktoś nie tyle tworzy, co wyrzuca w eter pofragmentowane części psychiki) bądź instrumentalne. Taka twórczość służy do realizacji fantazji narcystycznych, czyli takich, które nie uwzględniają potrzeb innych ludzi – ich odmienności, a czasami nawet faktu, że istnieją, ich funkcją jest podtrzymanie iluzji samowystarczalności czy też idealnego obrazu self (Bollas 2021).

Łukasz Białkowski (2024) zwraca uwagę na to, że rozwój nowych technologii będzie prowadził do głębokich przeobrażeń społecznych w polu sztuki, ponieważ AI podważyła prestiż sztuki jako domeny profesjonalistów, uprzywilejowanych ze względu na talent i wyjątkową percepcję rzeczywistości, w której dzieła są wybierane przez estetycznych strażników takich jak: właściciele galerii, krytycy sztuki, kolekcjonerzy i kuratorzy. Jego zdaniem kult profesjonalnego artysty jest szczególnie silny w sztukach wizualnych, gdzie wciąż utrzymuje się wyraźne rozróżnienie profesjonalistów i amatorów. W literaturze i muzyce popularnej rzadziej stosowany jest więc argument dotyczący niskiej jakości wytworów AI. Białkowski uważa, że „jeśli istnieją jakiegokolwiek realne obawy dotyczące wpływu AI na sztukę, to wynika to raczej z pytania, czy artyści będą w stanie odłożyć na bok swoje ego i zacząć kreatywnie wykorzystywać tę technologię na własne potrzeby” (2024: 56).

Podsumowanie

Yuval Noah Harari w swojej inspirującej książce *21 lekcji na XXI wiek* zwraca uwagę na fundamentalne znaczenie narracji i wyobrażeń – zarówno tych uświadomionych, jak i głęboko ukrytych, kształtujących nasze postrzeganie świata oraz podejmowanych decyzji. Podkreśla, że w obliczu dynamicznego rozwoju sztucznej inteligencji i biotechnologii ludzkość staje przed koniecznością określenia, w jakim kierunku chce wykorzystać nowo zdobytą władzę nad życiem. Jak zauważa:

Już całkiem niedługo ktoś będzie musiał podjąć decyzję, jak wykorzystać tę władzę – zrobi to, opierając się na jakiejś ukrytej lub jawnej narracji na temat sensu życia (...) potrzebuje-
my jasnego wyobrażenia na temat tego, o co w ogóle w tym życiu chodzi (Harari 2018: 13).

Pytanie: „o co w ogóle w tym życiu chodzi” ponownie kieruje nas w obszar refleksji filozoficzno-antropologicznej, stanowiącej punkt wyjścia mojego artykułu. Próba stworzenia jakiegokolwiek narracji o ludzkiej egzystencji wymaga zmierzenia się z fundamentalnymi pytaniami: kim jesteśmy, co nami kieruje, jakie działania podejmujemy i jakie znaczenie im przypisujemy.

Harari podkreśla, że ludzie potrzebują mitów organizujących ich wyobraźnię – takich, które nadają znaczenie rzeczywistości i wokół których wspólnoty mogą się organizować. Tę potrzebę rozpoznawał na gruncie psychoanalizy Freud, tworząc inspirowaną mitem koncepcję kompleksu Edypa. O znaczeniu mitów pisali także: Joseph Campbell – nazywając je „snami świata”, czy jungiści – Marion Woodman wskazywała, że są to „pomieszczające naczynia”, a James Hollins podkreślał ich znaczenie dla ludzkiej zdolności do przechodzenia przez kolejne etapy życia.

Zdaniem Harariego jednym z dominujących mitów kultury zachodniej jest mit liberalizmu, który za najwyższą wartość uznaje wolność jednostki. Wartość ta stanowi również fundament podejścia psychoanalitycznego – analityk nie narzuca pacjentowi, co jest dobre, a co złe, lecz wspiera go w procesie odkrywania nieświadomych motywów i dynamik, co prowadzi do poszerzenia jego wolności wewnętrznej. Jeżeli wolność utraci swoje znaczenie, psychoanaliza również przestanie pełnić swoją rolę.

Rozumienie wolności w psychoanalizie wydaje się być jednak odmienne niż to, w jaki sposób jest ona realizowana w wymiarze politycznym czy ekonomicznym we współczesnych demokracjach. Stephen Frosh (2014: 37) w eseju *Pragnienie wolności?* stwierdza: „Psychoanaliza pokazuje, jak bardzo pozbawione wolności są nasze sposoby jej uzyskiwania. A jednak to właśnie dzięki ograniczeniom («brak jakiegokolwiek ograniczeń fundamentalnego horyzontu życia byłby nie do zniesienia») zauważamy, iż nasza wolność, by stać się czymś, by pozostać w zgodzie z własnym pragnieniem, osadza się w tym, czego chcieć nie możemy – czego może nawet nie znamy”. Tymczasem Slavoj Žižek (2009) zauważył, że współczesny człowiek łatwiej

może wyobrazić sobie „koniec świata” niż zmianę w obrębie sposobu produkcji stanowiącej fundament liberalnego kapitalizmu.

Psychoanaliza jest opowieścią o człowieku, która wskazuje na istnienie nieświadomości, co pozwala uchwycić wielowymiarowość i konfliktowość motywów, które nami kierują. W artykule wyraziłam przekonanie, że rzeczywistość kształtowana przez nowe technologie stanie się przestrzenią dla intensywnych projekcji i realizacji nieświadomych fantazji. Choć sam mechanizm projekcji nie jest niczym nowym, bezprecedensowa jest skala i potencjał realizacji fantazji niemających oparcia w rzeczywistości innej niż wirtualna. Być może bardziej niż kiedykolwiek będziemy potrzebowali rozumieć złożony, wielowymiarowy i konfliktowy charakter ludzkiej psychiki, by móc chronić integralność i zdrowie psychiczne użytkowników i odbiorców działań podejmowanych z zastosowaniem nowych technologii. Psychoanalityk Andrzej Werbart sformułował ważne pytanie, które trafnie oddaje istotę wyzwań stojących przed współczesnym człowiekiem: „Kiedy i w jaki sposób nowa technologia komunikacyjna zwiększa, a kiedy i w jaki sposób ogranicza pole naszej wolności?” (Werbart 2025: 180).

Bazując na dualistycznej teorii popędów, Werbart wskazuje, że odpowiedź na nie zależy od nieustannej walki między popędem życia (Erosem) a popędem śmierci (Tanatosem), toczącej się zarówno w jednostkach, jak i społeczeństwach, a w końcu na poziomie całej ludzkości. Zgodnie z tym podejściem realistyczne spojrzenie na człowieka każe go zobaczyć jako istotę, która nie tylko pragnie żyć, ale również – paradoksalnie – pragnie własnej zagłady.

Wniosek z tych rozważań jest taki, że konieczne może być wprowadzenie regulacji, które chroniłyby integralność i zdrowie psychiczne zarówno twórców, jak i odbiorców działań z wykorzystaniem narzędzi AI. Ustalenie konsensusu etycznego i prawnego w zmieniających się warunkach ludzkiej egzystencji może być jednak złożonym i trudnym procesem, a ponieważ nie ma żadnego arbitra, który może spojrzeć obiektywnym okiem, niejako sytuując się poza ludzką egzystencją, pozostaje nam refleksyjna obserwacja uczestnicząca.

Powstanie systemu AI może odsłonić fakt, jak bardzo idiomatycznymi istotami jesteśmy i jak zróżnicowane pragnienia nami rządzą. Slavoj Žižek (2011), powołując się na twórcę psychoanalizy, wyraził przewrotność ludzkiej psychiki następująco: „Freud był sceptyczny wobec etycznego hasła: »Czyni innym to, co chciałbyś, aby czynili tobie!«. Problem nie polega na tym, że jest ono zbyt idealistyczne, zbyt wysoko ocenia etyczne możliwości człowieka; opinia Freuda jest raczej taka, że jeśli weźmie się pod uwagę podstawową »perwersyjność« ludzkiego pragnienia, zastosowanie tego hasła prowadzi do dziwnych rezultatów, z pewnością nie chcielibyśmy, aby »masochiści« kierowali się tym zaleceniem”.

Bibliografia

- Acil Tufan (2022). Poznanie przez sztukę a sztuka sztucznej inteligencji. Tłum. Mateusz Chaberski. W: Łucja Iwanczewska, Mateusz Chaberski (red.), *Performatyka. Poza kanonem. T. 2: Wiedza i niewiedza*. Kraków: Wiele Kropek.
- Arendt Hannah (1985). Podbój przestrzeni kosmicznej i autorytet człowieka. Tłum. Grażyna Łuka. *Literatura na Świecie*, 6, 167, 192–208.
- Arendt Hannah (1998). *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*. Tłum. Anna Łagodźka, Wojciech Madej. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arendt Hannah (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. Anna Łagodźka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Belting Hans (2012/2002). Obraz ciała jako obraz człowieka. Reprezentacja w kryzysie. W: Hans Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*. Kraków: Universitas
- Bennett Jill (2020). *Widzenie empatyczne. Afekt, trauma i sztuka współczesna*, <https://www.pismowidok.org/pl/archiwum/2020/26-empatyczne-obrazy/widzenie-empatyczne.-afekt-trauma-i-sztuka-wspolczesna> [odczyt: 10.12.2024].
- Basile Roberto, Vivian Maier, *niania, która nie tylko doglądała dzieci* [artykuł niepublikowany, odczyt: 10.12.2024].
- Białkowski Łukasz (2024). „True” art. Remarks on why human art is overrated and AI-made art unjustifiably undervalued. *Art Inquiry. Recherches sur les arts*, 26, 43–57, <https://czasopisma.ltn.lodz.pl/Art-Inquiry/article/view/2523>.
- Bion Wilfred (1994). *Elementy psychoanalizy*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Bloom Paul (2010). *How Pleasure Works: The New Science of Why We Like What We Like*. W.W. Norton & Company.
- Bloom Paul (2021). *The Lure of Luxury*, bostonreview.net [odczyt: 30.12.2024].
- Boden Margaret A. (2020). *Sztuczna inteligencja. Jej natura i przyszłość*. Tłum. Tomasz Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bollas Christopher (2024). *Świat obiektów sugestywnych*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Fundament.
- Bollas Christopher (2021). *Trzy struktury charakteru: narcystyczna, borderline, maniakalno-depresyjna*. Warszawa: Oficyna Ingenium.
- Brzostek Dariusz (2018). Lęk przed maszyną i lęk (z) maszyny. Sztuczna inteligencja i technologia Stanisława Lema, *Kultura Współczesna*, 2, 101, doi.org/10.26112/kw.2018.101.02.
- Casafont Augustín (2007). *Twój umysł jako narzędzie zmiany*. Barcelona: Urano.
- Campbell Joseph (1994). *Potęga mitu*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Chertok Léon, De Saussure Raymond (1988). *Rewolucja psychoterapeutyczna: od Mesmera do Freuda*. Tłum. Artur Kowaliszyn. Warszawa: PWN.
- Di Dio Cinzia, Ardizzi Martina, Schieppati Silvia V., Massaro Davide, Gilli Gabriella, Gallese Vittorio, Marchetti Antonella (2023). Art made by artificial intelligence: The effect of authorship on aesthetic judgments. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*. Advance online publication, <https://doi.org/10.1037/aca0000602>.

- Dukaj Jacek (2019). *Po piśmie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Europarlament (2020). Sztuczna inteligencja: Co to jest i jakie ma zastosowania, <https://www.europarl.europa.eu> [odczyt: 11.01.2025].
- Frush Stephen (2014). Pragnienie wolności? W: E. Sala (red.). *Sztuka i wolność. Psychoanalityczna refleksja nad znaczeniem kreatywności*. Kraków: Wydawnictwo MOCAK-u.
- Galanter Philip (2014). What is Generative Art? Complexity Theory as a Context for Art Theory. *Generative Art*, bit.ly/33lj9XT [odczyt: 20.12.2024].
- Garland Caroline (red.) (2013). *Czym jest trauma? Podejście psychoanalityczne*. Warszawa: Ingenium.
- Harari Yuval Noah (2018). *21 lekcji na XXI wiek*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hollis James. (2022). *W cieniu Saturna. O leczeniu męskich zranień*. Czeladź: Instytut Studiów Kulturowych Raven.
- Illouz Eva (2010). *Uczucia w dobie kapitalizmu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kalita Lech (2025). *Przyszłość dzieje się dziś. Psychoterapia w przyspieszającym świecie*. Warszawa: Oficyna Fundament.
- Kant Immanuel (2001). *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kant Immanuel (2005). *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. Andrzej Banaszkiewicz. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Kant Immanuel (2005). *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Tłum. Elżbieta Drzazgowska, Piotr Sosnowski. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Klein Melanie (2007). Znaczenie tworzenia symboli dla rozwoju ego. Tłum. D. Golec. W: *Miłość, poczucie winy i reperacja oraz inne prace z lat 1921–1945*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kristeva Julia (2007). *Czarne słońce. Depresja i melancholia*. Tłum. M.P. Markowski, R. Rzyński. Kraków: Universitas.
- Lem Stanisław (2021). *Opowieści o pilocie Pirxie. Wypadek*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markowski Michał Paweł (2017). Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristej. W: Julia Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*. Tłum. Michał Paweł Markowski, R. Rzyński. Kraków: Universitas, VI–XLIX.
- Mitchell Juliet (2014). Rodzeństwo i świat psychospołeczny. Tłum. L. Kalita. *MOCAK Forum*, 2, 24–33.
- Modzelewska-Kossowska Ewa (2014). Sztuka i wolność w przestrzeni wewnętrznej. W: Elżbieta Sala (red.), *Sztuka i wolność. Psychoanalityczna refleksja nad znaczeniem kreatywności*. Kraków: Wydawnictwo MOCAK-u.
- Nietzsche Fryderyk (2008). *Poza dobrem i złem*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Ogden Thomas H. (1979). On Projective Identification. *The International Journal of Psychoanalysis*, 60, 357–373.
- Ogden Thomas H. (2009). *Rediscovering Psychoanalysis: Thinking and Dreaming, Learning and Forgetting*. New York–London: Routledge.

- Ogden Thomas H. (2018). *Przeżywanie nieprzeżytego życia*. Warszawa: Ingenium.
- Pfeifer-Chomiczewska Katarzyna (2022). O wpływie sztucznej inteligencji na relacje między-ludzkie i prawo małżeńskie. *Głos Prawa. Przegląd Prawniczy Allehandra*, 5, 1(9), poz. 2, <https://glosprawa.pl> [odczyt: 11.01.2025].
- Soddu Celestino (2021). AI Organic Complexity in Generative Art. *Generative Art*, bit.ly/3lxG0AG [odczyt: 20.12.2024].
- Szkudlarek Tomasz (2025). Wir. W: Lech Kalita, *Przyszłość dzieje się dziś. Psychoterapia w przyspieszającym świecie*. Warszawa: Oficyna Fundament.
- Werbart Andrzej (2025). Komentarz. W: Lech Kalita, *Przyszłość dzieje się dziś. Psychoterapia w przyspieszającym świecie*. Warszawa: Oficyna Fundament.
- Woodman Marion (2024). *Ciężarna dziewica. Proces psychologicznej transformacji*. Czeladź: Instytut Studiów Kulturowych RAVEN.
- Winnicott Donald (2011). Zabawa a rzeczywistość. Tłum. Anna Czownicka. Gdańsk: Imago.
- Žižek Slavoj (2011). *Lacrimae rerum*. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch. Przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Žižek Slavoj (2009). *Žižek. Przewodnik „Krytyki Politycznej”*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.