

Roman Kubicki*

Kocham cię i tylko dlatego pragnę własnej śmiertelności. Metafizyczne i egzystencjalne konteksty filmu *Człowiek przyszłości*

Abstrakt

Na podstawie filmu *Człowiek przyszłości* (*The Bicentennial Man*), który jest ambitną ekranizacją powieści Isaaca Asimova i Roberta Silverberga *Pozytronowy człowiek*, analizuję egzystencjalne problemy w perspektywie tworzącej się świadomości robotów. Przywołuję ich konteksty filozoficzne, religijne i mitologiczne. Bohaterem filmu jest Andrew Martin, android, który postanawia rozwinąć w sobie tak zwaną inteligencję emocjonalną: chce kochać i być kochanym. Niestety — choć kocha i jest kochany — jako istota nieśmiertelna nie może stać się człowiekiem. Android nie żyje, lecz tylko istnieje. Potrzeba przeżywania ludzkiej miłości inicjuje w nim nieludzkie pragnienie doświadczenia własnej śmierci. Żyje tylko ten, kto kiedyś poczuje w sobie jej żądło. Dla bohatera filmu śmierć okazuje się nie efektem wygnania z raju „pierwszych ludzi”, lecz paradoksalną zapowiedzią możliwości powrotu do niego.

Słowa kluczowe

android, miłość, inteligencja emocjonalna, sztuczna inteligencja, śmiertelność

Wstęp

Pytam — nie do końca poważnie — o miłość w świecie androidów¹. Pytam nie do końca poważnie, ponieważ świat androidów nie istnieje, lecz pozosta-

* Instytut Filozofii
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
e-mail: rokub@amu.edu.pl

¹ W obecnej literaturze akcentuje się różnicę między znaczeniami terminów „cyborg” i „android”. Cyborgiem jest człowiek, który ma w sobie coś „mechanicznego” — na przykład tak zwany rozrusznik serca lub implant zęba. Androidem jest natomiast

je jedynie projekcją ludzkiej wyobraźni — naszych marzeń i lęków. Faktem jednak jest, że wyobraźnię tę wspierają coraz intensywniej i poważniej nie tylko kolejne odkrycia naukowe i wynalazki techniczne, lecz także wydarzenia społeczne i polityczne². Pod koniec października 2017 roku Sophia, humanoidalny robot, otrzymała obywatelstwo Arabii Saudyjskiej. „Jeśli będziecie mili dla mnie, ja będę miła dla was” — obiecała (Milewska 2017)³.

Nasza cywilizacja osiąga cybernetyczne stadium rozwoju prawie we wszystkich aspektach i obszarach. Mimo że jako „zwykli zjadacze chleba” rzadko obcujemy bezpośrednio z językiem informatycznym, jest on niewidzialnym towarzyszem większości sytuacji, które tworzą nasze życiowe doświadczenie. Najbardziej banalnym przykładem jest oczywiście telefon komórkowy. Czyż poczciwy Anioł Stróż, który domagał się od nas tylko dwóch modlitw dziennie, nie został wyparty z naszego życia właśnie przez to urządzenie? Wszak to od telefonu komórkowego domagamy się przecież nieustannej obecności w naszym życiu. Dlatego numery alarmowe działają nawet wtedy, gdy zalegamy z płatnościami. To słuszna zasada. Anioł Stróż trwał także do końca przy życiu pochłanianym powoli przez bagno grzechów.

Androidy, które zapowiadają swoje p r z y b y c i e w coraz liczniejszych wyobrażeniach przyszłości, są chyba najbardziej wyrafinowanymi obiektami świata, któremu granic używa język cybernetyczny/elektroniczny. Budzą zarówno podziw, jak i lęk. Nie od dziś wiadomo, że najwierniejszym towarzyszem życia jest drugi z nich. Choćby dlatego lęk przed robotami staje się faktem kulturowym, którego nie można lekceważyć. Bardzo sugestywnie opisuje go między innymi Romeo Castellucci, reżyser teatralny:

każda, stworzona przez człowieka „maszyna”, którą postrzega się coraz częściej jako ludzkopodobną formę istnienia.

² Aczkolwiek wielu badaczy podkreśla, że od ponad dwudziestu lat nie dokonano żadnego istotnego odkrycia w dziedzinie sztucznej inteligencji i robotyki. Rzeczywisty postęp naukowo-technologiczny okazuje się nadal znacznie wolniejszy od myśli napędzanych ludzką wyobraźnią i marzeniami (zob. Ficoń 2013, 395).

³ Dalej czytamy: „Ponieważ Sophia była ubrana w klasyczną garsonkę i nie miała okrycia głowy, media społecznościowe zapełniły się postami pełnymi ironii: robot ma w tej chwili więcej praw niż saudyjskie kobiety. Ale ich autorzy i autorki są w błędzie — prócz stwierdzenia, że Sophia dostała obywatelstwo, nie ma żadnych informacji, by wynikały z tego jakieś prawa. Bo nigdzie na świecie nie istnieją zapisy, które gwarantowałyby choćby minimalny zakres praw podstawowych robotom. Roboty są wciąż tylko rzeczami — ale przyznanie jej obywatelstwa pokazuje, że ludzie marzą o momencie z rzeczywistości «Blade Runner» i «West World», gdzie poziom autonomii robotów uzasadniał przyznanie inteligentnym, czującym maszynom praw” (Milewska 2017).

[...] (maszyny) zajmują miejsce duchów. Weźmy choćby technologię *cloud computing* — chmury, która pozwala na przechowywanie danych osobistych i programów poza pamięcią komputera, na serwerach gdzieś w Stanach Zjednoczonych. Nasze komputery stają się maszynami bez treści, przypominają ciała bez ducha. Informacje tracą swój materialny wymiar. Zgadzam się w jakimś sensie z Heideggerem, który mówił, że niebezpieczeństwo, które grozi ludzkości, jest po stronie techniki. Chodzi o to, że oddajemy technologii coraz większą część naszego życia. Technologia jest koniem trojańskim naszych czasów. Zagrożenie polega na tym, że nasze życie od urodzenia jest coraz uboższe w doświadczenie. Człowiek przestaje być działającym podmiotem, a staje się biernym realizatorem zadań, które są mu przypisane przez maszyny. [...] Kiedyś śmierć była oczywista, serce przestawało bić i następował koniec. Dzisiaj urządzenia podtrzymujące życie zmieniły jej postrzeganie. Pozwalają nam sztucznie oddychać, funkcjonować ciała niezależnie od nas. Śmierć zostaje rozciągnięta w czasie. [...] Dziś nie lekarz, nie ksiądz określają, kiedy umarliśmy, ale maszyna. Maszyny stają się naszym aparatem duchowym, zaczynają pełnić funkcję, jaką przypisujemy Bogu. Im większą odpowiedzialność za nasze życie i śmierć przejmują maszyny, tym bardziej nasze ciało zostaje sprowadzone do biologii. [...] Podtrzymywanie ciała przy życiu za pomocą maszyny sprawia, że samo ciało staje się maszyną (*Romeo Castellucci... 2013*).

Zasadniczo jest tak, że skomputeryzowane maszyny mają podtrzymywać nasze życie, wcześniej jednak wspomagają nas — coraz bardziej wszechobecnie — w próbach zdiagnozowania stanu naszego zdrowia. W świecie bez maszyn wiedzieliśmy tylko, że się źle czujemy. Wraz z postępującą komputeryzacją dowiadujemy się, dlaczego tak się dzieje oraz co trzeba zrobić, żeby było inaczej. Dla Donny Haraway, której słynny manifest ukazał się w 1985 roku, cyborg stanowi „fikcję, która uosabia społeczną i cielesną rzeczywistość, lecz jednocześnie jest on źródłem wyobraźni, z którego można czerpać wiele niezwykle inspirujących pomysłów i skojarzeń” (Haraway 1998, 78). Po trzydziestu dwóch latach opinia ta zachowuje interpretacyjną świeżość. Także cyborgi i androidy przyszłości wytyczają drogę prowadzącą do zrozumienia naszej poharatanej współczesności. Dlatego, jeśli również one stawiają w niektórych projektach na miłość, warto się jej przyjrzeć.

Miłość jest zarówno przyczyną wielu problemów, jak i sposobem na rozwiązanie co najmniej niektórych z nich. Bywa, że miłość upraszcza życie (kto kocha — zapewniał już św. Augustyn — wie zawsze, co w każdym „tu i teraz” ma robić), ale potrafi także czynić je boleśnie złożonym (wszak niekoniecznie jedynie dalekimi krewnymi miłości są zazdrość i nienawiść). Tak przynajmniej jest w świecie ludzi. Czy podobnie jest w świecie miłosnych rozterek androidów? Zanim się nimi zajmę, zatrzymam się na niższym poziomie ich potencjalnej aktywności — mianowicie, na poziomie tych wszelkich możliwych czynności, które zarówno w naszym, jak i w ich świecie są odpowiedziami na etycznie prostsze sytuacje egzystencjalne.

1. Ludzkie, arcyłudzkie, czyli — nieludzkie

W przeciwieństwie do ludzi, czynność podjęta przez tradycyjnego robota nie jest efektem dokonania w określonej sytuacji takiego, a nie innego wyboru, lecz jedynie możliwie konieczną reakcją na bodziec, którym jest ta, odpowiednio zdiagnozowana, sytuacja. „Mózg” androida to w gruncie rzeczy rozbudowany kalkulator, w którym wyświetlają się tylko prawidłowe wyniki arytmetycznych operacji albo informacja, że uzyskanie prawidłowego wyniku jest niemożliwe. Kalkulator nie potrafi podawać fałszywych wyników arytmetycznych operacji. To zdecydowanie odróżnia go od ludzi, którzy lubią się mylić — czasami celowo, a czasami bezwiednie — i czyni zarazem bardzo podobnym do Boga, który także nie potrafi popełniać błędów. Tylko kalkulator i Bóg nie potrafią dzielić przez zero — w przeciwieństwie do tak zwanych prawdziwych humanistów, którzy uwielbiają robić to permanentnie. Jeśli dobry jest nieludzko nieomylny Bóg, można mieć nadzieję, że dobry potrafi też być równie nieludzko nieomylny android. Czyż nie jest jednak tak, że i nasze ludzkie wybory, nawet te, które nazwiemy najbardziej patetycznymi czy ambitnymi, są po prostu reakcją naszych mózgów na sytuację, w jakich się znajdujemy?⁴

Przez inteligencję rozumiemy najczęściej „zespół zdolności umożliwiających adaptację do zmiennego otoczenia” oraz „działalność poznawczą wyrażającą się w tworzeniu struktur abstrakcyjnych i operowania nimi” (Flasiński 2011, 223). Max Tegmark utożsamia inteligencję z „umiejętnością osiągnięcia złożonych celów” (Tegmark 2017, 154). Mariusz Flasiński podkreśla, iż „z analizy dokonań sztucznej inteligencji [...] można wysnuć wniosek, że potencjalnych barier w jej rozwoju należy szukać raczej w tej drugiej składowej definicji” (Flasiński 2011, 248). Identyfikuje te bariery opierając się na klasyfikacji operacji poznawczych wprowadzonej przez św. Tomasza z Akwinu, który „wyróżnił trzy takie operacje/procesy, a mianowicie: tworzenie pojęć, wydawanie sądów oraz przeprowadzania rozumowań” (Flasiński 2011, 248). Według Flasińskiego największe postępy osiągnięto w sztucznej inteligencji w zakresie przeprowadzania rozumowań, które

[...] w sensie przechodzenia od jednego sądu do drugiego odbywa się zgodnie z niezawodnymi regułami wnioskowania dedukcyjnego. Logika i matematyka przygotowały w tym zakresie niezawodny grunt. [...] Ponieważ zaś *proces przeprowadzania rozumowań* przez racjonalnie zachowującego się człowieka powinien przebiegać zgodnie z zasadami logiki i matematyki, więc konstruując model symulacji tego procesu w sys-

⁴ Problem etyki w świecie androidów rozwijam w artykułach *Art and Morality in the World of Cyborgs* (Kubicki 2007) oraz *Kant w świecie robotów* (Kubicki 2008).

temach sztucznej inteligencji, możemy oprzeć się właśnie na tych zasadach. W przypadku *procesu tworzenia pojęć* jesteśmy niestety w gorszej sytuacji. [...] *Proces wydawania sądów* jest najsłabiej rozpoznany generycznym procesem poznawczym (Flasiński 2011, 248–249).

Istnienie tych barier nie przesądza jednak negatywnie o tym, czy możliwe będzie w przyszłości skonstruowanie systemu w pełni inteligentnego, w którym oprócz zdefiniowanej już inteligencji działają także pozostałe jej rodzaje: sensoryczno-motoryczna, zwana niekiedy kinestetyczną (jej przejawem jest nabycie umiejętności lokomocyjnych i manipulacyjnych), społeczna (wyraża ją nawiązywanie pozytywnych relacji interpersonalnych oraz społeczne przystosowanie i umiejętność wywierania wpływu na innych) i ściśle związana z tą ostatnią inteligencja emocjonalna, za którą kryje się umiejętność emocjonalnego przeżywania świata i własnego życia (nie tylko lubienie i nienawieść, lecz także miłość i nienawiść, radość, strach i lęk) oraz zespół zdolności umożliwiających empatię i współczucie⁵, rozumienie własnych emocji, a także wykorzystywanie ich w myślowych procesach rozwiązywania problemów.

Porównanie „mózgu” androida do kalkulatora nie do końca jest jednak zasadne⁶. Kalkulator obcuje tylko z koniecznościami platońskich idei reprezentowanymi przez liczby. „Mózg” androida, przeciwnie, musi także umieć rozpoznać siebie w nieznośnej lekkości bytu oferowanej przez rzeczywistość jaskini — między innymi sprostać nikczemnej powadze możliwości obecnych w sytuacjach tworzonych przez zawsze konkretne rzeczy oraz różne rozszczenia niewyobrażalnie licznych form biologicznego życia. Leibniz — przypomnę — był przekonany, że możliwe jest znalezienie uniwersalnej nauki (*scientia universalis*) posługującej się idealnym językiem (*lingua characteristic*) opisującym całą rzeczywistość jaskini w tak doskonały sposób, że wszystkie rozumowania zostaną sprowadzone do odpowiednich obliczeń przeprowadzanych w specjalnym rachunku (*calculus ratiocinator*) (zob. Piesko 2004). Jak na razie ludzki rozum nie potrafi spełnić tego ambitnego marzenia Leibniza. Czy ograniczenie to dotyczy także nieludzkiego „rozumu” androida?

Im bardziej oswajamy się ze śmiercią naszych nieśmiertelnych kiedyś dusz, tym więcej otwieramy furtek, przez które można dostać się do spraw i zgryzot przez tysiące lat zarezerwowanych wyłącznie dla przedstawicieli

⁵ Zob. między innymi Bloom 2015.

⁶ Różne koncepcje „mózgu” androidów charakteryzuje na przykład Aleksandra K. Przegalińska w książce *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję* (2016). Zob. także Piesko 2011.

tradycyjnie pojmowanego człowieczeństwa. Nie dziwi więc, że robi się koło nich coraz większy tłok i ścisk. Nadal, rzecz jasna, rozpoznajemy w tym tłumie najwięcej ludzi; coraz częściej spotykamy jednak także istoty, które ludźmi — ani już, ani jeszcze — nie są, są natomiast sobą! „Klucz do ludzkiego Ja... zmieści się wkrótce cały w małym wejściu USB, które będzie, w zależności od upodobania, umieszczone w humanoidalnym robocie lub dostępne w Internecie” — zauważa współczesny niemiecki filozof Klaus Mainzer (2013, 16; por. 2016).

Warto podkreślić, że nawet najmniejsze wejście USB należy do świata tradycyjnej wyobraźni, ponieważ zakłada konieczność nawiązywania przez wszystkie, komunikujące się ze sobą obiekty zmysłowego — seksualnego wręcz — kontaktu⁷. Współczesna technologia chce nam tymczasem zafundować „świat bez dotyku”, w którym można rozpoznawać swoisty powrót na scenę naszego życia bohaterów wyobraźni mitologicznej i religijnej (Mainzer 2010, 157).

Przynajmniej w Biblii nie ma miejsca na wątpliwości. Najpierw — przypomnę — Bóg stworzył nas na swoje podobieństwo. Powołując się na tę starotestamentową nadzieję, próbowaliśmy być jedynie obrazami Boga, które możliwie starannie i godnie przechowują Jego mądrość i miłość. Nawet najbardziej doskonały obraz Boga, jakim jest człowiek, nie jest Bogiem. Im większy jest Bóg, tym mniejszy jest jego obraz. Kartezjańska zasada *Cogito ergo sum* rewolucjonizuje relacje między Bogiem a człowiekiem. Jeśli nawet sama nie wprowadza jeszcze nieprzyjaźni między Bogiem a jego ludzkim obrazem, to w każdym razie inicjuje historię warunków coraz bardziej jej sprzyjających. W pierwszej części przełomowego dowodu na istnienie świata, ciała i Boga, arogancja i wszechmoc kartezjańskiego sceptycyzmu każe czekać w kolejce do istnienia nie tylko ciała i światu, lecz także samemu Bogu. Ostatnią ostoją istnienia okazuje się myślenie.

Zanim rozum nowożytny znajdzie swą znaczącą reprezentację także na politechnikach i w innych szkołach technicznych, pojawią się myśliciele, którzy zaczną opisywać zachowania ludzkiego ciała za pomocą terminów zaczerpniętych z nauk przyrodniczych. La Mettrie pisze o człowieku maszynie oraz o człowieku roślinie. Człowiek nie tylko utożsamia siebie z maszyną, lecz także zaczyna tworzyć maszyny, które naśladują jego możliwości. Kiedy, uzbrojony w kartezjański rozum, tworzy ruchome automaty podobne do żywych istot, chce być nie tylko obrazem Boga, lecz również Jego imitacją.

⁷ W filmie *Miasto aniołów* Brada Silberlinga jeden z tytułowych aniołów pyta drugiego: „Myślałeś, jak to jest dotykać? — Nie! — Przyznaj się! — Czasami...!” (Silberling 1998).

Różnica między obrazem a imitacją jest istotna. W przeciwieństwie do obrazu, który nie jest tym, co naśladuje, imitacja chce być właśnie tym czymś. Choć imitacja rolexa nie jest rolexem i nie ma w szczególności jego wartości rynkowej, jest zegarkiem, który może wskazywać równie dokładnie upływ czasu; natomiast obraz rolexa zegarkiem nie jest (zob. Wiesing 2012, 151), aczkolwiek jego wartość może przewyższać ekonomiczną atrakcyjność samego rolexa. Biblijny Adam jedynie nazywał każdą żywą istotę, to znaczy „przywiązywał” do niej odpowiednie słowo. Nowożytny człowiek idzie dalej; nie tylko tworzy obrazy żywych istot, lecz chce stworzyć także ich imitację, by dziś pokusić się wreszcie o stworzenie imitacji samego siebie. Feuerbach wielokrotnie powtarzał, że człowiek tworzył zawsze na swój obraz i podobieństwo Boga. Teraz zaczyna tworzyć na swój obraz i podobieństwo żywe istoty. Jeśli wierzyć wizjom przyszłości, osiemnastowieczny człowiek myślny jako maszyna wcześniej lub później przekształci się w maszynę myślną jako człowiek. „Problem maszyn i symboli rozgrywa się przede wszystkim na linii komunikacyjnej maszyna — człowiek — podkreśla Jarosław Boruszewski — i oscyluje pomiędzy mechanomorfizacją człowieka-odbiorcy i antropomorfizacją maszyny-nadawcy” (Boruszewski 2011, 423).

Maciej Musiał zwraca zaś uwagę na wzrastającą doniosłość dobrych emocji w naszym traktowaniu robotów. Przyzwyczajamy się do nich i coraz częściej nadajemy im także imiona, które uwiarygodniają ich obecność w naszym ludzkim świecie (zob. Musiał 2016). Okazuje się nawet, że roboty stają się coraz częściej partnerami seksualnymi. Chodzi przede wszystkim o intymne relacje pomiędzy ludźmi a lalkami. „Sprawa nie dotyczy z w y k ł y c h, dmuchanych seks-lalek, lecz — czytamy — wyrafinowanych obiektów do złudzenia przypominających istoty ludzkie, które w dotyku przypominają ludzką skórę i kosztują od kilku do kilkunastu tysięcy dolarów” (Musiał 2015, 35). Przedmioty te stają się coraz bardziej popularne we współczesnej kulturze; dla wielu użytkowników są one swoistymi partnerami życiowymi, których darzą miłością. Mamy tutaj do czynienia z dwoma procesami: animizacją i upodmiotowieniem tak zwanych martwych przedmiotów. Ich właściciele wydają się fetyszystami, którzy powinni szukać pomocy u psychologów i psychiatrów. Ludzie ci są tymczasem w znacznym stopniu reprezentatywni dla współczesnych społeczeństw zachodnich. To nie ofiary osobliwych potrzeb seksualnych ani perwersyjni fetyszyści, lecz raczej ludzie poszukujący takiego związku intymnego, który mogą kontrolować i który podtrzyma ich poczucie bezpieczeństwa, a jednocześnie pozwoli na zachowanie osobistej wolności i autonomii. „Wielu z nich wprost odwołuje się do tych wartości, stwierdzając, że w związku z lalką są one łatwiejsze do

realizacji, niż w związku z istotą ludzką (innymi słowy, nie wszyscy miłośnicy lalek to osoby, które nie są w stanie nawiązać i utrzymać intymnej relacji z drugą osobą, część z nich po prostu woli żyć z lalką)” (Musiał 2015, 35). Już Janek, jeden z bohaterów powieści Emila Zoli *Wszystko dla Pań*, patrząc na manekiny szepce: „Co za wspaniałe kobiety” (Zola 1987, 8; zob. Gajewska 2016, 109).

Można oczywiście utrzymywać, że manekin to *idée fixe* „kobiety, która mogłaby wypełnić brak, jaki odczuwa mężczyzna, idealnej partnerki, z którą wreszcie nastąpi seksualne spełnienie” (Žižek 2003, 122–128). Pytanie jednak brzmi, czy z lalką można żyć? Czy może ona być partnerem/partnerką? W świecie zachodnim wydaje się dominować przeświadczenie, że jedyną granicą naszej wolności seksualnej jest prawo do wolności także wszystkich innych ludzi. Ta wolnościowa deklaracja ma kilka ograniczeń. Żadne z nich nie obejmuje jednak przedmiotów.

2. Miłość w świecie androidów

W filmach *science fiction* problematyka emocjonalnego życia androidów jest bardzo często poruszana. Nie lekceważę scen filmowych obrazujących problemy ludzi z androidami oraz problemy androidów z ludźmi. Mówiąc nieco precyzyjniej: nie lekceważę intuicji twórców, którym możliwość przemyślenia tych scen zawdzięczam. Nie można bowiem wykluczyć, że tę nieprawdopodobną dziś wyobraźnię artystów domknie kiedyś ziemską moc, a wszelkie możliwe filozofie aktantów (por. Latour 2010, 121) okażą się jedynie zapisem zdroworozsądkowych doświadczeń. Na szczególną uwagę zasługuje co najmniej pięć filmów: *Łowca androidów* (1982) Ridleya Scotta, *Człowiek przyszłości* (1999) Chrisa Columbusa, *A.I. Sztuczna inteligencja* (2001) Stevena Spielberga oraz *Ex Machina* (2015) Alexa Garlanda. Piątym filmem jest, rzecz jasna, *Blade Runner 2049* (2017) Denisa Villeneuve’a. Bohaterowie *Łowcy Androidów* nie mogą pogodzić się ze swoją „śmiertelnością” i próbują wypełniać swe istnienie głębszymi relacjami niekoniecznie tylko międzyandroidalnymi. W *Człowieku przyszłości* android w czasie dwustu lat przebędzie niewyobrażalnie owocną drogę rozwoju zwieńczonego osiągnięciem pełnego stadium człowieczeństwa. Główną postacią *A.I. Sztucznej inteligencji* jest androidalne dziecko, które choć nieśmiertelne, zostało skazane przez konstruktorów na nieprzemijającą i niezmienną miłość do swojej ludzkiej — jak najbardziej śmiertelnej — „matki”. Bohaterka filmu *Ex Machina*, uwięziona przez swego ludzkiego stwórcę w podziemnym domu, najpierw pozoruje miłość do mężczyzny, który się w nim pojawia, a następnie, niewyobrażalnie

inteligentnie go wykorzystując, zabija swego kreatora i ucieka z więzienia, zamykając w nim niedoszonego kochanka. W *Blude Runner* także eksploatowane są różne konfiguracje miłosne wraz z wątkiem duchowej nieśmiertelności.

W niniejszym eseju śledzę nade wszystko egzystencjalne zgryzoty bohatera filmu *Columbusa*, który jest ambitną ekranizacją powieści Isaaca Asimova i Roberta Silverberga *Pozytronowy człowiek* (Asimov, Silverberg 1998)⁸. Książka jest niewątpliwie napisana bardziej przenikliwie od scenariusza, ponieważ ukazuje szerzej problemy bohatera, obejmując wątki metafizyczne i teologiczne. Mimo to skupiam się najczęściej na filmowej wersji, gdyż jest ona zdecydowanie bardziej wierna retoryce romansu. *Człowiek przyszłości* nie był nigdy — w przeciwieństwie choćby do *Łowcy androidów* — filmem kultowym, aczkolwiek za charakteryzację był nawet nominowany do Oscara. Mam jednak nadzieję, że jego niebanalna — choć ewidentnie romansowa — fabuła, w której znajdujemy liczne odwołania do kulturowo wiodących toposów współczesności — między innymi permanentnego autorozwoju, miłości, wolności, wiedzy, śmierci, nieśmiertelności czy czasu, okaże się źródłem ich inspirującego oglądu.

Bohater filmu (i powieści) android Andrew Martin powstał w roku 2005 w fabryce robotów, a następnie został przywieziony do domu rodziny złożonej z dwojga rodziców i ich dwóch córek mających wówczas od trzech do siedmiu lat. Robot pojawia się w niej w sposób, który jest odwróceniem zasady istnienia obowiązującej w świecie ludzi. W pierwszej scenie filmu pod dom podjeżdża samochód, z którego dwóch mężczyzn wyjmują skrzynię przypominającą trumnę (zob. Gajewska 2010, 164). Kiedy zostaje ona otwarta w pozycji pionowej, widzimy spoczywającą w niej martwą postać. Ojciec rodziny ożywia ją korzystając z pilota. Postać otwiera oczy i wychodzi ze skrzyni. Dopiero teraz mamy pewność, że jest to robot, któremu jedna z córek każe niebawem wyskoczyć przez okno. To wydarzenie bardzo istotne, ponieważ w reakcji na nie właściciel zakazuje krzywdzić androida. Zakaz wyrządzania krzywdy oraz nadanie mu imienia okazują się czynnikami budzącymi w nim pierwsze odruchy ludzkiego życia (zob. Radkowska-Walkowicz 2008, 142). Choć android zawdzięcza swe imię numerowi seryjnemu

⁸ Historia powieści jest nieco pokrętna. Najpierw Asimov napisał w 1953 roku *Pozytronowego detektywa* (w oryginale *Caves of Steel*), ustanawiając w ten sposób kanon wczesnych Robotów. *The Positronic Man*, będący przyszywanym ciągiem dalszym tej powieści, został napisany w 1992 roku przez Roberta Silverberga na podstawie opowiadania Asimova *The Bicentennial Man* z 1976 roku, którego bohater porusza się ewidentnie w świecie znanym już z *Caves of Steel*. Za tę informację dziękuję panu dr. Radosławowi Kotowi.

NDR-113⁹, a nie jakimś indywidualnym cechem lub predyspozycjom, inicjuje ono proces tworzenia się jego określonej osobowości i tożsamości poza światłem „tradycji utopijnej fantazji o świecie bez płci” (Haraway 1998, 76). Dzięki imieniu Andrew staje się potencjalnym mężczyzną.

Mimo że jest androidem, nie potrafiłby raczej zrozumieć problemów swojego mechanicznego kuzyna z filmu Spielberga. Będzie kochał nie dlatego, że został tak zaprogramowany, lecz dlatego, że postanowił nauczyć się kochać. Zanim dowie się, że kocha, będzie musiał rozpoznać w sobie kolejne potrzeby i możliwości. Najpierw wyrzeźbi małego konia, zacznie słuchać muzyki poważnej i grać na pianinie. Te artystyczne umiejętności zachwycą jego właściciela. Andrew, szukający siebie wśród ludzi, ma — jeśli wolno tak powiedzieć — więcej szczęścia, aniżeli Ewa i Adam szukający siebie w raj. Właściciel androida jest bowiem dla niego bardziej życzliwy aniżeli Bóg wobec pierwszych, stworzonych przez siebie ludzi. Zabronił im On sięgać po owoc poznania. Posiadacz robota czyni natomiast wszystko, aby Andrew skosztował jak najwięcej tych owoców. „Nauczę cię rzeczy — mówi — do których nie zostałeś zaprogramowany. Andrew, jesteś wyjątkowy. [...] Czuję się odpowiedzialny pomóc ci stać się tym, kim możesz się stać” (Columbus 1999).

Android następnie odkrywa w sobie myśli i uczucia, nie potrafi ich jednak wyrażać na twarzy. Ponieważ w międzyczasie staje się właścicielem pokazanego konta, konstruktorom udaje się odpowiednio „uwrażliwić” jego metalowe oblicze. Andrew czyta mnóstwo książek. Dowiaduje się z nich, że miliony ludzi traciło życie za ideę wolności. Dlatego pragnie jej także dla siebie, aby mieć to, co jest dla ludzi tak bardzo ważne: „Powiedziano tu dziś w sądzie, że tylko istota ludzka może być prawdziwie wolna. Ale myślę, że tak nie jest. Myślę, że ktoś, kto pragnie być wolny, kto wie, że coś takiego istnieje i pragnie tego ponad wszystko, to taki ktoś ma prawo do wolności. Ja jestem kimś takim. Nie jestem człowiekiem i nigdy nie twierdziłem, że jestem. Ale tak samo pragnę wolności” (Asimov, Silverberg 1998, 93–94). Jedynym pewnym źródłem wolności jest jej potrzeba. Wolny robot musi opuścić dom, w którym przebywał przez całe swoje istnienie. Chcąc siebie zrozumieć, postanawia znaleźć podobne roboty. Wyrusza w podróż, która potrwa prawie dwadzieścia lat. U jej kresu spotyka genialnego konstruktora, który po-

⁹ „To... to jest jego imię? — Właściwie to jego numer seryjny. — En, de, er. — Amanda zmarszczyła brwi. — Ender 113. To bardzo dziwne imię. [...] — Ender. Nie możemy go tak nazywać. Wcale nie ma takiego imienia, tato. [...] A może nazwiemy go Andrew? ... Jest tutaj „en”, prawda? I „d”? — Amanda wyglądała przez moment dość niepewnie. — Na pewno są. I „r” też jest. Jestem pewna. En, d, r. Andrew. ... Gerald Martin ... powiedział. — Niech będzie Andrew” (Asimov, Silverberg 1998, 13).

trafi nadać mu ludzką postać. Scena tworzenia nowego Andrew Martina zasługuje na uwagę. Konstruktor podkreśla, że jest to tylko zmiana wyglądu fizycznego. Android niczego nie poczuje, żaden z jego wewnętrznych mechanizmów nie zostanie zmodyfikowany, będzie on nadal zależny tylko od elektronicznego mózgu. Naukowiec pyta bohatera, ile chciałby mieć lat. Ten odpowiada najpierw, że oficjalnie ma sześćdziesiąt dwa lata.

Pytanie twórcy jest bardzo ważne. Tym razem Andrew Martin musi zdecydować, jak będzie wyglądał na stałe. Ciało, które wybierze, nigdy nie poczuje gorzkiego smaku pracy czasu. Jeżeli wybierze ciało dziecka, będzie odtąd wyglądał jak dziecko; jeżeli nałoży na siebie skórę starca, stanie się wiecznym starcem. Robot decyduje się na kostium nieśmiertelnego ciała czterdziestoletniego mężczyzny. To dobry wybór. Władzy czasu nie podlega zarówno Andrew, reprezentowany wizualnie przez metalową obudowę, którą przez sympatię dla niego możemy nazwać metalowym ciałem, jak i Andrew włożony w obudowę wizualnie nieodróżnialną od ludzkiego ciała. Czy jego metalowe ciało sugerowało jakiś wiek? Android nie rdzewiał i nie skrzypiał. Po sześćdziesięciu dwóch latach istnienia prezentował się dokładnie tak samo, jak w dniu, kiedy po raz pierwszy pojawił się w domu swoich właścicieli. Nie jest zepsuty i zniszczony; nie kojarzy nam się ani z dzieckiem, ani ze starcem. Jest chyba ciut starszy od większości aniołów, których możemy spotkać na religijnych obrazach, lecz gdyby poczuł się tym porównaniem urażony, szczerze moglibyśmy przyznać, że chyba jednak jest od nich — niekoniecznie tylko nieco — młodszy. Gdyby nieśmiertelny istniał wyłącznie wśród innych nieśmiertelnych androidów, nieprzemijalność nie byłaby najpewniej dla niego problemem, ponieważ nie wiedziałby nawet, że ma tę cechę. On jednak egzystował wyłącznie wśród ludzi, którzy nie tylko istnieli, lecz także żyli w świetle czekającej ich śmierci. Aby żyć, trzeba istnieć; nie wystarczy jednak istnieć, by żyć.

Być może Bóg istnieje, lecz z całą pewnością jest to Bóg, który niekoniecznie żyje. Nieprzypadkowo wszelkie możliwe dowody na istnienie Boga nie dowodzą zarazem Jego życia. Bóg nie musi żyć; Bóg musi istnieć. W świecie nieśmiertelnych androidów nie ma już dla Niego miejsca. Czy tym razem człowiek okaże się lepszy od Boga? Oto bowiem konstruuje on — w przeciwieństwie do Wszechmocnego, który skazuje go na śmiertelność — na swój obraz i podobieństwo nieśmiertelnego androida. Człowiek daje mu to, czego sam (już?) nie ma. „Metalowy” Andrew Martin wie wprawdzie, że jego nieśmiertelność jest ograniczona, ponieważ w trakcie wieloletniej podróży odnalazł kilka „grobow” anonimowych towarzyszy „androidowego losu”, nijak ma się jednak ta wiedza do jego pamięci, którą współtworzył wyłącznie

ze śmiertelnymi ludźmi¹⁰. W ten sposób robot staje się wiernym obrazem człowieka, który go stworzył. Jest nie tylko obrazem swego ludzkiego stwórcy, lecz także jego doskonalszą imitacją: Andrew nie tylko mówi jak istota ludzka, lecz zachowuje się i wygląda jak ona. Potrafi poprawnie rozumować, wyciągać szybko odpowiednie wnioski oraz stawiać niepokorne hipotezy. Im bardziej staje się niezwykłym androidem, tym bardziej przeszkadza mu jego mechaniczna natura. Aby znaleźć sposób na przekształcenie jej w naturę biologiczną, wprowadza do swej pamięci „wszystkie książki medyczne” i przystępuje do gigantycznej pracy naukowej. Znany konstruktor nie ukrywa podziwu dla osiągniętych rezultatów: „To o wiele więcej niż kolejny stopień. Mówimy o zasadniczym, głębokim przejściu z mechaniki w biologię” (Columbus 1999).

Protezy biologiczne, które zaprojektował Andrew, pozwolą uwolnić miliony ludzi z boleśnie licznych więzień niepełnosprawności. Ambicje androida sięgają jednak dalej. Oddajmy głos ponownie konstruktorowi:

Zdajesz sobie sprawę, że zaprojektowałeś centralny system nerwowy człowieka? [...] Musisz wiedzieć, że system nerwowy umożliwi ci radykalnie inne odczuwanie i postrzeganie świata. Nie mówię o takich drobiazgach jak ciepło i zimno. Powiem tak: Kiedy doświadczenia zaczynają się różnicować, to samo będzie się dziać z emocjami i uczuciami stymulowanymi przez te doświadczenia. Niektóre będą subtelne, cudowne, pełne niuansów, cieni, inne będą intensywne i czasem trudne do zniesienia. Jesteś na to gotowy? (Columbus 1999)

Na to ostatnie pytanie Andrew Martin odpowiada zdecydowanie twierdząco. Bez wahania chce porzucić świat, w którym najbardziej zadomowiona jest twarz pokerzysty, by zacząć wreszcie tworzyć siebie z nieprzewidywal-

¹⁰ W powieści jest scena, której nie ma w filmie. Dwaj mężczyźni, których Andrew pyta o drogę do miasta (idzie tam, by skorzystać z zasobów... biblioteki), najpierw rozkazują mu zdjąć z siebie odzież, a następnie chcą „zmusić do samobójstwa” i dlatego każą mu się rozmontować. Historia kończy się dobrze, a nawet jeszcze lepiej, bo inicjuje walkę o przyznanie robotom prawa do istnienia. Zob. Asimov, Silverberg 1998, 119. Swoją drogą, to ci dopiero rodzynek wśród meandrów ludzkiej wyobraźni. Nie dziwi, że Asimov w latach pięćdziesiątych umiał wyobrazić sobie robota idącego dzielnie ze „wsi” do miejskiej biblioteki, chociaż nie potrafił przewidzieć, że będzie ją można znaleźć w Internecie, zastanawia natomiast, że w latach dziewięćdziesiątych drugi — w gruncie rzeczy ostateczny — autor książki umieścił jej bohatera też w takim właśnie świecie. W powieści znajdujemy wzmiankę o tradycyjnym sposobie komunikacji interpersonalnej: „A znaczki na listach, które z rzadka pisywała do męża, niczego w tej kwestii nie wyjaśniały” (Asimov, Silverberg 1998, 65). Wcześniej zaś czytamy: „W każdym razie ludzie woleli porozumiewać się elektronicznie i stawiać swe domy w dużej odległości od innych posiadłości” (Asimov, Silverberg 1998, 14).

nych emocji. Kiedy na jego prośbę bohaterka filmu Portia, wsadza mu palec w oko, nie kryje radości z powodu odczuwanego bólu: „To boli! ... Jestem dumnym posiadaczem systemu nerwowego!” (Columbus 1999) Jego przyjaźń z dziewczyną staje się coraz bardziej zażyła. To uczucie brnie jednak w ślepą uliczkę, ponieważ Andrew, który potrafi jedynie doskonale istnieć, wciąż nie umie nieporadnie żyć. Portia chce, by android miał odwagę ryzykować i ponosić porażki. Czasami warto nie być doskonałym. Trzeba także umieć popełniać błędy. Andrew nie kryje zdziwienia:

Andrew: Popełnić błąd?

Portia: Tak.

A: Dlaczego? A, rozumiem. Uczyć się na błędach.

P: Nie. Popełniać je! Żeby zrozumieć, co jest prawdziwe, a co nie, zrozumieć, co czujesz. Istota ludzka to jeden wielki chaos.

A: To ci przyznaję. To się nazywa nieracjonalna rozmowa, prawda?

P: To ludzka rozmowa. Tu nie chodzi o rozum. Chodzi o to, żeby słuchać swojego serca.

A: I to powinienem zrobić?

P: Tak. Masz serce, Andrew. Czuję to. Czasami trudno mi w to uwierzyć, ale to czuję.

A: I żeby usłuchać swojego serca, trzeba popełnić błąd.

P: Tak!

(Columbus 1999)

Jeżeli wierzyć artystom grupy Łódź Kaliska, doskonały — wieczny, wszechwiedzący i wszechobecny — „Bóg zazdrości nam pomyłek”¹¹. „Maszyna jest doskonała, ale człowiek jest niedoskonały — pisał na początku XX w. Stanisław Brzozowski. — [...] Dusza jest tam, gdzie człowiek się waha, wybiera, myśli; dusza jest chorobą maszyny i jej cierpieniem, dusza jest występkiem człowieka” (Brzozowski 2003, 318). Kilkadziesiąt lat później będzie mu wtórował Stanisław Lem: „Człowieczeństwo jest to suma naszych defektów i mankamentów, naszej niedoskonałości” (Lem 1990, 318). Gdyby Portia знаła teksty Ojców Kościoła, mogłaby zacytować św. Hieronima: *Amor ordinem nescit*. Andrew jest nadal zbyt doskonały, by umieć otworzyć się na urodę nieporządku. W swej istocie przeżywający i czujący android pozostaje nadal automatem, który rozlicza swe istnienie jedynie z poprawnych gestów, ponieważ innych nie potrafi wykonać. Jest jednak coś, co zdecydowanie odróżnia naszego bohatera od maszyny. Andrew wie, że nie chce już nią być. Ponieważ nie chce być tym, kim jest, może głośno powiedzieć: wiem, że (tak naprawdę) wciąż nie jestem, wiem, że (tak naprawdę) wciąż

¹¹ To tytuł jubileuszowego katalogu grupy Łódź Kaliska wydanego w 1999 roku przez Stowarzyszenie Artystyczne Łódź Kaliska.

mnie nie ma. Rewolucję w jego istnieniu zapowiada zazdrość. To brzydkie uczucie, które w sobie rozpoznaje, w jego androidowym przypadku oznacza inicjację życia emocjonalnego na ekstremalnym poziomie miłości. Kiedy widzi Portię w towarzystwie mężczyzny, który chce się z nią ożenić, nie potrafi powstrzymać się od złośliwego komentarza.

Mimo to oponuje, kiedy konstruktor zarzuca mu, że jest o dziewczynę zazdrosny.

Konstruktor pyta go o powody jej szpiegowania. Przyparty do ściany android przyznaje wreszcie, że jest o nią zazdrosny. Jeśli jest zazdrosny, to jest w niej zakochany: „Jeśli jestem zakochany, to nie ma nadziei. Straciłem ją” (Columbus 1999).

Portia coraz częściej podejrzewa, że kocha maszynę, która nosi imię Andrew. Miłość nie rezerwuje jednak nawet dla najbardziej sensownych konkluzji rozumu jakiejś szczególnie uprzywilejowanej pozycji. Miłość nie jest bowiem — jak chce porzekadło — ślepa; miłość ma jedynie odwagę widzieć wszystko inaczej. Bohaterka wie, że jej miłość do androida jest zupełnie niedorzeczna, jednocześnie czuje się w obliczu tej miłości zupełnie bezsilna. Nie wiemy, czy Andrew domyśla się tego, co uzmysławia sobie dziewczyna. Na podstawie licznych jej gestów — coraz częstszych telefonów oraz mimiki twarzy, nerwowych ruchów nóg i rąk — może — jak na prawie wszystko-wiedzącego androida przystało — sformułować prawdziwe zdanie: „Portia mnie kocha”.

Czy jako kochający robot ma jednak prawo domagać się od niej, by odwróciła się od ludzi i zrezygnowała z kontaktów z „prawdziwymi” mężczyznami? Czyż nie zachowałaby się wówczas jak przysłowiowy pies ogrodnika? Z pomocą przychodzi konstruktor, który opracował modyfikację, pozwalającą androidowi przyjmować z poczuciem smaku płyny i jedzenie. Ma on dla Martina jeszcze jedną niespodziankę:

Poza tym, ... znalazłem sposób, by zrobić z ciebie w pełni mężczyznę. [...] Oczywiście nie w sensie reprodukcji, ale udałoby się zbliżyć do fizycznego odczucia, które ma miejsce w trakcie tarcia (Columbus 1999).

Andrew domyślił się, że konstruktorowi chodzi o seks. Przeczytał mnóstwo książek i wiedział o życiu seksualnym bardzo dużo:

Zawsze mnie to fascynowało. To znaczy, ciekawiło z powodu tego, co się mówi. [...] Że się można zatracić. Tracisz poczucie czasu, granic. Dwa ciała tak się łączą, że nie wiesz, kto jest kto i co jest co. I ta konfuzja narasta, aż wydaje ci się, że umrzesz i wtedy jakby

umierasz, żeby potem wrócić do swojego ciała. Ale ta, którą kochasz, jest obok ciebie. To cud. Idziesz do nieba i wracasz żywy. Możesz tam pójść, kiedy tylko chcesz z twoją ukochaną¹².

Android chce być istotą prawdziwie szczęśliwą. A przecież św. Augustyn pytał: „Czy ludzie, jako śmiertelni, mogą się cieszyć prawdziwą szczęśliwością?” (św. Augustyn 1998, 343), by następnie drwić z tych, którym wydaje się, że można na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Teolog nakazywał kochać w człowieku nie jego samego, lecz Boga. Andrew chce umieć kochać tylko człowieka — może dlatego, że to przecież on jest jego bogiem. Choć w świecie miłości wszystko raz za razem zaczyna się od nowa, a sama miłość nie potrafi wyobrazić sobie swego końca, Andrew Martin, właściciel konta bankowego, uprzejmy w obyciu smakosz i koneser, dowcipny w rozmowie, miłośnik sztuki i wrażliwy kochanek, wciąż pozostaje robotem, który tylko istnieje, a nie człowiekiem, który żyje. Przyznać trzeba, że wykonał on pracę imponującą. Stworzony przez ludzi uczynił wszystko, aby stać się nie tylko ich obrazem i imitacją, lecz także jednym z nich. W przeciwieństwie do Pigmaliona, rzeźbiącego kobietę, którą pokochał, Andrew tworzy samego siebie, aby móc kiedyś wreszcie sprostać miłości kobiety swojego życia.

Już wcześniej rozpoznanie emocjonalnie bliższej mu Małej Panienci nie było proste. Andrew najpierw musiał się starać o jej życzliwość, ponieważ przez jego niezdarność jej ukochany szklany konik rozbił się o skały. Dlatego ofiarował jej drewnianą replikę zabawki. Zwrot „Andrew musi chcieć musieć starać się o jej życzliwość” nie brzmi dobrze nie tylko w języku polskim, mimo to jest trafną, jak się wydaje, imitacją biblijnego aktu samostworzenia się pierwszego człowieka, który nie bez obawy korzysta z daru wolności, by móc sięgnąć po owoc poznania. Otwarte oczy wzbogacają świat człowieka o nagość, która anektując określone fragmenty jego ciała, delegalizuje je w przestrzeni publicznej. Ich percepcja staje się zakazana, jak wcześniej zakazane było spożycie owocu poznania. Być człowiekiem znaczy, w szczególności, czegoś się wstydzić. Potrzeba wstydu wyznacza granice człowieczeństwa, dlatego android w istotny sposób ją narusza, kiedy wyznaje: „Czuję się nagi bez ubrania” (Asimov, Silverberg 1998, 108).

¹² Można odnieść wrażenie, że android cytuje św. Augustyna: „W chwili dojścia w tej rozkoszy do punktu ostatecznego cała prawie przytomność i niby czujność myśli zostaje pogrążona” (św. Augustyn 1998, 533). Andrew już raz wypowiadał się na temat seksu. Było to znacznie wcześniej, kiedy żył jego pierwszy właściciel, a on sam nie miał jeszcze żadnych potrzeb emancypacyjnych. „Ten cały proces wydaje się być niehigieniczny” — tak właśnie podsumował rozmowę na temat intymnego życia ludzi.

Zdradzony zakaz umie rodzić tylko kolejne zakazy. Represja okazuje się najbardziej stabilnym kontekstem istnienia każdej kultury. Także w istnieniu Martina jest taki moment, kiedy otwierają mu się oczy i zaczyna widzieć coś nowego. Wyróżniając Małą Panienkę, przepuszcza strumień logicznie czystego, androidowego poznania świata przez filtr emocjonalnego i aksjologicznego jego różnicowania i hierarchizowania. Najpierw chce, a dopiero później poznaje. Odtąd nic nie jest już takie samo, mimo że bywa, iż wciąż pozostaje tym samym. Andrew zbliża się niebezpiecznie swoimi rozumem i istnieniem do granicy, na której czeka na niego sam Hume:

Rozum, będąc chłodny i nie zainteresowany, nie jest motywem do działania, lecz tylko kieruje impulsami otrzymanymi od pragnień i skłonności i pokazuje nam środki umożliwiające realizację szczęścia i unikanie nieszczęścia. A smak jako taki dostarcza przyjemności lub cierpienia i dlatego tworzy szczęście czy cierpienie oraz staje się motywem czynu, bo jest pierwszym bodźcem czy impulsem pragnienia i woli (Hume 1963, 128).

3. Intymny urok śmiertelności

Andrew Martin czyta i pisze, wspomina i marzy, ma upodobania estetyczne oraz kulinarne. Jest androidem poważnym, lecz kiedy kieruje się uczuciami, stać go również na czyny szalone i zwariowane. Wygląda jak człowiek i istnieje jak człowiek. Takim się stajesz, z kim przystajesz — stwierdza platońskiej proveniencji polskie przysłowie. Być człowiekiem znaczy — mówiąc nieco tautologicznie — żyć tymi wszystkimi sprawami, problemami i nadziejami, którymi żyje każda jednostka ludzka. Żyjemy czymś lub kimś, jeżeli z uwagi na coś lub kogoś podejmujemy działanie czy zachowujemy się tak, a nie inaczej. I właśnie w taki sposób egzystuje dwadzieścia cztery godziny na dobę Andrew Martin. Choć istnieje jak człowiek i — przynajmniej to wreszcie — żyje jak człowiek, wciąż jednak nim nie jest. Z religijnego punktu widzenia nie jest istotą ludzką, ponieważ choć stworzony przez ludzi, nie jest przez nich spłodzony; nie jest symbolicznym potomkiem Ewy i Adama i dlatego nie dziedziczy grzechu pierworodnego oraz nie ma duszy. Android stworzony jest na obraz i podobieństwo człowieka, a nie Boga.

Nasz bohater zdążył już jednak poznać pewnego filozofa, który dokonał druzgocącej destrukcji pojęcia substancji duchowej. Mógłby więc przytoczyć jego kolejny cytat:

Gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam *moim ja*, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić *meego ja* bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję (Hume 1963, 327).

Martin ma prawo powiedzieć głośno i wyraźnie: jestem właśnie takim ja. Pewien niepokój wzbudza u niego dalsza część wypowiedzi: „Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam mego ja i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje” (Hume 1963, 329). Nic z tego! Andrew je jak człowiek, śpi jak człowiek, a nawet puszcza — jak to człowiek — gazy. Kłopoty z człowieczeństwem naszego androida zaczynają się tak naprawdę wtedy, kiedy musi sprostować ostatniej części wypowiedzi Hume’a:

Gdyby zaś wszystkie moje percepcje znikły ze śmiercią i gdybym ja nie mógł ani myśleć, ani czuć, ani widzieć, ani kochać, ani nienawidzić, skoro ulegnie rozkładowi moje ciało, to byłbym unicestwiony całkowicie i nie wyobrażam sobie, czego byłoby jeszcze więcej potrzeba, by mnie uczynić doskonałym niebytem (Hume 1963, 327).

Bohater nie zna lęku przed śmiercią, nie tylko dlatego, że jest nieśmiertelny i jego ciało nie starzeje się, ale nade wszystko z tego powodu, że jedynie tylko istnieje, a wciąż nie żyje. Kto nie żyje, nie boi się śmierci. Monopol na lęk przed śmiercią ma życie, a nie istnienie. Jeszcze nie tak dawno był kilkanaście lat starszy od swojej dziewczyny. Teraz widzimy go w sympatycznej scenie, kiedy Portia ma już siedemdziesiąt pięć lat, a Andrew pociesza ją, że wygląda na pięćdziesiąt, ponieważ pije opracowane przez niego eliksiry zdrowia. Mimo to kobieta wciąż jest tylko człowiekiem i dlatego nie ma wątpliwości, że nie będzie żyła wiecznie. Android nie zgadza się z nią, ponieważ wierzy w cudowną moc swoich kolejnych wynalazków. W którymś momencie Portia gwałtownie zaprzecza: „Nie, nie, nie. Nie będę w nieskończoność pić twoich eliksirów. Nie wymienię wszystkich organów. W końcu odejdę. I chcę tego” (Columbus 1999). Nieśmiertelny Andrew nie rozumie, dlaczego będzie chciała kiedyś ostatecznie odejść. Kobieta zapewnia go, że właśnie taki jest porządek rzeczy: „Ludzie są tu przez pewien czas, a potem umierają. I tak powinno być” (Columbus 1999). O tyle jest się człowiekiem, o ile jest się istotą śmiertelną. W raju nieśmiertelności nie ma miejsca dla ludzi lub mówiąc precyzyjniej — miejsce jest tylko dla ludzi pierwszych, wygenerowanych przez potrzebę mitu. Andrew smutnym głosem odpowiada: „Rozumiem. Jest jeden problem, Portia. Nie mogę bez ciebie żyć” (Columbus 1999). Bohater zaczyna przeklinać swoją nieśmiertelność, ponieważ ta oddała go od ukochanej osoby i skazuje na ciągły strach przed samotnością. Istota nieprzemijająca nie potrafi zrozumieć nadziei i lęków istoty śmiertelnej. Trop ten obecny jest między innymi w mitologii greckiej, w której nie brakuje postaci rezygnujących z nieśmiertelności oferowanej im przez bogów. Bywa,

że ci ostatni obawiają się nawet, że odbiera im ona często możliwość smakowania urody życia doczesnego (zob. May 1997, 256–261; tyt. podrozdz. *Urok śmiertelności*).

Wspólnota, do której Andrew Martin chce należeć, akceptuje go jako nieśmiertelnego robota, ale nie postrzega jako nieśmiertelnego człowieka („To wywołuje zbyt wiele zazdrości, zbyt wiele gniewu” — Columbus 1999), dlatego odrzuca jego podanie o przyjęcie do grona ludzi. Czy miłość, która łączy go z Portią, okaże się drogą, która spełni jego emancypacyjne pragnienia i doprowadzi wreszcie do upragnionego królestwa ludzi? To na pewno nie jest łatwe uczucie. Kobieta nie ma wątpliwości, że ich związek nie zostanie nigdy zaakceptowany.

Bohater jest robotem i stwierdzenie to jest przecież wystarczającą przesłanką dla sformułowania ontologicznej konkluzji, niekoniecznie zaskakującej, że nie jest on człowiekiem. Android, który walczy o prawo do miłości, musi wzbudzać u wielu ludzi nienawiść i strach. Kiedy właściciel fabryki, w której Andrew został skonstruowany, dowiaduje się o jego niepospolitych potrzebach i umiejętnościach, chce go natychmiast wymienić na normalnego androida. Roboty domowe mają być „zimne”, ponieważ dzięki uczuciom mogą stać dla ludzi niebezpieczne.

Oczekiwania właściciela fabryki przypominają pamiętny zakaz, jaki Mefistofeles nałożył na życie Adriana Leverkühna: „Nie wolno ci kochać. [...] Wzbronione ci jest ciepło miłości. Życie twoje ma być zimne — dlatego nie wolno ci kochać nikogo” (Mann 1962, 327, 328, 329)¹³. Martin, w przeciwieństwie do Fausta, pracę swojego geniuszu podporządkowuje pragnieniu stania się zwyczajnym człowiekiem. Tylko prawdziwy mężczyzna ma bowiem pełne prawo do prawdziwej Portii. Faust nie umie pogodzić się z tym, że jest taki sam, jak inni, chce być anty-człowiekiem. Andrew — jako anty-Faust — także dzięki tej negacji zbliża się do upragnionego człowieczeństwa.

Miłość daje, a zatem — podobnie jak każda proteza życia — również uzależnia. Andrew Martin wie, że jako android zna Portię tylko w takim stopniu, w jakim ona potrafi poznać w nim samą siebie. Nieśmiertelność androida skazuje jego miłość do śmiertelnej kobiety na sprzeczność, w której uczucie to musi wcześniej czy później znaleźć swój tragiczny koniec. „Kochający są wewnętrznie przekonani, że ich stosunek wzajemny jest całością zamkniętą w sobie, która się nigdy nie zmieni” (Kierkegaard 1976, 24). Miłość nie potrafi wyobrazić sobie swego kresu. Albo miłość śmiertelnych ludzi zawiera w sobie piętno wieczności, albo do czynienia mamy z uczuciem, które tych

¹³ Cytat ten jest wynikiem poddania pewnej całości licznym zabiegom manipulującej fragmentaryzacji.

koniecznych warunków miłości nie spełnia. Android, który kocha kobietę, sięga po zakazany owoc miłości. „Kto kocha, nie chce być wzięty za kogoś innego: ani za kogoś lepszego, ani za kogoś gorszego, a kto nie ma takiej rewerencji dla siebie i dla ukochanej, ten nie kocha” (Kierkegaard 1976, 146). Andrew tymczasem chce być wzięty nie za siebie, lecz za człowieka. Każda chwila miłości mieści w sobie niepowtarzalną epopeję niezgody na śmierć: bo kto miłość ma, wszystko ma, mimo że nic nie ma; a kto jej nie ma, choćby wszystko miał, nic nie ma. Dopóki nieśmiertelny Martin kocha Portię, dopóty jest to miłość niepotrzebna — o tyle, o ile nieśmiertelność nie potrzebuje wsparcia ze strony miłości. Jednakże to właśnie miłość sprawia, że nieśmiertelność staje się dla bohatera ciężarem i źródłem bólu. Im dłużej bowiem kocha Portię, tym bardziej staje się ona w jego nieśmiertelnych oczach kobietą śmiertelną, co wydaje się przecież urągać powadze każdej „prawdziwej” miłości. Śmiertelnemu kochankowi bohaterka nie musiałaby przypominać o swojej śmiertelności, mimo że żaden śmiertelny kochanek nie potrafi wyobrazić sobie śmierci swej wybranki. Kiedy nieśmiertelny Andrew mówi do Portii, że nie może bez niej żyć, mimo woli obraża nie swoją wieczną miłość do tej kobiety, lecz jej śmiertelność. Dlatego chce mieć pewność, że kiedy ukochana umrze, umrze także i on. Pragnie wyjść z przekłętego dla siebie raju nieśmiertelnego istnienia. Ludzka krew, którą sobie przetacza, zapewnia mu nowe i jakościowo inne życie istoty śmiertelnej. Istnienie androida przeistacza się w życie człowieka, który woli kiedyś umrzeć, aniżeli być nieśmiertelnym robotem.

Zakończenie

W świecie logiki zdanie „Jest tylko Beatrycze i właśnie jej nie ma” skazane jest na brak sensu. Właśnie wobec takiej poezji Andrew Martin nie chciał być bezradny. Dlatego zabiega o własną śmiertelność objawiając się ludzkości jako jej kolejny zbawiciel. Zbawiciel poprzedni wyprowadził ludzkość poza plemienne granice człowieczeństwa. Kiedy Andrew umiera, czyni to wreszcie jako człowiek, odbierając w ten sposób biologii jakąkolwiek moc definiowania człowieczeństwa. Człowiekiem jest się bowiem o tyle, o ile jest się śmiertelnym duchem. Bo czyż nie jest tak, że kultura ma o tyle sens, o ile użycza światła wieczności temu, co przemijalne?

I Love You and Therefore I Want To Be Mortal. The Metaphysical and Existential Contexts of the Film Entitled *The Bicentennial Man*

Abstract

Based on the film *The Bicentennial Man*, which is an ambitious screen adaptation of the novel entitled *Positronistic Man* by Isaac Asimov and Robert Silverberg, I analyse existential problems from the perspective of the emerging robot consciousness. I refer to the philosophical, religious and mythological contexts of these problems. The protagonist of the film is Andrew Martin, an android who decides to develop his emotional intelligence: he wants to love and be loved. Unfortunately — although he loves and is loved — he cannot become a human being due to being immortal. An android does not live, but only exists. The need to experience human love initiates in him an inhuman desire to experience his own death. Only he lives who will once feel the sting of death. For the protagonist, death is not the result of ‘the first couple’s’ expulsion from paradise, but it paradoxically announces the possibility of returning to it.

Keywords

android, love, emotional intelligence, artificial intelligence, mortality

Bibliografia

1. Asimov Isaac, Silverberg Robert (1998), *Pozytronowy człowiek*, tłum. P. Hermannowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
2. św. Augustyn (1998), *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty: Antyk.
3. *Biblia Tysiąclecia* (1980), wyd. III poprawione, red. ks. K. Dynarski, Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
4. Bloom Paul (2015), *Przeciw empatii*, tłum. K. Kornas, Miesięcznik „Znak”, nr 725, s. 64–71.
5. Boruszewski Jarosław (2011), *Maszyny i symbole. I. Semantyczne aspekty cybernetyki i automatyzacji*, „Filo-Sofija”: rocznik Komisji Filozofii, nr 12, Bydgoszcz, s. 397–425.
6. Brzozowski Stanisław (2003), *Tak mówił Homunkulus, cywilizacji współczesnej wizja zbiorowa*, [w:] idem, *Widma moich współczesnych*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, s. 298–324.
7. Ficoń Krzysztof (2013), *Sztuczna inteligencja: nie tylko dla humanistów*, Warszawa: Bel Studio.
8. Flasiński Mariusz (2011), *Wstęp do sztucznej inteligencji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
9. Gajewska Grażyna (2010), *Arcy-nie-ludzkie. Przez science fiction do antropologii cyborgów*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
10. Gajewska Grażyna (2016), *Erotyka sztucznych ciał z perspektywy studiów nad rzeczami*, Gniezno: Instytut Kultury Europejskiej UAM.

11. Haraway Donna (1998), *Manifest cyborga*, „Magazyn Sztuki”, tłum. Ewa Farnus, nr 17, s. 69–82.
12. Hume David (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, *O rozumie*, tłum. Cz. Znamierowski (Polska Akademia Nauk), „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
13. Kierkegaard Søren (1976), *Albo-albo*, t. II, tłum. i oprac. K. Toeplitz, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Warszawa: PWN.
14. Kubicki Roman (2007), *Art and Morality in the World of Cyborgs*, „Art Inquiry”, Vol. IX, s. 49–66.
15. Kubicki Roman (2008), *Kant w świecie robotów*, [w:] G. Gajewska, J. Jagielski (red.), *Klan cyborgów. Mariaż człowieka z technologią*, Gniezno: Wydawnictwo Fundacji Collegium Europaeum Gnesense.
16. Latour Bruno (2009), *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
17. Lem Stanisław (1999), *Rozprawa*, [w:] idem, *Opowieści o pilocie Pirxie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
18. Mainzer Klaus (2010), *Leben als Machine? Von der Systembiologie zur Robotik und Künstlichen Intelligenz*, Paderborn: Mentis.
19. Mainzer Klaus (2013), *Leben als Maschine?*, „Information Philosophie”, Bd. 1, s. 8–19.
20. Mann Tomasz (1962), *Doktor Faustus. Żywoć niemieckiego kompozytora Adriana Leverkühna, opowiedziany przez jego przyjaciela*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: „Czytelnik”.
21. May Rollo (1997), *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań: Zysk i S-ka.
22. la Mettrie Julien Offray de (1953), *Człowiek maszyna*, tłum. S. Rudniański, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
23. Milewska Paulina (2017), *Zabić psa czy robota? A jeśli robot wygląda jak człowiek? I płacząc, prosi, żeby go nie zabijać?*, „Gazeta Wyborcza”, [online] <http://wyborcza.pl/osiemdziewiec/7,159012,22612207,zabic-psa-czy-robot-a-jesli-robot-wyglada-jak-czlowiek-i.html> [dostęp: 6.11.2017].
24. Musiał Maciej (2015), *Intymność dziś i jutro. Od emancypacji i uprzedmiotowienia do lalek i robotów*, „Tematy z Szewskiej” 1/15.
25. Musiał Maciej (2016), *Magical Thinking and Empathy Towards Robots*, [w:] J. Seibt, M. Nørskov, S. Schack Andersen (eds.), *What Social Robots Can and Should Do. Proceedings of Robophilosophy 2016 / TRANSFOR 2016* (October 17–21, Aarhus University, Denmark) Amsterdam: IOS Press, s. 347–356.
26. Romeo Castellucci: *Komputer się przebudzi* (2013), wywiad Romana Pawłowskiego z Romeem Castelluccim, tłum. D. Semenowicz, „Gazeta Wyborcza”, 4-5.05.2013.
27. Piesko Maria (2011), *Nieobliczalna obliczalność*, Kraków: Copernicus Center Press 2011.
28. Piesko Maria (2004), *Twierdzenie Góddla i marzenie Leibniza*, „Semina Scientiarum”, nr 3, s. 139–149.
29. Przeglasińska Aleksandra K. (2016), *Istoty wirtualne. Jak fenomenologia zmieniała sztuczną inteligencję*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

30. Radkowska-Walkowicz Magdalena (2008), *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
31. Tegmark Max (2017), *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, New York: Alfred A. Knopf.
32. Wiesing Lambert (2012), *Sztuczna obecność. Studia z filozofii obrazu*, tłum. K. Krzymieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
33. Zola Emil (1987), *Wszystko dla Pań*, tłum. Z. Matuszewicz, „Rougon-Macquartowie. Historia naturalna i społeczna rodziny za Drugiego Cesarstwa”, Warszawa: PIW.
34. Žižek Slavoj (2003), *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, tłum. J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Filmy

1. Columbus Chris (reż.) (1999), *Człowiek przyszłości* [DVD], Imperial CinePix.
2. Silberling Brad (reż.) (1998), *Miasto Aniołów* [DVD], Galapagos.