



ETYKA – NOWE HORYZONTY

Numer „**Etyka – nowe horyzonty**” dotyczy przekształceń moralności związanych z przemianami w rozumieniu wartości w świecie współczesnym. Teksty w nim zebrane podejmują refleksję nad etycznymi konsekwencjami rozwoju sztucznej inteligencji, granicami odpowiedzialności uczonych oraz opresyjnością wpisaną w cyfrowe formy gościnności i wykluczenia. Eseje zamieszczone w niniejszym tomie dałoby się podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zaliczyć należy te, które poruszają zagadnienia metaetyki, do drugiej zaś te, które zajmują się konsekwencjami zamian aksjologicznych, jakie dokonały się na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Pierwszy zbiór reprezentują rozprawy Joanny Sarbiewskiej *Najwyższe góry...* oraz *Serce psa* oraz esej Hanny Lubowicz poświęcony idei wiecznego powrotu w filozofii Nietzschego, drugą natomiast rozważania Pawła Szypowskiego nad sztuczną inteligencją, Ching Lam Janice Law analizy platform cyfrowych oraz refleksje Józefa Filochy odnośnie do odpowiedzialności moralnej uczonego.

Sarbiewska oraz Lubowicz nawiązują do myśli Nietzscheańskiej, zaś milcząco

przyjmowanym przez nie założeniem jest przewartościowanie wartości, które funduje się na słynnej tezie o śmierci, a ściślej zabójstwie, boga. Z czysto filozoficznej perspektywy oznacza ona koniec myślenia metafizycznego. Nietzscheański człowiek oszalały ogłasza nastanie świata bez wektorów kierunkowych, gdzie porządek czasu został bezpowrotnie zaburzony i gdzie nie-
możliwa jest argumentacja i dochodzenie do prawdy, gdzie nie istnieją już moralna słuszność, ani dobro i zło. W tym właśnie duchu Sarbiewska podejmuje postsekularną refleksję nad cierpieniem i relacjami transgatunkowymi. Według Nietzschego wierzący w rozum ateści wyśmiali szaleńca, wszakże dla nich nie było co zabijać, gdyż wcześniej religię zamknęli w granicach czystego rozumu, nie dostrzegając, że bez Boga nawet rozum, ta najwyższa z ludzkich władz poznawczych, traci podstawę.

Z czysto antropologicznego punktu widzenia śmierć boga, oznacza dla człowieka utratę, a właściwie uwolnienie się, od własnej istoty, wcześniej określonej przez relację do zasad pierwszych i podstawowych. Narodziny nihilizmu dla Nietzschego

niosły możliwość transgresji człowieczeństwa i ustanowienia nowego porządku aksjologicznego – zupełnie odmiennej historii aniżeli ta, którą znamy – oznaczała cezurę naznaczoną chaosem, świat, gdzie nie ma już zasad, a całość i jedność stają się niemożliwe. Ktoś, kto sobie to uzmysłowił, musiał koniec końców oszaleć. „Co się stało z Bogiem? [...] – krzyczy człowiek oszalały – Powiem wam! Uśmierciliśmy go – wy i ja! My wszyscy jesteśmy jego mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Jak zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, żeby wymazać cały horyzont? Cóżemy zrobili, odwiązując Ziemię od jej Słońca? W jakim kierunku się teraz porusza? Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego jak góra i dół? Czy nie błąkamy się niczym po nieskończonej nicości? Czy wokół nie ziele pusta przestrzeń? Czy nie zrobiło się zimniej? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? Czy nie trzeba przed południem zapalać latarni? Czy nie słyszać już wrzawy grabarzy, którzy pogrzebali Boga? Czy nie czuć już woni boskiego rozkładu? – wszak i Bogowie ulegają rozkładowi! Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I my go uśmierciliśmy! Jak mamy się pocieszyć, mordercy nad mordercami?»¹

Zauważmy jednak, że Nietzscheańskie *requiem aeternam deo* samo osadzone jest w klasycznej metafizyce i w pewnym sensie stanowi jej spełnienie, jak również spełnienie chrześcijaństwa, które także skrywa

tajemnicę o tym, że Boga nigdy nie było, wszakże myśl o tym, że Bóg jest człowiekiem dzieli od stwierdzenia, że człowiek jest Bogiem, tylko kwestia rozłożenia akcentów. Możliwa jest więc inna, zgoła nihilistyczna optyka, w ramach której tropi się ślady Boga, celem zachowania choćby residuów człowieczeństwa. Człowiek, który nie jest w stanie już wznieść się do wymiaru nieskończoności, z jednej strony boleśnie doświadcza własnej skończoności, a zarazem przepełnia go niezaspokojone pragnienie nieskończoności – wiara jako akt woli i otwarcia na to, co radykalnie odmienne. Osadzona w logice, a więc i logosie, klasyczna metafizyka, poszukiwała jedności w różnorodności. Nawet jeśli dopuszczała różnice, to tylko zrelatywizowane i ujmowalne za pomocą aparatu myślenia dialektycznego. Różnica nieredukowalna i niesprowadzalna do tego samego, była dla niej nieosiągalna, gdyż oznaczała zanurzenie się w dziedzinie chaosu.

Dla człowieka śmierć Boga oznacza utratę tożsamości, ale nie utratę totalną, lecz zmianę w podejściu do niej. Nie jesteśmy w stanie jej określić w samotności, tak jak to się działo w przypadku Kartezjańskiego *cogito*. Ja, aby być sobą, musi odnieść się do tego, co inne. Autorki i Autorzy, w tekstach opublikowanych w niniejszym numerze, pokazują, że etyka coraz częściej wyrasta z konfrontacji z tym, co relacyjne, niepewne i kruche. Lubowicz odczytuje Nietzscheańską naukę o wiecznym powrocie jako wezwanie do afirmacji istnienia, odpowiedzialności za własne życie i osadzenie etyki w tym, co ziemskie. Sarbiewska zaś proponuje koncepcję posthumanizmu kenotycznego, w ramach

¹ Fryderyk Nietzsche, *Radosna wiedza*, tł. Małgorzata Łukasiewicz, Gdańsk 2008.

którego podstawowym doświadczeniem jest cierpienie. Interpretuje je jako doświadczenie graniczne, transformujące, a zarazem otwierające możliwość współczucia i przekraczania granic między bytami ludzkimi, zwierzęcymi i boskimi, poza jego logocentryczną i antropocentryczną narratywizacją, opierające się zarówno racjonalnym, jak i religijnym próbom wyjaśnienia. W tym sensie etyka jawi się tu jako praktyka uważnej obserwacji rzeczywistości i reakcji na nią. W istocie autorki proponują coś na kształt rozszerzonej etyki dialogu, gdzie fundamentem relacji dialogicznej staje się specyficzne uczucie moralne, jakim jest szacunek – uczucie wewnętrznego upokorzenia wszystkiego tego, czym jestem ja sam, poza moją relacją z innym, względem innego właśnie. Odniesienie do tego, co radykalnie odmienne, czego nie jestem w stanie pojąć, okazuje się formą przezwyciężenia skończoności, wyrażającej się w cierpieniu, samotności i śmierci. Ta ostatnia, wbrew Heideggerowi nie stawia *Dasein* przed nicością, ale przed transcendencją – tym, co radykalnie odmienne i niepoznawalne. W ten sposób doświadczenie własnej skończoności otwiera przed nami perspektywę radykalnej różnicy, której nie sposób w żaden sposób zredukować do Tego Samego.

Pozostałe teksty w istocie stanowią dookreślenie wyżej przyjętego punktu

widzenia. Analizy Szypowskiego traktują sztuczną inteligencję (AI) jako zjawisko kulturowe; wskazuje na iluzoryczny charakter obecności, na której opierają się relacje ze sztuczną inteligencją, a wprowadzając pojęcie hydroontologii, podkreśla rolę „wetware”, czyli płynnej, żywej materialności i równocześnie granicy cyfrowej imitacji umysłu. Ching Lam Janice Law ukazuje platformy cyfrowe jako przestrzenie warunkowej gościnności, w których zaproszenie zawsze wiąże się z kontrolą i możliwością wykluczenia. Odwołując się do Derridy, autorka pokazuje, że narracje cyfrowej inkluzywności maskują asymetrię władzy i podtrzymują struktury cyfrowego kolonializmu. Józef Filocha podejmuje krytyczną analizę problemu moralnej odpowiedzialności uczonego, w myśli Ireny Szumilewicz-Lachman. Autor rekonstruuje argumenty historyczne od starożytności po epokę broni atomowej i zestawia je z perspektywą deontologii kantowskiej. Tekst ujawnia napięcie wpisane w przekonanie o neutralności nauki oraz potrzebę określenia zakresu odpowiedzialności badacza.

Dodatkowo, artykuł Barbary Judkowiak przedstawia pięć niepublikowanych wcześniej listów Zbigniewa Herberta do Izydory Dąmbskiej. Judkowiak rekonstruuje wieloletni dialog epistolarny Herberta i Dąmbskiej na podstawie archiwów i wcześniejszych edycji korespondencji.

ETHICS – NEW HORIZONS

The issue entitled “**Ethics – New Horizons**” concerns the transformation of morality related to changes in the understanding of values in the modern world. The texts collected in it reflect on the ethical consequences of the development of artificial intelligence, the limits of scholars’ responsibility, and the oppressiveness inherent in digital forms of hospitality and exclusion. The essays in this volume can be divided into two groups. The first includes those that address issues of metaethics, while the second deals with the consequences of the axiological changes that have taken place over the last few decades. The first collection is represented by Joanna Sarbiewska’s dissertations *Highest Mountains...* and *The Heart of a Dog*, as well as Hanna Lubowicz’s essay on the idea of eternal recurrence in Nietzsche’s philosophy. The second group includes Paweł Szypowski’s reflections on artificial intelligence, Ching Lam Janice Law’s analysis of digital platforms, and Józef Filocha’s reflections on the moral responsibility of a scholar. Sarbiewska and Lubowicz refer to Nietzschean thought, and their tacit assumption is a transvaluation of all values based on the famous thesis of the death, or more precisely, the murder of God. From a strictly philosophical perspective, this means the end of metaphysical thinking. The Nietzschean madman proclaims the advent of a world without directional vectors, where the order of time has been irrevocably disrupted and where

argumentation and the pursuit of truth are impossible, where moral rightness, good and evil no longer exist. It is in this spirit that Sarbiewska undertakes a post-secular reflection on suffering and trans-species relationships. According to Nietzsche, atheists who believed in reason mocked the madman, but for them there was nothing to kill, because they had previously confined religion within the boundaries of pure reason, not realizing that without God even reason, the highest of human cognitive powers, loses its foundation.

From a strictly anthropological point of view, the death of God means for man a loss, or rather a liberation, from his own essence, previously defined by his relationship to first and fundamental principles. For Nietzsche, the birth of nihilism brought with it the possibility of transgressing humanity and establishing a new axiological order – a history completely different from the one we know. It marked a cesura stamped by chaos, a world where there are no longer any principles, and totality and unity become impossible. Anyone who realized this would eventually have to go mad. «“Whither is God?” he cried; “I will tell you. We have killed him-you and I. All of us are his murderers. But how did we do this? How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this

earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us? Do we not need to light lanterns in the morning? Do we hear nothing as yet of the noise of the gravediggers who are burying God? Do we smell nothing as yet of the divine decomposition? Gods, too, decompose. God is dead. God remains dead. And we have killed him. How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers?»¹

Let us note, however, that Nietzsche's *requiem aeternam deo* is itself rooted in classical metaphysics and, in a sense, constitutes its fulfilment, as well as the fulfilment of Christianity, which also conceals the secret that God never existed. After all, the idea that God is man is only a matter of emphasis from the statement that man is God. Thus, a different, completely non-nihilistic perspective is possible, one in which traces of God are sought to preserve at least the residues of humanity. A man who is no longer able to rise to the dimension of infinity painfully experiences his own finitude, yet the same time is filled with an unfulfilled desire for infinity – faith as an act of will and openness to what is radically different. Classical metaphysics rooted in logic, and therefore in logos, sought unity in diversity. Even if it allowed for differences,

they were only relativized and comprehensible through the apparatus of dialectical thinking. A difference that was irreducible and could not be reduced to the same was unattainable for it, as it meant immersing oneself in the realm of chaos.

For humans, the death of God signifies a loss of identity, but not a total loss, rather a change in approach to it. We are unable to define it in solitude, as was the case with Descartes' cogito. To be myself, I must relate to what is different. The authors of the texts published in this issue show that ethics increasingly arises from confrontation with what is relational, uncertain, and fragile. Lubowicz interprets Nietzsche's doctrine of eternal recurrence as a call to affirm existence, take responsibility for one's own life, and ground ethics in the earthly. Sarbiewska, on the other hand, proposes a concept of kenotic posthumanism, in which suffering is the fundamental experience. She interprets it as a borderline, transformative experience, which at the same time opens up the possibility of compassion and transcending the boundaries between human, animal, and divine beings – beyond its logocentric and anthropocentric narrativization – resisting both rational and religious attempts at explanation. In this sense, ethics appears here as the practice of careful observation of reality and reaction to it. In essence, the authors propose something akin to an extended ethics of dialogue, where the foundation of the dialogical relationship is a specific moral feeling, namely respect – a feeling of inner humility toward everything that I am, apart from my relationship with the other, in relation to the other. Reference to what is radically different, what one is

¹ Friedrich Nietzsche "The gay science", Vintage Books, New York, 1974.

unable to comprehend, turns out to be a form of overcoming finitude, expressed in suffering, loneliness, and death. The latter, contrary to Heidegger, does not confront *Dasein* with nothingness, but with transcendence – that which is radically different and unknowable. In this way, the experience of one's finitude opens up before us the perspective of a radical difference that cannot in any way be reduced to the Same.

The remaining texts essentially further specify the perspective outlined above. Szypowski's analyses treat artificial intelligence (AI) as a cultural phenomenon; he points to the illusory nature of presence on which relations with artificial intelligence are based, and by introducing the concept of hydro-ontology, he emphasizes the role of "wetware," i.e., fluid, living materiality and, at the same time, the boundary of digital imitation of the mind. Ching Lam Janice Law presents digital platforms as spaces of conditional hospitality, where an invitation always

involves control and the possibility of exclusion. Referring to Derrida, the author shows that narratives of digital inclusivity mask power asymmetries and perpetuate structures of digital colonialism. Józef Filocha undertakes a critical analysis of the problem of the moral responsibility of the scholar, in the thought of Irena Szumilewicz-Lachman. The author reconstructs historical arguments from antiquity to the atomic age and juxtaposes them with the perspective of Kantian deontology. The text reveals the tension inherent in the belief in the neutrality of science and the need to define the scope of the researcher's responsibility.

Additionally, Barbara Judkowiak's article presents five previously unpublished letters from Zbigniew Herbert to Izydora Dąmbska. Judkowiak reconstructs the long-standing epistolary dialogue between Herbert and Dąmbska on the basis of archives and earlier editions of their correspondence.