

Хоће ли (и могу ли) машине заменити људе?

Одговор на питање постављено насловом овог округлог стола ће се разликовати у зависности од претходно усвојених антрополошких премиса и начелног става у погледу човекове природе. За оне који прихватају материјалистички поглед на свет одговор на питање хоће ли и, уопште, могу ли машине заменити људе може бити позитиван, с обзиром да у том гледишту човек преставља само телесну, материјалну компоненту, затворени систем у оквиру кога се дешавају бројни хемијски и физички процеси које називамо разменом материје и енергије. Ако би то било све што је човек, онда би га заиста могли прецизно дефинисати, а самим тим и потпуно симулирати уз помоћ концепта вештачке интелигенције. Преостало би једино време и рад за развијање технологије за тако нешто.

Међутим, уколико прихватимо теистичко (и њему блиска полазишта) и сходно томе у човечије биће укључимо и духовну компоненту, схватићемо да је немогуће да заменимо човека машином, ван улажења у било какве даље етичке импликације таквог покушаја. Духовна компонента бића у теистичком, а поготово хришћанском виђењу света, је сама по себи неограничена и није подложна смештању у ограничене категорије класичног математичко-логичког и уопште дискурзивног начина размишљања.

Погледајмо на конкретном примеру како се прихватање једног од наведених ставова одражава на ову проблематику. У књизи која је повод овог уваженог скупа се наводи смела прогноза водећег британског футуролога Ијана Пирсена, да ће у наредних 30 година смрт бити побеђена тиме што ће садржај људског мозга бити пренет у меморију рачунара. Ако разматрамо критички, приметимо да се ова футуристичка изјава суштински заснива на рационалистичким поставкама које нису ништа инвентивније од оне коју је још вековима раније поставио Рене Декарт (који је центар људског бића такође поставио у мозак) и да се очигледно ослања на материјалистичко виђење човека (сводећи га на функције мозга и ништа више). Са том изјавом се сигурно неће сложити припадници Бергсонове философије који ће истаћи чињеницу да се интуиција не може сместити у рачунарски алгоритам, ван улажења у даље расправе, док ће егзистенцијали на овакве прогнозе једноставно одмахнути руком. А тек би православни хришћани имали шта да критикују код таквог приступа, крајње површног у свом свођењу човека на само један део једне компоненте (материјалне) његовога бића.

Технологија свакако помаже човеку у отклањању неких материјалних ограничења и проширује његове могућности и функције, што није спорно, осим у случајевима који повлаче друштвено-етичке дилеме. А међу основне етичке дилеме спада и питање у којој мери ће технологија потиснути човека на маргину, колико ће њен развој утицати на друштвене односе и да ли ће довести до трансформације особина људскости? На ово се питање не може дати прецизан одговор уколико не размотримо проблематику става према технологији као таквој. У овом погледу постоје четири различита доктринарна приступа. Најчешће присутан став је да технологија сама по себи нема инхерентно постављене циљеве (вредносна неутралност технологије), те да њен развој зависи и у потпуној је контроли самог човека (непостојање аутономије технологије). То је тзв. инструментални приступ

који данас заступа прогресивистичка школа мишљења. Иако делује веома логично, овај приступ је ипак површан. Ко би могао да каже да је, рецимо, технологија оружја за масовно уништење живе силе нешто вредносно неутрално? То је апсолутно немогуће јер је сам концепт оружја за масовно уништење такав да је јасан по свом почетном вредносном усмерењу и инхерентно постављеном циљу. Може се тај циљ правдати националном безбедношћу, стратегијом нукларног одвраћања и сличним разлозима који покушавају да пронађу „добру“ употребу, али истина остаје: нукларно оружје се не може посматрати као вредносно неутрално. Управо указујући на ове граничне проблеме, инструментални приступ је темељно прокритиковао Мартин Хајдегер средином прошлог века, са својом онтолошком критиком технологије. Нажалост, желећи да до краја оповргне површност инструменталне тезе, Хајдегер је отишао у другу крајност и постао зачетник правца који заступа апсолутну вредносну опредељеност технологије и њену аутономност у погледу испуњења циљева који су јој иманентни. Ову врсту технолошког песимизма многи класификују као технолошки детерминизам, али истински детерминистички приступ се појавио знатно раније, као што је то одлично у својој класификацији различитих технолошких приступа показао Ендрју Финберг, и карактеристичан је за класични марксизам који (иако држи до вредносне неутралности технологије) у складу са својим погледом на развој друштва и друштвених односа фактички заступа тезу о аутономном развоју технологије. Таква теза, међутим, није достојна слободног, а поготово мислећег човека, који не жели да капитулира пред ставом да је неслободан када је реч о усмеравању технолошког развоја.

Остаје да размотримо и четврту теорију која је, чини нам се, најближа правом путу, а то је критичка теорија технологије. Она полази од тога да технологија није аутономна у свом развоју, што ће рећи да човек итекако има могућност одређивања алтернативног циља. Тиме се јасно указује на слободу усмеравања технолошког развоја од стране човека. Са друге стране, овај приступ полази од тога да технологија није вредносно неутрална, односно да у себи има постављену вредносну матрицу у смислу циљева који су јој инхерентни, с обзиром да не постоји технологија сама по себи, већ само примењена, имплементирана технологија. Чини нам се да би овај приступ био прихватљив поготово уколико га проширимо додатном тезом о „слабо“ и „јак“ концептуално везаним технолошким решењима. О чему је реч? Примера ради, нож би био рудиментарно и слабо концептуално везано технолошко решење, што ће рећи да у том случају можемо говорити о постојању широке могућности усмеравања циља и употребе у на различите начине. Међутим, у случајевима сложених и концептуално јак везаних решења већ постоји страховито изражена почетна вредносна матрица у смислу инхерентно постављеног циља, чиме је сужен опсег његовог преусмеравања. Поред наведеног примера оружја за масовно уништење, такав је пример са системима тоталног надзора становништва – чињеница да је у питању концепт који носи суштински гледано тоталитарни карактер имплицира јаку почетну вредносну усмереност тог технолошког решења, ма колико се оно уводило зарад безбедности и сличних разлога. Мада и у овако чврсто везаним технолошким концептима постоји могућност накнадног преусмеравања инхерентно постављених циљева, то је знатно теже него код слабо концептуално везаних решења. То је разлог да у

погледу технологије увек детаљно испитујемо њихову концептуалну страну, процењујемо из етичког аспекта њену вредносну матрицу и задржимо здрав критички став према њеној имплементацији уколико она нарушава темељна цивилизацијска начела.

И да закључимо: машине не могу нити ће заменити човека, ма колико да унапредују у својој сложености и ма колико футуролози износили невероватна предвиђања – човекова духовна компонента је несместива у било шта ограничено, па макар то био и најсавременији супер-компјутер. Са друге стране, колико ће технологија успети да у свом наметљивом ходу истисне људскост и уништи здраве међуљудске односе, па чак и само друштво као такво, зависиће од степена критичке свести према њеном развоју, испитивању концептуалне стране технолошких решења и напору ка активном усмеравању технолошких циљева. А на развијању те критичке свести у нашем друштву заједно треба да раде припадници академских институција са једне стране и аутентичне духовне институције попут Цркве са друге.

Ђакон Оливер Суботић