

Markus LIPOWICZ

## OD TRANSCENDENCJI CZŁOWIEKA DO TRANSGRESJI CZŁOWIECZEŃSTWA

Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu

*Transcendowanie granic kulturowych dokonuje się jedynie po to, aby w ich miejsce ustanawiać nowe. W obliczu śmierci Boga, zniknięcia centralnego miejsca kultury oraz światopoglądu religijno-metafizycznego, transcendencja przeistacza się w transgresję. Podobnie jak transcendencja, transgresja dąży do przekraczania granic – jednak nie w celu ustanawiania ich na nowo w postaci nowych form uobecniania absolutu. Kluczowym elementem transgresji jest doświadczenie wewnętrzne, które nie tylko odrzuca wszelkie pozytywne odniesienia do absolutu, ale w ostatecznym rozrachunku kieruje się ku nicości.*

We wstępnym rozdziale swojej książki zatytułowanej *Więc myślisz, że jesteś człowiekiem* Felipe Fernández-Armesto zwraca uwagę na pewien paradoks: „W ciągu ostatnich trzydziestu czy czterdziestu lat włożyliśmy ogromne ilości myśli, uczuć, skarbów i krwi w to, co nazywamy wartościami ludzkimi, prawami człowieka, obroną ludzkiej godności i ludzkiego życia. W tym samym czasie, spokojnie, lecz nieubłagalnie, nauka i filozofia wspólnie podważały tradycyjną koncepcję człowieczeństwa”<sup>1</sup>.

W niniejszych rozważaniach postaram się dokonać analizy transhumanizmu – jednego z najbardziej obecnie popularnych i wpływowych ruchów intelektualnych i kulturowych, według którego „śmierć człowieka” nie tylko nie stanowi złowieszczego proroctwa, ale wprost przeciwnie, wydaje się nadzieją na stworzenie nowej, lepszej kondycji życia oraz egzystencji. Artykuł będzie zatem obejmował próbę konceptualizacji: chciałbym przedstawić syntetyczny opis problematyki transhumanizmu w szerokim kontekście myśli filozoficzno-socjologicznej.

Moja hipoteza brzmi następująco: Transhumanizm stanowi wyraz kondycji kulturowej, która od końca dziewiętnastego wieku zmierza do redefinicji podstawowych parametrów życia społecznego. W efekcie jesteśmy obecnie świadkami odejścia od obrazu człowieczeństwa opartego na t r a n s c e n d e n c j i i przejścia do obrazu postczłowieczeństwa opartego na t r a n s g r e s j i wszelkich dotychczasowo obowiązujących zasad kulturowych. Dokładne uwzględnienie tej fundamentalnej różnicy ideowo-pojęciowej między trans-

<sup>1</sup> F. Fernández-Armesto, *Więc myślisz, że jesteś człowiekiem? Krótka historia ludzkości*, tłum. P. Kruk, Rebis, Poznań 2006, s. 13.

condencją a transgresją jest niezwykle istotne, albowiem – jak będę chciał pokazać – transgresyjny transhumanizm nie tylko dąży do „śmierci człowieka”, ale implikuje ponadto koniec kultury jako takiej. Celem artykułu jest zaproponowanie takiej perspektywy analitycznej, która z filozoficzno-socjologicznego punktu widzenia ukazałaby zarówno fundamentalną doniosłość, jak i społeczno-kulturowe implikacje koncepcji transhumanistycznych.

ŚMIERĆ BOGA ORAZ ŚMIERĆ CZŁOWIEKA  
JAKO KLUCZOWE MOMENTY DESTRUKCJI KULTURY  
OPARTEJ NA TRANSCENDENCJI

Według jednego z najbardziej wpływowych myślicieli postnietzscheańskich Michela Foucaulta obecna epoka nie tyle objawiła „nieobecność czy śmierć Boga, ile kres człowieka”<sup>2</sup>. Wbrew niektórym zarzutom i nieporozumieniom Foucault, pisząc te słowa, nie miał na myśli po prostu fizycznej eliminacji ludzkości, lecz załamanie się nowoczesnego porządku dyskursywnego oraz systemu wiedzy, którą można określić jako *episteme*. Diagnozę tę podziela Fernández-Armesto, który w podobnym kontekście pisze: „Nasze rozumienie tego, co to znaczy być człowiekiem, stoi teraz pod znakiem zapytania”<sup>3</sup>. Ne sposób zatem pojmować „śmierci człowieka” w oderwaniu od całego kontekstu historyczno-kulturowego ponowoczesności, czyli epoki, w której wszyscy – mimowolnie bądź świadomie – znajdują się „w kręgu oddziaływania”<sup>4</sup> myśli Nietzschego. Idąc tropem Martina Heideggera, iż „każdy myśliciel myśli tylko jedną myśl”<sup>5</sup>, Jan Krasicki zauważa, że w przypadku Nietzschego tą centralną myślą było właśnie: „Bóg umarł!”<sup>6</sup>. Temu jednak w pewnym sensie wydaje się przeczyć Foucault, który zaznacza, że „myśl Nietzschego głosi nie tyle śmierć Boga, ile [...] koniec jego zabójcy”<sup>7</sup>. Czy zatem „śmierć Boga” byłaby jedynie symbolicznym szyfrem „śmierci człowieka”?

<sup>2</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 345.

<sup>3</sup> Fernández-Armesto, dz. cyt., s. 13.

<sup>4</sup> R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 371.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 477.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, nr 125, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 111. Por. J. Krasicki, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego*, w: *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, red. J. Krasicki, S. Kijaczko, Uniwersytet Opolski, Opole 2001, s. 11.

<sup>7</sup> Foucault, dz. cyt., s. 346.

Wiele wskazuje na to, że bunt Nietzschego przeciwko chrześcijaństwu nie był jedynie buntem (anty)metafizycznym, chrześcijaństwo bowiem – jak stwierdza Heidegger – stanowiło zdaniem tego myśliciela polityczno-światowy system władzy kształtujący zachodnią ludzkość oraz kulturę nowoczesną<sup>8</sup>. Będąc przede wszystkim krytykiem kultury nowoczesnej, Nietzsche przekonywał, iż w epoce, która chlubi się, że stanowi „epokę wiedzy”, nie przystoi „kłamliwym” światopoglądem oparty na religii i metafizyce<sup>9</sup>. Zamiast więc zastanawiać się, czy dla Nietzschego ważniejsza była koncepcja śmierci Boga niż śmierci człowieka, możemy przyjąć, że na najbardziej fundamentalnym poziomie dążył on do przewyciężenia światopoglądu metafizyczno-religijnego jak faktu społecznego w rozumieniu Émile’a Durkheima. Osiągnięcie tego celu oznaczałoby, że idee religijno-metafizyczne stracą swoją moc narzucania się woli jednostki, co z kolei sprawi, że przestaną one tak tworzyć, jak i legitymizować a k s j o - n o r m a t y w n y porządek społeczny. Można zatem w kwestii „śmierci człowieka” zaryzykować stwierdzenie następujące: idea człowieka została zakwestionowana, gdyż jest ona ściśle związana ze światopoglądem religijno-metafizycznym, który współcześnie traci swoją obowiązującą moc na poziomie społeczno-kulturowym. Aby zrozumieć konsekwencję śmierci człowieka, trzeba zatem najpierw w pełni pojąć skutki załamania się religijno-metafizycznego światopoglądu, którego szyfrem kulturowym jest idea Boga.

Jakub Gomułka zauważa, że światopogląd teistyczny stanowi porządek hierarchiczny, wertykalny, którego „najważniejszym punktem jest to, co na szczycie”<sup>10</sup> lub „koło z wyróżnionym punktem centralnym”<sup>11</sup> i od którego rozpoczyna się dopiero „tworzenie wszelkiej struktury”<sup>12</sup>. W tym sensie światopogląd religijno-metafizyczny, oparty na transcendencji, wyraża się ścisłą hierarchią, „różnicą metafizyczną”<sup>13</sup> między „warstwą powierzchniową”<sup>14</sup> a „warstwą głębką”<sup>15</sup>, która jest „prawdziwsza”<sup>16</sup> i stanowi «zasadę» tej pierwszej<sup>17</sup>. W kulturze opartej na takim światopoglądzie różnica metafi-

<sup>8</sup> Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: tenże, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 179.

<sup>9</sup> Por. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, Nomos, Kraków 1999, s. 73.

<sup>10</sup> J. Gomułka, *Dlaczego dowody na istnienie Boga nie są konkluzywne?*, w: *(Nie)konkluzywność dowodów na istnienie Boga*, red. Z. Sajdek, D. Bentke, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 26.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 27.

zyczna przejawiała się w ontologicznym oddzieleniu sfery duchowej od sfery cielesnej przy jednoczesnym uznaniu wyższości tej pierwszej, która usprawiedliwiała realizację pragnień cielesnych pod warunkiem odniesienia ich do poziomu „niematerialnego”<sup>18</sup>. Pogląd Gomułki doskonale wpisuje się w filozofię kultury Georga Simmela, który zinterpretował antymetafizyczną oraz antyteistyczną myśl Nietzschego jako symboliczny wyraz d e c e n t r a l i z a c j i kultury. Kwestia ta ma zasadnicze znaczenie dla poruszonej tu problematyki i wymaga szczególnej uwagi. Otóż zdaniem Simmela „najwyraźniej”<sup>19</sup> o kulturze można mówić dopiero wtedy, „gdy twórczy duch życia wydał pewne twory, w których znajduje swój wyraz, formy swojego urzeczywistnienia, a które w następstwie wchłaniają w siebie przyływy kolejnych fal życia, nadają im treść i formę, przestrzeń działania i ład”<sup>20</sup>. Z perspektywy historycznej sposób nadawania „twórczemu duchowi życia” formy i treści bynajmniej nie był procesem przypadkowym: Simmel przekonuje, że aż do końca dziewiętnastego wieku porządek kulturowy polegał na tym, iż w każdej wielkiej epoce można było odnaleźć j e d n ą centralną ideę w postaci pojęcia metafizycznego, które nadawało życiu granicę, ład, formę i treść<sup>21</sup>. Jednak od końca dziewiętnastego wieku życie rozpoczyna swój konflikt z kulturą, gdyż zaczęło odczuwać ograniczenia płynące ze scentralizowanego porządku ideowo-pojęciowego jako czegoś „mu narzuconego”<sup>22</sup>. Simmel podkreśla, że w tym konflikcie między życiem a kulturą życie bynajmniej nie walczy o nową formę kultury, lecz odrzuca wszelką władzę kulturową j a k o t a k ą<sup>23</sup>. Nieprzypadkowo Simmel wiąże swoją myśl z kluczową ideą Nietzschego, gdyż – jak z kolei zauważa Martin Heidegger – swoim powiedzeniem Nietzsche nie wyrażał własnego światopoglądu ateistycznego, lecz kondycję kulturową, w której „świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę”<sup>24</sup> i nie daje już „żadnego życia”<sup>25</sup>. Najistotniejszą cechą życia jest bowiem według Simmela zdolność do transcendencji<sup>26</sup>. Transcendencja życia polega jego zdaniem na tym, że może ono wyrazić się jedynie w formach, które wciąż przełamuje na rzecz ustanowienia

<sup>18</sup> J. K o p a n i a, *Etyczny wymiar cielesności. Inspiracje kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2002, s. 125.

<sup>19</sup> G. S i m m e l, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, tłum. W. Kunicki w: tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, red. R. Mitoraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 53.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 55n.

<sup>22</sup> Tamże, s. 55.

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> H e i d e g g e r, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, s. 177.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. G. S i m m e l, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 26.

nowych form<sup>27</sup>. Jej istotę stanowi zatem jednoczesne wznoszenie, jak i przełamywanie ograniczeń, które s a m a u s t a n a w i a<sup>28</sup>. Innymi słowy, z tego punktu widzenia transcendencja polega na nieustannym tworzeniu oraz rozwoju kultury, albowiem życie może „dopiero jako coś uformowanego”<sup>29</sup> stać się zjawiskiem.

Chciałbym teraz odnieść powyżej naszkicowaną problematykę do pytania dotyczącego idei człowieczeństwa. Usiłując określić najbardziej kluczowy wyznacznik człowieczeństwa, Roman Ingarden zauważył, że „istnieje pewien zbiór szczególnych wartości, które człowiek sobie ustala i usiłuje realizować, a nawet do ich realizowania czuje się powołany”<sup>30</sup>. Ingarden zaznaczył, że poszczególne treści owych wartości mogą się co prawda zmieniać w zależności od typu człowieka i epoki historycznej – niemniej znamieny pozostaje fakt, że zamiast zadowolić się zastaną rzeczywistością materialną, człowiek odczuwa pełnię szczęścia dopiero wówczas, gdy poświęca się realizowaniu takich wartości, które przekraczają horyzonty jego wiedzy, gdyż nie znajdują oparcia w rzeczywistości materialnej. Dlatego człowiek jest zarówno zmuszony, jak i powołany do tworzenia kultury: musi wytwarzać realne warunki zaistnienia tych wartości, których nie odnajduje w świecie materialnym<sup>31</sup>. Wyrastając „ponad samego siebie”<sup>32</sup>, człowiek – twierdzi Ingarden – zmierza w rozmaity sposób, w zależności od kontekstu historycznego, do sfery i jakości absolutnej<sup>33</sup>. Owo dążenie do absolutu wyraża się więc w uobecnionych w kulturze ideach, pojęciach i wartościach, które z kolei stanowią jakościowy wyraz człowieczeństwa. Możemy zatem postawić hipotezę, że z perspektywy światopoglądu opartego na transcendencji podstawą człowieczeństwa jest jakościowa różnica między naturą a kulturą. Innymi słowy mówiąc, na poziomie antropologicznym różnica metafizyczna między duchem a ciałem wyraża się w różnicy socjologicznej między kulturą a naturą, wprowadzając tym samym d u a l i z m natura–kultura, który wyznacza linię demarkacyjną między człowieczeństwem a zwierzęcością.

Łącząc myśl Simmela z myślą Ingardena, można więc wysunąć następujący wniosek: człowieczeństwo wyraża się w zdolności nadawania życiu takiej formy i treści, aby w postaci scentralizowanego porządku ideowo-pojęciowego wyrażało ono pragnienie absolutu, które z kolei uobecnia się w poszczególnych wytworach kulturowych<sup>34</sup>. Mając to na uwadze, jesteśmy w stanie nieco

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 32.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>29</sup> S i m m e l, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, s. 55.

<sup>30</sup> R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 22.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>32</sup> Tamże, s. 25.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 22n.

<sup>34</sup> Chciałbym niniejszym przestrzec przed nieporozumieniem, jakoby omawiana tu koncepcja człowieczeństwa jako bytowości zdolnej do transcendencji sugerowała, że człowiek dopiero wówczas w pełni realizuje swoje człowieczeństwo, gdy jest religijny. Koncepcja ta ma raczej na

lepiej rozumieć problematykę „śmierci człowieka”, czyli kondycji społeczno-kulturowej, w której – by raz jeszcze przywołać słowa Fernándeza-Armesta – „nasze rozumienie tego, co to znaczy być człowiekiem, stoi [...] pod znakiem zapytania”. Istotą problemu wydaje się to, że wyjątkowość k u l t u r y jako właściwej przestrzeni wartości l u d z k i e h<sup>35</sup> stanęła pod koniec dziewiętnastego wieku pod znakiem zapytania. Łącznikiem między Nietzscheańską śmiercią Boga a ponowoczesną śmiercią człowieka jest zakwestionowanie dotychczasowego sensu ludzkiej egzystencji: dążności, by w społecznie obowiązujących ideach i pojęciach kulturowych wyrażać specyficznie ludzki, to znaczy t r a n s c e n d e n t n y sposób życia. Idąc tropem Simmela, który twierdzi, że „transcendencja jest immanentna życiu”<sup>36</sup>, trzeba by decentralizację kultury zinterpretować nie tylko jako „powszechne nieszczęście kultury”<sup>37</sup>, ale przede wszystkim jako załamanie się dotychczasowego poglądu na temat życia ludzkiego oraz człowieczeństwa. Odejście od scentralizowanego porządku kulturowego jest równoznaczne z odejściem od teleologicznej struktury procesu życiowego, w którym transcendencja życia uobecniała się w poszczególnych treściach kulturowych, te zaś podlegały ciągłym zmianom. Wraz z decentralizacją kultury życie staje się bezcelowe, nie zmierza ku żadnej konkretnej idei, treści czy formie. Słynne powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł!” odnosiłoby się więc do spostrzeżenia, że życie przestało być rozumiane przez pryzmat immanentnej mu transcendencji, która uobecniała się w kulturze. Warto więc zapytać się, co zastąpiło wpisana w ludzki byt tendencję do odniesienia swojej egzystencji do transcendencji.

celu zasygnalizowanie, że to, co w sposób jakościowy wyróżnia człowieka na tle innych gatunków zwierzęcych, to właśnie owo wciąż przez naukę nie w pełni wytłumaczone pragnienie ludzkie, aby na poziomie świadomości wykroczyć poza granice zjawisk fizycznych oraz życia doczesnego. Ekskluzywność (niektórzy powiedzieliby „szowinizm gatunkowy”) tej koncepcji polega na tym, iż wskazuje ona, że gdyby człowiek stracił specyficzne dla niego pragnienie poszukiwania logosu w postaci inteligibilnego centrum oraz ontologicznego źródła wszechświata lub gdyby został tego pragnienia pozbawiony, jego s p o s ó b ż y c i a co prawda wciąż zasadniczo różniłby się od sposobu egzystencji zwierząt zamieszkujących naszą planetę, ale wówczas można by uznać człowieka za wybitnie pod względem umiejętności umysłowych zaawansowany gatunek, który na poziomie jakościowym nie wyróżnia się jednak niczym szczególnym ze świata zwierzęcego. Należałoby wtedy w przypadku gatunku ludzkiego mówić jedynie o różnicach ilościowych, na przykład, że człowiek jest b a r d z i e j uzdolniony do skomplikowanych oraz abstrakcyjnych operacji umysłowych niż inne byty ożywione czy w m n i e j s z y m od nich stopniu uzależniony od zmian klimatycznych. Krótko mówiąc, proponowana tutaj koncepcja człowieczeństwa wskazuje, że tylko pragnienie transcendencji, wertykalny modus egzystencji, powoduje, iż jesteśmy w stanie wprowadzić linię demarkacyjną między człowieczeństwem a (nawet bardzo wysoko pod względem umysłowym) rozwiniętą zwierzęcością. W tym sensie można by człowieczeństwo uznać za pewien potencjał, z którego jednostka ludzka może, aczkolwiek bynajmniej nie musi skorzystać.

<sup>35</sup> Por. I n g a r d e n, dz. cyt., s. 24.

<sup>36</sup> S i m m e l, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, s. 55.

<sup>37</sup> Tamże.



Transcendowanie granic kulturowych dokonuje się jedynie po to, aby w ich miejsce ustanawiać nowe, które w bardziej adekwatny sposób będą pod postacią obecnych w kulturze idei, pojęć i wartości wyrażać ludzką tęsknotę za absolutem<sup>38</sup>. W obliczu śmierci Boga, czyli zniknięcia centralnego miejsca kultury oraz światopoglądu religijno-metafizycznego, transcendencja przeistacza się w inną postać życia, mianowicie w t r a n s g r e s j ę. Podobnie jak transcendencja, transgresja niewątpliwie dąży do przekraczania granic – jednak nie w celu ustanawiania ich na nowo w postaci nowych form uobecniania absolutu bądź innych „wyższych” idei, transcendentnych wobec życia. Kluczowym elementem transgresji jest bowiem doświadczenie wewnętrzne, które nie tylko odrzuca wszelkie pozytywne odniesienia do absolutu, ale w ostatecznym rozrachunku kieruje się ku n i c o ś c i. Dlatego – jak przekonywał jeden z najwybitniejszych teoretyków i promotorów transgresji w dwudziestym wieku Georges Bataille – największą przeszkodą dla doświadczenia transgresji jest „dogmatyka”, przyjęte z góry założenia zawsze bowiem wyznaczają wewnętrznemu i subiektywnemu doświadczeniu granice, które według francuskiego myśliciela są „nieuzasadnione”<sup>39</sup>. Widzimy więc, że głos transgresji to głos życia zbuntowanego przeciwko kulturze opartej na transcendencji, w której rozmaite idee absolutu uobecniają się w sferze społecznej i mają władzę ograniczania życia na gruncie obowiązujących wartości i norm.

W bezpośrednim porównaniu okazuje się, że transgresja nie tylko nie jest odmianą lub rodzajem transcendencji, lecz stanowi jej przeciwieństwo oraz bezpośrednie zaprzeczenie<sup>40</sup>. W odróżnieniu bowiem od Simmela, według którego tworzenie świata ludzkiego, czyli kultury, nie wynika z negacji, lecz z rozwinięcia natury wskutek twórczego ruchu życia, Bataille przekonuje do czegoś wprost przeciwnego: „Człowieczeństwo zaczęło się z chwilą, gdy istota

<sup>38</sup> Absolut, jak chciałbym raz jeszcze podkreślić, n i e m o ż e pozostać nieokreślony, gdyż jako centralny punkt odniesienia jest on w zależności od kontekstu rozwojowego kultury w różny sposób uobecniany, czego najlepszych dowodów dostarczają niezwykle bogata symbolika religijna oraz najwybitniejsze dzieła sztuki. Jako szczególnie wyraźny przykład służyć mogą w tym kontekście sakramenty Kościoła – przede wszystkim Eucharystia – jako oddzielone od sfery profanum obszary życia ludzkiego, w których Bóg jest o b e c n y w sposób szczególny. Warto zaznaczyć, iż bez uobecniania centrum, z którą to aktywnością mamy do czynienia w przypadku wyrażania sacrum przez znaki i symbole, transcendencja przestaje być możliwa – Bóg „umiera” w chwili, kiedy ludzka tęsknota za absolutem nie znajduje kulturowego wyrazu.

<sup>39</sup> G. B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne [Fragmenty]*, tłum. M. Ochab, w: *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie Gdańsk, Gdańsk 1984, s. 266.

<sup>40</sup> Wydaje się, że wiele zamieszania w polskim środowisku akademickim mogła wywołać monografia *Transgresja i kultura* autorstwa Józefa Kozieleckiego (Wydawnictwo „Zak”, Warszawa 2002). Cała zawartość merytoryczna tej książki wyrasta z pomieszania podstawowych pojęć i nieuwzględnienia przez jej autora istotnej różnicy między kulturą opartą na transcendencji a kulturą opartą na transgresji.

ludzka [...] spróbowała powiedzieć naturze n i e<sup>41</sup>. Owo „nie” w stosunku do natury wyrażało się zdaniem Bataille’a w tworzeniu granic życia w postaci zakazów, które jednak wraz z odejściem od metafizycznej koncepcji rzeczywistości straciły sens, co z kolei spowodowało, że „tłumione dotąd impulsy doszły do głosu”<sup>42</sup>. Odczarowany z transcendencji byt kulturowy wydaje się z tej perspektywy jedynie władczą formą zarządzania życiem, redukującą poszczególne pragnienia ludzkie do funkcji użyteczności społecznej. Nie powinno zatem dziwić, że Bataille dochodzi do wniosku, iż zakaz „jest po to, żeby go gwałcić”<sup>43</sup>. Ów gwałt, czyli przemoc wobec granic kulturowych, jest jego zdaniem szczególnie cenny, gdyż stanowi wyraz negacji transcendencji, czyli profanację. O tym bezpośrednim przeciwieństwie transgresji i transcendencji dobitnie świadczą słowa Foucaulta: w świecie pozbawionym „pozytywnego sensu sacrum”<sup>44</sup> transgresja realizuje się przez profanację, będącą gestem zwracającym się do Boga, który jest nieobecny<sup>45</sup>. Krótko mówiąc: transgresja jest negacją, anihilacją transcendencji<sup>46</sup>.

Ze względu na tę rozłączność transcendencji i transgresji nie powinno dziwić, że – jak zauważa Jean Durançon – transgresji „nie da się [...] łatwo uchwycić”<sup>47</sup>, będąc bowiem doświadczeniem czystej negacji, jest ona także ugruntowana w n i e o b e c n o ś c i scentralizowanego porządku znaczeń i sensów, który stanowiłby z punktu widzenia doświadczenia wewnętrznego fakt społeczny. Nieprzypadkowo Bataille z dużą sympatią odwoływał się do poglądów Dionizego Pseudo-Areopagity, dla którego – przynajmniej według Mistra Eckharta – „Bóg jest nicością”<sup>48</sup>, i krytykował jednocześnie teologię pozytywną, która przez swoje dogmaty niszczy bezpośredniość subiektywnego doświadczenia transgresji. I chociaż nawet po śmierci Boga nadal istnieją granice kulturowe, transgresja powołana jest do tego, by doświadczać ich wyłącznie na drodze ich przekraczania, negacji. Wypada w tym miejscu postawić pytania: Skoro dotychczas życie ludzkie realizowało człowieczeństwo

<sup>41</sup> G. B a t a i l l e, *Erotyzm*, tłum. M Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 66.

<sup>42</sup> Tamże, s. 71. Bataille przedstawia ten proces na przykładzie studium religii autorstwa Rogera Cailloisa. Nie ogranicza się jednak do hipotez dotyczących poszczególnych ludów, lecz tworzy własną antropologię, która jest całkowicie sprzeczna z antropologią opartą na metafizyce zachodniej.

<sup>43</sup> Tamże, s. 69.

<sup>44</sup> M. F o u c a u l t, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *Osoby*, s. 302.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 302n.

<sup>46</sup> Można by także – w sposób nieco łagodniejszy – uznać, że transgresja stanowi reakcję na upadek ludzkiego potencjału czy też ludzkiej gotowości do transcendencji. Byłoby to bliskie stanowisku samego Nietzschego, według którego to właśnie metafizyka i chrześcijaństwo same dokonały aktu autodestrukcji. Nie sposób kontynuować tutaj tego wątku, wymagałoby to bowiem odrębnej analizy pojęciowej.

<sup>47</sup> J. D u r a n ç o n, *Transgresja u Bataille’a*, w: *Osoby*, s. 321.

<sup>48</sup> B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne [Fragmenty]*, s. 267.



na gruncie transcendencji, to jak wygląda i jak będzie wyglądać życie oparte na transgresji? Jeśli transgresja stanowi negację transcendencji, to czy w takim wypadku można jeszcze mówić o życiu l u d z k i m?

Skoro zaś transgresja jest ruchem, który odpowiada zwątpieniu w sens transcendencji, i z tego powodu pragnie doświadczyć nowych wymiarów egzystencji poprzez przekraczanie granic kulturowych, to nie powinno dziwić, że według Bataille'a transgresja stanowi „podróż do kresu możliwości człowieka”<sup>49</sup>. Wszystko wydaje wskazywać, że o ile transcendencja ukonstytuowała człowieczeństwo, o tyle transgresja, jako siła a n t y t r a n s c e n d e n t n a, wiezie do jego końca. Ale co dokładnie oznacza z tego punktu widzenia „kres” człowieka? Jak zauważa Krzysztof Matuszewski, transgresja zmierza ku anihilacji „przytomnego ja”<sup>50</sup>, które stoi na drodze ku suwerenności bytu ludzkiego<sup>51</sup>. Mamy tu więc do czynienia z anihilacją duchową, nie zaś fizyczną. Co ciekawe, Matuszewski zwraca uwagę, że proces taki wiąże się także z tendencją do „anihilacji kultury”<sup>52</sup>, co w pełni pokrywa się z tym, co starałem się ukazać, posiłkując się myślą Simmela oraz Ingardena. Kulturą, która utraciła swój transcendentny punkt odniesienia, trudno jest legitymizować porządek społeczny ograniczający suwerenność jednostki. W efekcie kultura taka oskarżana jest o reifikację człowieka<sup>53</sup>, z czego wyzwolić może jedynie doświadczenie transgresji. Kim jednak będzie człowiek po wyzwoleniu się z kultury albo – nieco ostrożniej to formułując – po „demontażu kulturowego s t a t u s q u o”<sup>54</sup>?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw w najogólniejszym zarysie przedstawić świat, w którym ów nowy modus egzystencji miałyby funkcjonować. Wraz z odrzuceniem światopoglądu wertykalnego, opartego na różnicy metafizycznej, usytuowanie ciała ludzkiego w świecie ulega radykalnej zmianie, sam świat po „śmierci Boga” przedstawia się bowiem jako

<sup>49</sup> Tamże, s. 269. Gwoli ścisłości należy jednak zaznaczyć, że chociaż Bataille pragnął ponownych narodzin człowieka w postaci bóstwa, to raczej mało prawdopodobne jest, że byłby on wielkim zwolennikiem transhumanizmu, którego istotę bardziej szczegółowo spróbuję omówić w drugiej części niniejszych rozważań. Według autora *Erotyzmu* boska egzystencja nie byłaby bowiem skłonna poddać się kulturze opartej na kalkulacji użyteczności, celowej racjonalności czy wydajności pracy. Transhumanizm – jak zobaczymy – zajmuje w tych kwestiach stosunkowo dwuznaczne stanowisko. Szczególna wartość myśli Bataille'a dla obecnej analizy polega raczej na tym, że jego kluczowe pojęcie t r a n s g r e s j i w sposób bardzo rzetelny oddaje współczesny kierunek zmian kulturowych, które z kolei stanowią ideową podstawę dla dalszych przemian, w tym anihilacji człowieczeństwa (być może nawet ludzkości).

<sup>50</sup> K. M a t u s z e w s k i, *Posłowie*, w: G. Bataille, *Teoria religii*, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 107.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>52</sup> Tamże, s. 106.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 107.

<sup>54</sup> Tamże, s. 108.

„obraz płaskiej przestrzeni otoczonej wciąż rozszerzającym się horyzontem”<sup>55</sup>, który rozwija się, przynajmniej potencjalnie, „w nieskończoność”<sup>56</sup>. Innymi słowy: będąc nieograniczone przez władzę sfery duchowej, ciało ludzkie oraz jego pragnienia nie znajdują żadnego zewnętrznego punktu odniesienia ani ograniczenia – stają się autoreferencyjne. Nieprzypadkowo dotykamy tutaj fundamentalnej problematyki kultury współczesnej, którą cechuje kult ciała, paradoksalnie ukierunkowany „w stronę ucieczki od ciała”<sup>57</sup> i jego negacji. Spostrzeżenie Bartosza Wypycha w pełni potwierdza powyższą konstatację odnośnie do transgresji jako antytranscendencji kierującej się ku nicości. Odrываяc bowiem życie ludzkie od transcendencji, transgresja sprowadza całą egzystencję do wymiaru cielesnego, który sam z siebie kieruje się ku destrukcyjnej samorealizacji. Świadectwo tego, jak zauważa Wypych, to choćby współczesna niechęć do ukrywania zabiegów chirurgii plastycznej oraz tendencja do ujawniania wszelkich form manipulacji cielesnej jako takich<sup>58</sup>. Ciało podlega obecnie technologicznemu przetworzeniu, polegającemu na „żonglowaniu własną tożsamością”<sup>59</sup>, pozbawioną „wymiaru esencjonalnego”<sup>60</sup>. Ten brak etycznego ugruntowania życia sprawia, że ciało ludzkie (analogicznie do sztuki w dobie ponowoczesnej) musi wciąż dowodzić swojej „przydatności”<sup>61</sup> w postaci „auto-estetyzacji”<sup>62</sup>. Wypych słusznie zauważa, że poszczególne znaczenia transgresji postcielesnej wydają się mieć charakter indywidualny, albowiem nic w ponowoczesności, w epoce pozbawionej centralnego punktu odniesienia metafizycznego, nie może przecież mieć znaczenia obiektywnego<sup>63</sup>.

Ponowoczesne strategie autoreferencyjnego wyzwolenia się z ograniczeń cielesności poprzez fetyszyzację oraz modyfikację fizyczną muszą z definicji pozostać niepełne i tym samym skazane na porażkę. Albowiem tak długo, jak człowiek zachowa w sobie część człowieczeństwa, tak długo jego aspiracje będą wciąż sięgać wyżej, ku transcendencji – a zatem staną się drogą do absolutu. Transgresji nie pozostaje więc nic innego, niż postulować powrót Boga, który jednak nie byłby Bogiem zewnętrznym, transcendentnym, lecz wewnętrznym, pochodzącym z suwerennej woli człowieka – „zabójcy” Boga.

<sup>55</sup> G o m u ł k a, dz. cyt., s. 27.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> B. W y p y c h, *Transgresja ponowoczesnego ciała*, w: *Granice i ograniczenia: O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, red. M. Szulakiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 289.

<sup>58</sup> Por. tamże.

<sup>59</sup> Tamże, s. 289.

<sup>60</sup> Tamże, s. 291.

<sup>61</sup> Tamże, s. 290.

<sup>62</sup> Tamże, s. 291. Trudno bowiem ustalić obiektywne znaczenia w świecie pozbawionym transcendentnego punktu odniesienia, który stanowiłby centrum kultury.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 291.

Zauważmy, że w tym właśnie kierunku zmierzała myśl Nietzschego, według którego nadczłowiek „jest spełnioną realizacją całego potencjału ludzkiego i w tym sensie jest odpowiedzią na «śmierć Boga»”<sup>64</sup>. W tym ostatnim zdaniu Safranskiego chciałbym podkreślić zwrot „realizacji całego potencjału ludzkiego”, wszystko wskazuje bowiem na to, że zdaniem Nietzschego Bóg stanowił ideę, która za pośrednictwem wartości moralnych ogranicza możliwość samorealizacji człowieka. Po odrzuceniu światopoglądu teistycznego, opartego na różnicy metafizycznej, nic już nie wydaje się przeciwstawiać owej ludzkiej samorealizacji. W takiej kondycji kulturowej pojęcie człowieczeństwa staje się ruchome, gdyż nie posiada stałego – czyli transcendentnego wobec struktury pojęciowej – punktu odniesienia<sup>65</sup>. Zamiast jedynie dotykać albo nawet przekraczać granice człowieczeństwa na poziomie indywidualnym, można także uczynić krok dalej i spróbować doprowadzić do transgresji człowieczeństwa na poziomie społecznym, gatunkowym, a nawet ontologicznym.

Taką właśnie próbą oraz ostateczną konsekwencją ponowoczesnej kondycji (post)kulturowej jest współczesny dyskurs t r a n s h u m a n i z m u.

## TRANSHUMANIZM CZYLI TRANSGRESJA CZŁOWIECZEŃSTWA... I NIE TYLKO

W pierwszej części niniejszych rozważań starałem się naszkicować kluczowe zależności między transcendencją, człowieczeństwem i dualizmem natury i kultury. Warto jednak zaznaczyć, że w rozumieniu Bataille’a transgresja nie była związana z r a t i o i t e c h n e, gdyż, podobnie jak Nietzsche, starał się on wykroczyć poza zachodnią tradycję zarówno racjonalizmu, jak i humanizmu. Historia jednak nieraz udowodniła, że stosunkowo często idee realizują się w sposób sprzeczny z ich głównymi założeniami<sup>66</sup>. Nie inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku idei transgresji: zamiast wyzwolenia od „przytomnego ja” przejście od transcendencji ku transgresji doprowadziło do powstania specyficznej transgresyjno-pozytywistycznej hybrydy. Wskutek

<sup>64</sup> Safranski, dz. cyt., s. 312.

<sup>65</sup> Gomułka pisze, iż punkt centralny porządku wertykalnego „niesie ze sobą intuicję prostoty i niezłożoności. Od niego dopiero rozpoczyna się tworzenie wszelkiej struktury. Jest więc wyróżniony i odmienny od wszystkiego innego, a przez to łatwo pomyśleć o nim jako oddzielnym” (Gomułka, dz. cyt., s. 26). Słowa te przypominają myśl Jacques’a Derridy, że centrum, które funduje strukturę, samo nie jest i nie może być elementem struktury, gdyż musi pozostawać oddzielone od ciągłych permutacji, gry znaków na peryferiach (zob. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 483-504).

<sup>66</sup> Zob. R. Boudon, *Efekt odwrócenia. Niezamierzone skutki działań społecznych*, tłum. A. Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

rozwoju technologicznego idea nadczłowieka zaczęła oznaczać realną możliwość przeistoczenia człowieka na poziomie materialnym, fizjologicznym. Nie jest to zresztą sprzeczne z samą myślą Nietzschego, który zgodnie ze swoim antychrześcijańskim antyidealizmem przekonywał, że człowiek jest tyłko ciałem, a samo zaistnienie świadomości tłumaczyć można jako wynik konieczności przystosowania się człowieka do warunków życia kolektywnego<sup>67</sup>. Jednym z kluczowych efektów współczesnej hybrydyzacji transgresyjnego antyidealizmu i racjonalności scjentystycznej jest właśnie ruch intelektualny zwany powszechnie *transhumanizmem*.

„Transhumanizm – zauważa Rafał Ilnicki – zakłada technicyzację człowieka bez konieczności zachowania ludzkości w jej obecnym kształcie”<sup>68</sup>. W tym sensie transhumanizm stanowi (w największym uproszczeniu mówiąc) pogląd głoszący, że za pomocą rozwoju technologicznego pokonać będzie można ostateczną przeszkodę w rozwoju człowieka, czyli samego *człowieka*. Według dyrektora The Future of Humanity Institute na Uniwersytecie Oxfordzkim Nicka Bostroma ruch transhumanistyczny wspiera realne możliwości i potwierdza atrakcyjność myśli, które zmierzają do fundamentalnej poprawy kondycji ludzkiej za pomocą techniki, aby między innymi podnieść poziom intelektualny oraz wydajność psychofizyczną człowieka<sup>69</sup>. Ponadto transhumanizm bada nie tylko konsekwencje, obietnice czy potencjalne zagrożenia płynące z tych rozwiązań technologicznych, ale podejmuje również problematykę etyczną, dotyczącą korzystania z technologii, które zmierzałyby do przewyciężenia dotychczasowych ograniczeń człowieka<sup>70</sup>. Kolejnym celem transhumanizmu jest wyzwolenie człowieka od dolegliwości takich, jak choroby, starość, smutek, zmęczenie czy nienawiść, oraz zwiększenie wydolności w zakresie doświadczania radości, miłości, wrażliwości artystycznej czy spokoju wewnętrznego<sup>71</sup>. Transhumanizm dąży jednak nie tylko do „nieskończonej ekspansji w różnych sferach życia”<sup>72</sup>, w szczególności do przekroczenia ograniczeń czasu i przestrzeni, ale także do „nieustannej transformacji

<sup>67</sup> Por. Nietzsche, *Wiedza radosna*, nr 354, s. 195.

<sup>68</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki*, w: *Sfery refleksji religioznawczej*, red. R. Ilnicki, J. Iwanicki, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, s. 21.

<sup>69</sup> Por. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ: A General Introduction. Version 2.1 (2003)*, World Transhumanist Association, Oxford 2003, s. 4, <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 4.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>72</sup> J. Wadowski, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, w: *Esencja człowieczeństwa. Prawda ludzka a cywilizacja*, red. H. Romanowska-Lakomy, Eneteia, Warszawa 2010, s. 374.

zarówno intelektualnej, jak i behawioralnej<sup>73</sup> oraz cechuje się optymistyczną postawą wobec wszelkiego rodzaju aplikacji technologicznych i decentralizacji władzy<sup>74</sup>.

Kluczowy moment tego „wyzwolenia się od człowieka” stanowi zakwestionowanie ontologicznego statusu człowieczeństwa, którego wyznacznikiem jest wyjątkowość gatunku ludzkiego. Odejście od idei wyjątkowości człowieczeństwa sprawia, że istota ludzka przestaje się wyróżniać na tle reszty przyrody, co z kolei wiąże się z przełamaniem dualizmu natura–kultura. W szczególności badania genetyczne wydają się podsuwać wniosek, że różnica między człowiekiem a innymi gatunkami zwierzęcymi jest niewielka, niewyraźna, a nawet arbitralna<sup>75</sup>. Wiążąc człowieka „ze wszystkim, co nieludzkie” – czyli światem zwierząt i roślin – współczesna nauka wydaje się legitymizować transhumanistyczny odwrót od podbudowanego metafizycznie światopoglądu antropocentrycznego<sup>76</sup>. Także myśl socjologiczna w swojej znacznej części sukcesywnie odchodzi od fundamentalnej przesłanki teoretycznej, jakoby to człowiek miał być jedynym bądź głównym aktorem społecznym. Obok prądów postmodernistycznych warto zwrócić uwagę na wyjątkowo popularną teorię aktora-sieci (ang. Actor–Network Theory, ANT), wedle której człowiek już dawno przeistoczył się w hybrydę antropologiczno-technologiczną, czyli w c y b o r g a. Rzeczy – jak przekonuje jeden z twórców tej teorii Bruno Latour – nie są jedynie pośrednikiem interakcji międzyludzkich, lecz aktywnie, w sposób podmiotowy, uczestniczą w życiu społecznym, tworząc tym samym wielowymiarową sieć działań i operacji społecznych. Skoro rzeczy stały się nie tylko niezbędnymi dodatkami, lecz podmiotami życia społecznego, to ich fizyczna integracja w ciała ludzkie wydaje się nie tylko możliwa, ale pozostaje co najwyżej kwestią czasu.

W odpowiedzi na zarzuty dotyczące ostatecznego kwestionowania przez transhumanizm ontologicznego statusu człowieka i jego świata, czyli kultury, zwolennicy tego prądu myślowego przekonują, że ich podejście bynajmniej nie wyklucza głównych przekazów chrześcijaństwa, oni także dążą bowiem do doświadczenia transcendencji, tyle że osiąganey za pomocą narzędzi technologicznych (nie zaś modlitwy)<sup>77</sup>. Według transhumanizmu znajdujemy się obec-

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Por. tamże. Ostatni z wymienionych przez Wadowskiego punktów, czyli decentralizacja władzy, wydaje mi się niepewny. Uważam, że transhumanizm korzysta raczej z decentralizowanej kondycji kulturowej, aby – w dalszej perspektywie – tym silniej móc scentralizować mechanizmy władzy i panowania. Są to jednak obecnie tylko spekulacje, nie będą więc tej kwestii rozwijać.

<sup>75</sup> Por. F e r n á n d e z - A r m e s t o, dz. cyt., s. 155.

<sup>76</sup> Por. A. Z w o l i Ń s k i, *Transhumanizm jako technokratyczna wersja idei samobawienia*, w: *Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samobawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. Ptaszek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 155.

<sup>77</sup> Por. R. K u r z e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 367; M. K l i c h o w s k i,

nie w fazie przejściowej, w okresie cyborgizacji człowieka. Proces ten, którego materialnym korelatem jest współczesny „transczłowiek”, czyli przejściowa hybryda antropotechnologiczna, zmierza do wytworzenia „postczłowieka”, który byłby odpowiednikiem Nietzscheańskiego nadczłowieka<sup>78</sup>. Jak zauważa Michał Klichowski: „Transhumanizm obiecuje więc człowiekowi to, co dotychczas gwarantowała religia”<sup>79</sup>, czyli „postczłowieczy raj”<sup>80</sup>, z tą jednak istotną różnicą, że nie prowadzi do zbawienia poprzez „duchowe praktyki, ale przez implementację w człowieku rozwiązań techniki”<sup>81</sup>. Rafał Ilnicki z kolei zastanawia się nad możliwością nadejścia nowej „technologicznej transcendencji”<sup>82</sup>, czyli – innymi słowy – nad możliwością „hybryd techniki i transcendencji”<sup>83</sup>. Odnosnie do obrazu i doświadczenia Boga przez postludzi Ilnicki stwierdza: „Transcendencja właściwa dla transhumanizmu oznacza dionizyjską przestrzeń metamorfozy, ponieważ nie może ona już nawet zostać pomyślana jako Bóg”<sup>84</sup>. W innym miejscu Ilnicki przekonuje, że transhumanizm „oferuje [...] właściwie każdą metafizykę – może przybrać postać platonizmu, utylitaryzmu czy jakiegokolwiek innej formacji myślowej”<sup>85</sup>. Jest to stanowisko wyjątkowo niekoherentne, albowiem „dionizyjska przestrzeń metamorfozy” właśnie wyklucza transcendencję w rozumieniu chrześcijańskim i platońskim – nieprzypadkowo przecież zarówno Nietzsche, jak i Bataille w wielu miejscach przeciwstawiali transgresyjnego Dionizosa chrześcijańskiemu pojęciu transcendentnego Boga. Na podstawie tego, co zostało już powiedziane, możemy więc z całą pewnością stwierdzić, że w obliczu tak rozumianego przewyżczenia człowieczeństwa nie można mówić o jakiegokolwiek transcendencji, bez względu na to, jaką formę czy też postać miałaby ona przybrać. Chcąc bowiem przemienić człowieka w technologicznie przetworzony byt, cyborga, transhumanizm nie opowiada się po stronie transcendencji, a raczej jej z a p r z e c z a , dążąc do niemetafizycznej nieśmiertelności<sup>86</sup>, która – jak za D.G. Jonesem krytycznie zauważa Klichowski – będzie

---

*Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2014, s. 119. Nieprzypadkowo zwolennicy nadejścia postludzkości przytaczają słowa Teilharda de Chardin, który, jak zauważa Klichowski, „uznawał wytwory techniki za elementy rozwoju chrześcijanina, za narzędzie budowania świata bliskiego Bogu” (tamże, s. 119).

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 111.

<sup>79</sup> Tamże, s. 112.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże, s. 113.

<sup>82</sup> R. I l n i c k i, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2011, s. 181.

<sup>83</sup> Tamże, s. 184.

<sup>84</sup> Tamże, s. 182.

<sup>85</sup> T e n ż e, *Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki*, s. 22.

<sup>86</sup> Por. t e n ż e, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, s. 149.



niczym „płytkie wieczne trwanie”<sup>87</sup>. Z tego punktu widzenia transhumanizm wydaje się zarówno konsekwencją ponowoczesnego kryzysu transcendencji, jak i radykalną nań odpowiedzią. Transgresja skłania człowieka do pokonania ostatecznej granicy, która utraciła swój metafizyczny, sakralny wymiar – czyli siebie samego<sup>88</sup>. Według zwolenników transhumanizmu owo przekroczenie człowieka nie jest jedynie możliwością, lecz stanowi coś w rodzaju konieczności dziejowej, albowiem – jak niemal proroczko stwierdza Kurzweil – „jest to ostateczne przeznaczenie Osobliwości i Wszechświata”<sup>89</sup>.

Jak ocenić transhumanizm pod kątem zmiany społeczno-kulturowej, której korzenie sięgają końca dziewiętnastego wieku? Otóż przede wszystkim należy zauważyć, że kluczowa problematyka transhumanizmu wiąże się z ideą „samozbawienia” człowieka. Samo pojęcie zbawienia odnosi się do wiary oraz nadziei wyzwolenia człowieka z niepewnej kondycji egzystencjalnej na ziemi<sup>90</sup>. Podczas gdy w przypadku uznawania transcendencji dążenie do zbawienia polega na przyjęciu zewnętrznego, absolutnego punktu odniesienia, transgresja dąży do wyzwolenia się od samego podmiotu cierpiącego – czyli człowieka. Owo dążenie do wyzwolenia się od człowieka wydaje się ściśle związane – jak zauważa Leszek Koczanowicz – z „dramatem nowoczesności”<sup>91</sup>, czyli „przecuciem katastrofy”<sup>92</sup>. Rzeczywistość społeczna straciła swoją dawną stabilność, której miejsce zajęła wszechogarniająca ambiwalencja, zarówno poznawcza, jak i normatywna<sup>93</sup>. W tej kondycji społecznej wytwarza się „kultura angor animi”, kultura lęku, która sprawia, że przyszłość jawi się współczesnemu człowiekowi jako nadchodząca „bestia”<sup>94</sup>. Skoro współczesny świat

<sup>87</sup> K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 144.

<sup>88</sup> Nie sposób nie przytoczyć tu słów Foucaulta, że „kres człowieka” (F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy*, s. 345) stanowi przesunięcie na poziomie porządku wiedzy, które sprawia, „że skończoność człowieka stała się jego końcem” (tamże, s. 345n.).

<sup>89</sup> K u r z w e i l, dz. cyt., s. 35.

<sup>90</sup> W *Słowniku języka polskiego* zbawienie jest definiowane jako „to, co daje ratunek, ocalenie” (*Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, PWN, Warszawa 1968, s. 907). Z kolei w *Encyklopedii katolickiej* zbawienie określane jest jako „działanie Boże polegające na wybawieniu osób stworzonych od grzechu, zła oraz śmierci wiecznej oraz udzieleniu im niekończenie doskonałej pełni życia we wspólnocie z Bogiem, w Bogu i przez Boga” (*Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz i in., Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2014, s. 1299), co z kolei odnosi się do pojęcia przeobóstwienia.

<sup>91</sup> T e n z e, *Angor animi, czyli kultura lęku*, „Ethos” 27(2014) nr 4(108), s. 133.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Koczanowicz zauważa, że najbardziej systematycznego opisu niestabilnej natury nowoczesności dostarcza książka Ulricha Becka *Spoleczeństwo ryzyka*, której autor przekonuje, że społeczeństwo współczesne jest „społeczeństwem katastrof” (tamże, s. 134n.). Por. U. B e c k, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze ku innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 33.

<sup>94</sup> K o c z a n o w i c z, dz. cyt., s. 135.

wydaje się poza zasięgiem kontroli ludzkiej, a nadzieja zbawienia przestała wraz z transcendencją stanowić stały element przekazu kulturowego, to nic dziwnego, że człowiek zaczął szukać nowej formy ratunku egzystencjalnego. Odkąd w świadomości ludzkiej metafizyka, religia i transcendencja przestały nie tylko gwarantować ontologiczny status człowieczeństwa, ale również zapewniać nadzieję zbawienia, człowiek zwrócił się ku myśli technologicznej, która „dostarcza ludzkości nowych niepojętych mocy, chroni zdrowie, daje nieśmiertelność”<sup>95</sup>.

Ilnicki zauważa, że w czasach współczesnych człowiek „utracił kulturowe umocowanie w symbolach prowadzących go ku transcendencji, stara się przenieść je do świata techniki”<sup>96</sup>. Warto by jednak moim zdaniem dodać, że starania tego rodzaju skazane są na niepowodzenie, gdyż wykraczając poza l u d z k ą transcendencję, docieramy co najwyżej do królestwa p o s t l u d z k i e j transgresji. Przeistoczenie antropologii w „antropotechnologię”<sup>97</sup> wydaje się z tego punktu widzenia w pełni zrozumiałe: po odrzuceniu wertykalnego porządku świata na rzecz jego porządku horyzontalnego to właśnie technika wydaje się dostarczać nadziei na pokonanie wszelkich granic psychofizycznych i społeczno-kulturowych, a więc granic możliwości (nad)ludzkiej samorealizacji<sup>98</sup>. Samorealizacja ta miałaby ostatecznie doprowadzić człowieka do przeistoczenia się w „bóstwo”, czyli byt „absolutnie samowystarczalny”<sup>99</sup>. Powyższe uwagi jasno pokazują, że wyeliminowanie transcendencji stanowi konieczny warunek legitymizacji „zrzucenia z siebie ograniczeń stworzenia”<sup>100</sup>, w jego efekcie bowiem nie pozostaje już żadna wyższa sfera „ducha”, która formułowałaby obowiązujące ograniczenia rozwoju. Z punktu widzenia „śmierci Boga” transhumanizm może być nawet, w duchu nietscheańskim, chwalony jako „wiedza radosna” (hiszp. la gaya ciencia), albowiem – jak przekonuje Ray Kurzweil – nadchodzi osobliwość, czyli era, w której „tempo zmian technologicznych będzie tak szybkie, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zmieni się w sposób nieodwracalny”<sup>101</sup>.

Abstrahując od empirycznej wiarygodności niektórych, być może zbyt daleko idących przewidywań futurologicznych, chciałbym skierować uwagę na socjologiczny wymiar tej problematyki. Otóż sama koncepcja hybrydyzacji

<sup>95</sup> Kurzweil, dz. cyt., s. 151.

<sup>96</sup> Ilnicki, *Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki*, s. 15.

<sup>97</sup> J. W a d o w s k i, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, w: *Festiwal Filozofii*, t. 1, *Utopia – wczoraj i dziś*, red. T. Sieczkowski, D. Misztal, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 451.

<sup>98</sup> Por. t e n ż e, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczwoliceństwo w globalnym świecie?*, s. 374.

<sup>99</sup> Z w o l i Ń s k i, dz. cyt., s. 151.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> K u r z w e i l, dz. cyt., s. 23.

człowieka z technologią nie jest wymysłem transhumanistów: już podczas drugiej wojny światowej José Manuel Rodríguez Delgado rozpoczął pod kuratelą faszystowskiego reżimu w Hiszpanii swoje badania „nad kontrolą ludzi przez oddziaływanie na odległość”<sup>102</sup>. Po wojnie, już jako dyrektor wydziału neuropscychochirurgii na Uniwersytecie Yale, Delgado usiłował stworzyć program, który za pośrednictwem elektronicznego oddziaływania na mózg (za pomocą zminiaturyzowanych elektrod) pozwalałby na utrzymanie kontroli politycznej oraz psychologicznej nad całym społeczeństwem<sup>103</sup>. Od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku amerykańska Narodowa Agencja Aeronautyki i Przestrzeni Kosmicznej (NASA) starała się wyprodukować implanty „wielkości małych monet”<sup>104</sup>. Podczas operacji „Pustynna Burza” (ang. Desert Storm) w czasie pierwszej wojny w Zatoce Perskiej bardziej zaawansowane implanty testowano na żołnierzach w celu ich skutecznej zdalnej lokalizacji. Kolejny przykład z tej serii działań to próba zwiększenia wydajności ludzkiego mózgu przez stworzenie interfejsu mózg–komputer (ang. brain-computer interface – BCI), umożliwiającego bezpośrednią komunikację między mózgiem a urządzeniem zewnętrznym, w tym wypadku komputerem. Dzięki tego rodzaju eksperymentom relacja człowiek–komputer w przyszłości nie będzie się opierać się na interwencji manualnej (przez przysłowiowe „kliknięcie”), ale uruchamiana będzie za pomocą samej myśli<sup>105</sup>. Tego rodzaju postęp technologiczny prawdopodobnie umożliwi też powstanie nowych zastosowań neuroprotektyki<sup>106</sup>.

W niedalekiej przyszłości człowiek miałby zatem przeistoczyć się w cyborga, którego nie obowiązywałyby już prawa naturalne ani zasady życia kulturowego. Koreluje to z myślą Nietzschego, według którego nadczłowiek to – jak zauważa Klichowski – istota „maksymalnie twórcza”<sup>107</sup>, żyjąca „pełnią tego świata, ale jakby ponad jego prawami”<sup>108</sup>. Droga do „bycia bóstwem” oznacza zerwanie z wszelkimi zewnętrznymi punktami odniesienia, czyli ze światopoglądem opartym na wertykalnym porządku znaczeń, który uobecniając się w kulturze, ogranicza samorealizację horyzontalną na poziomie

<sup>102</sup> Z w o l i ń s k i, dz. cyt., s. 152.

<sup>103</sup> Por. tamże.

<sup>104</sup> Tamże.

<sup>105</sup> Por. W a d o w s k i, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 376.

<sup>106</sup> Por. Z w o l i ń s k i, dz. cyt., s. 153. Nie sposób w tym miejscu przynajmniej nie wspomnieć o stwierdzeniu Sigmunda Freuda, że wraz z przetwarzaniem przyrody i rozwojem techniki człowiek „stał się kimś w rodzaju boga-protezy” (S. F r e u d, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 186). W czasach Freuda owe narządy pomocnicze nie były jednak jeszcze zrośnięte z ludzkim ciałem, a posługiwanie się nimi wymagało wysiłku. Współczesny rozwój technologii wydaje się przewycięzać ten dystans.

<sup>107</sup> K l i c h o w s k i, *Narodziny cyborgizacji*, s. 100.

<sup>108</sup> Tamże.

aksjologicznym i normatywnym. Chciałbym za Agatą Rosochocką podkreślić, że transformacja ta ściśle wiąże się ze „śmiercią Boga”, która „wyjęła ciało z kontekstu scenariusza uwznioślającego i sensotwórczego. Jednocześnie technologia dominująca epokę coraz śmielej wkracza w ciało bądź też jest z ciałem wymienna czy wręcz wobec niego zwycięska”<sup>109</sup>. Nie należy zatem transhumanizmu lekceważyć jako nieistotnej mrzonki naiwnych zwolenników i fanatyków postępu technologicznego. Współczesny rozwój naukowy przy jednoczesnej marginalizacji metafizyki spowodował bowiem, że pytania dotyczące natury człowieka, jego istoty czy esencji, zostały zastąpione eksperymentowaniem na człowieku<sup>110</sup>. Transhumanizm interpretować można jako system przewidywań, który co prawda opiera się w dużej mierze na spekulacji, ale nie jest oderwany od autentycznych przemian cywilizacyjnych<sup>111</sup>. Przewidywania te dotyczą przede wszystkim fundamentalnej dla myśli socjologicznej kwestii integracji społecznej. Warto za Simmelem przypomnieć, że na najbardziej elementarnym poziomie świadomość bycia człowiekiem stanowi warunek świadomości bycia „uspołecznionym”<sup>112</sup>. Czy może zatem istnieć społeczeństwo bez człowieka?

Otóż jeszcze przed powstaniem teorii aktora-sieci, która kwestionuje wyłączność podmiotowości ludzkiej w budowaniu i reprodukcji relacji społecznych, teoria systemowa Niklasa Luhmanna także kwestionowała hipotezę, jakoby częstką elementarną społeczeństwa był człowiek. System społeczny, jak przekonuje Luhmann, powstaje wówczas, gdy konstytuuje się autoreferencyjny związek komunikacyjny (niem. *autopoietischer Kommunikationsszusammenhang*), który z kolei poprzez ograniczenie odpowiednich operacji komunikacyjnych odgranicza się od otoczenia<sup>113</sup>. W tym sensie zdaniem Luhmanna społeczeństwo nie składa się, a przynajmniej nie musi się składać z ludzi bądź działań (ludzkich), buduje je bowiem komunikacja. Zgodnie z takim ujęciem systemowym (nie-humanistycznym) integracja społeczna zależy od wydajności przetwarzania danych oraz skuteczności operacji interakcyjno-kooperacyjnych. Transhumanizm wydaje się więc i m p l i c i t e sugerować

<sup>109</sup> A. Rosochacka, *Potworne ciała protetyczne. Obcość uwewnętrzniiona*, „Świat i Słowo” 2012 nr 1(18), s. 127.

<sup>110</sup> Por. Zwołiński, dz. cyt., s. 151.

<sup>111</sup> Por. Klichowski, dz. cyt., s. 115. Za Woodym Evansem Klichowski przywołuje przykład nawigacji satelitarnej w smartfonie: jeszcze dwadzieścia pięć lat temu niemal każdy z nas uznałby spekulację dotyczącą jej możliwości za nierealistyczną i niepoważną. Klichowski konkluduje: „Świat cyborgów to technoutopia, a za 25 lat (lub szybciej), sami zostaniemy cyborgami” (tamże).

<sup>112</sup> G. Simmel, *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, w: tenże, *Pisma socjologiczne*, red. H.J. Dahme, O. Rammstedt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 427. Por. tamże, s. 425-427.

<sup>113</sup> Por. N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1986, s. 269.

oraz wspierać socjologiczne podejście systemowo-sieciowe, które abstrahuje od ucieleśnionej istoty ludzkiej jako fundamentalnego nośnika życia społecznego. W świecie pozbawionym transcendentnego sensu życia, przepelnionym cierpieniem i osobistymi tragediami, transhumanizm wydaje się niezwykłą obietnicą niemal całkowitego uniezależnienia się człowieka od swojego ciała<sup>114</sup>. Wydaje się, że wspomniana w pierwszej części tych rozważań hipoteza Wypycha, iż ponowoczesna estetyzacja cielesna wyraża pragnienie ucieczki od cielesności, znajduje tutaj nie tylko potwierdzenie, ale pełną realizację – także na poziomie wyobraźni socjologicznej.

Zakładając, że ciało ludzkie przestałoby w przyszłości stanowić konieczny nośnik świadomości ludzkiej, nic nie stałoby już na przeszkodzie, aby osobowość ludzką „przełać” w świat wirtualny – tak aby nowym nośnikiem świadomości mogło się stać „bioniczne ciało”<sup>115</sup>. Aby takiemu człowiekowi-cyborgowi umilić życie oraz zwiększyć jego sprawność psychofizyczną, transhumanizm proponuje aplikację sztucznej inteligencji, nanotechnologie molekularne, neurologiczne interfejsy, substancje psychoaktywne, terapie przeciwko starzeniu się oraz wszechobecność zminiaturyzowanych komputerów<sup>116</sup>. Obok redefinicji życia ludzkiego na poziomie indywidualnym celem transhumanizmu byłoby więc ukonstytuowanie takiej kondycji społecznej, w której trudy, cierpienia i bóle zostałyby zminimalizowane, a bodźce dające poczucie radości i przyjemności – zmaksymalizowane. Genetyka, robotyka, informatyka oraz nanotechnologia (określane zbiorczo za pomocą akronimu GRIN) miałyby wyeliminować wszelkie dolegliwości, a nawet w przyszłości zapewnić (post)człowiekowi nieśmiertelność<sup>117</sup>. Hedonistyczna postawa wobec życia nie wpływałaby zdaniem zwolenników transhumanizmu ujemnie na integrację społeczną, gdyż trudnymi zadaniami dotyczącymi optymalizacji życia społecznego miałyby się zająć wspomniana sztuczna inteligencja, która odciążałaby człowieka-cyborga od stresujących obowiązków zwykłego śmiertelnika. Jak widać, transhumanizm nie tylko pragnie wyzwolić człowieka jako jednostkę od przykrych dolegliwości psychofizycznych, ale ponadto stanowi niezwykle kuszącą ofertę wyzwolenia człowieka od żmudnej edukacji oraz konieczności wychowania, czyli dwóch najbardziej podstawowych narzędzi socjalizacji, uspołecznienia<sup>118</sup>.

Widać zatem, że gdy rozbicie „koherentnego obrazu ciała”<sup>119</sup> wykracza poza sferę pomocy medycznej i zaczyna dotyczyć sfery ogólnoludzkiej na

<sup>114</sup> Por. W a d o w s k i, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, s. 450.

<sup>115</sup> Por. t e n ż e, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczwłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 376.

<sup>116</sup> Por. t e n ż e, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, s. 451.

<sup>117</sup> Por. tamże, s. 450n.

<sup>118</sup> Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 115.

<sup>119</sup> R o s o c h a c k a, dz. cyt., s. 127.

poziomie ambicji transgresyjnych, można także zaobserwować rozbitcie koherentnego obrazu społeczeństwa. Problem edukacji i wychowania wydaje się w tym kontekście szczególnie istotny. Jak zauważa Klichowski, „zmierech edukacji”<sup>120</sup> wiąże się bezpośrednio z głównymi poglądami transhumanistycznymi, które z kolei mają swoje źródła w „eugenicznych sposobach myślenia”<sup>121</sup>. Skoro świat nie znajduje się pod opieką transcendentnej siły boskiej, lecz stanowi mniej lub bardziej przypadkowy rezultat procesów ewolucyjnych, to wszelkie ingerencje na rzecz ulepszenia procesu ewolucji wydają się etycznie usprawiedliwione. Mało tego, zakładając, iż potrzeba procesów edukacyjno-wychowawczych wynika z faktu, że człowiek stanowi „niedoskonałą wypadkową interakcji przypadkowej kombinacji genetycznej ze środowiskiem”<sup>122</sup>, redukcja bądź eliminacja ludzkiej niedoskonałości byłaby równoznaczna z eliminacją potrzeby tychże procesów. Kształtowanie i stymulacja człowieka-cyborga poprzez inżynierię genetyczną byłyby więc nie tylko możliwe, ale wręcz wskazane, gdyż niosą one w sobie obietnicę większej skuteczności, precyzji oraz efektywności<sup>123</sup>. Stosowana na szeroką skalę inżynieria genetyczna byłaby w ostatecznym rozrachunku inżynierią społeczną, której tak bardzo domagał się pierwszy przedstawiciel myśli socjologicznej Auguste Comte. Współczesnym przykładem możliwej inżynierii społecznej jest projekt budowy miasta – PlanIT Valley w Portugalii. Ta wizja miasta przypomina układ nerwowy – organizm wyposażony w mózg, czyli komputer centralny, w którym przechowywane oraz przetwarzane będą wszystkie dane dotyczące cech mieszkańców<sup>124</sup>. Andrzej Zwoliński pisze: „Komputer centralny będzie miał informacje o stanie zdrowia, czasie pobytu czy zajęciach każdego obywatela. Miasto ma być zaopatrzone w kilka milionów czujników – średnio jeden na metr kwadratowy. [...] Będzie nim zarządzał superkomputer, którego cyfrowym centrum będzie system Urban OS, opracowany przez McLaren Electronic System – producenta sensorów dla bolidów Formuły 1. Oprogramowanie dostarczy firma Microsoft”<sup>125</sup>.

Trudno w tym kontekście nie pomyśleć o koncepcji władzy normalizującej według Michela Foucaulta: tego rodzaju władza nie represjonuje, lecz czyni z podporządkowanych sobie ludzi zdyscyplinowane jednostki (jest to „władza dyscyplinarna”) oraz reguluje ich wydajność życiową na poziomie kolektywnym

<sup>120</sup> Klichowski, dz. cyt., s. 161.

<sup>121</sup> Tamże.

<sup>122</sup> Tamże, s. 163.

<sup>123</sup> Por. tamże, s. 162.

<sup>124</sup> Por. H. Knight, *The Green City That Has a Brain*, „The New Scientist” nr 2781 z 29 X 2010, s. 22n.

<sup>125</sup> Zwoliński, dz. cyt., s. 157



(jako „biowładza”)<sup>126</sup>. „Postludzie” byłyby więc idealnym, wręcz wymarzoneym przedmiotem władzy i panowania, ich własna podmiotowość została by bowiem wpisana w system zbiorowego zarządzania kapitałem p o s t l u d z k i m.

Reasumując, na gruncie transgresji człowieczeństwa transhumanizm wskazuje nie tylko na potrzebę przeistoczenia człowieka w cyborga, ale także na konieczność transgresji podstawowych zasad integracji społecznej. W warunkach transhumanizmu całe życie ludzkie musiałyby zostać „przemysłane na nowo” tak na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym, czyli zdefiniowane „w oderwaniu od wszelkich tradycyjnych, utartych kulturowo czy uzasadnionych światopoglądów, sposobów jego ujmowania”<sup>127</sup>. Mielibyśmy tu więc do czynienia z trójwymiarową ś m i e r c i ą: śmiercią Boga, czyli zmierzchem transcendencji jako centrum kultury; śmiercią człowieka, czyli odejściem od idei człowieczeństwa jako istoty ludzkości; oraz śmiercią społeczeństwa reprodukcją się przez edukację i wychowanie człowieka. Ogniwem łączącym te zjawiska jest jednak w sposób implicite założony (aczkolwiek niestety chyba nie zawsze przez zwolenników transhumanizmu uświadomiony) koniec kultury jako wyodrębnionego z przyrody specyficznie ludzkiego świata, w którym tęsknota za absolutem uobecniała się w rozmaitych formach i treściach. W postkulturze to postczłowiek stanowiłby autoreferencyjny absolut w postaci samowystarczalnego postboga. Czy na tym miałyby polegać ostateczne „zbawienie” człowieka?

### PRÓBA WNIOSKÓW POSTĘP KU NICOŚCI?

Jan Wadowski zauważa, że historycznie można wyróżnić dwie wizje człowieka: wertykalną, religijną oraz horyzontalną, laicką<sup>128</sup>. Pierwsza wiąże się

<sup>126</sup> Zaliczanie myśli Foucaulta do koncepcji promujących transgresję człowieczeństwa w rozumieniu transhumanistycznym byłoby jednak błędem. Choć pozostawał on pod silnym wpływem myśli Nietzscheańskiej oraz całej intelektualnej tradycji francuskiej myśli transgresyjnej, to był także radykalnym krytykiem nowoczesnych dążeń oraz ambicji inżynierii społecznej. Promowana przez niego transgresja nie miała charakteru społecznego, wyrażała natomiast specyficzną odmianę indywidualizmu poststrukturalistycznego, o którym pisałem w innym miejscu. Zob. M. L i p o w i c z, *Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych jako podstawa ponowoczesnej sztuki życia – egzystencjalny wymiar dzieła Michela Foucaulta*, „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 21, s. 43-67.

<sup>127</sup> K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 114.

<sup>128</sup> Wadowski zaznacza, że są to koncepcje bardzo uproszczone, niczym „kulturowe optimum, do którego żadna nigdy nie doszła w czystej postaci” (W a d o w s k i, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 372. Jest to uwaga bardzo istotna, która jednocześnie przypomina aktualność koncepcji typów idealnych Maxa Webera jako narzędzia badawczego nauk humanistycznych i społecznych, w szczególności socjologii.

silnie z „tak czy inaczej pojmowaną transcendencją”<sup>129</sup> i tym samym koreluje z metafizycznym obrazem świata; druga kładzie nacisk na wartości i cele doczesne<sup>130</sup>. Zamiast odnosić się do sfery, która jest poza czasem i przestrzenią, humanizm laicki starał się rozciągnąć teraźniejszość drogą nieustannego postępu warunków istnienia ludzkiego w kierunku nieskończoności. Dlatego konsekwentnym rozwinięciem laickiego humanizmu jest właśnie transhumanizm, albowiem zwolennicy tego ruchu intelektualnego przekształcili „wiarę w Boga dającego możliwość wejścia do raju”<sup>131</sup> w „wiarę w siebie samego”<sup>132</sup>, czyli w człowieka zdolnego do „wiecznego progresu”<sup>133</sup> (ang. perpetual progress) poprzez pokonanie samego siebie (ang. self-overcoming), czyli do niepohamowanej ekstropii, która stanowi wyraz buntu przeciwko światu opartemu na entropii. Ten aspekt wydaje się najbardziej konsekwentnym rozwinięciem myśli Nietzschego, jak bowiem zauważa Safranski, „nadczołowiek jest wolny od religii: nie stracił jej, lecz wziął z powrotem do siebie”<sup>134</sup>. Według transhumanistów postęp naukowy, czyli proces wąsko pojętej racjonalizacji, nie powinien jedynie optymalizować ludzkiego życia na ziemi, ale także dążyć do przekroczenia dotychczasowych barier zarówno biologicznych, jak i społeczno-kulturowych, które ograniczają potencjał ludzkiej samorealizacji. W tym sensie transhumanizm stanowi przykład bliskiego związku między nauką a myśleniem utopijnym – tyle że w tym wypadku dążenie do „kompletnego poznania”<sup>135</sup> przekształca się w ideę k o m p l e t n e j transgresji i transformacji bytu ludzkiego.

Transhumanizm nie jest oczywiście zjawiskiem jednolitym – w jego ramach istnieją bowiem różne podejścia oraz ich rozmaite wariacje. Niemniej wydaje się, że każda z tych wariacji wiąże się w taki bądź inny sposób z fundamentalną zmianą kulturową, która pogłębia się od końca dziewiętnastego wieku i której najważniejszym rzecznikiem – przynajmniej z historycznego punktu widzenia – był właśnie Nietzsche. To on zauważył, iż kultura nowoczesna odchodzi od swojego metafizycznego centrum, co powoduje, że życie ludzkie przestaje się opierać na transcendencji. Żyjemy w czasach, w których szerzy się pogląd, że zbawienia, czyli wyzwolenia człowieka z niedoli życia ziemskiego, nie należy już oczekiwać z zewnątrz, pod postacią łaski, lecz należy samemu wykraczać poza dotychczasowe granice egzystencjalne. Przejście od łaski

<sup>129</sup> Tamże, s. 371.

<sup>130</sup> Por. tamże, s. 372.

<sup>131</sup> K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 117.

<sup>132</sup> Tamże, s. 118.

<sup>133</sup> Tamże, s. 117.

<sup>134</sup> S a f r a n s k i, dz. cyt., s. 313.

<sup>135</sup> Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Myślenie utopijne w nauce, o nauce i dzięki nauce. Źródło inspiracji czy zagrożenie?*, „Ethos” 27(2014) nr 3(107), s. 108-131.

do samorealizacji wiąże się z zerwaniem z transcendencją na rzecz transgresji, która współcześnie wyraża się między innymi właśnie w ruchu transhumanistycznym. Karol Tarnowski zauważa, że „transcendowanie”<sup>136</sup> ku człowieczeństwu jest ściśle związane z ideą sensu życia, która z kolei stanowi „korelat zbawienia”<sup>137</sup>. Jednak wraz ze śmiercią Boga umiera także idea zbawienia zewnętrznego, co w sposób konieczny prowadzi do destrukcji dotychczasowych przekonań dotyczących sensu życia. Tym samym także dawne „transcendowanie ku człowieczeństwu” konsekwentnie przekształca się w t r a n s g r e s j ę o d c z ł o w i e c z e ń s t w a. Tym samym transhumanizm niewątpliwie stanowi wyraz ponowoczesnej kondycji społeczno-kulturowej – aczkolwiek sprawia, że jesteśmy zmuszeni nieco zrewidować oraz uzupełnić swoje dotychczasowe przekonania dotyczące samej ponowoczesności. O ile zgodzić się można z kluczową i popularną hipotezą Jeana-François Lyotarda, że ponowoczesność wyznacza kres „wielkich narracji”<sup>138</sup>, o tyle dodać należy, że sprawa dotyczy jedynie narracji opartych na t r a n s c e n d e n c j i oraz na idei człowieczeństwa. W istocie jesteśmy obecnie świadkami triumfu metanarracji opartej na t r a n s g r e s j i oraz postczłowieczeństwie, która nie wiąże idei postępu z ideą poprawy kondycji ludzkiej, lecz z ideą przewyciężenia samego człowieka. Czyż nie taki właśnie był cel samego Nietzschego, który jest nie tylko „patronem” współczesnego transhumanizmu i posthumanizmu, ale przede wszystkim głównym punktem odniesienia dla myśli ponowoczesnej?<sup>139</sup>

Transhumanizm wydaje się pierwszą wielką narracją opartą na idei transgresji. W obecnym artykule starałem się podkreślić, że podczas gdy w ostatecznym rachunku punktem odniesienia dla transcendencji wydaje się absolut jako pełnia bycia, transgresja nie ma żadnych zewnętrznych punktów odniesienia, gdyż stanowi absolutną negację. W ostatecznej konsekwencji musi także prowadzić do negacji negującego, czyli człowieka wraz z jego światem, który stanowi kultura. Warto pamiętać, że ten kierunek intelektualny korzysta nie tylko z ponowoczesnego chaosu normatywnego, ale przede wszystkim z relatywizmu terminologicznego. To właśnie na gruncie rozmycia wielu podstawowych metafizycznych pojęć kultury zachodniej ponowoczesności udało

<sup>136</sup> K. T a r n o w s k i, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 1995, s. 40.

<sup>137</sup> Tamże, s. 42. Por. tamże, s. 36-44.

<sup>138</sup> Zob. J.F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>139</sup> Chciałbym zauważyć, że pojęcie narracji bynajmniej nie ma na celu umniejszenia znaczenia ani powagi poruszanej tu problematyki. Pojęcie to wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia istoty ludzkiej jako bytu poszukującego sensu życia, logosu. Przejście ku nowej formie narracji – narracji transgresyjnej – oznacza, że człowiek stara się odnaleźć nową jakość sensu istnienia. O ile bowiem dotychczas pragnął zbawienia wertykalnego, czyli zbawienia płynącego z zewnątrz („z góry”), o tyle współcześnie coraz bardziej pragnie zbawienia horyzontalnego, którego źródłem jest on sam, a przede wszystkim jego zdolność do przemiany zarówno egzystencjalnej, jak i gatunkowej.

się wykreować całą mnogość różnorodnych poglądów, swoistych „propozycji ontologicznych”, które w taki bądź inny sposób usiłują zakwestionować podstawowe parametry ludzkiej egzystencji<sup>140</sup>. Dlatego tym bardziej istotna wydaje się jednoznaczna konceptualizacja współczesnej problematyki kulturowej na gruncie kluczowych pojęć transcendencji i transgresji, które w sposób precyzyjny wskazują na najbardziej podstawowe implikacje transhumanizmu tak na poziomie filozoficznym, jak i socjologicznym.

Transhumanizm stanowi jeden z wielu – aczkolwiek zapewne jeden z najbardziej doniosłych – wskaźników zmęczenia współczesnej kultury samą sobą i podejmowania przez nią desperackich prób wyjścia poza dotychczasowe ramy życia. Po „śmierci Boga” tęsknota za kimś oraz czymś „lepszym” od człowieka i jego kultury wydaje się coraz bardziej nasilać. Można więc sądzić, że przyszłość człowieka zależeć będzie od tego, na ile uda się mu ponownie odnaleźć możliwości doświadczenia transcendencji. Wydaje się, iż na podstawie tego, co starałem się wyłożyć, można z dość dużą dozą pewności postawić hipotezę, że dla człowieka nie ma innej alternatywy niż transcendencja – o ile oczywiście pragnie on p o z o s t a ć c z ł o w i e k i e m. Innymi słowy mówiąc, koniec transcendencji nieuchronnie prowadzi do końca człowieka, a postczłowiek osiągnie ostateczny cel transgresji: n i c o ś ć.

<sup>140</sup> Warto tutaj przytoczyć pogląd Alicji Kepińskiej: „Fragmentacji tego świata i przyrostowi coraz to innych światów, czyli mnożeniu propozycji ontologicznych sprzyja zanik dawnych [...] podziałów”, które powodowały, że ciało ludzkie „funkcjonowało zawsze w uporządkowanej kulturowo przestrzeni, w której jakości były wyraźnie rozdzielone” (A. K e p i Ń s k a, *Bliskość „Obcego”*, w: *Klan cyborgów. Mariaż człowieka z technologią*, red. G. Gajewska, J. Jagielski, Wydawnictwo Fundacji Collegium Europaeum Gnesnense, Gniezno 2008, s. 64). Niemniej w przypadku ponowoczesności kwestia ontologii (metafizyki) jest niejednoznaczna, jak bowiem zauważył Habermas, antymetafizyka Nietzscheańska oraz postmodernistyczna paradoksalnie zawiera także założenia (krypto)metafizyczne. Zob. J. H a b e r m a s, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.