

Paweł BORTKIEWICZ TChr

RELIGIA I BÓG W ŚWIECIE TRANSHUMANIZMU

Posthumaniści podkreślają, że biologiczna natura człowieka nie musi podlegać takim samym ograniczeniom, jakim podlega natura zwierząt. Kwestionują przede wszystkim ograniczoność pola istnienia człowieka, zdeterminowanego długością życia. Wyrazem tego jest niezwykle popularny aksjomat „religii transhumanistycznej”, czyli wiara w transfer umysłu do komputera, umożliwiający tworzenie kopii zapasowych samego siebie i „transmitowanie siebie” z prędkością światła.

Truizmem jest stwierdzenie uznające fakt niebywałego w dziejach rozwoju nauk empirycznych i technologii. W roku 1965 Gordon E. Moore w artykule opublikowanym w „Electronics” stwierdził, że od chwili wytworzenia w roku 1959 prototypowego microchipu, wytwarzany wówczas stopień złożoności masowo produkowanych układów scalonych (a zarazem ekonomicznie optymalna liczba zawartych w nich tranzystorów), podwaja się co roku. W oparciu o tę obserwację sformułował tezę, że tak wysokie tempo rozwoju utrzyma się przez następne dziesięć lat¹. Profesor Caltechu Carter Mead nazwał tę regułę „prawem Moore’a”. Niezwykle śmiało w chwili ogłaszania prawo wkrótce okazało się zbyt nieśmiało. Już w roku 2002, wraz z wprowadzeniem na rynek układu scalonego z miliardem tranzystorów, dokonało się dwudzieste siódme podwojenie². Oznacza to, że wytwarzana w świecie realnym wartość zwielokrotniła się ponad sto milionów razy w ciągu niespełna pół wieku. Jest to przykład tak zwanego wzrostu eksponencjalnego, czyli wykładniczego³. Wzrost ten zwykliśmy nazywać rewolucją naukowo-techniczną, w której dominującą rolę odgrywa wiedza zdobywana w procesie nauki i wytwarzania technologii.

Nietrudno zarazem zauważyć, że dynamicznemu rozwojowi nauki i technologii odpowiada równie dynamiczny wpływ tych dziedzin na materialną oraz duchową egzystencję współczesnego człowieka i na społeczeństwo.

Tej prostej konstatacji towarzyszy inna, równie prosta – postęp naukowo-techniczny jest zjawiskiem ambiwalentnym. Z jednej strony pomaga przezwyciężyć szereg trudności, decyduje o usprawnieniu i prolongacji ludzkiego

¹ Zob. G. E. M o o r e, *Cramming More Components onto Integrated Circuits*, „Electronics” 38(1965), nr 8, s. 114-117 (<https://www.cs.utexas.edu/~fussell/courses/cs352h/papers/moore.pdf>).

² Por. J. G a r r e a u, *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, tłum. A. Michalski, A. Kloch, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 315; G. G i l d e r, *Moore’s Quantum Leap*, <http://www.wired.com/2002/01/gilder/>.

³ Por. G a r r e a u, dz. cyt., s. 55n.

życia, a zarazem wpływa na podnoszenie jakości tego przedłużonego życia, z drugiej strony zaś inspirowa do tworzenia bądź realizacji utopijnych wizji nowego człowieka.

Najbardziej wyrazistym przykładem tych utopijnych wizji stał się transhumanizm. Sam termin „transhumanizm” pochodzi – co dość zgodnie podkreśla się w literaturze – od Juliana Huxleya (brata Aldousa). Pojęcie to Huxley wywiódł ze słów „transistory human”, które można też przełożyć jako: „przejściowa forma człowieka”, co w zwężonej formie bywa oznaczane symbolami: „H+”, „h+” lub „>H”.

POSTCZŁOWIEK

Wspólne przekonanie leżące u podstaw różnych odmian transhumanizmu zawarte zostało w swoistym manifeście Huxley’a: „Gatunek ludzki może, jeśli sobie tego życzy, przekroczyć siebie – nie tylko sporadycznie, przez jakąś jednostkę tu czy tam, w ten czy inny sposób, ale w całości, jako ludzkość. Potrzebujemy nazwy dla tej nowej wiary. Być może transhumanizm będzie odpowiedni: człowiek pozostanie człowiekiem, ale przekraczającym samego siebie poprzez realizowanie nowych możliwości ludzkiej natury i dla ludzkiej natury”⁴.

Transhumanizm wychodzi z założenia, że człowiek w swym obecnym kształcie jest zaledwie stadium przejściowym, ludzkość bowiem osiągnęła etap transgresji ukierunkowanej poza człowieczeństwo, w stronę stanu postludzkiego (ang. posthuman). Proces ten prowadzi do przemiany, która – zdaniem jej protagonistów – jest racjonalna i oczekiwana, stanowi niekwestionowany wyraz postępu. Owa racjonalność bywa mocno podkreślana: „Transhumaniści wyjątkowo cenią sobie rozum (obok pragmatyzmu i życia). Oni myślą kategoriami naukowo-technicznymi”⁵.

Przemiana transhumanistyczna, a zarazem związane z nią usprawnienia, ukierunkowane są na radykalne zwiększenie trwałości zdrowia i eliminację dotyczących człowieka chorób, a także niepotrzebnego cierpienia. Redukcji zjawisk negatywnych ma towarzyszyć wzrost ludzkiej sprawności intelektualnej, fizycznej oraz emocjonalnej. Ekspansja nowego gatunku – postludzi – wykazywać będzie wręcz nieograniczony dynamizm. Będzie się ona wpiisywać z jednej strony w kolonizację przestrzeni kosmicznej, z drugiej zaś w perspektywę tworzenia superinteligentnych maszyn.

⁴ Cyt. za: M. S o n i e w i c k a, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1, s. 38n. Por. J. H u x l e y, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968) nr 1, s. 76.

⁵ M. S i e ń k o, *Transhumanizm*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,242>.

Powyższe podejście wymaga zmiany stosunku do natury ludzkiej – nie można jej postrzegać jako rzeczywistości stałej, ale należy traktować ją jako „pracę w toku”, otwarty proces, niedopracowany początek.

W tej perspektywie „transczłowiek” oznacza ogniwo pośrednie między człowiekiem współczesnym a postczłowiekiem. Ten ostatni ma zostać wykreowany przez zespolenie ciała ludzkiego z maszyną. Zanim to jednak nastąpi, należy wypracować tak zwaną wolność morfologiczną, której wyrazem jest kształtowanie ciała zgodnie z zaplanowanym uprzednio wzorcem.

Wydaje się, że można w tym miejscu uczynić pewną dygresję. Otóż rozpowszechniane dziś formy modyfikacji narządów zewnętrznych oraz wyglądu ciała osób transseksualnych, czyli ingerencje chirurgiczne i hormonalne mające na celu tak zwaną zmianę płci, wpisują się w proces kształtowania „wolności morfologicznej”⁶.

Celem, do którego zmierza transhumanizm, nie jest jednak tylko modyfikacja struktury cielesnej, ale dokonanie „transferu umysłu” (ang. mind uploading), czyli przeniesienia umysłu z formy biologicznej do komputera⁷. Efektem finalnym tego procesu będzie twór określany mianem cyborga bądź humanoida.

Twór ten ma się charakteryzować możliwościami, które radykalnie i wręcz nieskończenie przewyższają optymalne, a nawet szczytowe możliwości najwybitniejszego, ale zwykłego, „nieposzerzonego” człowieka. Ma on uzyskać nową cielesność – niepodatną na choroby, wolną od bólu i procesów starzenia się. Nie będzie odczuwał zmęczenia, irytacji czy nudy. Z kolei odczucia jednoznacznie kojarzone jako pozytywne i wzbogacające ludzką osobowość, takie jak doświadczenie miłości lub piękna sztuki, zostaną w tym finalnym produkcie rozszerzone.

Jak twierdzi Max More⁸ w swoim eseju z roku 1990, transhumanizm może być postrzegany jako swoista kontynuacja renesansowego humanizmu, przede

⁶ Ważnym etapem na drodze do „wolności morfologicznej” ma być skonstruowanie tak zwanej sztucznej macicy. Urządzenie to miałoby umożliwić radykalne przezwycięzenie stereotypizacji płci i zniewolenia kobiety przez cielesność. Rozwój technologii stwarza zatem szansę na realizację postulatów znanych od czasów Simone de Beauvoir. Zob. A. S m a j d o r, *In Defense of Ectogenesis*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 21(2012) nr 1, s. 90-103; J. J. T h w e a t t - B a t e s, *Artificial Wombs and Cyborg Births: Postgenderism and Theology*, w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Georgetown University Press, Washington 2011, s. 101-114.

⁷ Zob. np. A. P i o r e, *The Neuroscientist who Wants to Upload Humanity to a Computer*, <http://www.popsci.com/article/science/neuroscientist-who-wants-upload-humanity-computer>; T. L e w i s, S. W r i t e r, *The Singularity Is Near: Mind Uploading by 2045?*, www.livescience.com/37499-immortality-by-2045-conference.html.

⁸ Max More, urodzony jako Max T. O'Connor, jeden z czołowych przedstawicieli transhumanizmu, jest autorem rozprawy doktorskiej (ukończonej w roku 1995 na University of Southern California) *The Diachronic Self: Identity, Continuity, and Transformation*, w której podejmuje zagadnienia natury śmierci i trwania jednostki mimo istotnych zmian, jakim podlega ona w czasie.

wszystkim ze względu na szacunek dla rozumu i nauki, szczególne akcentowanie postępu oraz dowartościowanie roli człowieczeństwa (w tym wypadku transcłowieczeństwa) w życiu doczesnym, a nie nadprzyrodzonym⁹.

Jakkolwiek może się wydawać, że transhumanizm jest projektem skoncentrowanym wyłącznie na kreowaniu nowej jednostki ludzkiej, trudno nie zauważyć, że ma on ambicje o wiele szersze, zmierza bowiem do stworzenia nowych, technokratycznych ideologii społecznych. Zazwyczaj wyróżnia się następujące koncepcje: nanosocjalizm (obejmuje on tak zwany socjalizm transhumanistyczny, czyli symbiozę tradycyjnego socjalizmu oraz idei transhumanizmu); transhumanizm demokratyczny (którego rdzeniem jest tradycyjna demokracja – demokracja liberalna, bezpośrednia i wzbogacona oczywiście ideami transhumanizmu) oraz transhumanizm właściwy.

Transhumanizm właściwy dzieli się na:

(1) ekstropianizm, który przewiduje wdrażanie zasad ekstropii – symbolizującej ciągły postęp, i stosowanie technologii w celu wyeliminowania cierpienia (zdaniem samego More'a ekstropia przejmuje funkcję religii, gdyż oferuje wizję raju na ziemi, nieśmiertelności i nieograniczonych możliwości autokreacji¹⁰);

(2) posthumanizm, dążący do strącenia człowieka z piedestału władcy wszelkiego stworzenia i architekta kończącego boskie dzieło;

(3) nurt prometeistyczny, którego centralnym elementem jest kosmoteizm, stanowiący rodzaj światopoglądu głoszącego istnienie wewnętrznego sensu i celu fenomenu życia w kosmosie, pewnego rodzaju „ukrytego ładu”;

(4) syngularytarianizm, oparty na przekonaniu, że technologiczna osobliwość jest pożądana dla rozwoju ludzkości, i na wierze, że wskutek poszerzenia wiedzy o centralnym układzie nerwowym i wspomagania go technologiami (takimi, jak mózgowy nanoboty) dokona się w niedalekiej przyszłości transfer świadomości do komputera, dzięki czemu postcłowiek uzyska nieskończone istnienie;

(5) transutopianizm, który wprowadza do transhumanizmu elementy technoutopizmu, czyli bezgranicznej akceptacji i wręcz apologii techniki.

Jego głównym dziełem są *Principles of Extropy*. Określił on transhumanizm jako klasę filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej.

⁹ Zob. M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>.

¹⁰ Por. E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002, s. 156n. Zob. M.M. Les, *E-misja posthumanizmu*, http://historiaimedia.org/wp-content/uploads/downloads/2012/06/Les_e-misja_posthumanizmu.pdf. Szczegółowe omówienie ideologii ekstropian zob. *Ekstropianie albo niecierpliwość umysłu*, oprac. J. Cyran, „Nowa Fantastyka” 2002, nr 10.

PARARELIGIA

Teza, że człowiek jest projektem niedokończonym, niepełnym, że człowieczeństwo jako takie jest etapem w procesie ukierunkowanym na postczłowieka, nie jest tożsama z postulatem rozwoju człowieka i jego udoskonalenia. Świadczy o tym już sama terminologia: nie mówi się wszak o „nowym człowieku”, co wskazywałoby na koncepcję uzupełniania braków i udoskonalania jednostki ludzkiej, ale o „postczłowieku”, co sugeruje radykalną zmianę ontyczną.

Odrzucony lub zbanalizowany zostaje dotychczasowy opis (a ściślej – opisy) genezy człowieka. Tworzy się natomiast nowe genealogie czy raczej postgenealogie postczłowieka. Odejście od tradycyjnie przyjmowanej genezy człowieka nie ogranicza się jednak tylko do odrzucenia samego jej opisu, ale – co znacznie bardziej istotne – oznacza zanegowanie natury ludzkiej. A przecież antropologia i etyka marksistowska dowodzą w sposób nader przekonujący, że odrzucenie natury musi być bezwzględnie związane z odrzuceniem Boga Stwórcy.

Wokół problemu natury człowieka narastało i wciąż narasta wiele kontrowersji. Paul R. Ehrlich, naukowiec zajmujący się problemami ochrony środowiska, wyraził nadzieję, że ludzie przestaną mówić o naturze ludzkiej, ponieważ jest to pojęcie bez znaczenia¹¹. W odpowiedzi na ową proklamację końca natury, Francis Fukuyama w swej książce *Koniec człowieka* próbuje zredefiniować i uwspółcześnić pojęcie natury ludzkiej. Píše: „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”¹². Chociaż ujęcie takie zmierza w stronę redukcji natury ludzkiej do struktury genetycznej, to jednak właśnie poglądy Fukuyamy postrzegane są jako wyraźnie opozycyjne wobec koncepcji posthumanistycznych.

Koncepcje te bowiem jednoznacznie odrzucają jakkolwiek normatywność wynikającą z aktualnej struktury bytu ludzkiego, proklamują natomiast zasadę, że myśli, uczucia oraz doświadczenia ludzi żyjących obecnie stanowią zaledwie niewielką część pełnych możliwości człowieka. Posthumaniści podkreślają, że biologiczna natura człowieka nie musi podlegać takim samym ograniczeniom, jakim podlega natura zwierząt. Kwestionują przede wszystkim ograniczoność pola istnienia człowieka, zdeterminowanego długością życia. Na przykład Nick Bostrom akcentuje bardzo dobitnie, że istnieją nieodkryte jeszcze, ogromne pokłady ludzkich możliwości, których eksploracja domaga

¹¹ Por. F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004, s. 174. Zob. też: P. R. E h r l i c h, *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Island Press, Washington 2000.

¹² F u k u y a m a, dz. cyt., s. 174.

się poszerzenia tak zwanej wydajności intelektualnej¹³. Wyrazem tego jest niezwykle popularny aksjomat „religii transhumanistycznej”, czyli wiara w transfer umysłu do komputera, umożliwiający tworzenie kopii zapasowych samego siebie i „transmitowanie siebie” z prędkością światła.

W tej perspektywie niezbyt przekonujące dla transhumanistów mogą być wywody Larry’ego Arnharta, autora *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, który wylicza dwadzieścia naturalnych pragnień, jako uniwersalnych cech przynależnych jedynie naturze ludzkiej¹⁴. Pośród nich szczególne miejsce zajmuje zdolność poznania. W klasycznym ujęciu poznanie jest zetknięciem podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym. Św. Tomasz twierdził, że byt poznający posiada istotę (łac. forma) rzeczy poznawanej w poznawczym „odbiciu” (łac. species)¹⁵. Poznania zatem nie należy mylić z doznaniem, które jest jedynie reakcją żywego organizmu na pewien bodziec. W poznaniu „podmiot poznający przyjmuje niejako w siebie samą treść, samą istotę przedmiotu poznawanego”¹⁶. Karol Wojtyła w *Rozważaniach o istocie człowieka* opisuje akt poznania w sposób następujący: „W akcie poznania dokonuje się pewne przejęcie, a jeśli chodzi o umysłowy proces poznawczy – to raczej pewne ujęcie przedmiotu poznawanego przez podmiot. Nie wystarcza więc samo tylko wprowadzenie owego przedmiotu «na teren» podmiotu poznającego, ale przejęcie i utworzenie tegoż przedmiotu dokonywa się w nowy sposób – w poznawczym obrazie lub odbiciu (species). Taki opis faktu poznania wskazuje, że powstaje on przy pomocy jakiejś wewnętrznej siły, która dokonuje owego przejęcia i poznawczego wyrażenia przedmiotu w akcie poznania. Taki sens procesu i aktu poznawczego odnosi się do każdego poznania, zarówno zmysłowego, jak umysłowego, odnosi się jednakże w sposób nie jednoznaczny, ale analogiczny. Taka analogia zachodzi między wrażeniem lub też wyobrażeniem, w którym dokonuje się przejęcie i ukształtowanie odbicia konkretnej przedmiotowej jakości zmysłowej, a pojęciem, w którym odzwierciedla się w umyśle sama istota danego przedmiotu, wyabstrahowana z konkretnych wyobrażeń”¹⁷.

Rolę poznania jako czynnika konstytutywnego dla podmiotowości człowieka Jan Paweł II ukazał w cennym (a chyba zapoznanym) przemówieniu-wykładzie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w czasie swojej papieskiej wizyty: „Człowiek «od początku» odróżnia siebie od całego widzialnego

¹³ Zob. N. B o s t r o m, *Wartości transhumanistyczne*, tłum. E. Binswanger-Stefańska, S. Szostak, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014>.

¹⁴ Por. F u k u y a m a, dz. cyt., s. 186; L. A r n h a r t, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, Albany, New York, 1998, s. 31-36.

¹⁵ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, tłum. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1975, s. 42.

¹⁶ K. W o j t y ł a, *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem. On sam pozostaje wśród nich podmiotem. Ta sama Księga Rodzaju mówi o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Boga i Jego podobieństwo. Co więcej, w świetle powyższego tekstu jest równocześnie jasne, że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem. Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje¹⁸.

Jak się wydaje, kluczowe znaczenie ma tutaj odniesienie podmiotowości związanej z poznaniem do faktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. W typowych wersjach transhumanizmu (posthumanizmu) podkreśla się natomiast przede wszystkim informatyzację ludzkiego umysłu: „inteligencja staje się bardziej właściwością formalnej manipulacji symboli niż zarządzaniem (ang. enaction) w ludzkim świecie”¹⁹. Postczłowiek to „forma całkowicie racjonalistyczna, odcieleśniona, sieć węzłów przetwarzających informację, czysty umysł działający w systemowym środowisku informatycznym”²⁰. Nie trudno zauważyć, że takiej wizji człowieka nie da się pogodzić z imago Dei.

Każda koncepcja religijna stara się w pewnej mierze odpowiedzieć na podstawowe pytania człowieka dotyczące genezy jego istnienia oraz sensu tegoż istnienia, który to problem integralnie związany jest z kwestią życia po śmierci. Również w koncepcjach posthumanistycznych odnaleźć można próby odpowiedzi na pytanie o istnienie życia wiecznego.

Jako przykład koncepcji związanej ze specyficzną wiarą w nieśmiertelność warto tu przytoczyć poglądy Raëla, założyciela Ruchu Raeliańskiego²¹. Jakkolwiek przekonania Raëla zasadniczo różnią się od zdyscyplinowanych intelektualnie poglądów transhumanistów, stanowiąc – absurdalną skądinąd – iluzję, to jednak są one wypadkową poglądów niektórych przedstawicieli nauk biologicznych roszcujących sobie pretensje do dogłębnych ingerencji w strukturę biologiczną człowieka, od inżynierii genetycznej po klonowanie. Ingerencje te niejednokrotnie ukazywane są w perspektywie teologicznej²².

¹⁸ J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie o do świata nauki, KUL, Aula im. Stefana Kard. Wyszyńskiego, Lublin 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny, 8-14 VI 1987, s. 18.

¹⁹ M.F. B e n d l e, *Teleportation, Cyborgs and the Posthuman Ideology*, „Social Semiotics” 12(2002) nr 1, s. 47.

²⁰ Tamże, s. 52.

²¹ Raël to pseudonim Claude’a Maurice’a Marcela Vorilhona. Zanim został guru raelian, był piosenkarzem i dziennikarzem sportowym.

²² Na wymiar teologiczny wskazują sugestywne tytuły niektórych publikacji dotyczących tego rodzaju działań. Zob. np. I. W i l m u t, K. C a m p b e l l, C. T u d g e, *Ponowny akt stworzenia. Dolly i era panowania nad biologią*, tłum. M. Koraszewska, Rebis, Poznań 2002.

Raël promuje klonowanie jako drogę do nieśmiertelności, traktowanej jako fakt, który ma typowo naukowe uwarunkowania. Zdaniem twórcy sekty raelian ludzkość przez całe swe dzieje pragnęła się zbliżyć do granicy nieśmiertelności, która we wszystkich mitologiach i religiach zarezerwowana była tylko dla bóstw. Współcześnie człowiek może się przekonać, że ową granicę wyznaczają możliwości naukowo-technologiczne, a postęp w tej dziedzinie, jaki obserwujemy w obecnym czasie, wskazuje na to, że wieczne życie staje się osiągalne²³.

Uzyskanie nieśmiertelności przez jednostkę ludzką ma zależeć od oceny wartości jej życia, której to oceny dokonuje Elohim, a ściślej – komputer obserwujący losy każdego człowieka. Ten specyficzny rodzaj sądu odbywa się bez udziału podsądnego. Jak pisze Raël, to „twój plan komórkowy [...] w godzinę sądu wystawi bilans twojego życia”²⁴. Aby zasłużyć sobie na owo specyficznie pojmowane zbawienie, należy „osiągnąć wystarczający poziom zrozumienia nieskończoności” i wykazać się szczególnymi zasługami wobec Elohim, na przykład „umożliwić ziemskiej ludzkości oddalenie się od prymitywnego poziomu poprzez swoje odkrycia, swoje pisma, swój sposób organizowania społeczeństwa, swoje wzorowe akty braterstwa, miłości i altruizmu”²⁵.

Jeśli komputerowa weryfikacja wypadnie pozytywnie, w specjalnej maszynie stworzona zostanie kopia człowieka na podstawie planu komórkowego dostarczonego wcześniej, podczas składania akcesu do Ruchu Raeliańskiego. Kopia ta otrzymuje świadomość oryginału, wgrywane (ang. download) są do niej wspomnienia człowieka, przechowywane dotąd w pamięci superkomputera. Po pozytywnej weryfikacji pozostaje zatem już tylko korzystanie z przyjemności tak przedłużonego życia w sposób, jaki uzna się za stosowny.

Raël przekonuje swoich wyznawców, że podczas jego pobytu na macierzystej planecie Elohim, w obecności Proroka stworzona została kopia jego samego, Raëla, którą jednak zaraz zniszczono, ponieważ była bezużyteczna. Wytworzenie tej kopii dokonało się w specjalnej maszynie, do której wprowadzono niewielką ilość komórek Raëla i po bliżej nieokreślonej chwili otrzymano jego genetyczny duplikat²⁶.

Pierwotnie relacja Raëla nie zawierała żadnych odniesień do nauki, pisał po prostu o „ogromnej maszynie, która produkuje biologiczne roboty”²⁷. Z czasem jednak, wraz z pojawieniem się informacji o możliwości klonowa-

²³ Por. J. A d a m c z a k, *Na wstępie*, „Raelianin”, Wiosna 56, nr 19, s. 1.

²⁴ R a ë l, *Przybysze z kosmosu zabrali mnie na swoją planetę*, w: tenże, *Przekaz dany mi przez przybyszów z kosmosu*, tłum. Raelianie, [b.m.w.] 1995, s. 148.

²⁵ Tamże, s. 137.

²⁶ Por. tamże, s. 137-148.

²⁷ Tamże, s. 140.

nia reprodukcyjnego, zmodyfikował swoją koncepcję, zastępując kopiowanie klonowaniem. Różnica między klonowaniem a kopiowaniem polega na tym, że przy obecnej technologii hipotetyczne uzyskanie klonu człowieka możliwe byłoby wyłącznie na etapie niemowlęcym, kopiowanie natomiast nie podlega ograniczeniom związanym z wiekiem²⁸. Raël i raelianie są przekonani, że w niedalekiej przyszłości będzie możliwe klonowanie na zasadzie kopiowania, dzięki technologii nazywanej przyspieszonym rozwojem (ang. accelerated growth process – AGP)²⁹. Uzyskana zostanie w ten sposób fizyczna kopia, podobna do czystego twardego dysku komputera³⁰. Następnym krokiem byłoby wgarnięcie do niej pamięci i osobowości człowieka, uprzednio zapisanej w komputerze. „Wczytujemy oprogramowanie na czysty dysk twardy, jakim był klon. Budzimy się z całą naszą pamięcią i osobowością w młodym ciele, i od nowa możemy przeżyć normalny cykl życia... po czym znów się odtworzyć nieskończoną ilość razy”³¹. Swoją koncepcję Raël odnosi do buddyzmu i uważa ją za nową interpretację reinkarnacji. „Klonowanie pozwoli «duszy» na reinkarnację w nowym ciele, by zyskać w ten sposób nową szansę”³² – pisze guru realian.

Inny sposób osiągnięcia nieśmiertelności proponuje wspomniany już singularytarianizm, reprezentowany przez Raymonda Kurzweila. Jak zauważa biolog i autor powieści fantastyczno-naukowych Wawrzyniec Podrzucki, futurystyczne idee Kurzweila, zwłaszcza projekt digitalizacji (ang. uploading) świadomości i przenoszenia jej na niebiologiczny i dużo trwalszy substrat, zdają się mieć swoje źródła w literaturze science fiction³³. Amerykański informatyk i futurolog przez uploading ludzkiego mózgu rozumie zeskanowanie wszystkich jego istotnych detali tak, aby uchwycona została cała osobowość człowieka, jego pamięć, zdolności i historia, a następnie odtworzenie ich w formie cyfrowej³⁴. W charakterystyczny i typowy dla tej odmiany transhumanizmu sposób postuluje on użycie nanotechnologii. Pisze: „Uchwycenie takiego poziomu detali będzie wymagało skanowania mózgu od wewnątrz przy użyciu nanobotów, która to technologia będzie dostępna pod koniec lat dwudziestych. Zatem, rozsądne jest przyjęcie wczesnych lat trzydziestych jako ram czasowych, w których osiągniemy wymaganą dla uploadingu moc

²⁸ Por. L.R. K a s s, *Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka?*, w: *Klonowanie człowieka*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 164.

²⁹ Por. R a ë l, *Tak dla klonowania człowieka. Wieczne życie dzięki nauce*, tłum. Realianie, [b.m.w.] 2002, s. 12 (<http://pl.rael.org/download.php?view=69>).

³⁰ Por. tamże, s. 12.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 17.

³³ Zob. W. P o d r z u c k i, *Load me up, Scotty, czyli transfer świadomości*, <http://www.blog.podrzucki.eu/?p=334>.

³⁴ Zob. tamże.

obliczeniową, pojemność sztucznych pamięci oraz technologii skanowania mózgu”³⁵.

Zasadniczą kwestią jest tu wiara w transfer świadomości (przy całej niejednoznaczności tego pojęcia) oraz w możliwość zastosowania nanobotów w sposób bezinwazyjny, nienaruszający struktury mózgu. W świetle danych neurologii tego rodzaju rozwiązania pozostają właśnie w sferze wiary, a nie empirycznych uzasadnionych prognoz.

Transhumanizm niesie zatem z sobą wizję parareligii obdarowującej człowieka nadzieją nieśmiertelności. W tej perspektywie pojawia się wszakże ostateczne pytanie o możliwość i obraz boga stworzonego (ewentualnie) na obraz postczłowieka.

PSEUDO-BÓG

Victoria Nelson w książce *Sekretne życie lalek* w bardzo interesujący sposób określa charakter owej parareligii. Pisze: „Jako członkowie zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił bezpośrednie biblijne objawienie, zwracamy się do tworców wyobraźni, aby dowiedzieć się, w jaki sposób nasze wciąż żywe pragnienie wiary w transcendentną rzeczywistość przetrwało poza obrębem naszej świadomości”³⁶.

Rafał Ilnicki zaś w swojej książce *Bóg cyborgów* niejako dopowiada: „Nie byłoby to zagrożeniem, gdyby poza popkulturowym imaginariem istniał poziom, który umożliwiłby połączenie techniki i transcendencji. Sztuczna transcendencja to estetyka pozbawiona wzniosłości – ograniczona do obrazowości, do kultury popularnej zasłaniającej transcendencję. Trwa ona we własnych ekstatycznych reprezentacjach”³⁷.

Wydaje się, że ten swoisty dialog określa sedno quasi-objawienia parareligii cyborgów. Jest nim „własna ekstatyczna reprezentacja” nie tyle jej wyznawców, ile właśnie twórców. W wyobrażeniu owego „boga cyborgów” można dostrzec próbę reinterpretacji i nobilitacji pojęcia demiurga. Wyobrażenie to pozostaje w opozycji do gnostyckiej wizji demiurga, która kreowała wizerunek Boga w ograniczonym stopniu „wydolnego” i twórczego. Współczesna technika bowiem – jak pisze Ilnicki – „steruje nie tylko materią, której

³⁵ Cyt za: Podrzućki, dz. cyt. Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. A. Chodkowski, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

³⁶ V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, tłum. A. Kowalcz-Pawlik, Universitas, Kraków 2009, s. VIII.

³⁷ R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 198.

według gnostyków odpowiadała najniższa forma poznania (świat materialny to ciało gnijącego demona), ale także psyche (naszą świadomością) oraz pneumą (duchem, iskrą bożą)³⁸. Wiele nurtów tradycyjnej antropologii wykluczało możliwość sterowania duchem. Współczesna technologia i nauka poddają krytyce to stanowisko, wskazując, że można zarządzać wszystkim, a jedynym problemem jest tu brak znajomości stosownych reguł. Przewycięzenie tego ograniczenia pozostaje jednak tylko kwestią czasu.

Wyznawcy „Boga cyborgów” zdają się podkreślać, że w przeciwieństwie do tradycyjnej religii, która zakładała wiarę i praktykę, nowa „religia” wymaga zdolności widzenia tego, co stanowi zasłone, ograniczenie transcendencji w teowirtualnym środowisku. Umiejętność ta umożliwia – ich zdaniem – krytycyzm w ocenie kształtu rozwoju technologii i weryfikację autentyczności transcendencji. Rodzi się tu jednak pytanie o obiektywne kryterium owej autentyczności czy też prawdy, które pozwoliłoby odróżnić ją od tego, co odnosi się do teowirtualności eksploatowanej przez technonaukę prowadzącą do produkcji fałszywych technologicznych transcendencji.

W swojej monografii Ilnicki wskazuje, że środowisko, w którym coraz intensywniej rozwija się cyberteologia, stanowią ruchy neomesjańskie i apokaliptyczne, będące „reakcją na szok, który przeżywa dusza doświadczająca trudności w kontakcie z transcendencją i niemogąca go przewyciężyć bez nowych instrukcji łączenia. Można ten stan określić mianem ciemnej nocy duszy cyborgów”³⁹.

Wydaje się, że obok aspektów neomesjańskiego i apokaliptycznego, ważny jest też wymiar panteistyczny cyberteologii. Bóg cyborgów w swej istocie stanowi element powszechnej, panteistycznej rzeczywistości technologii. Cyborgi są zapośredniczone w tej rzeczywistości, a zarazem w pewnym zakresie wobec niej zdystansowane, sam zaś bóg cyborgów jawi się jako obwód układu dynamicznej relacji techniki i transcendencji. „Gdy transcendencję zasłania technika, rozpoczyna się proces sakralizacji immanencji, w który zwinięte zostają sztuczne transcendencje. Hybrydy techniki i transcendencji są zamknięte w technologicznych obwodach fałszywych transcendencji, co powoduje, że bóg cyborgów jest odłączany od światów życia cyborgów. Sakralizacja immanencji to tworzenie sztucznych obszarów duchowości pojętej jako instrumentalnie eksploatowana teowirtualność”⁴⁰ – pisze Ilnicki.

Trudno tu wszak o precyzyjne określenie „fałszywej” i „prawdziwej” transcendencji, niejasna też pozostaje relacja między nimi. Wydaje się, że w istocie w transhumanizmie wskazuje się raczej na możliwość transgresji, jako

³⁸ Tamże, s. 199.

³⁹ Tamże, s. 203.

⁴⁰ Tamże.

że transcendentja wyznacza horyzont radykalnie przekraczający istniejącą rzeczywistość⁴¹. W perspektywie panteistycznej bóg cyborgów pozostaje elementem złożonego układu. „Odłączanie” go od światów życia cyborgów, jak i ewentualne do nich „przyłączanie”, sugeruje czysto technologiczny proces, niemający nic wspólnego z chrześcijańską wizją inkarnacji Boga. Ilnicki zauważa: „Nie jest to Chrystus-maszyna czy Chrystus-program doświadczenia, ale moc metafizyczna wchodząca w relacje z techniką. W ten sposób również personalizm chrześcijański jest hybrydyzowany. Nie może dojść do pełnego wcielenia się Chrystusa w technologię, ponieważ technologia jako źródłowo nieludzka nie może zostać sprowadzona do postaci organu duchowego. Stąd też «oczekiwanie na nazwanie», bowiem technologia jest ukrytą tendencją chrześcijańską. Nie może on jej kontrolować, tylko na nią reagować – poprzez inwencję techniczną, a także inwencję duchową. Jednak wszelkie próby nadania imienia (czyli nazwy) tej anonimowej tendencji muszą prowadzić do uznania jej za hybrydę, która przybiera zmienne formy niepozwalające na jednoznaczne określenie związku techniki i transcendencji”⁴².

Niektórzy badacze „cyberteologii”⁴³ wskazują na jej źródła w Hegla filozofii Boga. W systemie Hegla Absolut to całość poddana procesowi dialektycznemu, w którym dokonuje się jej rozwój „od idei, jako bytu w sobie, poprzez przyrodę jako byt wyalienowany, do człowieka, który jest bytem w sobie i dla siebie”⁴⁴. Ostatecznie Absolut ujawnia się w duchu ludzkim. W ten sposób Bóg zostaje nieodłącznie związany z człowiekiem, co oznacza ubóstwienie człowieka. Szczyt boskości pozbawiony jest jednak wymiaru osobowego.

Wskazując na źródła koncepcji cyberteologicznej, można też odwoływać się do pewnych przesłanek rozwoju samych wirtualnych technik cyberprzestrzeni. Właśnie owa cyberprzestrzeń stanowi nową formę, nowy wyraz Heglowskiego ducha absolutnego, łącząc w sobie totalność i nieskończoność. W tak rozumianej cyberprzestrzeni osadzony zostaje bóg cyborgów – bóg transhumanistów. Jego obraz, kreowany w toku postępującej technicyzacji, zyskuje wciąż nowe atrybuty.

Rafał Ilnicki stwierdza w swojej pracy: „Bóg cyborgów nie jest Absolutem spreparowanym przez cyborgi, aby zaspokoić ich metafizyczne tęsknoty,

⁴¹ Zob. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Georgetown University Press, Washington 2011; J.P. B i s h o p, *Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God*, „Journal of Medicine and Philosophy” 35(2010) nr 6, s. 700-720 (por. zwł. s. 716-718).

⁴² I l n i c k i, dz. cyt., s. 207.

⁴³ K. M a i n z e r, *Computer – Flügel des Geistes? Die Evolution computergestützter Technik, Wissenschaft, Kultur und Philosophie*, de Gruyter, Berlin–Nowy Jork 1994, s. 762.

⁴⁴ Z. J. Z d y b i c k a, hasło „Bóg”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 668.

lecz aktywną postacią transcendencji, która przez swoje hybrydy z techniką dostarcza cyborgom własnego obrazu. Zatem mistyk-cyborg czy też cyborg pogrążony w sztucznej transcendencji będzie produkował odmienne obrazy Boga²⁴⁵. Trudno jednak dostrzec istotną różnicę między Bogiem cyborgów jako aktywną postacią transcendencji a obrazem boga cyborgów jako produktem ich metafizycznych tęsknot.

Niezależnie od ekwilibrystyki słownej fundamentalnie ważne pozostaje wszystko to, co jest niedopowiedziane i niejednoznaczne. Czy bóg cyborgów istnieje niezależnie, czy też osadzony jest w teowirtualnej przestrzeni? Czy jest wobec tej przestrzeni transcendentny, czy immanentny? Czy jest osobą, czy też jedynie elementem wirtualnej rzeczywistości panteistycznej? Pytania można mnożyć. Wydaje się jednak, że u podstaw odpowiedzi na nie leży antynomia między rolą filozofii świadomości a filozofii rzeczywistości (bytu), o której wielokrotnie mówił św. Jan Paweł II.

W książce *Przekroczyć próg nadziei*, komentując współczesną kulturę, Papież pisał o filozofii nowożytnej: „Dzieje tej filozofii rozpoczynają się wraz z Kartezjuszem, który myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem: «Cogito, ergo sum» (Myślę, więc jestem). Inaczej niż św. Tomasz, dla którego nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu: myślę w taki sposób, jak myślę, ponieważ jestem tym, kim jestem – czyli stworzeniem – i ponieważ On jest Tym, kim jest, czyli niestworzoną Absolutną Tajemnicą. Gdyby nie był Tajemnicą, nie potrzeba by było Objawienia. Ścisłej mówiąc – samo-objawienia się Boga²⁴⁶. Trawestując dalsze słowa Papieża, powiedzmy: „Gdyby człowiek mógł swoim rozumem stworzonym i ograniczonym do wymiaru własnej podmiotowości przekroczyć całą tę odległość, jaka dzieli stworzenie od Stwórcy – byt przygodny i niekonieczny od Bytu Koniecznego²⁴⁷, wówczas istnienie Boga cyborgów mogłoby stanowić poważny temat refleksji czy też – w pewnym sensie – wyzwanie dla tradycyjnej teologii.

Cyberteologia, ufając bezgranicznie możliwościom technologii, przede wszystkim wyznaje wiarę w ósmy dzień stworzenia jako początek – posłużmy się tytułem antyutopii Aldousa Huxley’a – „nowego wspaniałego świata”. Przyznaje w tym świecie miejsce „bogu cyborgów”, który stanowi produkt technologii i zaspokaja tęsknoty metafizyczne człowieka, odpowiadając jednak raczej na jego estetyczne niż egzystencjalne potrzeby. Nie jest to Bóg obecny w świecie ludzkich spraw, nie jest to Bóg będący stwórcą czy zbawcą człowieka.

⁴⁵ Ilnicki, dz. cyt., s. 202.

⁴⁶ *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1994, s. 47.

⁴⁷ Tamże.

Człowiek w świecie transhumanizmu nie potrzebuje zbawienia płynącego „z góry”. Tak jak stwarza sam siebie, tak też dokonuje autosoteriologii. Jak zauważa Ilnicki, „bycie ku śmierci – eschatologiczny impuls w życiu podmiotów – zostaje zastąpione przez obietnicę nieśmiertelności, czyli wiarę w nieśmiertelne bycie techniki, sztuczną transcendencję techniki”⁴⁸. W ten sposób jednak człowiek – mniej lub bardziej cynicznie – zakłamuje własną historię. Odrzuca historię zbawienia, a to nie pozostaje bez konsekwencji. Jak bowiem zauważał Jan Paweł II: „Historia zbawienia podejmuje nie tyle problem samych dziejów człowieka, ile problem sensu jego bytowania. Jest ona więc historią i zarazem metafizyką. Jest w pewnym sensie najbardziej integralną teologią – teologią wszystkich spotkań pomiędzy Bogiem i światem”⁴⁹.

⁴⁸ Ilnicki, dz. cyt., s. 204.

⁴⁹ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 61.