

Stanisław Ciupka

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna
Bielsko-Biała

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8470-8975>

SPOJRZENIE NA PROBLEMATYKĘ BOGA I RELIGII U TRANSHUMANISTÓW

A LOOK AT THE PROBLEMATIC OF GOD AND RELIGION IN TRANSHUMANISTS

ABSTRAKT

W momencie nadejścia ery komputerów dzisiejsi ludzie, uzyskali wspólną wirtualną rzeczywistość przeznaczoną dla ogromnej ilości eksploratorów w tym samym czasie. Przestrzeń wirtualna i cyberprzestrzeń dała dostęp człowiekowi i jego zmysłom w nowy wymiar ludzkiego funkcjonowania, nowe wirtualne światy, po których można się poruszać. W sieciowym funkcjonowaniu ludzkie ciało traci jednak na znaczeniu, stając się głównie narzędziem obsługi świata komputerów i odbiornikiem bodźców. Rodzi się wielkie pytanie: czym będzie ten nowy *posthuman*? Czym będzie wtedy kultura i jej fundamenty? Jakie znaczenie będzie miała wiara w Boga? Jak będą rozstrzygane wielkie pytania metafizyczne?

Słowa kluczowe: Bóg, posthuman, religia, metafizyka, transhumanizm

ABSTRACT

At the time of the arrival of the computer age, contemporary people have acquired a common virtual reality designed for a huge number of explorers at the same time. Virtual space and cyberspace gave man and his senses access to a new dimension of human functioning, new virtual worlds that one can navigate. In networked functioning, however, the human body loses its importance, becoming mainly a tool for computer service and a stimulus receiver. A big question arises: What will this new posthuman be? What will culture and its foundations be then? What meaning will faith in God have? How will great metaphysical questions be resolved?

Key words: God, posthuman, religion, metaphysics, transhumanism

WPROWADZENIE

W dzisiejszym świecie obserwujemy dynamiczny rozwój nauki i techniki, objawiający się w procesach coraz większej specjalizacji i indywidualizacji, a także rozwój posiada znaczący wpływ na materialną i duchową egzystencję człowieka, jak i społeczeństwa, w którym on żyje. Rzeczą oczywistą jest fakt, że postęp naukowo-techniczny sam w sobie jest zjawiskiem ambiwalentnym, gdyż z jednej strony umożliwia pokonanie niejednej trudności na drogach rozwoju człowieczeństwa i społeczeństwa, ale z drugiej strony inspiruje człowieka do tworzenia różnorodnych utopijnych wizji przyszłej cywilizacji ludzkiej [Adamski, 2012, s. 105; Szymański, 2005, s. 133–134; Guzowski, 2014, s. 89–105; Ilnicki, 2011, s. 139]. Spróbujemy na początku naszych rozważań określić, co kryje się pod pojęciem „transhumanizm”. Kierunek ten jest luźno zdefiniowanym ruchem, który rozwija się w ostatnich dwóch dekadach. Proponuje on interdyscyplinarne podejście do analizy zrozumienia i ewaluacji możliwości usprawnienia człowieka w jego odniesieniu do ludzkiej

kondycji i organizmu, a otwierającemu się przed człowiekiem, dzięki postępowi technologicznemu. Zwraca szczególną uwagę na wszelkie wysiłki inżynierii genetycznej, technologii informatycznej, nanotechnologii molekularnej i sztucznej inżynierii. Marzy się temu intelektualnemu kierunkowi radykalne przedłużenie zdrowia, trwania czasowego życia ludzkiego, a nawet marzenia lub głoszenie tez o nieśmiertelności danej osoby ludzkiej, wyrugowanie chorób, cierpienia, wzrost intelektualnej, emocjonalnej i fizycznej wydajności osoby ludzkiej. Główna idea tegoż kierunku sprowadza się do postulatu poprawy ludzkiego bytu, a dzięki promowaniu wyżej wymienionych postulatów, przeniesienie ludzkiego bytu na nowy poziom egzystencji, który określany jest jako postludzki. Termin *transhumanizm* utworzył Max More, który w eseju *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy* pisze:

Transhumanizm jest gałęzią filozofii, która stara się skierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm przejmuje wiele momentów humanizmu: szacunek dla rozumu oraz nauki, nacisk na postęp oraz nastawienie na człowieczeństwo (transludzi), a nie na nadprzyrodzoną wiarę w przyszłe życie. Postuluje wykorzystanie nauki oraz technologii – głównie neurobiologii, biotechnologii i nanotechnologii – w celu przewyżczenia ludzkich ograniczeń oraz polepszenia kondycji ludzkiej. Transhumanizm różni się od humanizmu pod tym względem, że rozpoznaje i przewiduje radykalne zmiany w przyrodzie i życiu społecznym, wynikające z rozwoju nauk i technologii, takich jak neurologia, neurofarmakologia, „przedłużenie życia”, nanotechnologia, sztuczna ultrainteligencja, czy kolonizacja przestrzeni kosmicznej, w zestawieniu z racjonalną filozofią i systemem wartości [More, 1990, s. 6].

Istnieją i tacy badacze, którzy za twórcę tego terminu uważają J. Huxleya (brata Aldousa), który termin *transhumanizm* wyprowadził ze słów: *transitory human*, który to zwrot można przetłumaczyć na język polski, jako: „przejściowa forma człowieka” [Bortkiewicz, 2015, s. 115].

Transhumaniści rozpatrują ludzką naturę jako *pracę w toku*, jako otwarty proces, wręcz niedopracowany początek, który jesteśmy w stanie modyfikować w pożądanym kierunku. Człowiek współczesny nie jest zwieńczeniem ewolucji i tym samym mają nadzieję, że korzystając ze zdobyczy nauki, technologii, zostaniemy na końcu jego procesu *postludźmi* (*posthuman*), czyli osobami o znacznie większych możliwościach, niż te możliwości, którymi dzisiaj dysponujemy (Bostrom, s. 1–2). Jak głosi przywołany powyżej autor:

[...] wizja ta mówi o wykreowaniu możliwości życia dłuższego i zdrowszego, o usprawnieniu naszej pamięci oraz innych zdolności umysłowych, o uszlachetnieniu doświadczeń emocjonalnych i zwiększeniu naszego subiektywnego samopoczucia oraz generalnie o osiągnięciu większej dozy kontroli nad własnym życiem. Ta afirmacja ludzkiego potencjału roztacza się przed nami jako alternatywa do zwyczajowo przyjętego zakazu „bawienia się w Boga”, „grzebania się w naturze”, „majstrowania w ludzkim jestestwie” czy „okazywania karalnej wyniosłości” [Bostrom, s. 1–2].

Transhumanizm posiada swoje korzenie w myśleniu humanistycznym, jednakże w swoich tezach jest nieraz bardzo radykalny, promując ulepszenie kondycji ludzkiej, nie tylko przez tradycyjną drogę edukacyjną, kulturową, lecz szerokie zastosowanie medycyny, technologii, szczególnie do pokonania biologicznych, intelektualnych ludzkich ograniczeń.

Transhumaniści podkreślają, że w żadnym wypadku biologiczna natura człowieka nie podlega lub nie musi podlegać takim samym ograniczeniom, którym podlega natura zwierząt. Zdecydowanie występują przeciwko czasowemu ograniczaniu istnienia człowieka, czyli twierdzeniu, że ludzkie istnienie zdeterminowane jest długością życia. Na tej podstawie tworzą swoisty aksjomat *religii transhumanistycznej*, czyli wiary w możliwość transferu umysłu do komputera, umożliwiający tworzenie kopii zapasowych samego siebie oraz *transmitowanie siebie* z prędkością światła [Bortkiewicz, 2015, s. 114]. Trzeba jednak także

zauważyć, że są i tacy badacze zajmujący się transhumanizmem, którzy postulują, że kierunek ten nie może być zaliczony do kontynuacji humanizmu. R. Ilicki, przeciwnik widzenia transhumanizmu jako rozwinięcia humanizmu, napisze:

Transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu. Wyraża niechęć wobec wszelkiej metafizyki. Wiąże się on z porzuceniem istotowo rozumianego człowieka na rzecz spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (osiąganej technicznymi środkami). Cybernetyczna nieśmiertelność oznaczałaby brak chorób i uwolnienie się od ograniczeń ciała. Kryptoreligijnemu charakterowi transhumanizmu odpowiada negatywna teowirtualność, która polega na utożsamianiu ducha z technologią. Transhumanizm przyjmuje metodykę inżynierskiej refleksyjności, gdzie wszystko jest projektowane z perspektywy efektywności. Porzucenie człowieka nie jest programowe, lecz wydarza się niepostrzeżenie [...] W paradygmacie transhumanistycznym mieszają się wszystkie wyobrażenia o śmierci człowieka. Porzucenie człowieka polega nie tylko na rezygnacji z ciała jako uniwersalnego nośnika ludzkości, ale także na radykalnym zerwaniu z humanizmem, z podstawowymi wartościami, z metafizyką [Ilicki, 2011, s. 149–151].

Próbując te różne opcje spojrzeń na transhumanizm połączyć, można stwierdzić, że przywołani badacze są zgodni, że ten filozoficzny kierunek ma scjentyistyczno-technologiczne oblicze. Jedni z nich będą uważać, że przedrostek *trans* odnosi się do zaprzeczenia humanizmu, inni, że ma wskazywać na pewną współczesną jego wykładnię.

POSTHUMAN (POSTCZŁOWIEK)

Omawiany myślowy kierunek wychodzi z założenia, że współczesny człowiek jest zaledwie przejściowym stadium, gdyż ludzkość – ich zdaniem – osiągnęła etap transgresji skierowanej poza człowieczeństwo, w stronę, jak to określają, stanu *postludzkiego* (*posthuman*). Proces ewolucji człowieka prowadzi do przemiany, opartej o kategorie naukowo-

-techniczne. Ekspansja współczesnego człowieka w kierunku tworzenia nowego gatunku – *postludzi* – wykazywać się będzie coraz większym dynamizmem, który, z jednej strony wpisywać się będzie w kolonizację przestrzeni kosmicznej, z drugiej w kierunku tworzenia nad wyraz inteligentnych maszyn [Bortkiewicz, 2015, s. 115–116; Sieńko; Soniewiecka, 2015, s. 38 n.]. Inny z głośnych tranhumanistów głosi, że celem człowieka jest dalsza ewolucja w kierunku stworzenia istot o szerszych możliwościach od tych, które posiadają dzisiejsi ludzie:

Transhumaniści mają nadzieję, że dzięki odpowiedzialnemu wykorzystaniu nauki, technologii i innych racjonalnych środków będziemy mogli najprawdopodobniej stać się postludźmi, istotami dysponującymi znacznie większymi zdolnościami niż obecny człowiek [Bostrom, 2003a, s. 3].

Tego rodzaju wypowiediane poglądy zmuszają nas do zmiany naszego widzenia w stosunku do natury ludzkiej, która nie może być postrzegana jako rzeczywistość stała, ale trzeba ją traktować jako *pracę w toku, otwarty proces, niedopracowany początek*. Cel, do którego dąży omawiany kierunek, nie dotyczy tylko modyfikacji struktury cielesnej człowieka, ale przede wszystkim osiągnięcia możliwości dokonania *transferu umysłu (mind uploading)*, czyli przeniesienia umysłu z formy biologicznej do komputera. Efektem takiego procesu będzie twór określany jako cyborg lub humanoid [Bortkiewicz, 2015, s. 115–116]. Zaistniałe nowe indywiduum ma charakteryzować się posiadaniem możliwości, które rzecz jasna przewyższają radykalnie, czy wręcz nieskończenie szczytowe możliwości współczesnego człowieka. Ma on uzyskać nową cielesność, będzie go cechowała niepodatność na choroby, zmęczenie, irytację, nudę. Z pozytywnych odczuć, które wzbogacają każdą osobę ludzką, takie doświadczenia, jak miłość, odczuwanie piękna, sztuki, zostaną w nim niewyobrażalnie rozszerzone. Według transhumanistów finalnym celem tak pojętej ewolucji człowieka, jest tzw.

kondycja *posthuman*. Gorący zwolennik tej drogi rozwojowej ludzkości N. Bostrom pisze:

Wielu transhumanistów chce podążać w życiu drogą, która prędzej czy później doprowadzi ich do tego, że staną się postludźmi: pragną uzyskać intelektualne szczyty, których nikt do tej pory nie osiągnął. Chcą być odporni na choroby, wiecznie młodzi i pełni życia. Chcą mieć władzę nad własnymi pragnieniami, emocjami i stanami psychicznymi, nie odczuwać zmęczenia czy negatywnych myśli. Chcą mieć większą zdolność przeżywania przyjemności, miłości, wrażeń estetycznych. Odczuwać nowe świadome doznania, niedostępne zwykłym ludziom [Bostrom, 2003, s. 5].

Posthuman jawi się jako istota, której ogląd daleko wykracza poza dzisiejsze zdolności poznawcze człowieka, gdyż tak znaczące ingerencje w biologiczny organizm, pozwalają tej istocie osiągnąć prawie nieograniczone możliwości kształtowania i przekształcania świata. Czy nie ma prawa rodzić się wśród nas, dzisiejszych ludzi, obawa, czy my ludzie, w tym nowym świecie *postczłowieczym* będziemy mieli prawo istnieć? Transhumaniści są przekonani, że nic nie powinno zagrażać istnieniu niemodyfikowanego człowieka, ponieważ w myśl ich koncepcji, ludzie z *postludźmi* mają wspólnie kształtować przyszłe, niesamowicie technologicznie zaawansowane społeczeństwo (ibidem). Inny jeszcze aspekt trzeba nam wziąć pod uwagę, gdy pochylamy się nad problemem *posthumana*. Otóż nie należy jednak spostrzegać transhumanizmu jedynie jako projektu koncentrującego się na kreowaniu nowej jednostki człowieczej, gdyż ten kierunek ma też pragnienie stworzenia nowych, technokratycznych ideologii społecznych. Przykładowo P. Bortkiewicz wymieni następujące próby tworzenia owych nowych ideologii odnoszących się do życia społecznego:

Zazwyczaj wyróżnia się następujące koncepcje: nanosocjalizm (obejmuje on tak zwany socjalizm transhumanistyczny, czyli symbiozę tradycyjnego socjalizmu oraz idei transhumanizmu); transhumanizm demo-

kratyczny, (którego rdzeniem jest tradycyjna demokracja – demokracja liberalna, bezpośrednia i wzbogacona oczywiście ideałami transhumanizmu) oraz transhumanizm właściwy [ibidem; por. też Davies, 2002, s. 156 n.; Leś; Cyran, 2002].

Zdają sobie sprawę, że obecnie nie dysponujemy jeszcze w pełni wiarygodnymi informacjami, by móc w pełni przewidzieć, jak potoczy się ewolucja człowieka i przemiany społeczne, ale ich zdaniem to za niedługo będzie już możliwe. Jak zauważa przywoływany już wielokrotnie autor:

To, jaki typ społeczeństwa wytworzą postludzie, zależy od nich samych. Przyszłość zależy od tego, jakimi ścieżkami pójdą postludzie, transludzie, a nawet my sami. By wyobrazić sobie przyszły świat, musimy wykorzystać nasze doświadczenia, pragnienia i dotychczasową wiedzę na temat ludzkości. Wiele z tych założeń może odbiegać od tego, jak będzie wyglądać przyszły świat. Gdy natura ludzka się zmienia, pojawiają się nowe sposoby organizacji życia społecznego oraz nowe wartości. Możemy mieć jedynie nadzieję, że wraz z naszym rozwojem będziemy mogli coraz dokładniej opisywać dopiero kiełkujący przyszły świat [Bostrom, 2003a, s. 32].

Oczywiście jest to zdecydowanie wymijająca wypowiedź i możemy domniemywać, że jeśli oczekiwania transhumanistów się nie spełnią, to nie chcą być moralnie odpowiedzialni za to, że tak mocno i często bezkrytycznie kładli nacisk na pozytywne patrzenie na rozwój naukowo-techniczny. Warto sobie jeszcze jeden problem w tym miejscu mocno uświadomić, a mianowicie, czy te nowe istoty mogą być uznawane za ludzi? Podstawowe zdolności tych potencjalnych istot będą przecież radykalnie wykraczały poza możliwości obecnych ludzi i nie będą już jednoznacznie właściwościami współczesnych ludzi, według naszych obecnych standardów. Transhumaniści dokonują tutaj swego uniku, stwierdzając, że rozmawiając o *postczłowieku* zazwyczaj lepiej jest aktualnie skupić się nam na tym, jakie konkretne cechy tych przyszłych istot

mamy na myśli, a dopiero potem rozważać, jak te istoty nazwać. Sugerują, że ostatecznie niewiele sensownego wynika ze współczesnych dyskusji na temat tego, jak należy te przyszłe istoty nazwać, ale w tym miejscu naszych rozważań możemy ten problem zasygnalizować, gdyż wykracza on zdecydowanie poza zainteresowanie, na którym skupiamy się teraz, czyli spojrzenie na problem Boga i religii wśród transhumanistów.

SPOJRZENIE NA RELIGIĘ U TRANSHUMANISTÓW

Tranhumanizm to intelektualny prąd, zgodnie z którym gatunek ludzki posiada moralno-etyczne przyzwolenie dla przekonstruowania swojej *natury* za pomocą technologii. Teza, że człowiek jest projektem niepełnym, że aktualne człowieczeństwo jest etapem w procesie ukierunkowanym na *postczłowieka*, a to powoduje, że wśród zwolenników transhumanizmu muszą pojawiać się rozważania odnoszące się do sfery religijnej, boskiej, sacrum, które sprawiają, że ten prąd myślowy czerpie z myśli okołoreligijnej oraz czasem sam przybiera formy *stricte* religijne. Odniesienia do sfery *sacrum*, które poniżej, choć skrótowo będziemy starali się ukazać, odsłaniają pewną prawdę, że transhumanizm nie ogranicza się jedynie do zagadnień związanych z postępek naukowo-technologicznym, ale sięga do problematyki duchowej, dokonuje radykalnej zmiany ontycznej, pragnie dokonać redefinicji człowieczeństwa [Lipowicz, 2017, s. 39; Bortkiewicz, 2015, s. 118–123; Łepkowski, 2018, s. 91–101]. Dokonując opisu przyszłej *postludzkiej* rzeczywistości, zwolennicy transhumanizmu wpadają często w egzaltowany, quasi-religijny ton, sięgają po język nazywany *językiem oczarowania* (*language of enchantment*) [Franssen, s. 12–16].

Zjazdy transhumanistyczne i wygłaszane tam naukowe referaty łączą się ze znacznym emocjonalnym zaangażowaniem uczestników, podniosłą, prawie religijną atmosferą, przedstawianiem zaproszonych wykładawców, jako tych, którzy *wiedzą więcej* [Stawiszyński, 2015, s. 94].

Często sugerowane wtedy treści przechodzą wręcz w nachalny patos, jak choćby w filmie promocyjnym rosyjskiego zwolennika ruchu transhumanistycznego D. Istkova, który zaczyna się od ukazania statku pokonującego wielkie fale, towarzyszy temu obrazowi uroczysta muzyka elektroniczna oraz słowa:

Świat znajduje się na skraju globalnej zmiany. Prędkość transmisji danych została zwielokrotniona o miliony. Tempo wydarzeń o globalnym znaczeniu, tak odkryć, jak i kryzysów, rośnie wykładniczo. Nasza cywilizacja jest jak statek bez kapitana płynący po wzburzonym morzu bez mapy i kompasu, poruszający się ciągle szybciej i szybciej, a czas, który mamy na podjęcie właściwych decyzji, staje się krótszy i krótszy. Stajemy przed wyborem: upadek w nowe wieki ciemne, nędzę i degradację albo znalezienie nowego modelu rozwoju człowieka i stworzenia, nie po prostu nowej cywilizacji, ale nowej ludzkości [2045 Initiative].

Rytuały, które tworzy ten intelektualny prąd, przypominają religijne rytuały. Przykładowo, częstym zjawiskiem wśród transhumanistów jest dokonywanie zmian imion, występowanie pod pseudonimem, co tłumaczy chęcią wyrwania się ze społecznych ograniczeń, jakie ich zdaniem nakłada na człowieka imię lub dotychczas wyznawana wiara [FM-2030]. Dostrzeganie religijnego charakteru tegoż ruchu podkreślają głosy przypisujące transhumanizmowi sekciarski charakter. M. O'Gieblyn, jako protestantka (także teolog z wykształcenia), przeżywająca kryzys swojej wiary, zetknęła się z poglądami transhumanistycznymi, a po pewnym czasie, zniechęciwszy się do niego, ukazała jego wymiar quasi-religijny, w następujących słowach:

Im bardziej zagłębiałam się w transhumanistyczne artykuły, tym bardziej pokręcone stawały się moje myśli. Pewnego dnia przyszło mi do głowy: a może Bóg był konstruktorem, a Chrystus jego cyfrowym awatarem i wcieleniem, pozwalającym Bogu na wejście w symulację, dzięki czemu mógł dzielić się wskazówkami na temat naszego przetrwania jako gatunku. A może stworzenie naszego świata było konkursem, rodzajem

gry video, w którą każdy biorący udział programista stworzył jakąś religię, zesłał swojego proroka-awatara i otrzymał punkty za każdego nowego wiernego [...] Transhumanistyczne idee nie tylko były podobne do koncepcji teologicznych, ale mogły naprawdę dotyczyć wydarzeń opisanych w Biblii. W krótkim czasie ogarnęła mnie obsesja. Wyciągnęłam moją Biblię i zaczęłam wertować literaturę profetyczną w poszukiwaniu znaków cybernetycznej rewolucji. Zaczęłam zastanawiać się, czy mogłabym modlić się do istot spoza symulacji. Początkowo moje zafascynowanie transhumanizmem wynikało z jego ugruntowania w nauce. Ostatecznie pochłonęła mnie mania ich porównywania i ślepe pragnienie, które ożywia wszystkie wierzenia religijne [O’Gieblin, 2017].

Inną właściwością transhumanizmu, która pozwala dostrzec jego podobieństwo do religijnych odniesień do innych dróg duchowych dzisiejszego świata, jest propagowana idea nieśmiertelności i związane z nią poglądy odnośnie do zmartwychwstania i soteriologiczne. Dostrzegamy, że przekonanie o istnieniu duszy, jej nieśmiertelności, występuje prawie we wszystkich religijnych systemach [Gadacz, Milerski, 2003a, s. 307–308; Rumiński, 1983, kol. 378–384]. Jednak w transhumanizmie mamy do czynienia z odwróceniem tradycyjnego w tym wypadku porządku myślowego. W centrum zainteresowania nie jest zagadnienie duszy, ale przede wszystkim problematyka nieśmiertelności ciała. Jeżeli uda nam się stworzyć świat, w którym *postczłowiek* będzie dostępował nieśmiertelności swego istnienia, sprawa duszy i jej nieśmiertelności jest kwestią drugorzędną i pozostaje bardziej w sferze osobistych przekonań. Każda koncepcja religijna stara się w pewnej mierze odpowiedzieć na podstawowe pytania człowieka odnoszące się do genezy jego istnienia, sensu tegoż istnienia, a owe pytania są istotowo powiązane z pytaniem o istnienie życia wiecznego, nieśmiertelności człowieka, jego duszy. Tymczasem w typowych wersjach transhumanizmu podkreśla się przede wszystkim ważność informatyzacji ludzkiego umysłu, gdyż *posthuman* to właściwie forma całkowicie racjonalistyczna, odcielesniona, sieć węzłów przetwarzających informację, rodzaj czystego umysłu

działającego w systemowym środowisku informatycznym [Bortkiewicz, 2015, s. 120]. Jedną z dróg osiągnięcia nieśmiertelności poprzez *praczłowieka*, jest koncepcja proponowana przez głośnego transhumanistę R. Kurzweila. Proponuje on digitalizację (uploading) ludzkiej świadomości i przeniesienie jej na trwalszy niebiologiczny element. Proces przeniesienia ludzkiego umysłu ma polegać na zeskanowaniu wszystkich jego istotnych detali tak, aby móc uchwycić całą osobowość człowieka, jego pamięć, zdolności, historię, a po tej operacji, otworzenie jej w rzeczywistości cyfrowej [Podrzucki ; Bortkiewicz, 2015, s. 120–122]. W tych poglądach R. Kurzweila i jemu podobnych, istotną rzeczą jest właściwie wiara, przekonanie o możliwości transferu świadomości, jak i zastosowanie nanobotów w sposób bezinwazyjny, w żaden sposób nie naruszający struktury ludzkiego mózgu. Jednak dzisiejsza neurologia, proponowane przez amerykańskiego uczonego rozwiązanie, umieszcza bardziej w sferze wiary, a nie w ramach empirycznych możliwości. W tym miejscu naszych wywodów warto zauważyć istnienie pewnego podobieństwa transhumanizmu do innej koncepcji religijnej, a mianowicie gnozy, z jej dzisiejszą odmianą. Czym jest gnoza? Sięgnijmy do następującego określenia:

Gnostyczne ujęcie cechuje dystans, a niekiedy wrogość wobec religii instytucjonalnych, które głoszą naukę o historycznym objawieniu (jak np. chrześcijaństwo czy islam) i zbawieniu z zewnątrz (jak większość religii). Gnoza ogłasza zbawienie przez wewnętrzne oświecenie i świadomość (swoiste samozbawienie). Wyraża ją także gnostyczna skłonność do ubóstwiania jaźni człowieka, podobnie jak pogląd o jej związku z kosmicznymi, boskimi energiami [Gadacz, Milerski, 2003, s. 201–202].

Koncepcje gnostyczne są oparte na idei mówiącej, że człowiek posiada w sobie wewnętrzną boskość, o którą należy zabiegać, gdyż jest ona zniewolona przez materię, przez ludzkie ciało, a w szerszej perspektywie przez Ziemię. Uwidacznia się nam, już w tych kilku odsłonach myśli gnostycznej, pewne podobieństwa pomiędzy transhumanizmem,

a gnostycznymi poglądami. Myślenie transhumanistyczne kładzie wielki nacisk na wprowadzenie w ludzką rzeczywistość pojęcie postępu, szczególnie w ramach modyfikacji struktury cielesnej człowieka, kładzie nacisk na pracę nad sobą i ewolucję w kierunku *postczłowieka*, łącząc te wszystkie procesy ze *sacrum* i dążąc do stworzenia ziemskiej utopii. Wizje transhumanizmu odnoszą się do stworzenia poprawionej Ziemi, oparcie rozwoju o szeroko rozumianą symulację komputerową, przejęcie kontroli nad naturą kreacji siebie i innych, ale i o budowie nieustannego stanu szczęścia, doskonałości i boskości. W tym miejscu naszych wywodów - w sposób na pewno bardzo skromny i wymagający osobnego pogłębienia - zarysowaliśmy związki pomiędzy starożytną gnozą, jej współczesną odmianą, czyli neognozą, a transhumanizmem. Na pewno, raz jeszcze to z naciskiem należy podkreślić, że ten wątek wzajemnych powiązań wymaga znacznie szerszego namysłu [Beallah, 1998, s. 238–239; Sieradzan, 1993; Piróg, 2007; Jonas, 1994; Rudolph, 1993].

Wszystkie poczynione powyżej uwagi na temat religijnych aspektów transhumanizmu, pozwalają nam, uzmysłwić sobie, że koncepcje transhumanistyczne na temat nieśmiertelności są parareligijną wizją mieszczącą się bardziej w sferze science-fiction, niż w realnej rzeczywistości. Jednak taka perspektywa stawia nam pytanie o możliwość i obraz Boga tworzonego dla *postczłowieka* [Bortkiewicz, 2015, s. 123].

BÓG W MYŚLI TRANSHUMANISTYCZNEJ

W jaki sposób owa parareligia, tegoż kierunku, prowadzi nas do odtworzenia ich obrazu Boga? Chcemy odsłonić ten obraz, odwołując się do dwóch tekstów. W pierwszym tekście V. Nelson możemy przeczytać:

Jako członkowie zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił bezpośrednie biblijne objawienie, zwracamy się do twórców wyobraźni, aby dowiedzieć się, w jaki sposób nasze wciąż żywe pragnienie

wiary w transcendentną rzeczywistość przetrwało poza obrębem naszej świadomości [Nielsen, 2009, s. VIII].

Dopowiedzenie do powyższych uwag V. Nielsen, znaleźć można w uwagach R. Ilnickiego, który zauważa:

Nie byłoby to zagrożeniem, gdyby poza popkulturowym imaginariem istniał poziom, który umożliwiałby połączenie techniki i transcendencji. Sztuczna transcendencja to estetyka pozbawiona wzniosłości – ograniczona do obrazowości, do kultury popularnej zasłaniająca transcendencję. Trwa ona we własnych ekstatycznych reprezentacjach [Ilnicki, 2011, s. 198].

W wyobrażeniu owego *boga cyborgów* dostrzec można próbę, jak pisze P. Bortkiewicz [2015, s. 123], reinterpretacji i nobilitacji pojęcia demiurga. Dzisiejsza technika oddziałuje nie tylko na sferę materii, ale również na naszą świadomość oraz pneumę (ducha, iskrę bożą) (Ilnicki 2011, s. 199). Jednak wiele koncepcji stworzonych na gruncie tradycyjnej antropologii zdecydowanie wyklucza możliwość sterowania duchem. Wykorzystywana przez transhumanistów technologia i nauka poddaje krytyce stanowisko współczesnej antropologii, głosząc przekonanie, że można zarządzać wszystkimi obszarami życia ludzkiego, a jedynym aktualnie problemem jest brak stosownych reguł, ale przezwycięzenie tego problemu jest tylko kwestią czasu. Zwolennicy *Boga cyborgów* podkreślają, że w przeciwieństwie do religii tradycyjnych, które zakładają u swoich wyznawców wiarę i jej praktykę, to *nowa religia transhumanistów* wymaga zdolności widzenia tego, co ich zdaniem stanowi zasłonę, ograniczenie transcendencji w tym wirtualnym środowisku. Posiadanie tej umiejętności umożliwia, ich zdaniem, krytycyzm w ocenie kształtu rozwoju technologii i przeprowadzenie weryfikacji autentyczności transcendencji. W środowisku transhumanistów rozwija się bardzo intensywnie cyberteologia, w której uwidaczniają się silne nurty neomesjańskie i apokaliptyczne, będące:

reakcją na szok, który przeżywa dusza doświadczająca trudności w kontakcie z transcendencją i niemogąca go przezwyciężyć bez nowych instrukcji łączenia. Można ten stan określić mianem ciemnej nocy duszy cyborgów [ibidem, s. 124].

Wydaje się, że *Bóg cyborgów* transhumanizmu stanowi element powszechnej, panteistycznej technologicznej rzeczywistości. *Postludzie* są zapośredniczeni w tej technologicznej rzeczywistości, z drugiej strony są wobec niej zdystansowani, ten *bóg transhumanizmu* odsłania się jako obwód układu dynamicznej relacji techniki i transcendencji. Raz jeszcze przywołajmy R. Ilnickiego, gdy wypowiada następujące twierdzenie:

Gdy transcendencje zasłania technika, rozpoczyna się proces sakralizacji immanencji, w który zwinięte zostają sztuczne transcendencje. Hybrydy techniki i transcendencji są zamykane 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 [ibidem, s. 203].

W tej panteistycznej rzeczywistości *bóg transhumanistów* pozostaje elementem złożonego układu. Swoiste *odłączenie* go od świata *postludzi*, jak i ewentualne *przyłączenie*, podkreśla, że mamy tutaj do czynienia z technologicznym procesem, który nie ma nic wspólnego np. z chrześcijańską wizją inkarnacji Boga. Raz jeszcze przywołamy R. Ilnickiego:

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 uznania jej za hybrydę, która przybie-

ra zmienne formy niepozwalające na jednoznaczne określenie związku techniki z transcendencją [ibidem, s. 207].

Tak więc *Bóg cyborgów* nie jest Absolutem powołanym do istnienia przez *postczłowieka*, aby zaspokoić jego metafizyczne potrzeby i tęsknoty, lecz aktywną postacią transcendencji, która poprzez swoje hybrydy z techniką dostarcza *postczłowiekowi* własny obraz. Zatem *postczłowiek* pogrążony w sztucznej transcendencji będzie wytwarzał odmienne obrazy Boga [ibidem, s. 202; Bortkiewicz, 2015, s. 125–126]. W kwestii obecności Boga w koncepcjach omawianego myślowego kierunku niezwykle istotne pozostaje pytanie: Czy *bóg postczłowieka* istnieje niezależnie, czy też jest umieszczony w teowirtualnej rzeczywistości? Czy jest wobec tej rzeczywistości transcendentny, czy immanentny? Czy jest osobą, czy też jedynie elementem wirtualnej rzeczywistości panteistycznej? Zresztą pytań z zakresu: *Bóg w świecie transhumanizmu* można jeszcze mnożyć, wiele z nich w naszym opracowaniu może być jedynie zasygnalizowanych. Transhumanizm będąc bezgranicznie przekonany o możliwościach technologicznych, wyznaje wiarę w możliwość stworzenia *nowego wspaniałego świata*, w którym przyznaje się możliwość obecności *boga postczłowieka*. Ten jednak *bóg cyborgów*, jak to mówi R. Ilnicki, stanowi produkt technologii, zaspokaja tęsknoty metafizycznego człowieka nowych czasów, odpowiadając bardziej jednak na jego estetyczne, niż egzystencjalne oczekiwania. Nie jest to *Bóg*, który jest obecny w świecie ludzkich spraw i nie jest to *Bóg*, który jest stwórcą i zarazem zbawcą ludzi, w świecie transhumanizmu człowiek nie potrzebuje zbawienia płynącego z *góry* [Bortkiewicz, 2015, s. 126–127]. *Postczłowiek* nie potrzebuje historii zbawienia, jego wizja w sposób szczególnie rozmija się z koncepcją, o której tak mówił 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 spotkań pomiędzy Bogiem a światem [Jan Paweł II, 1994, s. 61].

Na końcu tych uwag poświęconych problematyce obecności *Boga i religii* w myśleniu transhumanizmu zauważyć wypada, że ten ruch, pragnie być postreligijnym ambasadorem nowej swoistej *prawdy*, która stara się wyprzeć przede wszystkim chrześcijaństwo, ale i inne wierzenia religijne, a powstała *istota postludzka*, poprzez transgresję swoich własnych ontologicznych granic staje się suwerennym zarządcą życia i śmierci [Lipowicz, 2017, s. 48].

ZAKOŃCZENIE

Wśród wyznawców transhumanizmu rośnie świadomość, że nie tylko ważne są dla nich zadania naukowo-techniczne, ale i kwestie metafizyczno-ontologiczne. Jeśli współczesny transhumanizm ma stać się realną siłą wpływającą na kształt świata, musi podejmować kwestie odnoszące się do wiary, religii, Boga. Transhumanizm duchowy może wtedy stanowić jedną ze współczesnych odpowiedzi na zespół pewnych czynników jak: uniwersalną potrzebę doświadczenia *sacrum*, kryzys wielkich narracji i religii, wysoki status nauki i techniki w kulturze Zachodu.

BIBLIOGRAFIA

2045 Initiative, <http://2045.com/> (dostęp: 12.07.2020 r.).

Adamski, A., (2012), *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, t. 4(59).

Beallah, R.N., (1998), *Ewolucja religijna*, [w:] w. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków.

Bostrom, N., *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, <https://filozofuj.eu/nick-bostrom-transhumanizm-sposobem-myslenia-a-przyszlosci/> (dostęp: 07.07.2020).

- Bostrom, N., (2003), *The Transhumanist FAQ Version 2.1*, Faculty of Philosophy Oxford University, Oxford.
- Bostrom, N., (2003a), *Transhumanist Values*, [w:] *Ethical Issues for the 21st Century*, red. F. Adams, Charlottesville, cyt. za: Szymański (2005).
- Bortkiewicz, P., (2015), *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 2015, nr 111.
- Cyran, J., (2002), *Ekstropianie albo niecierpliwość umysłu*, „Nowa Fantastyka” 2002, nr 10.
- Davis, E., (2002), *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, Poznań.
- FM-2030, <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=FM-2030&oldid=797462041> (dostęp: 12.07.2020 r)..
- Franssen, T., *Prometheus Redivivus*, s. 12–16.
- Gadacz, T., Milerski, B., (2003), *Gnoza*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa.
- Gadacz, T., Milerski, B., (2003a), *Nieśmiertelność duszy*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa.
- Guzowski, J., (2014), *Transhumanizm – eskapizm czy wizjonerstwo?*, „Szkice Humanistyczne” 2014, t. 1–2(14).
- Jan Paweł II, (1994), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin.
- Ilnicki, R., (2011), *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań.
- Jonas, H., (1994), *Religia gnozy*, Kraków.
- Leś, M.M., *E-misja posthumanizmu*, http://historiai.media.org/wp-content/uploads/downloads/2012/06/Les_e-misja_posthumanizmu.pdf (dostęp: 11.07.2020 r.).
- Lipowicz, M., (2017), *Transgresja człowieczeństwa – transhumanizm jako nowe oblicze wychowania religijnego?*, „Podstawy Edukacji – Graniczność, pogranicze, transgresja” 2017, t. 10. <https://doi.org/10.16926/pe.2017.10.03>

- Łepkowski, J., (2018), *Transhumanizm – nowa religia?*, Warszawa.
- More, M., (1990), *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6” 1990, s. 6–12.
- Nielsen, V., (2009), *Sekretne życie lalek*, Kraków.
- O’Gieblyn, M., (2007), *God in the machine. My strange journey into transhumanism*, „The Guardian”, <http://www.theguardian.com/technology/2017/apr/18/god-in-the-machine-my-strange-journey-into-transhumanism> (dostęp: z dnia 14.07.2020 r.).
- Podrzucki, W., *Load me up, Scotty, czyli transfer świadomości*, <http://www.blog.podrzucki.eu/?p=334> (dostęp: 14.07. 2020 r.).
- Rudolph, K., (1993), *Gnoza*, Kraków.
- Rumiński, S., (1983), *Dusza ludzka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin, kol. 378–384.
- Sieńko, M., *Transhumanizm*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,242> (dostęp: 10.07.2020 r.).
- Sieradzan, J., (1993), *Starożytna mądrość a nauka współczesna*, Kraków.
- Soniewiecka, M., (2015), *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 2015, nr 1. <https://doi.org/10.14746/eip.2015.1.5>
- Stawiszyński, T., (2015), *Wymyślić się od nowa. Czyli co to jest transhumanizm. Rozmowa z Aleksandrą Przegalińską*, „Trans:wizje” nr 6, 2015.
- Szymański, K., (2005), *Transhumanizm*, „Kultura i wartości” 2005, nr 13.