

# Dawid Misztal

Uniwersytet Łódzki

## RELIGIJNE ASPEKTY TRANSHUMANIZMU

**Abstrakt:** W prezentowanym tekście przyglądam się związkom transhumanizmu i religii, starając się uwypuklić ich niejednoznaczność. Transhumanizm, mimo zdecydowanie laickiej autoidentyfikacji, okazuje się nurtem niepozabawionym religijnych bądź kryptoreligijnych treści. Aby je wydobyć, wychodzę od krótkiej, ogólnej charakterystyki transhumanizmu. Następnie wskazuję na jego eschatologiczne i metafizyczne wątki jako obciążone religijnym balastem. Tak zarysowane tło pozwala przedstawić w końcowej części tekstu zarówno stosunek zwolenników transhumanizmu do religijnych podtekstów ich stanowiska, jak i strategie krytyki transhumanizmu ze strony chrześcijańskich teologów i filozofów religii.

**Słowa kluczowe:** transhumanizm, religia, racjonalizm, posthumanizm, eschatologia, postczłowiek.

**Abstract:** The paper presents relations between transhumanism and religion with emphasis on their ambiguity. Despite its decidedly secular self-interpretation, transhumanism appears to be smuggling religious or crypto-religious content. In attempt to show this, I begin with short, general characteristic of transhumanism. Then its eschatological and metaphysical themes are pointed as the main bearers of religious dead weight. This allows to depict the ways transhumanist thinkers try to elaborate religious under-

current of their own stance, and the strategies of critique of transhumanism developed by Christian theologians and philosophers of religion.

**Keywords:** transhumanism, religion, rationalism, posthumanism, eschatology, posthuman.

## Wprowadzenie

Stwierdzenie, że pominięcie transhumanizmu w refleksji nad przejawami współczesnej religijności należałoby uznać co najmniej za przeoczenie, może na pierwszy rzut oka wydawać się nieoczywiste czy nawet przesadzone. Być może okaże się ono jednak mniej zaskakujące, jeśli zerkniemy na drogę, jaką w ciągu kilku ostatnich dekad przebyli zwolennicy transhumanizmu. Jednym z jej ważniejszych etapów było stopniowe pozbywanie się etykietki infantylnych fanów *science-fiction* i naiwnych technooptymistów, a zyskiwanie w zamian statusu pełnoprawnych uczestników akademickiego dyskursu czy debaty publicznej. Najbardziej bodaj medialnym wyrazem tego awansu była polemika między transhumanizmem a biokonserwatyzmem. Po stronie tego ostatniego zabrały w niej głos tak prominentne postacie współczesnej humanistyki, jak Jürgen Habermas czy Francis Fukuyama, który zresztą paradoksalnie w dwójnasób przydał transhumanizmowi prestiżu, określając go mianem „najbardziej niebezpiecznej idei na świecie”<sup>1</sup> (Fukuyama, 2004). Niejako w odpowiedzi na ten złowrogi ton pod adresem biokonserwatystów padło z kolei oskarżenie, że ich zaniepokojenie postulatami transhumanizmu wyrasta z przeświadczeń o religijnym bądź kryptoreligijnym charakterze (Bostrom, 2005, s. 203; zob. też Misztal, 2014), co jest o tyle dyskwalifikujące, o ile „największym zagrożeniem dla ciągłego rozwoju ludzkości jest teistyczny sprzeciw wobec Superbiologii w imię systemu przekonań opartego na ślepej wierze i braku dowodów” (Young, 2005, s. 324).

Ta, lapidarnie tu przedstawiona, wymiana zarzutów niedwuznacznie sugeruje, iż jedną z płaszczyzn przecinanych przez oś sporu między wymienionymi stanowiskami była dziedzina przekonań religijnych. Co więcej, głosy w tej polemice równie jednoznacznie wskazują na stosunek transhumanizmu do takich właśnie przekonań. Istotnie, w najbardziej ogólnych próbach samookreślenia zwolennicy transhumanizmu prezentują się zwykle jako spadkobiercy i kontynuatorzy ideałów świeckiego hu-

1 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z publikacji anglojęzycznych w przekładzie D.M.

manizmu oraz oświecenia (Bostrom, 2005, s. 202), zaś sam transhumanizm jako swoistą syntezę nauki i etyki, będącą alternatywą wobec akademickiego postmodernizmu, religijnego teizmu oraz radykalnych ruchów ekologicznych (Young, 2005). Czyżby więc próba rozważenia transhumanizmu w kontekście współczesnej religijności miała się ograniczać jedynie do prezentacji takich właśnie klarownych, prosekularnych lub antyreligijnych deklaracji? W rzeczywistości relacja transhumanizmu do treści religijnych jest dalece bardziej zniuansowana. Z jednej strony, począwszy od pierwszej dekady XXI stulecia przedstawiciele dominujących religii (filozofowie, teologowie) z większą powagą zaangażowali się w badanie transhumanizmu, dostrzegając, że – wbrew generalnie świeckiemu charakterowi tego nurtu – rozwijane w jego ramach wizje przyszłości gatunku ludzkiego posiadają ewidentnie religijny wymiar (Tirosh-Samuelson, 2011, s. 11). Z drugiej strony, same organizacje transhumanistyczne podjęły działania, które niekoniecznie można uznać za potwierdzenie ich laickiego stanowiska: w 2004 roku World Transhumanist Association (WTA) sfinansował zorganizowaną na Uniwersytecie w Toronto konferencję poświęconą transhumanizmowi i religii (Hughes, 2007), zaś w roku 2006 Mormon Transhumanist Association zostało pierwszą religijną instytucją stowarzyszoną w ramach WTA (Tirosh-Samuelson, 2011, s. 11). W prezentowanym tekście chciałbym przyjrzeć się bliżej tej niejednoznaczności relacji między transhumanizmem a religią, nie roszcząc jednak pretensji do wyczerpania tego obszernego tematu. W tym celu przedstawię najpierw krótką ogólną charakterystykę transhumanizmu. Następnie wskażę te jego wątki, które można interpretować jako mniej lub bardziej jawnie nawiązujące do treści religijnych, bądź zgoła za przemycające takie treści. Ich ekspozycja, pozwalając zrozumieć zainteresowanie transhumanizmem ze strony filozofów religii i teologów, będzie punktem wyjścia do kolejnej części opracowania, w której zamierzam przyjrzeć się formom, jakie przybiera to właśnie zainteresowanie<sup>2</sup>.

- <sup>2</sup> Zarówno transhumanizm, jak i filozofię religii oraz teologię traktuję w dalszej części tekstu jako szeroko rozumiane dyskursy. Nie kwestionuję tym samym ich bogactwa i wewnętrznego zróżnicowania. Niemniej jednak ich ekspozycja przekraczałyby ramy niniejszego tekstu. W zamieszczonych tu rozważaniach dotyczących relacji między transhumanizmem a religią (a w jej ramach – chrześcijańską teologią) nie chodzi mi o skrupulatne ujęcie wszystkich stanowisk, jakie można pomieścić pod tymi pojemnymi etykietami, a jedynie o przyjrzenie się migracji i przenikaniu pewnych idei między tymi dyskursami oraz ich wzajemnemu stosunkowi.

## Transhumanistyczne *selfie*, czyli autoportret H+

W najbardziej ogólnym ujęciu rzecznicy transhumanizmu przedstawiają go jako „filozofię życia, ruch intelektualny i kulturowy oraz obszar badań” (More, 2013, s. 21). Ten wielopostaciowy nurt postuluje możliwość i potrzebę wykorzystania zdobyczy nauki oraz nowych technologii w celu fundamentalnej zmiany kondycji ludzkiej. Istotą czy też celem tej zmiany ma być poprawa zdolności intelektualnych i możliwości fizycznych człowieka oraz złagodzenie bądź całkowita eliminacja tych aspektów ludzkiego życia, które – jako źródła cierpienia czy dyskomfortu – uznawane są za niepożądane (np. choroby, upośledzenie fizyczne i umysłowe, starzenie się, śmierć) (Hughes, 2007, s. 2–3). Z perspektywy tych postulatów wśród technologii warty uwagi znajdują się zarówno te już dostępne (np. inżynieria genetyczna, technologie informatyczne), jak i te, których powstanie i rozwój dopiero się przewiduje (np. nanotechnologia, sztuczna inteligencja) (Bostrom, 2003, s. 3)<sup>3</sup>.

Jako ruch intelektualny i kulturowy transhumanizm zajmuje się rozwijaniem oraz propagowaniem wspomnianych idei, chociażby poprzez działania WTA (np. organizowanie prelekcji, wykładów, konferencji, wspieranie programów edukacji seksualnej i działań na rzecz praw zwierząt, popularyzację niekonwencjonalnych stylów życia etc.), a także szerokie wykorzystanie kanałów komunikacji internetowej<sup>4</sup>. Jako obszar badań nurt ten zamyka w swych granicach: 1) problematykę możliwości, przydatności oraz konsekwencji rozwijania i wykorzystania technologii pozwalających na zniesienie ograniczeń właściwych ludzkiej egzystencji w jej obecnym kształcie; 2) refleksję na temat wynikających z tego zagrożeń; 3) powiązane z tymi zagadnieniami kwestie etyczne (More, 2013, s. 21). Jako filozofia<sup>5</sup>, jak zostało to już zasygnalizowa-

- 3 Należy pamiętać, że transhumanizm znacznie rozszerza zakres pojęcia technologii, zaliczając do niej (poza wyżej wymienionymi dziedzinami) innowacyjne sposoby organizacji społecznej, alternatywne systemy ekonomiczne i nowatorskie rozwiązania polityczne, za czym stoi przekonanie, zgodnie z którym ciągłemu procesowi optymalizacji może i powinna podlegać nie tylko natura ludzka, ale i wszelkie stworzone przez człowieka instytucje (Sepczyńska, 2014, s. 47, 49).
- 4 Internet uznawany jest za forpocztę technologii, które mają ostatecznie doprowadzić do transhumanistycznej rewolucji. Jego rola w transhumanistycznej narracji nie ogranicza się więc jedynie do narzędzia komunikacji i popularyzacji ideałów transhumanizmu. Przewidując możliwość głębokiej i radykalnej integracji ze światem Internetu, transhumaniści traktują go jako integralną część swojej wizji postludzkiej przyszłości (Tirosch-Samuels, 2007).
- 5 Mimo takiej właśnie autoidentyfikacji, nie wszyscy badacze gotowi są przyznać transhumanizmowi miano filozofii (zob. Sepczyńska, 2004, s. 41, 44). Symptomatyczne jest również to,

ne, transhumanizm odwołuje się do tradycji świeckiego, oświeceniowego humanizmu i w jego kontekście dookreśla się na planie epistemologicznym, metafizycznym czy etycznym. Zarazem jednak, ze względu na znaczne wewnętrzne zróżnicowanie tego ruchu, dookreślenie to okazuje się możliwe tylko z zachowaniem dużego stopnia ogólności. Jak zauważa Max More, mówienie np. o jakiejś ogólnie przyjętej transhumanistycznej teorii wiedzy byłoby nieprecyzyjne, aczkolwiek od ponad ćwierćwiecza transhumaniści pozostają w przeważającej mierze zgodni co do tego, że w kontekście epistemologicznym ich stanowisko charakteryzuje zdeklarowany racjonalizm, przywiązanie do naukowej metodologii, krytyczne myślenie, gotowość do rewizji własnych poglądów (More, 2013, s. 23). Racjonalizm transhumanizmu sprowadza się przy tym do akceptacji idei rozumu instrumentalnego: rozumność jest jedynie narzędziem, które – umożliwiając osiągnięcie kontroli nad światem materii – ma zapewnić przetrwanie i uwolnić życie od trosk, ograniczeń oraz przyczyn cierpienia czy dyskomfortu. Natomiast deklarowane przywiązanie do metodologii naukowej, oznaczające przyznanie poznaniu naukowemu statusu jedynej prawomocnej metody pozyskiwania wiedzy, która z kolei ma być rezerwuarem najbardziej efektywnych i pragmatycznych sposobów rozwiązywania wszelkich problemów, pozwala rozpoznać wyraźny rys scjencystyczny transhumanizmu (Sepczyńska, 2014, s. 53).

Znakomita większość zwolenników omawianego nurtu uznaje myślenie i odczuwanie za procesy fizyczne, co pozwala zidentyfikować ich metafizyczną orientację jako zgodną z założeniami materializmu czy fizykalizmu (More, 2013, s. 26). Na płaszczyźnie etycznej natomiast fundamentalną wytyczną wydaje się zawarte w jednej z wczesnych definicji transhumanizmu zalecenie, by realizacja transhumanistycznych postulatów dokonywała się w oparciu o zasady i wartości sprzyjające życiu. Co istotne, niemal powszechna zgoda co do respektowania tego zalecenia nie chroni transhumanizmu przed zróżnicowaniem etycznych rozstrzygnięć proponowanych przez konkretnych autorów. Kategoria życia jest tu bowiem rozumiana niezwykle szeroko, zrównując pod względem moralnego statusu ludzi, zwierzęta, cyborgi czy hybrydy, inteligentne maszyny oraz istoty pozaziemskie (More, 2013, s. 36). Temu zrównaniu towarzyszy postulowanie tolerancji wobec różnorodności gatunkowej, rasowej, etnicznej i rozmaitych koncepcji dobrego

że krytycy transhumanizmu określają go jako ideologię (zob. Tirosh-Samuelson, 2007), podczas gdy jego zwolennicy unikają takiego określenia lub też nie godzą się na nie, podkreślając, iż w przeciwieństwie do ideologii transhumanizm „nie posiada ustalonego korpusu przekonań ani też ogólnie akceptowanego porządku zmian” (Blackford, 2013, s. 638).

życia, realizowanych bądź możliwych do realizowania przez konkretne jednostki. Poszanowanie zasad i wartości sprzyjających życiu oznacza również w transhumanistycznej interpretacji imperatyw ratowania życia, rozumiany jako konieczność jego ochrony przed „niedobrowolną” (*unvoluntary*) śmiercią, a więc śmiercią niebędącą rezultatem wolnej i świadomej decyzji istoty, która ma jej ulec (Sepczyńska, 2014, s. 51). Zwolennicy transhumanizmu są także adwokatami wolności morfologicznej, czyli prawa jednostki do zmodyfikowania swojego ciała. Prawo to miałoby być gwarantowane dzięki pełnej dostępności technologii służących modyfikacji/ulepszeniu ludzkich możliwości fizycznych i psychicznych oraz zapewnieniu swobody decyzji, które z tych technologii i w jakim stopniu mają być w tym celu wykorzystane. Równie gorliwie zwolennicy transhumanizmu opowiadają się też za wolnością reprodukcyjną (*reproductive freedom*), czyli prawem rodziców do decyzji o wyborze dowolnej techniki rozrodczej (*reproductive technology*) (Bostrom, 2005, s. 203).

Charakterystyka transhumanizmu jako pewnej propozycji filozoficznej byłaby z pewnością niepełna, gdyby nie uwzględniła lansowanej przez zwolenników tego nurtu koncepcji antropologicznej. W jej ujęciu człowiek jest rezultatem skomplikowanych i długotrwałych procesów adaptacyjnych. To ewolucyjne przystosowanie jest przy tym bezcelowe w dwojakim sensie: po pierwsze, nie zmierza ono do realizacji jakiegokolwiek ideału człowieczeństwa, jakiejś hipotetycznie doskonałej, ostatecznej wersji istoty ludzkiej i jako takie – po drugie – nie posiada kresu. Innymi słowy, ewolucja jest nieskończonym dialogiem człowieka ze środowiskiem, w którym on żyje. Transhumaniści postrzegają zatem naturę ludzką jako zasadniczo zmienną, nieustaloną oraz zawsze „niedokończoną”. Jest ona wiecznym, ewolucyjnym półproduktem lub też – w zgodzie z wielokrotnie cytowanymi metaforami Nicka Bostroma – jest pracą-w-toku (*work-in-progress*) bądź niedopieczonym zaczynem (*half-baked beginning*) (Bostrom, 2003, s. 4). Tę pracę, realizowaną dotychczas siłami irracjonalnej i ślepej natury, transhumanizm chciałby kontynuować, korzystając z nauki, technologii oraz innych racjonalnych środków, czyniąc to jednak w sposób odpowiedzialny (Bostrom, 2003, s. 4). Nie oznacza to jednak, że jego zwolennicy zamierzają urzeczywistnić jakąś wizję istoty idealnej. Ewolucja kontrolowana i sterowana przez człowieka nadal pozostaje ewolucją, a więc procesem pozbawionym końca w znaczeniu idealnego telosu. Wbrew swoim krytykom<sup>6</sup>, transhumaniści

<sup>6</sup> W tym przypadku chodzi głównie o Leona Kassa i Michaela Sandela. Obaj nawiązali do idei doskonałości w tytułach swych prac, w których rozwijają krytykę wykorzystania nowych

podkreślają więc, iż celem uzyskania kontroli nad kierunkiem ewolucyjnych przystosowań nie jest doskonałość czy wykreowanie doskonałej istoty (More, 2013, s. 23). Chcieliby raczej w ten sposób wkroczyć na drogę permanentnego ulepszania i optymalizacji ludzkiej rzeczywistości. Wyrazem tych ambicji jest wzbogacenie antropologicznych treści o element, który można określić jako postantropologiczny – mianowicie o pojęcie postczłowieka. To właśnie ta istota miałaby być efektem wykorzystania metody naukowej oraz technologicznego zaawansowania do przejęcia kontroli nad kierunkiem i dynamiką ewolucji gatunku *Homo sapiens*. Jej bodaj najbardziej zwięzłą i klarowną definicję zaproponował Nick Bostrom:

Postczłowiekiem nazywam istotę, która posiada przynajmniej jedną postludzką cechę. Przez postludzką cechę rozumiem ogólną, kluczową właściwość [np. zdrowie, zdolności poznawcze, emocje – przyp. D.M.] dalece wykraczającą poza maksimum możliwości osiągalnych dla obecnej formy istoty ludzkiej bez uciekania się przez nią do środków technologicznych (Bostrom 2008, s. 108).

Innymi słowy, postczłowiek to istota, która będzie charakteryzowała się zdolnością do zachowania pełnego zdrowia, aktywności, produktywności fizycznej oraz mentalnej kreatywności przez o wiele dłuższy okres swojego życia, aniżeli jest to możliwe dla człowieka. Będzie też mogła się cieszyć znacznie większymi możliwościami poznawczymi dzięki lepszej pamięci, rozbudowaniu aparatu sensorycznego, sprawniejszej dedukcji, większej pojętności. Postczłowieka cechowały będą ponadto nieosiągalne dla istoty ludzkiej intensywność, głębia i szlachetność doznań emocjonalnych, zdolność czerpania radości i zadowolenia z życia, dojrzałość emocjonalna, czyli umiejętność adekwatnej reakcji wobec rozmaitych sytuacji życiowych i w stosunku do innych istot (ludzi, postludzi, zwierząt, cyborgów, inteligentnych maszyn etc.)<sup>7</sup>.

technologii do modyfikacji istot ludzkich. Sandel za jedną głównych motywacji transhumanizmu uznaje właśnie pogoń za perfekcją, fałszywie interpretowaną jako wyraz wolności (Sandel, 2007). Kass z kolei przypisuje transhumanizmowi pragnienie doskonałości niejako nie wprost, dowodząc w polemice z nim, że to właśnie dzięki niedoskonałości naszych ciał i umysłów natura ludzka może się w pełni urzeczywistnić, ponieważ nasze ograniczenia pozwalają rozwijać nasze aspiracje i nadają życiu sens (Kass, 2003).

- 7 Choć na potrzeby prezentowanej w niniejszym szkicu ogólnej charakterystyki transhumanizmu przywołuję jedną, dość lapidarną definicję postczłowieka, należy podkreślić, że w transhumanistycznym i posthumanistycznym dyskursie konkurują ze sobą różne jego ujęcia. Na przykład według Katherine Hayles (1999) dystynktywne dla postczłowieka



## O ile i my jeszcze bogobojni jesteśmy

Powyższa charakterystyka z pewnością nie wyczerpuje specyfiki ogółu zjawisk, które można pomieścić pod wspólnym szyldem transhumanizmu. Niemniej jednak wydaje się ona wystarczająca dla przybliżenia relacji między transhumanizmem a religią. Przede wszystkim pozwala stwierdzić, że w odniesieniu do fenomenu współczesnej religijności najbardziej istotnymi elementami transhumanistycznej autoidentyfikacji wydają się deklaracje przywiązania do tradycji świeckiego humanizmu, oświecenia, racjonalizmu, metodologii naukowej, materializmu. To właśnie w nawiązaniu do nich rzecznicy transhumanistycznej rewolucji podkreślają bowiem radykalną odmienność swego stanowiska od perspektywy religijnej. Wywodzą z nich przekonanie o możliwości i potrzebie (choć nie o konieczności) postępu, rozumianego w tym kontekście jako przyjęcie na siebie osobistej odpowiedzialności za kształt przyszłości – zamiast wiary w nadnaturalne siły, których przychylność można sobie zjednać modlitwą (More, 2013, s. 4) – z nadzieją, że taka właśnie „procedura” przyniesie pożądane zmiany w ludzkiej rzeczywistości. Zwolennicy transhumanizmu uważają, że aby wkroczyć na drogę ku postczłowiekowi, człowiek musi raczej skoncentrować się na własnej mocy sprawczej i kreatywności. Transhumanizm nie jest zatem religią. Nie jest nią, o ile istotą religii jest wiara i kult, zaś jej składowymi są przekona-

nie są poszerzone możliwości poznawcze czy zdolności odczuwania przekraczające ludzką emocjonalność (jakkolwiek należałoby to rozumieć), lecz fakt, iż postludzka (a więc posthumanistyczna) podmiotowość nie ma apriorycznie ustalonego centrum ani też z góry danego sposobu odróżnienia woli podmiotu (*self-will*) od woli innego (*other-will*) (s. 4). „Postludzki podmiot – pisze w postmodernistycznym tonie Hayles – to amalgamat, kolekcja heterogenicznych komponentów, istota materialno-informatyczna, której granice poddawane są nieustannej konstrukcji i rekonstrukcji” (s. 3). Podkreślanie przez Hayles materialnego aspektu postludzkiej podmiotowości stanowi wyraz jej sprzeciwu wobec wizji postczłowieka rozwijanej z kolei przez takich transhumanistów, jak Ray Kurzweil, Hans Moravec czy Rodney Brooks. Co prawda, zgadzają się oni z Hayles co do tego, iż (post)ludzka tożsamość podlega ciągłej konstrukcji i w tym sensie jest artefaktem, który zmuszeni jesteśmy (prze)tworzyć, aby przetrwać. Różnią się jednak co do możliwych i pożądanych kierunków tego przetworzenia oraz formy przetrwania: o ile Kurzweil postrzega życie ludzkie przede wszystkim jako bezcielesne układy informacji i upatruje szansę przetrwania w możliwości oddzielenia tych układów od ich biologicznego, cielesnego nośnika (tak właśnie definiując kondycję postludzką), o tyle Hayles upiera się, że powinniśmy myśleć o sobie i postczłowieku jako ucieleśnionych osobach, a nie układach informacji (Waters, 2006, s. 43–44).



nie o istnieniu sił nadprzyrodzonych, ryty, całościowy pogląd na życie oraz sztywno określone reguły moralne. Transhumanizm bowiem odrzuca wiarę w istnienie bogów, proponując w zamian światopogląd o naturalistycznym i zdecydowanie świeckim charakterze (Blackford, 2013, s. 421).

W tym świetle wydawać by się mogło, że wśród transhumanistów spotkać można wyłącznie racjonalnych ateistów (lub przynajmniej agnostyków). Takie też jest zresztą powszechne, dominujące wyobrażenie na temat tego nurtu (Bruere, 2015) – wyobrażenie, dodajmy, błędne, o czym świadczy chociażby istnienie wspomnianego już Mormon Transhumanist Association czy Christian Transhumanist Association, a więc organizacji, które – akceptując idee transhumanizmu – nader jednoznacznie podkreślają swoje religijne zaangażowanie. Jak zauważa Dirk Bruere, ich członkowie i sympatycy dostrzegają w transhumanizmie to, co dostrzegłaby w nim każda religijnie usposobiona osoba, mianowicie apoteozę religijności jako takiej (Bruere, 2015).

Sytuacja jest zatem paradoksalna. Materialistyczne, naturalistyczne, scejntystyczne i świeckie samookreślenie transhumanizmu nie jest w stanie zneutralizować realizowanych w jego własnych granicach prób postrzegania go w kategoriach religijnych *sensu stricto*. Jakie jednak mogą być przesłanki takich prób? Albo też – by inaczej sformułować pytanie – co miałyby przesądzać o zasadności interpretowania transhumanizmu jako pochwały religijności czy też jej przejawu?

Otóż, zgodnie z przedstawioną charakterystyką transhumanizm zapowiada i chce wspierać technologiczną rewolucję, która przyczyni się do wykreowania zupełnie nowej, wciąż jeszcze trudnej do wyobrażenia, postludzkiej rzeczywistości. Obiecuje zniesienie przynajmniej większości, a w przypadku niektórych koncepcji<sup>8</sup> wszystkich naszych biologicznych ograniczeń oraz wyrastającego z nich cierpienia. Innymi słowy, transhumanizm jest ewangelią nowego, wspaniałego świata bez bólu, starzenia się i śmierci. Jest wizją eschatologiczną ufundowaną na obietnicy transcendowania ludzkiej skończoności dzięki technologicznemu zaawansowaniu. Proponuje tym samym nowe ujęcie kwestii takich jak śmierć, życie po śmierci, istota boskości, sens istnienia, miejsce człowieka w naturze, zdradzając ambicję zmierzenia się z odwiecznymi lękami ludzkości, dostarczenia odpowiedzi na najbardziej nurtujące ją pytania, zaspokojenia jej najgłębszych nadziei. Co prawda, szansę na zrealizowanie tej ambicji upatruje nie w ideach religijnych czy metafizycznej narracji, lecz w programie radykalnej techni-

<sup>8</sup> Na przykład Raya Kurzweila koncepcja osobliwości, pokrewne jej wizje Hansa Moraveca czy Rodneya Brooksa (Waters, 2006, s. 41).

cyzacji ludzkiej egzystencji. Nie trzeba jednak szczególnej przenikliwości, by dostrzec, że porusza się po obszarach tradycyjnie przynależących do dyskursu religijnego (Bruere, 2015).

Kiedykolwiek mówimy o przyszłości, o naszych nadziejach czy naszych lękach, jesteśmy oczywiście w królestwie religii. Można to przystroić nauką i matematyką, technologią i innowacyjnością, wciąż jednak pozostanie to pewnego rodzaju wiara, której nie da się udowodnić bardziej przekonująco aniżeli wiarę w Boga czy w życie po śmierci. Projektowanie utopijnej czy dystopijnej przyszłości jest rodzajem aktywności religijnej, która zmienia sposób naszego myślenia i działania we współczesnym świecie. W tym świetle, *science fiction* jest odmianą teologicznej antropologii i niesie ze sobą polityczne konsekwencje. Ludzie są istotami dogłębnie teleologicznymi. W szerokim ujęciu, nasze wielkie nadzieje i wielkie obawy co do przyszłości są ze swej natury z konieczności „religijne” (Grassie, 2011, s. 116).

Jeśli więc transhumanizm nie jest religią, to z pewnością ingeruje w jej kompetencje. Albo też – jak chce Rafał Ilicki – ma kryptoreligijne podłoże, co oznacza, że jego główny fetysz, czyli technika, jest w niejawny sposób religijnie determinowany, ukierunkowany na transcendencję (Ilicki, 2011, s. 139). Innymi słowy, transhumanizm lansuje program wykorzystania technologii do niejawnego (nieuświadamianego?) zaspokajania potrzeb metafizycznych. Karmi się ludzkimi marzeniami, nadziejami i obawami, wykorzystując je do rozbudowy mitologii technologicznego postępu i apoteozy techniki jako narzędzia zbawienia. W konsekwencji zapewnienie poczucia sensowności własnej egzystencji czy spełnienie odwiecznego ludzkiego marzenia o nieśmiertelności okazują się w ramach tego programu możliwe jedynie na drodze technologicznego zapośredniczenia, po przeprowadzeniu stosownych technologicznych procedur. Istotnym rysem tej kryptoreligijności transhumanizmu i źródłem jego atrakcyjności jest zapewnienie o automatycznej skuteczności tych praktyk, czyli obietnica natychmiastowości zaspokajania metafizycznych potrzeb, błyskawiczna, mechaniczna efektywność antycypowanych technik przekraczania ludzkiej skończoności. Mają one jednak tylko charakter ersatzu, skoro nieśmiertelność oznacza tutaj w istocie jedynie nieustanne przedłużanie życia, kurację zatrzymującą procesy starzenia, czy wreszcie transfer świadomości. Jest zatem fałszywą nieskończonością. Przy jej użyciu transhumanizm – i na tym także polega jego kryptoreligijność – próbuje znaleźć ekwiwalent transcendencji. Tym samym tworzy hybrydę transcendencji i techniki, inkorporuje duchowość w obszar operacji technologicznych (Ilicki, 2011, s. 150). To zaś oznacza w istocie sakralizację technologii, jej ubóstwienie.

Ta technologiczna idolatria nierzadko przyjmuje zresztą otwartą postać, jak ma to miejsce chociażby w przypadku Erica K. Drexlera, dla którego technologia jako taka jest po prostu boska, a rozwijający ją naukowcy i inżynierowie posiadają podobną boskiej moc przekształcania materii i przetwarzania natury (Tirosh-Samuelson, 2011, s. 11). Dowodzi to, że religijny podtekst transhumanizmu wcale nie jest tak niejawnym. Istotnie, jego obecność uznaje też wielu z tych transhumanistów, którzy akceptują ogólną, świecką definicję ruchu. Przykładowo, James Hughes zauważa, że ani odwołująca się do świeckich tradycji Deklaracja Transhumanistyczna<sup>9</sup>, ani też wartości, na których transhumanizm miałby się opierać<sup>10</sup>, nie wykluczają przekonania o charakterze religijnym (Hughes 2007, s. 3). Co więcej, stwierdza też, że transhumanistyczne wizje przyszłości są w eschatologicznym aspekcie logicznie, psychologicznie i kulturowo „izomorficzne” z eschatologiami religijnymi, odwzorowując właściwą tym ostatnim „wciąż powracającą logikę pytań o początki, zerwania i kres” (Hughes 2007, s. 21). Rzeczywiście, w logikę tę z pewnością wpisuje się jedno z kluczowych dla transhumanistycznej narracji pojęć, mianowicie pojęcie transformacji. Zsekularyzowane i stechnicyzowane zbawienie dokonuje się przecież na drodze radykalnego przekształcenia człowieka – przekształcenia, które nakazuje widzieć w nim początki ery postludzkiej. W transczłowieku natomiast, który ma być ini-

- 9 Deklaracja Transhumanistyczna to swoiste *credo* transhumanizmu, definiujące istotę i cele ruchu, sformułowane i zaakceptowane w drodze głosowania przez członków WTA. Zob. <http://www.transhumanism.org/index.php/wta/declaration> [dostęp: 21.10.2016].
- 10 Hughes nawiązuje tutaj przede wszystkim do zestawu wartości zaproponowanych przez Nicka Bostroma w jego pracy *Transhumanist Values* (Bostrom, 2003, s. 13). Bostrom jako centralną wartość transhumanizmu wskazuje możliwość eksploracji obszarów tego, co transludzkie i postludzkie. Następnie definiuje wartości stanowiące warunki realizowania wartości centralnej, zaliczając do nich globalne bezpieczeństwo, postęp technologiczny i swobodny dostęp do zdobyczy nauki i techniki. Na tej podstawie wyprowadza wartości pochodne: 1) dopuszczalność ingerowania w naturę (modyfikacja natury nie jest występkiem, grzechem czy dowodem pychy); 2) wolność morfologiczna; 3) pokój, współpraca międzynarodowa, przeciwdziałanie rozprzestrzenianiu broni masowego rażenia; 4) pogłębianie zrozumienia (inicjowanie dociekań i debaty publicznej, krytyczne myślenie, otwartość umysłu, badania naukowe, otwarta dyskusja o kształcie przyszłości); 5) poprawa inteligencji (indywidualnej, zbiorowej, rozwój maszyn myślących); 6) fallibilizm filozoficzny, nieustanna gotowość do rewizji przyjętych założeń; 7) pragmatyzm, inżynieria, nauka i duch przedsiębiorczości; 8) różnorodność (gatunkowa, rasowa, przekonań religijnych, orientacji seksualnych, stylów życia etc.); 9) troska o dobrostan wszystkich istot czujących; 10) ochrona życia (przedłużanie życia, badania nad przeciwdziałaniem procesom starzenia, krionika).

cjatorem i głównym aktorem tej przemiany w jej początkowych stadiach, można się doszukiwać momentu zerwania. Wreszcie figura postczłowieka to eschatologiczny kres, telos, spełnienie ludzkiego przeznaczenia.

Wrażenie tej strukturalnej zgodności wzmacnia dodatkowo fakt, iż samo pojęcie transformacji, rozumiane jako proces przekształceń jednostki, w rezultacie którego staje się ona kimś/czymś zupełnie innym, transhumanizm po prostu współdzieli z religijnymi narracjami (Cole-Turner, 2011a, s. 9), by nie powiedzieć, że je od nich zapożycza. Koncepcja technologicznej modyfikacji, prowadząca do przekroczenia tego, co ludzkie, ma swoją religijną antycypację, np. w buddyjskiej koncepcji oświecenia czy w figurze Chrystusa – wcieleń jako przyjęcie przez Boga ludzkiej kondycji oznacza przecież także jej fundamentalne przekształcenie, wyznacza jej telos, którym jest wyrzeczenie się siebie i przyjęcie Boga. Dokładnie tak, jak transformacja – której celem jest przemiana w istotę postludzką – oznacza porzucenie tego, co ludzkie.

Pojęcie transformacji nie jest wyjątkiem. Podobnie jak większość narracji religijnych, eschatologiczne koncepcje transhumanizmu zawierają również np. wątki apokaliptyczne. Nadejście postczłowieka można oczywiście opisywać jako proces harmonijnej transformacji. Można jednak uwypuklać wątek katastroficznego kresu człowieczeństwa, dramatycznego końca rasy ludzkiej, bezlitośnie wypartej przez istoty przewyższające człowieka pod każdym względem. Szczególnie wymownych przykładów dostarcza w tym przypadku Hans Moravec:

Nasze sztuczne potomstwo przerośnie nas i oddali się od nas zarówno pod względem fizycznego dystansu, budowy, jak i podobieństwa myśli i motywów. Z czasem jego działania mogą okazać się nie do pogodzenia z istnieniem starej Ziemi... Istota, która nie jest w stanie dorównać swoim sąsiadom, zostanie prawdopodobnie zjedzona, zaś jej przestrzeń, zasoby i użyteczne myśli zostaną przeorganizowane, by służyć celom innych. Taki może być standardowy los ludzi, którzy będą się ociążać na powolnej Ziemi z przejściem do stanu Ex<sup>11</sup> (Moravec, 1988, za: Hughes, 2007, s. 22).

Co prawda, podobnie jak miało to miejsce w przypadku transcendencji, mamy tu do czynienia z apokalipsą stechnicyzowaną, zredukowaną do rangi jednego z etapów ewolucyjnego procesu adaptacyjnego, napędzanego i sterowanego technologicznym postępowaniem. Niemniej jednak pozwala ona na zagospodaro-

<sup>11</sup> Ex lub x-Człowiek (*x-Human*) to w nomenklaturze Moraveca istota postludzka – superinteligentna maszyna.

wanie odwiecznych ludzkich lęków i wyzwolenie motywacji. Jest wyzwaniem i wezwaniem, jeśli nie do przemiany, to do gotowości na nią. W argumentacyjnej strukturze Moraveca pełni zatem podobną rolę, jaką pełnią apokaliptyczne wizje w narracjach religijnych.

Transhumaniści mają świadomość tych podobieństw i dają jej wyraz. Nie ograniczają się przy tym jedynie do uznania, że niektóre z elementów ich koncepcji – tudzież kluczowych dla nich pojęć – mają religijny rodowód. Próbuje wykorzystać ten fakt na swoją korzyść, zmierzając do wykazania, że idee transhumanizmu pozostają zgodne z przekonaniami religijnymi, zatem motywowany religijnie sprzeciw wobec nich jest bezzasadny<sup>12</sup>. Taką intencję można przypisać m.in. Nickowi Bostromowi, który – próbując zneutralizować metafizycznie motywowane obiekcje wobec technologicznych modyfikacji i wizji przekształcenia istot ludzkich w postludzkie – zauważa, że wiele osób o religijnych przekonaniach jest oswojonych z perspektywą radykalnej transformacji, która miałaby nastąpić wraz z końcem ich obecnej, fizycznej egzystencji, i w rezultacie której mieliby się przedzierzgnąć w istotę w jakimś sensie postludzką (Bostrom 2008, s. 126). Większość z nich – kontynuuje Bostrom – utrzymuje też, że taka transformacja może być czymś dobrym dla osoby, która ją przechodzi. Z kolei Mark Walker dowodzi, iż status dzieci Bożych wyzwala w nas ambicję i nakłada na nas obowiązek, aby podjąć próbę przekroczenia naszej skończoności i dorównać naszemu boskiemu rodzicowi. Jeśli bowiem Bóg jest doskonałym ojcem, jego pragnieniem jest zapewne to, aby Jego dzieci zrównały się z Nim w rezultacie swojego rozwoju – inaczej zasługiwałyby raczej na miano Jego zwierzątek-maskotek, a nie dzieci (Hughes, 2007, s. 17). Wreszcie, James Hughes w cytowanej już pracy poświęconej kompatybilności poglądów religijnych i transhumanistycznych nie tylko próbuje nakreślić płaszczyznę porozumienia między chrześcijaństwem a transhumanizmem, lecz stara się wykazać pokrewieństwo między tym ostatnim a eschatologią buddyjską (Hughes 2007, s. 26–28).

## H+ przez religijne okulary

Pytaniem domagającym się w tym miejscu postawienia jest kwestia reakcji na te próby ze strony autorów o ewidentnie religijnych przekonaniach i inklinacjach. Otóż, wydaje się, że reakcje te przybierają zasadniczo dwie

<sup>12</sup> Osobliwym przypadkiem takich praktyk są próby wykazania zgodności transhumanizmu z literą chrześcijaństwa poprzez bezpośrednie odesłanie do tych fragmentów Biblii, które mają nieść ze sobą obietnicę przekroczenia granic człowieczeństwa i pozwalają na interpretację w duchu transhumanizmu (zob. np. Redding, 2016).

dominujące formy. Z jednej strony, filozofowie religii i teologowie, czy po prostu religijnie zaangażowani badacze, analizując zjawisko transhumanizmu, podkreślają jego religijne aspekty i teologiczne zadłużenie. Zwykle wysiłkom tym towarzyszy krytyczna, demaskatorska intencja wykazania rzekomego charakteru deklarowanej przez transhumanizm laickości. Jej podważenie osłabia oczywiście legitymizację naukowości i racjonalności transhumanistycznych idei oraz lansowanej przez jego zwolenników wizji przyszłości. Dla samego transhumanizmu bowiem świeckość jest elementem strategii służącej ich uprawomocnieniu. Nierzadko próby takie mają jednak również wymiar koncyliacyjny i pojednawczy, podkreślający zgodność przekonań religijnych z poglądami transhumanistów. Z drugiej strony, prowadzone z perspektywy filozofii religii i teologii analizy transhumanizmu przybierają postać mniej lub bardziej rozbudowanej krytyki, zmierzającej do wykazania, że główną właściwością transhumanistycznej optyki jest daleko posunięty, wielopostaciowy redukcjonizm. Poniżej przytoczę kilka przykładów obu tych strategii.

Dość popularnym ujęciem, zmierzającym do wyświetlenia religijnych inspiracji transhumanizmu, jest umiejscowienie jego idei na planie historycznym. Taką perspektywę przyjmuje m.in. Hava Tirosh-Samuelson. W wizjach roztaczanych przez Hansa Moraveca i – przede wszystkim – Raymonda Kurzweila rozpoznaje ona wyraźne echa średniowiecznych koncepcji. Transhumanistyczna idea eschatologicznego końca ludzkości jako nieśmiertelności intelektu czy świadomości (oddzielonych od ich biologicznego, cielesnego podłoża) znajduje, jej zdaniem, swoją antycypację w refleksji Awerroesa i Majmonidesa, którzy rozwijali Arystotelesowską koncepcję Boga jako myśli myślącej samą siebie (Tirosh-Samuelson, 2007). Do podobnych wniosków dochodzi David Grumett, który dostrzega w żywionym przez transhumanistów przekonaniu o możliwości radykalnego odseparowania intelektu/świadomości od cielesności nieświadome nawiązanie do tych nurtów XIII-wiecznej teologii chrześcijańskiej, które podkreślały konieczność rozdzielności ciała i duszy (Grumett 2011, s. 41). Przypisywanie takiego zadłużenia transhumanizmowi może oczywiście zaskakiwać. W potocznej świadomości teologia chrześcijańska zwykle nie jest przecież kojarzona z rolą rzecznika technologicznego postępu. Łączy się ją raczej z głęboką niechęcią wobec technologicznych nowinek. Niektórzy transhumaniści (np. Simon Young) zdają się postrzegać religię właśnie w ten sposób, przypisując jej fundamentalistyczne przywiązanie do przeszłości i niemal histeryczny opór wobec wszystkiego, co nowe. Chrześcijańscy akademicy zauważają jednak, że ta wyolbrzymiana do rozmiarów technofobii rezerwa nie jest wyrazem odrzucania przez chrześcijaństwo zmiany, transfor-

macji czy postępu jako takich. Jest raczej krytyką naiwności tych, którzy całą nadzieję lokują w postępie, zwłaszcza w postępie technologicznym, co jednak nie oznacza całkowitego odrzucenia technologii, a jedynie właściwą ocenę jej ograniczeń jako środka realizacji celów wyrażających dobro wspólne (Peters, 2011, s. 72). Przekonanie, iż relację chrześcijańskiej teologii do technologii charakteryzuje wyłącznie nieprzejednany sceptycyzm, byłoby więc nadmiernym uproszczeniem. Wychodząc z tego założenia, Micheal Burdett przekonuje, że transhumanizm ma swoich religijnych antenatów, a jego coraz bliższe związki z chrześcijaństwem nie są zjawiskiem ostatnich lat (Burdett, 2011, s. 19). Jego zdaniem, istnieje długa, intelektualna tradycja, która nie widzi sprzeczności między ideą ulepszania człowieka a chrześcijaństwem, której kluczowymi postaciami są Francis Bacon, Nikołaj Fiodorow oraz Pierre Teilhard de Chardin<sup>13</sup> – mają oni reprezentować ponad 350-letni wysiłek zbliżania idei określanych dziś jako transhumanistyczne i chrześcijańskiej teologii, ponadto są rzecznikami praktyki technologicznego ulepszania gatunku ludzkiego opartej na chrześcijańskiej refleksji teologicznej (Burdett, 2011, s. 19–20). Bacon – kontynuuje Burdett – swą nową metodą nie tylko dał impuls do rozwoju nauki, dzięki któremu mogła ona wyewoluować do obecnie znanej postaci. W swej metodologii widział także remedium na skutki biblijnego upadku – sposób na odzyskanie przez człowieka należnego mu miejsca w kosmosie i szansę prawdziwie spełnionego życia w relacji do świata i Boga (Burdett, 2011, s. 22). Fiodorow rozwijał zaś ideę bogoczości – radykalnej przemiany człowieka, która wykorzystując odkrycia nauki, zdejmie z niego odium śmiertelności, pozwoli żyć wiecznie, a nawet wskrzesić już umarłych, zyskując w ten sposób prawdziwie chrześcijański wymiar, ponieważ chrześcijaństwo jest religią zmartwychwstania (More, 2013, s. 32; Burdett, 2011, s. 27). Jednakże szczególnie interesujący w kontekście religijnego zadłużenia transhumanizmu okazuje się Pierre Teilhard de Chardin, łączący praktykę naukową paleontologa z refleksją teologiczną, który razem z Julianem Huxleyem już w latach 50. XX wieku posługiwał się terminem „transhumanizm”. Jako swego rodzaju chrześcijańskiego proto-transhumanistę wymienia go nie tylko Burdett, ale i Waters (2006, s. 80) oraz Grumett, który dowodzi, że koncepcja Teilharda de Chardin jest zbieżna ze współczesnym transhumanizmem w siedmiu zasadniczych punktach: 1) ewolucja biologiczna zdradza pewien kierunek, którym dla Teilharda de Chardin jest rozwijanie się coraz bardziej złożonych form z prostych orga-

<sup>13</sup> Gwoli ścisłości, sami transhumaniści dostrzegają w dorobku tych myślicieli bliskie sobie treści i uznają ich za swoich antycypatorów (zob. More, 2013, s. 28–35).



nizmów, z kolei pewien porządek i zamysł zakłada też np. historiozoficzna koncepcja Kurzweila (2005, s. 26–32); 2) możliwy i spodziewany jest kres biologicznej ewolucji człowieka, z którego wyewoluują następnie istoty inne niż ludzkie; 3) historia posiada kierunek i cel, którym dla Teilharda de Chardin jest ekspansja świadomości, zaś dla transhumanistów – proces nieustającej optymalizacji i akumulacji oraz dostępności instrumentalnie użytecznej informacji; 4) wiedza, inteligencja i refleksja są coraz potężniejszymi narzędziami kształtowania tożsamości i rozwoju; 5) sieć świadomej wymiany informacji będzie się rozwijać, a ludzkość zyskiwać będzie coraz większą zdolność wspólnotowej refleksji, czego symbolem dla Teilharda de Chardin jest *noosphera* – świadoma sieć obejmująca całą Ziemię, a czego początkiem dla transhumanistów jest Internet; 6) nowe fazy w życiu ludzkości zwiastowane będą przez przełomy, dochodzące do skutku na zasadzie wzrostu wykładniczego; 7) nie istnieje ustalona, niezmienna istota człowieczeństwa (Grumett, 2011, s. 38–39). Grumett podkreśla jednak zarazem, iż nie należy przeceniać skali tych zbieżności. Pożądane jest raczej zachowanie konstruktywnego, krytycznego dystansu między chrześcijańską teologią a transhumanizmem (Grumett 2011, s. 38).

Ten krytyczny dystans jest szczególnie widoczny w drugim z wymienionych sposobów analizowania transhumanizmu z religijnie zaangażowanej perspektywy, który przybiera postać zarzutów o redukcjonizm. U podstaw tego krytycznego ujęcia leży określony sposób postrzegania myśli transhumanistycznej. Przyjmujący tę perspektywę autorzy zdają się podzielać zdanie Katherine Hayeles (choć, paradoksalnie, nie jest ona szczególnie zainteresowana religijnymi aspektami transhumanizmu), zgodnie z którym wspólną właściwością rozlicznych odmian transhumanizmu są nadmiernie upraszczające praktyki dekontekstualizacji (Hayles, 2011, s. 96). Praktyki te są zatem cechą dystynktywną całej formacji, a ich rezultatem ma być właśnie redukcjonistyczne podejście do większości istotnych dla transhumanizmu kwestii. Dotyczy to np. problematyki aksjologicznej. Rozpatrując transhumanizm w jej kontekście, można zaryzykować stwierdzenie, że aksjologicznym celem transhumanistycznych przemian jest szczęście czy dobrostan. Co prawda, idea szczęścia nie jest szczególnie często przywoływana *expressis verbis*, jednak nacisk na eliminację cierpienia oraz doświadczeń, które tradycyjnie postrzega się jako stojące na przeszkodzie szczęściu nie pozostawia złudzeń, że jego zagwarantowanie to jedna z najważniejszych ambicji transhumanizmu. Krytycy podkreślają jednak, że transhumanistyczna wykładnia szczęścia wyrasta z jego XIX-wiecznej, utylitarystycznej definicji (Tirosch-Samuelson, 2007). Jako taka koncentruje się przede wszystkim na

życiowej satysfakcji jednostki oraz jej samorealizacji, nie precyzując zarazem, w jaki sposób jednostkowe szczęście miałyby się przyczyniać do rozwoju całej ludzkości, a także nie uwzględniając złożoności relacji między subiektywnymi i obiektywnymi aspektami szczęścia. Tym samym transhumanizm wystawia się na zarzut braku pogłębionej refleksji aksjologicznej (Tirosch-Samuelson, 2007).

Równie redukcjonistyczne są lansowane w ramach transhumanizmu idee antropologiczne. Z jednej strony bowiem ujmują one człowieka jako pewien całościowy rezultat procesu ewolucyjnego, jednak z drugiej – rozwijając wizję jego przyszłości, niejako wypreparowują z tej całości jeden wyróżniony komponent, redukując człowieczeństwo właśnie do niego. Zastępują cielesno-mentalną złożoność informatyczną prostotą (Waters, 2006, s. 80). W transhumanistycznej filozofii człowieka cielesność traktowana jest nader dwuznacznie: postulatom rozwijania technologii, umożliwiających zachowanie cielesnego potencjału na jego najwyższym poziomie, towarzyszą wezwania do radykalnych biomechanicznych modyfikacji cielesności i prognozy jej ostatecznego przekroczenia czy porzucenia jako źródła ograniczeń. Zakłada to oczywiście możliwość informatycznego transferu czy też cyfrowej translacji wszystkich aspektów ludzkiego życia. Zdaniem krytyków, taka antropologia traci jednak z oczu fakt, iż życie ludzkie, manifestujące się jako materialno-mentalna całość, jest czymś więcej aniżeli prostą sumą swoich części (Grassie, 2011, s. 115).

Wreszcie, oskarżenie o redukcjonizm ma również dotyczyć kluczowych dla transhumanizmu pojęć, takich jak transformacja czy postęp. Przynajmniej w pierwszym przypadku jest to jednak redukcja dość szczególna. Z perspektywy teologii niedostatkim transhumanistycznego rozumienia transformacji okazuje się bowiem jej nazbyt ograniczony charakter. Na pierwszy rzut oka takie stwierdzenie wydaje się dość kontrowersyjne. Modyfikację, której końcowym rezultatem ma być uwolnienie człowieka od jego biologii, z pewnością trudno jest uznać za niewystarczająco radykalną. Krytycy transhumanizmu kładą jednak nacisk na to, że istotą modyfikacji, o której mówią transhumaniści, ma być przekroczenie ludzkich ograniczeń, polegające na rozwinięciu istniejących zdolności i umiejętności oraz pozyskaniu nowych. Ostatecznie jest to zatem wizja praktyk ulepszania istoty ludzkiej, sprowadzającego się do jej coraz większej sprawności i efektywności technicznej. Tymczasem koncepcje religijne w rodzaju *theosis* niosą obietnicę transformacji przede wszystkim moralnej i ontologicznej, w rezultacie której człowiek stopniowo dostępuje świętości, podporządkowując się nie dominującym w danym momencie wartościom, lecz cnотom chrześcijańskim

(Cole-Turner, 2011b, s. 200). Innymi słowy, transhumanistyczna fetyszyzacja techniki przejawia się też w sposobie rozumienia pojęcia transformacji, ostatecznie redukując i ją do wymiaru technologicznego.

Uwzględnianie wyłącznie technologicznego aspektu jest także głównym wyrazem przypisywanego transhumanistom upraszczającego ujęcia idei postępu. Podstawowym brakiem jest w tym przypadku pominięcie jego moralnego wymiaru. Nie oznacza to bynajmniej, że świadomość tego wymiaru jest w transhumanistycznym dyskursie nieobecna. Jego uczestnicy dostrzegają oczywiście potrzebę rozwijania również moralnych predyspozycji człowieka i zabezpieczenia nie tylko dobrostanu jednostki, ale i dobra wspólnego (Bostrom, 2005, s. 12–13; Grumett, 2011, s. 44). Zarazem jednak typowe dla konkretnych stanowisk i prognoz transhumanizmu jest swego rodzaju uprzywilejowanie ulepszających modyfikacji ludzkiej cielesności oraz funkcji poznawczych – o ulepszaniu dyspozycji mogących przyczynić się do moralnego rozwoju ludzkości wspomina się najczęściej niejako na marginesie. W perspektywie religijnej natomiast akcenty rozkładane są dokładnie odwrotnie: postęp nie sprowadza się jedynie do technologicznego zaawansowania i rozszerzania panowania człowieka nad jego naturalnym i społecznym środowiskiem. Przede wszystkim powinien on oznaczać rozwijanie dyspozycji moralnych i zdolności refleksyjnego myślenia (Grumett, 2011, s. 44).

Podstaw tego zarzucanego transhumanizmowi „skrzywienia perspektywy” należy, być może, upatrywać we właściwym mu rozumieniu postępu technologicznego, zgodnie z którym stanowi on niejako wartość samą w sobie. W konsekwencji, wieszcząc technologiczną rewolucję, transhumaniści czują się zarazem zwolnieni z obowiązku określenia jej celu i głębszego sensu (egzystencjalnego, moralnego). Postęp technologiczny zyskuje w tej perspektywie quasi-naturalny charakter, co skłania do zarzucania transhumanistom, że w istocie myślą go oni z ewolucją, dość swobodnie mieszając elementy ich charakterystyk (Tirosh-Samuelson, 2007).

## Podsumowanie

Jaki zatem jest obraz transhumanizmu w kontekście religii? Wydaje się, iż jego dominujący rys można oddać, parafrazując znaną konstatację Carla Schmitta dotyczącą słownika współczesnej polityki: (niemal) wszystkie istotne pojęcia transhumanizmu to zsekularyzowane i stechnicyzowane pojęcia teologiczne. Konstatacja ta pozwala uchwycić dwuznaczność zarówno stosunku chrześcijańskiej krytyki do transhumanizmu, jak i transhumanizmu do re-

ligii. Technologiczny fetysz przesądza o tym, że przejęte od teologii pojęcia transhumanizm traktuje czysto instrumentalnie, próbując oddzielić je od ich metafizycznego, doktrynalnego sztafażu. I ten właśnie zasadniczy gest urasta z kolei do rangi jednego z grzechów głównych transhumanizmu w oczach chrześcijańskiej krytyki. Zarazem jednak gest ten nie przesłania pewnego strukturalnego podobieństwa między wizjami transhumanizmu a narracjami religijnymi. Z perspektywy tych ostatnich transhumanizm jawi się więc w pewnym sensie jako intruz naruszający od dawna opanowane terytorium. Krytyczne odniesienie do transhumanizmu jest więc czymś w rodzaju reakcji obronnej. Jednocześnie należy podkreślić, że aby reakcja ta była skuteczna, musi uwzględniać techniczną fiksację transhumanizmu – jej przyczyny i źródła jej siły przyciągania. Innymi słowy, staje się on pobudką do rozwijania i pogłębienia refleksji teologicznej podejmującej problematykę technologii i jej wpływu na ludzkie życie. Zainteresowanie transhumanizmem jest więc nie tylko rozpoznaniem pewnego zagrożenia, lecz także wyrazem świadomości atrakcyjności i doniosłości technologii dla współczesnego człowieka.

Z kolei ze strony transhumanizmu antyreligijnym deklaracjom towarzyszy uznanie religijnych aspektów własnego stanowiska i podejmowanie prób poszukiwania kompatybilności przekonań religijnych z głównymi ideami ruchu. Oczywiście obie te postawy zwiększają jeszcze zróżnicowanie wewnątrz transhumanistycznego obozu, dzieląc transhumanistów na chrześcijańskich i ateistycznych. W typowym dla transhumanizmu profetyczno-prognostycznym tonie James Hughes przewiduje, że takie rozszczępienie stanowisk na pro- i antyreligijne zapewne się utrzyma, podobnie jak na gruncie refleksji teologicznej zachowany zostanie podział na myślicieli przychylnie i wrogo nastawionych wobec technologii. Zarazem, wraz ze zwiększaniem się transhumanistycznych możliwości, spodziewa się on stworzenia siłami obu obozów nowej „trans-duchowości”, która ma powstać w rezultacie pogłębiania metafizycznej, soteriologicznej, eschatologicznej zbieżności światopoglądów religijnego i transhumanistycznego (Hughes, 2007, s. 31). O tym, że wizja takiego światopoglądowego mariażu nie jest odosobnioną mrzonką, mogą świadczyć komentarze pod przywoływanym już artykułem Dirka Bruere’a. Ich autorzy bynajmniej nie polemizują z tezą o religijności transhumanizmu. Zamiast tego, w duchu lansowanego przez ten ruch pragmatyzmu, zastanawiają się, czy bardziej efektywną realizację transhumanistycznych postulatów zapewni stworzenie zupełnie nowej religii, czy może raczej jakaś forma strategicznego sojuszu z którymś z istniejących już systemów wierzeń (Bruere, 2015). Pozwala to przypuszczać, że główną przesłanką dla życzliwego zainteresowania religią jest świadomość, iż wciąż pozostaje

ona jednym z najważniejszych elementów kulturowego, cywilizacyjnego krajobrazu. Jeśli więc w przypadku niektórych nurtów transhumanizmu można mówić o mariażu z religią, to jest to z pewnością małżeństwo z rozsądku. O atrakcyjności religii przesądza tutaj to, że pragmatyzm i utylitarne nastawienie transhumanizmu pozwalają rozpoznać w niej nadal bardzo skuteczne narzędzie organizowania i kontroli wielkich mas ludzkich. W tym właśnie należy upatrywać jednego z głównych i być może najważniejszego powodu, dla którego transhumanistycznym wizjom stworzenia postczłowieka zaczęły towarzyszyć także wizje stworzenia nowej religii:

Stworzymy nowe religijne rytuały i znaczenia wokół biotechnologicznych i cybernetycznych możliwości, dokładnie tak samo, jak stworzyliśmy je wokół ognia, koła, leczniczych roślin, i wokół Księgi (Hughes, 2007, s. 31).

## BIBLIOGRAFIA

- Blackford R. (2013), *The Great Transition. Ideas and Anxieties*, [w:] M. More, N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader*, John Wiley & Sons, Chichester, s. 421–429.
- Bostrom N. (2003), *Transhumanist Values*, <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.pdf> [dostęp: 29.11.2016].
- Bostrom N. (2005), *In Defense of Posthuman Dignity*, „Bioethics”, vol. 19, no. 3, s. 202–214.
- Bostrom N. (2008), *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] B. Gordijn, R. Chadwick (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer, London, s. 107–137.
- Bruere D. (2015), *Transhumanism – the Final Religion?*, <http://ieet.org/index.php/IEET/more/bruere20150715> [dostęp: 16.07.2015].
- Burdett M. S. (2011), *Contextualizing a Christian Perspective on Human Enhancement*, [w:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington, s. 19–35.
- Cole-Turner R. (2011a), *Introduction: Transhumanist Challenge*, [w:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington, s. 1–18.
- Cole-Turner R. (2011b), *Transhumanism and Christianity*, [w:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington, s. 193–203.
- Fukuyama F. (2004), *Transhumanism: The World’s Most Dangerous Idea*, „Foreign Policy”, no. 144, s. 42–43.

- Grassie W. (2011), *Millennialism at the Singularity: Reflections on the Limits of Ray Kurzweil's Exponential Logic*, [w:] G. R. Hansell, W. Grassie (eds.), *H+/- Transhumanism and its Critics*, Metanexus Institute, Philadelphia, s. 111–135.
- Grumett D. (2011), *Transformation and the End of Enhancement. Insights from Pierre Teilhard de Chardin*, [w:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington, s. 37–49.
- Hayles K. (1999), *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Hayles K. (2011), *Wrestling with Transhumanism*, [w:] G. R. Hansell, W. Grassie (eds.), *H+/- Transhumanism and its Critics*, Metanexus Institute, Philadelphia, s. 96–100.
- Hughes J. (2007), *The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future*, <http://ieet.org/archive/20070326-Hughes-ASU-H+Religion.pdf> [dostęp: 25.10.2016].
- Ilicki R. (2011), *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wyd. Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań.
- Kass L. (2003), *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, <http://www.thenewatlantis.com/publications/ageless-bodies-happy-souls> [dostęp: 12.05.2014].
- Kurzweil R. (2005), *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, Viking (Penguin Group), New York.
- Miształ D. (2014), *Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisca Fukuyamy*, [w:] D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, s. 59–72.
- Moravec H. (1988), *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- More M. (2013), *The Philosophy of Transhumanism*, [w:] M. More, N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader*, John Wiley & Sons, Chichester, s. 3–17.
- Peters T. (2011), *Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?*, [w:] R. Cole-Turner (ed.), *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Georgetown University Press, Washington, s. 63–86.
- Redding M. (2016), *Christianity Is Transhumanism*, [http://www.huffingtonpost.com/micah-redding/christianity-is-transhumanism\\_b\\_9266542.html](http://www.huffingtonpost.com/micah-redding/christianity-is-transhumanism_b_9266542.html) [dostęp: 16.02.2016].
- Sandel M. (2007), *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Cambridge.
- Sepczyńska D. (2014), *Transhumanizm. Spotkanie z utopią*, [w:] D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, s. 27–58.

- Tirosh-Samuelson H. (2007), *Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations*, <http://www.metanexus.net/essay/facing-challenges-transhumanism-philosophical-religious-and-ethical-considerations> [dostęp: 06.06.2015].
- Tirosh-Samuelson H. (2011), *Engaging Transhumanism*, [w:] G. R. Hansell, W. Grassie (eds.), *H+/- Transhumanism and its Critics*, Metanexus Institute, Philadelphia, s. 10–23.
- Waters B. (2006), *From Human to Posthuman. Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate Publishing, Burlington.
- Young S. (2005), *Designer Evolution: Transhumanist Manifesto*, Prometheus Books, New York.