

Markus LIPOWICZ

Akademia Ignatianum w Krakowie

Kontakt: markus.lipowicz@ignatianum.edu.pl

Jak cytować [how to cite]: Lipowicz, M. (2017). Transgresja człowieczeństwa – transhumanizm jako nowe oblicze wychowania religijnego? *Podstawy edukacji: Graniczność, pogranicze, transgresja*, 10, 33–50.

Transgresja człowieczeństwa – transhumanizm jako nowe oblicze wychowania religijnego?

Streszczenie

Artykuł przedstawia transhumanizm jako nowe oblicze religijnego wychowania, które całkowicie odrzuca chrześcijańską koncepcję ludzkości poprzez faworyzowanie transcendentnego i transgresyjnego pojęcia ludzkiej egzystencji. Na początku postaram się przedstawić transcendentną i transgresyjną jako dwa diametralnie przeciwne światopoglądy. Następnie omówię różne transhumanistyczne podejścia do duchowości i religii. Na koniec pokażę transgresyjny wpływ transhumanizmu w odniesieniu do filozofii Georges'a Bataille'a. Artykuł będzie argumentował tezę, że transhumanizm ma na celu realizację idei suwerennej, amoralnej i ateistycznej jednostki, której duchowość opiera się na koncepcji przewyciężenia antropologicznych ograniczeń ludzkości. Z pedagogicznego punktu widzenia transhumanizm głosi postawę egzystencjalną, która całkowicie zrzuca się ontologicznej różnicy między *sacrum* a *profanum*.

Słowa kluczowe: transgresja, transcendentcja, transhumanizm, wychowanie religijne, człowieczeństwo.

1. Zamiast wstępu – o trudności konceptualizacji transcendentności i transgresji

Transhumanizm to, najkrócej rzecz ujmując, światopogląd, zgodnie z którym gatunek ludzki powinien zdobyć zarówno moralno-etyczne przyzwolenie, jak i pozwolenie prawne dla przekonstruowania swojej „natury” za pomocą technologii (Campbell, Walker, 2005, s. I). Warto na samym początku zaznaczyć, iż

pojęcie natury ludzkiej nie jest przez zwolenników tego ruchu filozoficzno-naukowego rozumiane jako trwała substancja, lecz jako tymczasowa, tzn. ewolucyjnie i cywilizacyjnie uwarunkowana, kondycja bytowania, z którą wiąże się zarówno szereg możliwości, jak i ograniczeń psychofizycznych. Właśnie te ostatnie są na celowniku zwolenników myśli transhumanistycznej, którzy za sprawą technologii komórek macierzystych, inżynierii genetycznej oraz nanotechnologii pragną zmaksymalizować psychofizyczną wydolność ludzkiego organizmu (Campbell, Walker, 2005, s. I). W tym sensie transhumanizm proponuje radykalną, aczkolwiek coraz bardziej prawdopodobną, wizję przyszłości (Becker, 2015, s. 18), według której scalenie człowieczeństwa z technologią stanowiłoby kolejny, decydujący, krok w ewolucyjnym procesie człowieka. Jak przekonują Heidi Campbell i Mark Walker – „mamy okazję stać się czymś więcej, aniżeli człowiekiem” (Campbell, Walker, 2005, s. I).

Jednak obok wyjątkowego potencjału technologicznego oraz jego możliwych konsekwencji transhumanizm, jak podkreśla Nick Bostrom, także zwraca uwagę na etyczne dylematy związane z ewentualnym pokonaniem gatunkowych ograniczeń człowieka (Bostrom, 2003, s. 4). Byłaby więc sporym uproszczeniem chęć zredukowania transhumanizmu do teraźniejszych bądź przyszłych możliwości technologicznych – albowiem to właśnie aspekty społeczno-kulturowe tworzą aksjologiczno-normatywną ramę dla rzeczywistej praktyki korzystania z postępu naukowego. Zakładając więc, że człowiek faktycznie miałby przeistoczyć się w nad- albo post-człowieka, nie można nie zwrócić uwagi na te wymiary społeczno-kulturowe, które w sposób szczególnie kształtują ramy egzystencjalne jestestwa – są nimi: duchowość i religia¹. Jan Wadowski zauważa, iż właśnie na tym polu transhumanizm wyraża swoje największe słabości i swój ostatecznie regresyjny i redukcjonistyczny charakter, gdyż „lekceważy on zagadnienie świadomości” (Wadowski, 2010, s. 380). Tę bowiem zwolennicy transhumanizmu postrzegają jedynie przez pryzmat „kumulacji zmian ilościowych w sferze czysto materialnej” (Wadowski, 2010, s. 380). W ten sposób ów ruch intelektualny pojmuje umysł ludzki na wzór sztucznej inteligencji, która „pomija kwestie jakiegokolwiek transcendencji” (Wadowski, 2010, s. 380). Czy można zatem wnioskować, że transhumanizm dąży do likwidacji ludzkiej duchowości i religijności? A może wypadałoby za zwolennikami transhumanizmu przypuszczać, iż wraz ze zmianą podstawowych parametrów człowieczeństwa duchowość i religijność nie tyle zginą, ile ulegną jakościowej zmianie, która wykształci nowe formy doświadczenia transcendencji?

W niniejszym artykule postaram się podjąć powyższą problematykę z perspektywy wychowania religijnego, które za Bogusławem Milerskim pojmuję

¹ Będę w dalszej części tekstu stosował oba pojęcia w sposób łączny lub wymienny, gdyż nie będę tutaj podejmował niezwykle złożonej z perspektywy socjologii religii kwestii poziomu oraz formy instytucjonalizacji poszczególnych przeżyć egzystencjalnych. Pojęcie religii opierać będę głównie na myśli Rudolfa Otto (1999), z kolei pojęcie duchowości postaram się stosować zgodnie z całościowym kontekstem doświadczeń i postaw egzystencjalnych.

przede wszystkim jako pedagogiczne wsparcie jednostki w kształtowaniu swojego człowieczeństwa oraz dojrzałości w zakresie emocjonalnym, kognitywnym i społecznym (Milerski, 2010, s. 57). W tym sensie wychowanie religijne nie powinno być rozumiane jako indoktrynacja ideologiczna, lecz jako duchowa asysta, mająca na celu wspomóc rozwój podmiotowości i osobowości jednostki (Milerski, 2010, s. 58). W kontekście ściśle chrześcijańskim warto dokonać różniczenia między duchowością, która – jak zauważa Zbigniew Marek – „bardziej kieruje człowieka w stronę idei i wartości pozamaterialnych”, a religijnością, która zwraca egzystencję ludzką „w stronę osobowego Boga” (Marek, 2015, s. 11). Wspólny mianownik obu pojęć wydaje się polegać na tym, aby nie redukować człowieka wyłącznie do jego technicznych i specjalistycznych umiejętności. Z perspektywy Wadowskiego taką właśnie próbą redukcji istoty ludzkiej do sfery immanencji byłby transhumanizm. Chciałbym zaprezentować nieco odmienny, aczkolwiek nie sprzeczny z tą myślą, pogląd na tę problematykę.

Stawiam hipotezę, że transhumanizm nie tyle bezpośrednio pomija kwestię duchowości, lecz raczej dąży do zupełnej redefinicji ludzkiego pragnienia transcendencji poprzez zastąpienie jej transgresją. W celu uniknięcia potencjalnych nieporozumień na poziomie konceptualnym chciałbym w skrócie przedstawić znaczenia, jakie w niniejszych rozważaniach zdecydowałem się nadać pojęciom transcendencji i transgresji.

Otóż oba pojęcia – transcendencja i transgresja – stanowią wyraz ludzkiego pragnienia wykraczania poza faktyczny stan rzeczy i świadomości. Jednak na tym bardzo rudymenarnym poziomie już wszelkie analogie między tymi koncepcjami się zasadniczo kończą. W oparciu o paradygmat „realizmu krytycznego” Margaret S. Archer Artur Wysocki zauważa, że istnieją zasadniczo trzy sposoby rozumienia transcendencji: pierwszy dotyczy relacji podmiot–przedmiot i określa „akty kreatywności” w zakresie ludzkiej sprawczości; drugi odnosi się do relacji podmiot–podmiot, który dotyczy sfery relacji międzyludzkich; z kolei trzeci rodzaj transcendencji „zachodzi w relacji podmiot–rzeczywistość transcendentna. Następuje tu przekraczanie podstawowej tradycji religijnej poprzez jednostkową świadomość i poznanie tej rzeczywistości” (Wysocki, 2015, s. 137). W niniejszym artykule skupię się przede wszystkim na tym ostatnim pojmowaniu transcendencji, które implikuje różnicę ontologiczną między pojęciem bytu a samym byciem. W dalszej części niniejszej rozprawy postaram się pokazać, iż z doświadczeniem transcendencji wiąże się to, co za Rudolfem Otto nazwać możemy „uczuciem zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*) (Otto, 1999, s. 15). Bataille’owskie pojęcie transgresji zakłada zupełnie odmienną perspektywę ontologiczną niż transcendencja, albowiem określa ono przekroczenie transcendentnie legitymizowanych norm kulturowych, aby w ten sposób obnażyć wszelki porządek życia ludzkiego jako wtórny w stosunku do pierwotnego chaosu, ciągłości bytu, a w końcu – niebytu (Bataille, 1998, s. 54). Z całości kształtu twórczości Bataille’a wynika, że podzielał on przedchrześcijański, grec-

ki światopogląd mitologiczny, według którego chaos jest, jak ujmują to Karol Motyl, „pewną pragenezą, niezapełnioną przestrzenią przed stworzeniem świata, bezwładną materią, z której został dopiero uformowany wszechświat”, niczym „ziona pustka” (Motyl, 2015, s. 131).

Z tych bardzo skrótowych i wstępnych konceptualizacji transcendencji i transgresji wynikają dwie zupełnie odmienne idee człowieczeństwa oraz ideały wychowania. Zgodnie z transcendentną perspektywą ontologiczną człowiek jest powołany do tego, aby na poziomie poznawczym zgłębić oraz złączyć się z tą rzeczywistością, która leży u podstaw wszelkiego bytu, czyli samego bycia – utożsamionego w chrześcijaństwie z ideą Boga. Przedstawiając oraz analizując problematykę „samowychowania chrystocentrycznego”, Bogusław Śliwerski stwierdza:

Do doskonałości można dojść przez miłość Boga, skierowanie całej swojej uwagi na Niego i podejmowanie wszystkich swoich wysiłków ze względu na Niego. [...] W istocie bowiem bycie chrześcijaninem jest konsekwencją jego *esse in Christo*, radykalnego zwrócenia się ku innemu, proegzystencji (Śliwerski, 2010, s. 105, 109).

Konstatację Śliwerskiego odnośnie do chrześcijańskiej auto-pedagogiki wydają się potwierdzać słowa Benedykta XVI:

Jesteśmy produktem, ale myśli i woli, a więc istnieje idea, która mnie poprzedza, istnieje poprzedzający mnie sens, który powinienem odkryć i zaakceptować i który ostatecznie nadaje znaczenie mojemu życiu. [...] Wydaje mi się, że przede wszystkim konieczne jest to, żeby Bóg na nowo zaistniał w naszym życiu, żebyśmy nie żyli tak, jak byśmy byli autonomiczni, upoważnieni do samowolnego określenia, czym jest wolność i życie (Benedykt XVI, 2013, s. 25, 41).

Widzimy więc, że chrześcijański obraz rozwoju człowieka zakłada transcendentnie zorientowaną antropologię, w której egzystencja ludzka nabiera celowości i sensu. Zgoła inaczej jestestwo człowieka przedstawia się z perspektywy myśli transgresyjnej.

Otóż transgresja w rozumieniu Bataille’a sugeruje z kolei taki obraz człowieka, w którym jednostka odkrywa wtórność wszelkich transcendentnie legitymizowanych granic – w tym także samej koncepcji człowieczeństwa. Warto w tym kontekście odnieść się do Michela Foucaulta, który w nawiązaniu do myśli Bataille’a i Fryderyka Nietzschego stwierdził, że transgresja „jest gestem dotyczącym granicy”, tzn. jest działaniem odnoszącym się do Boga, który okazał się „nicością” (Foucault, 1984, s. 305, 304). Pojęcie Boga należy w tym kontekście rozumieć jako pojęcie „używane do oznaczenia świata nadmysłowego w ogóle. Bóg to miano sfery idei i ideałów” (Heidegger, 1997, s. 177). Doświadczenie nicości powoduje, że jednostka czuje się uprawniona do przekroczenia wszelkich form tymczasowego bytowania. W tym sensie Bataille’owskie pojęcie transgresji różni się od podejścia Józefa Kozielskiego tym, że nie odnosi się do każdej formy przekraczania ograniczeń „po to, by stawać się tym, kim się może być, a jeszcze nie jest” (B. Pieronkiewicz, 2014, s. 169), lecz jedynie

do takiej, która przełamuje oparty na transcendentnie legitymizowanych wartościach porządek kulturowy. Najkrócej rzecz ujmując: poprzez transgresję człowiek celowo zawłaszcza sobie nicość i sam – w sposób suwerenny i samowolny – przejmuje boską rolę podmiotowego decydowania o sposobie swojej egzystencji.

Transgresyjne dążenie człowieka do suwerennego samostanowienia miało w historii filozofii i kultury rozmaite oblicza. Współcześnie owo pragnienie dotyczy nie tylko sfery aksjologicznej i egzystencjalnej, lecz w postaci transhumanizmu dąży do przekroczenia antropologicznych i ontologicznych granic bytowania ludzkiego. Z perspektywy pedagogiki religii emblematyczne wydają się w tym kontekście słowa jednego z twórców tego ruchu – Maxa More'a:

Ludzkość jest tymczasowym stanem na ścieżce ewolucyjnej. Nie jesteśmy szczytem rozwoju natury. Nadszedł czas, abyśmy w sposób świadomy zadbali o siebie i przyspieszyli nasz postęp. Koniec z bogami, koniec z wiarą, koniec z bojaźliwym powstrzymywaniem się. Zniszczmy nasze stare sposoby, naszą ignorancję, naszą słabość i naszą śmiertelność. Przyszłość należy do nas (More, 1990, s. 11)².

Powyższe zestawienie chrześcijańskiej duchowości z transhumanistyczną ideą transgresji człowieczeństwa anonsuje główny cel artykułu. Postaram się pokazać, że zwolennicy transhumanizmu nie opierają swojej wizji przyszłości oraz argumentacji wyłącznie na wymiarze materialnym, lecz dążą do popularyzacji takiej formy duchowości, która na poziomie egzystencjalnym i aksjologicznym legitymizowałaby przewyżczenie dotychczasowej koncepcji wychowania jako procesu uczyłowieczania. Transhumanizm, jak będę starał się przekonywać, bynajmniej nie opiera swojej argumentacji wyłącznie na poziomie biotechnologicznych ingerencji w ciało ludzkie, lecz motywuje do przyjęcia nowego pojęcia wychowania religijnego, które opierałoby się na odejściu od chrześcijańskiej antropologii.

2. Od „bycia” do „stawania się” – czyli o zniknięciu transcendencji

Pomimo iż ponowoczesna kondycja kulturowa stoi w dużym stopniu pod znakiem myśli Fryderyka Nietzschego (Habermas, 2007, s. 156), to warto zaznaczyć, że postmodernizm bynajmniej nie przyczynił się do rozwoju „nadczołowieka”, lecz raczej przyczynił się do takiej kondycji kulturowej, w której rozmaite formy indywidualizmu, inności, różnorodności, pluralizmu i (subkulturowej bądź jednostkowej) performatywności skutecznie zakwestionowały tradycyjną

² Tłumaczenie własne. W oryginale: „Humanity is a temporary stage along the evolutionary pathway. We are not the zenith of nature’s development. It is time for us to consciously take charge of ourselves and to accelerate our progress. No more gods, no more faith, no more timid holding back. Let us blast out of our old forms, our ignorance, our weakness, and our mortality. The future is ours”.

koncepcję człowieczeństwa. Nieprzypadkowo tej kondycji kulturowej odpowiada także ogólna niepewność i stan niezdecydowania w zakresie wierzeń i praktyk religijnych, zwłaszcza wśród ludzi młodych (Sowa-Behtane, 2015, s. 65–71).

Tak się składa, że myśl Nietzschego nie tylko stanowi tarczę obrotową dla ponowoczesnego indywidualizmu, ale jest także jednym z głównych punktów odniesienia dla koncepcji transhumanistycznych³. Główna myśl, którą transhumanizm zaczerpnął z filozofii Nietzschego, to bezwzględna rezygnacja z platońsko-chrześcijańskiej metafizyki, czyli poglądu głoszącego, iż obok sfery wciąż zmieniających się zjawisk istnieje ontologicznie bardziej doniosła, pierwotna, niezmienna oraz w swojej istocie absolutna rzeczywistość Boga (Sorgner, 2009, s. 29–34). Nietzscheańska filozofia życia odrzuca monoteistyczno-logocentryczną ideę bycia jako wiecznej substancji wszelkiego bytu (*Sein*) na rzecz procesualno-materialistycznego światopoglądu nieustającego „stawania się” (*Werden*) (Henke 1981, s. 40). Myśl ta stanowi dla niniejszych rozważań wyjątkowo doniosłą implikację, albowiem pojęcie transcendencji odnosi się do koncepcji Absolutu/Boga, który w sposób nieredukowalny wykracza poza materialną oraz zjawiskową rzeczywistość bytowości empirycznej (Ogrodnik, 2006, s. 133). Ta różnica ontologiczna stanowi esencjalny wymiar nie tylko dla platońsko-chrześcijańskiej metafizyki, ale dla wszelkiej duchowości opartej na doświadczeniu transcendencji. Tak rozumiane przeżycie religijne implikuje, że podmiot doświadczający, człowiek, na poziomie *ontologicznym* pozostaje w sferze rzeczywistości immanentnej. W tym miejscu warto za Rudolffem Otto zauważyć, iż do doświadczenia transcendencji przynależą „uczucia zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*) oraz uznania „całkowitej wyższości” Stwórcy, transcendencji, wobec stworzenia, immanencji (Otto, 1999, s. 15, 26)⁴. Wyższość owa polega na tym, iż to, co transcendentne, nie jest „najwyższym bytem”, lecz *samym byciem*, które jest nieredukowalnym fundamentem wszelkiego bytu. W związku z tym samo pragnienie transcendencji, ale także wychowanie człowieka ku określonym formom doświadczenia tej transcendencji przez instytucje religijne, nie wiąże się z przekraczaniem ludzkich granic ontologicznych, lecz – wprost przeciwnie – z akceptacją swojej immanencji oraz z otwarciem się na to, co stanowi podstawę wszelkiego bytowania.

³ Bostrom twierdzi, że związek między myślą Nietzschego a transhumanizmem jest najwyżej powierzchowny i z perspektywy ideowo-historycznej mało znaczący. Temu pogładowi jednak sprzeciwia się inny zwolennik transhumanizmu, Stefan Lorenz Sorgner, który wykazuje, iż w myśli Nietzschego odnaleźć możemy kluczowe idee transhumanizmu, które wspólnie wymagają zarówno naukowo-technologicznej, jak i wychowawczo-edukacyjnej korekty (Sorgner, 2015, s. 31–48).

⁴ Innymi słowy: pojęcie transcendencji jest ściśle związane z metafizyczną koncepcją, która w sposób jakościowy oddziela sferę *profanum* – jako immanentną rzeczywistość „bytów” – od sfery *sacrum*, czyli transcendentnego „aktu bycia”. Wydaje mi się, że w chrześcijaństwie takie pojęcie transcendencji i zarazem Absolutu najwyraźniej wyrażone zostało w czternastym rozdziale Księgi Wyjścia oraz w filozofii tomistycznej jako *Ipsum Esse Subsistens*.

Cała myśl Nietzschego, która stanowi fundament zarówno dla ponowoczesnej kondycji kulturowej, jak i myśli transhumanistycznej, krąży wokół problematyki załamania się tego właśnie porządku ontologicznego. Konstatacja „śmierci Boga” nie miała na celu zastąpienia chrześcijańskiego pojęcia transcendencji innym, lecz wyrażała pogląd, że wraz ze śmiercią Boga bezpowrotnie zapadł się porządek oparty na epistemologicznym oraz ontologicznym oddzieleniu stworzenia od Stwórcy, bytu od aktu bycia – immanencji od transcendencji. Sfera immanencji zyskuje status jedynej rzeczywistości materialnej, której główną cechą jest nieustająca procesualność, czyli „stawanie się” poszczególnych form życiowych. Jestestwo przestaje być pojmowane w odniesieniu do różnicy ontologicznej, lecz okazuje się nieokielznaną, dynamiczną, chaotyczną aktywnością witalną, która, jak zauważa Sorgner, zdaniem Nietzschego najlepiej wyraża się w pojęciu „woli mocy” (Sorgner, 2009, s. 33).

Dla prezentowanych rozważań decydującym wydaje się to, że egzystencja ludzka staje się częścią tejże procesualnej woli mocy. Pod względem aksjologicznym oznacza to, iż człowiek będzie, zdaniem Sorgnera, pragnął przede wszystkim takich wartości, które będą umożliwiać celowo ukierunkowaną ewolucję sił witalnych (Sorgner, 2009, s. 33). Zamiast bowiem być ofiarą ślepych, amoralnych – bo *bezbożnych* – procesów ewolucyjnych, człowiek powinien w przyszłości móc w sposób suwerenny oraz celowy ingerować w proces własnego rozwoju i kierować się wartościami, które umożliwią mu w sposób podmiotowy zapanować nad własnym procesem ewolucyjnym. Takimi właśnie wartościami, jak przekonuje Sorgner, rozporządza współcześnie nauka i technologia, które mogłyby w dużej mierze zastąpić dotychczasowe formy wychowania i edukacji (Sorgner, 2015, s. 33)⁵.

Jednak dokładnie w chwili uświadomienia sobie odejścia od transcendencji na rzecz „woli mocy” pojawia się pewien problem aksjologiczno-egzystencjalny: zdaniem Nietzschego, człowiekowi trudno będzie odejść od chrześcijańskiego porządku wartości, albowiem został on przez wieki wychowany do tego, aby pojmować swój żywot w kategoriach sensowności i celowości. Innymi słowy: według Nietzschego, poszukiwanie oraz pragnienie sensu życia jest egzystencjalną podstawą człowieczeństwa. Jednocześnie Nietzsche podkreślał, iż po „śmierci Boga” wiara w sens istnienia sama pozbawiona jest sensu. Tę tragiczną sytuację człowieka, jako istoty poszukującej sensu w bezsensownym świecie, Nietzsche szczególnie mocno wyraża w 285. *Wiedzy radosnej* – „Excelsior!”:

Nie będziesz już nigdy się modlił, już nigdy ubóstwiał, nigdy w bezkresnej odpoczywał ufności – zabronisz sobie stawać i wyprzęgać swe myśli przed ostateczną mądrością, ostateczną dobrocią, ostateczną mocą – nie będziesz miał żadnego ustawicznego stróża i przyjaciela dla siedmiu swych samotności [...] – nie będzie żadnego już rozumu w tym,

⁵ Zdaniem Sorgnera, edukacja stanowi wyłącznie środek dla przekazania „dobra” kulturowego, który – w razie rozwoju bardziej skutecznego środka – może i powinien zostać uzupełniony lub zastąpiony biotechnologią.

co się dzieje, żadnej miłości w tym, co ci się stanie – nie będzie dla serca twego stało otworem żadne miejsce odpoczynku, gdzie by znajdować tylko mogło, a niczego już nie szukać [...] – człowiecze wyrzeczenia, czy we wszystkim tym chcesz wyrzeczenia? Kto ci da siły ku temu? Nikt jeszcze nie miał tej siły (Nietzsche, 2006, s. 149–151)!

Skoro zatem z jednej strony poszukiwanie sensu wydaje się istotną cechą człowieczeństwa, a z drugiej znalezienie takiego sensu jest po śmierci Boga rzeczą niemożliwą, Nietzsche konsekwentnie widział tylko jedną drogę wyjścia dla człowieka: przestać być człowiekiem. To by oznaczało przeistoczenie człowieka w byt, który byłby zdolny zaakceptować życie jako bezsensowną, procesualną rzeczywistość ciągłego „stawania się” (*Werden*). Innymi słowy: skoro nie sposób po śmierci Boga przywrócić człowiekowi wiarę w sens życia, bez której *jako człowiek* nie potrafi żyć, to jedynym wyjściem jest powstanie nadczłowieka, który w miejsce woli sensu postawiłby oraz zaakceptowałby wolę mocy.

Ale także tutaj pojawia się problem fundamentalny, gdyż to właśnie sam człowiek musiałby dążyć do przewyciężenia *samego siebie*. Oznacza to, że jako istota pragnąca sensu człowiek musiałby odnaleźć sens w tym, aby w sposób świadomy przeistoczyć się w byt, który przestanie pragnąć sensu. Niemożliwe? Absurdalne? Nie według Nietzschego oraz współczesnych zwolenników transhumanizmu. Sorgner podkreśla, że na poziomie egzystencjalnym fundamentalną implikacją transhumanizmu jest myśl, że jedynie realna nadzieja na stworzenie nadczłowieka, który byłby zdolny przewyciężyć nowoczesny kryzys egzystencjalny, może współcześnie nadać życiu ludzkiemu obiektywny sens (Sorgner, 2009, s. 40–41). Nihilistyczna pustka ontologiczna zostałaby w ten sposób wreszcie przewyciężona: albowiem zamiast w bezbożnym świecie być skazanym na bezskuteczne *poszukiwanie* Boga, człowiek mógłby zostać wychowany w ten sposób, aby dzięki nowym technologiom pragnął przeistoczyć samego siebie, i tym samym – *stworzyć* „boski” byt. Wobec zauważonego przez Nietzschego nihilizmu, czyli upadku najwyższych wartości nadających życiu ludzkiemu sens, Sorgner stwierdza, że transhumanizm mógłby stanowić „*me-aninig-giving function*” – czyli funkcję nadawania sensu ludzkiemu istnieniu po załamaniu się chrześcijańskich i metafizycznych struktur wiary, wiedzy i władzy (Sorgner, 2009, s. 40).

3. Transhumanizm a chrześcijaństwo

Mając na uwadze podstawowe implikacje powyższych wywodów, trudno się dziwić, że największe obawy oraz sprzeciw wobec transhumanizmu płynie właśnie ze strony tych środowisk oraz instytucji społecznych, które reprezentują poglądy oparte na wierze i światopoglądzie chrześcijańskim (Campbell, Walker, 2005, s. I). Albowiem, jak zauważają Heidi Campbell oraz Mark Walker, w samym sercu transhumanistycznego projektu leży przecież fundamentalna

redefinicja człowieczeństwa (Campbell, Walker, 2005, s. II)⁶. Skoro zatem transhumanizm proponuje jakościowe przedefiniowanie jestestwa ludzkiego, to nie sposób nie zapytać o kwestię duchowości. Czy transhumanizm w ogóle przewiduje jakieś formy odniesienia się do problematyki absolutu?

Trzeba postawić sprawę jasno: transhumanizm od samych podstaw zaprzecza transcendencji, jako ruch intelektualny stanowi bowiem próbę egzystencjalnej odpowiedzi na niemożność tego, co Andrzej L. Zachariasz nazywa „transcendentalnym uzasadnieniem człowieka w istnieniu” (Zachariasz, 2011, s. 27). Także epistemologiczna i aksjologiczna podstawa transhumanizmu wyraża się w negacji tej koncepcji metafizycznej, według której w sposób istotny odpowiada ludzkiemu doświadczeniu oraz pragnieniu transcendencji. Nic dziwnego więc, że większość transhumanistów – jak zauważa Michał Klichowski – „w Boga jednak nie wierzy” (Klichowski, 2014, s. 119). Także Mike Treder, były dyrektor zarządzający Institute for Ethics and Emerging Technologies, przyznaje, iż niemal wszyscy „techno-progresywni” (*technoprogresywni*) aprobują sekularyzm, a większość z nich jest „ateistami bądź agnastykami” (Treder, 2009).

Tym bardziej dziwny wydawać się może fakt, iż pomimo tego podstawowego antagonizmu między epistemologicznymi, egzystencjalnymi oraz aksjologicznymi implikacjami między transhumanizmem a chrześcijaństwem toczy się stosunkowo żywy dialog⁷. Podstawą tego dialogu jest przesłanka, że mimo swojego sprzeciwu wobec platońsko-arystotelesowskiej i chrześcijańskiej metafizyki transhumanizm w sposób twórczy odnosi się do kluczowej dla chrześcijaństwa idei *zbawienia*, czyli życia wyzwolonego od wszelkich trudności, cierpień, zmartwień (Campbell, Walker, 2005, s. II). Uważam, że wszelkie przejawy tego dyskursu i dialogu ogniskują się wokół pewnego fundamentalnego nieporozumienia terminologicznego – jednak szczerłość intelektualna nakazuje mi, aby przynajmniej w największym skrócie przestawić te osobliwe próby pogodzenia transhumanizmu z religią i duchowością chrześcijańską.

Otóż według Erica Steinharta, uważne studium myśli Pierre’a Teilharda de Chardina – w szczególności jego koncepcja „punktu Omega”, według której ewolucja celowo rozwija się w kierunku boskiej kondycji bytowej – wskazuje, iż myśl transhumanistyczna oraz myśl chrześcijańska nie muszą sobie wzajemnie w sposób konieczny zaprzeczać, albowiem oba ruchy intelektualne łączy troska o przyszłość człowieka (Steinhart, 2008, s. 2). Także Frank Tipler w swojej

⁶ Dodałbym, iż owa redefinicja w sposób istotny przewartościowuje dotychczasowe pojęcie człowieka jako istoty, której duchowość ukierunkowana jest na poznanie oraz doświadczenie transcendentnie pojmowanego sensu życia.

⁷ Dialog ten na dobre rozpoczął się w roku 2003, kiedy grupa związana z Templeton Oxford Summer Seminars in Christianity and the Sciences zaprosiła prezydenta World Transhumanist Association Nicka Bostroma do nieformalnej dyskusji na temat kluczowych idei transhumanizmu (Campbell, Walker, 2005, s. II). Ten zbieg okoliczności nie wydaje mi się przypadkowy, gdyż to właśnie Bostrom – jak zaznaczyłem wyżej – utrzymuje, że związek między myślą transhumanistyczną a antychrześcijańską filozofią Nietzschego jest co najwyżej powierzchowny.

książce *The Physics of Immortality* przekonywał w duchu myśli de Chardina, iż prawa porządku kosmicznego są nastawione nie tylko na przetrwanie ludzkości, ale na zapanowanie człowieka nad wszechświatem (Tipler, 1997). Z kolei John Hedley Brooke przekonuje, że zwłaszcza w protestantyzmie idea opatrności bywała ściśle spleciona z ideą postępu naukowego: nauka miała stanowić narzędzie wyzwolenia wiary od irracjonalnych, przed-oświeceniowych zabobonów Kościoła i tym samym być instrumentem racjonalizacji samego chrześcijaństwa (Brooke, 2005, s. 4). Według protestanckich przywódców intelektualnych i kaznodziejów, jak podkreśla Brooke, upadek pierwszego człowieka spowodował, że gatunek ludzki stracił możliwość bezpośredniego korzystania z dóbr, które Bóg łaskawie umieścił dla człowieka w świecie przyrody. Tylko dzięki rozwojowi naukowemu człowiek może znów przybliżyć się do pierwotnej kondycji raju, aby w ten sposób przygotować świat na ponowne i ostateczne przyjście Chrystusa (Brooke, 2005, s. 3–5). Z kolei zdaniem Philipa Hefnera, chrześcijańska idea stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga oznacza, że został on przez Boga zaproszony do bycia współtwórcą świata (*created to co-creator*). Według niektórych nurtów protestanckich takie spojrzenie na boskie dzieło świadczyłoby o jeszcze większej mądrości Boga, gdyż stworzył on byty zdolne do auto-kreacji (Brooke, 2005, s. 7).

Jak widać, transhumanizm może być zgodny z myśleniem chrześcijańskim – aczkolwiek tylko pod warunkiem odejścia lub modyfikacji fundamentalnych idei chrześcijańskiej teologii i antropologii. Miejscami odnieść nawet można osobliwe wrażenie, jakoby niektórzy myśliciele religijni pragnęli dostosować i reformułować swoje treści wiary tak, aby odpowiadały transhumanistycznym przesłankom. Skąd owa osobliwa afiliacja? Otóż zdaniem Patricka D. Hopkinsa, transhumanizm w sposób analogiczny do myślenia religijnego sprzeciwia się laickiemu humanizmowi, który oddzielił człowieka od transcendencji, a którą Hopkins utożsamia ze zdolnością oraz pragnieniem przekroczenia stanu zwierzęcego (Hopkins, 2005, s. 13). Według Hopkinsa, transhumanizm co prawda uznaje nie-transcendentny światopogląd nowoczesnego humanizmu laickiego – niemniej stara się on w sposób analogiczny do myślenia religijnego wykroczyć poza ograniczenia świata materialnego i zwierzęcego. Najkrócej rzecz ujmując: z perspektywy transhumanistycznej ludzie zawsze pragnęli transcendencji, której jednak nie mogli osiągnąć w sposób bezpośredni i dlatego starali się doświadczać jej w sposób zastępczy – czyli poprzez wierzenia i praktyki religijne. Innymi słowy: z transhumanistycznego punktu widzenia religie stanowią systemy narracyjne, które na poziomie symbolicznym wyrażają ludzką tęsknotę za ostatecznym przewyciężeniem stanu zwierzęcego. Transhumanizm byłby więc zwieńczeniem owej tęsknoty – albowiem zamiast odnosić się do sfery transcendencji na poziomie symbolicznym, technologia umożliwia człowiekowi współcześnie uczynić ontologiczny skok od immanencji do transcendencji. Warto zaznaczyć, iż transcendencja w takim ujęciu traci swoje roszczenie do absolutu –

stan, do którego zmierzają zwolennicy transhumanizmu, przekracza co prawda faktyczny stan jestestwa, ale nie odnosi się do samego bycia jako kategorii absolutnej, lecz do relatywnie wyższej formy bytu. Zamiast po ludzku poznawać albo w sposób zastępczy doświadczać transcendencji, postczłowiek *byłby* transcendencją.

Reasumując: transhumanizm łączy w sobie wszystkie trzy rodzaje krytyki religii – czyli oświeceniowy, alienacyjny oraz związany z problematyką rzekomej niemożliwości teodycei (Guja, 2009, s. 133–146) – i tworzy osobliwą syntezę *quasi*-religijną, według której należałoby za pomocą nauki (moment *oświeceniowy*) przewyciężyć granice między człowiekiem a transcendencją (moment *anty-alienacyjny*), co z kolei umożliwiłoby człowiekowi wzniesienie się na boski poziom bytowania (moment *teodycealny*). Ostatecznie transhumanizm całkowicie zrywa z chrześcijańskim pojęciem transcendencji i zastępuje je przeciwstawną koncepcją rozwoju oraz postawy egzystencjalnej człowieka: transgresją. Niestety, zarówno zwolennicy, jak i krytycy transhumanizmu stosunkowo rzadko stosują pojęcie transgresji, co sprawia, że owa istota ruchu technoprogresywnego bywa mylnie identyfikowana jako alternatywna wersja transcendencji. Dlatego w dalszej kolejności spróbuję na gruncie myśli Georges'a Bataille'a – niekwestionowanego pioniera w konceptualizacji transgresji jako postawy egzystencjalnej – wykazać, że ta problematyka semantyczna w sposób istotny obnaża głęboką dezorientację zarówno zwolenników, jak i sceptyków transhumanizmu w zakresie duchowości, religijności oraz rozwoju człowieka.

4. Transgresja człowieczeństwa – czyli zaprzeczenie transcendencji człowieka

Aby zrozumieć *anty-transcendentny*, transgresyjny charakter transhumanizmu, warto sobie raz jeszcze uświadomić jego egzystencjalne oraz aksjologiczne źródło filozoficzne, jakim jest ogłoszona przez Nietzschego „śmierć Boga”⁸. Jak już zaznaczyłem wyżej: zdaniem Nietzschego człowiek, jako istota poszukująca transcendentnego sensu życia (czyli Boga), nie będzie sobie mógł poradzić z upadkiem różnicy ontologicznej inaczej, jak poprzez przeistoczenie się w nadczłowieka, który – jako twórca nowych wartości – sam zajmie status immanentnego wobec świata bóstwa. Albowiem tylko nadczłowiek byłby w stanie w sposób twórczy odnieść się do bezcelowej rzeczywistości materialnej, aby w ten sposób pozostać „wierny ziemi” oraz życiu rozumianemu jako „wola mocy”. Ta wola mocy oznacza, że nadczłowiek w sposób władczy będzie realizował swoje powołanie, aby na gruncie bezcelowej rzeczywistości materialnej tworzyć oraz

⁸ O ile można, pomimo przytoczonych przeze mnie wyżej uwag Sorgnera, mieć wątpliwości co do roli twórczości Nietzschego dla myśli transhumanistycznej, o tyle nie powinno ulegać wątpliwości, iż dopiero „śmierć Boga” na poziomie społecznym upoważnia człowieka do tego, aby powrócić do idei „stawania się” bogiem na wzór pogański.

suwerennie narzucać światu swój własny ład znaczeń i sensów. Jak zasugerował Paul Ramsey w swojej przedmowie do książki Gabriela Vahaniana *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*: człowiek uśmiercił Boga po to, aby samemu mógł się mianować nieograniczonym twórcą kultury (Ramsey, 1961, s. XVI).

Jaka duchowość odpowiada takiej świadomości? Otóż warto zaznaczyć, iż Nietzsche świadomie odwrócił powyżej przytoczony porządek transcendencji: człowiek wraz z negacją różnicy ontologicznej rozpoznaje w sobie istotę powołaną do twórczej rekonstrukcji immanencji, która po śmierci Boga staje się *jedyną* rzeczywistością. Innymi słowy: choć człowiek, zarówno na poziomie epistemologicznym, jak i ontologicznym, nigdy nie wyjdzie poza granice świata⁹, to stara się zająć miejsce tego, który kieruje procesami rozwoju życia jako woli mocy. Nadczłowiek nie będzie istotą transcendentną w rozumieniu metafizyki chrześcijańskiej, gdyż w takim przypadku byłby on kolejnym substytutem zmarłego Boga – nadczłowiek raczej przejmie *rolę* najwyższego bytu, który przewyżczy ograniczenia płynące z cielesności. Warto zaznaczyć, iż to pragnienie, aby w świecie przejąć rolę bóstwa, stanowi, z perspektywy chrześcijańskiej, najbardziej podstawowy występki człowieka jako istoty podobnej, lecz nie tożsamej z Bogiem – z czego doskonale zdawał sobie sprawę autor *Antychrześcijanina*. Transhumanizm w swojej istocie dąży właśnie do tego stanu duchowego, który odpowiadałby pochwie grzechu pierworodnego jako archetypu intencjonalnego naruszenia porządku boskiego, opartego na ontologicznej różnicy między sferami immanencji i transcendencji. W ten sposób, nawet mimowolnie, docieramy do koncepcji transgresji, którą za francuskim myślicielem Georges'em Bataille'em najkrócej scharakteryzować można jako celowe działanie mające na celu pogwałcenie fundamentalnych norm kulturowych (Bataille, 1999, s. 69).

Bataille pojmował doświadczenie transgresji jako indywidualne przeżycie, które stoi w opozycji do doświadczenia religijnego, które z kolei, zdaniem autora *Doświadczenia wewnętrznego*, narzuca człowiekowi zewnętrzne, nieuprawnione ograniczenia (Bataille, 1998, s. 53). To właśnie transgresja, w sposób najbardziej odpowiedni, wyraża współczesne dążenia przekroczenia ostatnich barier człowieczeństwa, które po „śmierci Boga” utraciło swoje transcendentne uzasadnienie. Według Bataille'a, człowiek jest „upadłym bogiem” (Bataille, 2002, s. 215), który jednak, na skutek niemal dwutysiącletniego panowania chrześcijańskich wzorów wychowawczych, został zmuszony do wyrzeczenia się swojej boskiej egzystencji. Aby ten chrześcijański zakaz „bycia bogiem” przewyżczyć, należałoby, zdaniem Bataille'a, wskrzesić ten archetyp archaicznej duchowości ludzkiej, który został wyklęty i zdemonizowany przez tradycję judeochrześcijańską – szatana (Bataille, 1999, s. 118).

⁹ Albowiem zgodnie z myślą Nietzschego innego świata nie ma, a został jedynie zmyślony przez ludzi słabych, tzn. nieprzystosowanych do życia w tejże rzeczywistości.

Z perspektywy doświadczenia transcendencji wewnętrzne przeżycie transgresyjne stanowi próbę przewyciężenia tego, co stanowi ontologiczną podstawę doświadczenia religijnego, czyli „uczucie zależności stworzenia”. Jednak, jak warto zaznaczyć, z perspektywy duchowości transgresyjnej to właśnie transcendencja stanowi wytwór błędnego pojmowania oraz odniesienia się do świata. Prawdziwą, autentyczną, archaiczną świętość Bataille dostrzegał w pierwotnej ciągłości bytowej – otchłani nicości i chaosu (Bataille, 1999, s. 118). Z tej naturalnej kondycji ontologicznej człowiek – przede wszystkim za pośrednictwem pracy oraz uporządkowania sfery seksualnej – wyodrębnił oraz uporządkował poszczególne całości, którym jednocześnie nadał status niezależnych jednostek bytowych. Dlatego „człowieczeństwo”, jak zauważa francuski myśliciel, „zaczęło się z chwilą, gdy istota ludzka [...] spróbowała powiedzieć naturze n i e” (Bataille, 1999, s. 66). Owe „nie” w stosunku do pierwotnej ciągłości bytowej umożliwiło człowiekowi stworzenie odrębnego świata kultury, jako właściwej przestrzeni ludzkiego jestestwa. Jednakże, zdaniem Bataille’a, nie sposób zrozumieć istotę człowieczeństwa wyłącznie na podstawie norm kulturowych, których funkcja to ochrona sztucznego, ponadnaturalnego świata wyodrębnionych z całości jednostek. Człowiek, według autora *Erotyzmu*, w pełni realizuje się dopiero wówczas, gdy w sposób rytualny, ceremonialny oraz uroczysty łamie obowiązujące zasady kulturowe, które chronią go jednostkowo. Albowiem to właśnie transgresja umożliwia człowiekowi duchowe powracanie do stanu pierwotnej, świętej, niczym rajskiej, ciągłości bytu. Krótko mówiąc: zdaniem Bataille’a to transgresja stanowi archetyp wszelkiej duchowości.

Późniejszy rozwój cywilizacyjny, zwłaszcza za sprawą, naruszył, według Bataille’a, archaiczny (nie)porządek transgresyjny, albowiem świętość została bowiem wyodrębniona i zyskała w przypadku monoteizmu indywidualny i osobowy byt, co z kolei sprawiło, że także człowiek zaczął w swojej jednostkowości dostrzegać samoistną wartość – czyli „duszę” (Klossowski, 1998, s. 278). Odnosząc tę Bataille’owską figurę myślową do interpretacji myśli Nietzschego przez Sorgnera, można powiedzieć, iż człowiek zaczął w idei wiecznego bycia odkrywać świętość. Z perspektywy Bataille’a ów rozwój stanowi w istocie regres na poziomie duchowym – stąd nie powinno dziwić, że jego zdaniem religia chrześcijańska „jest w jakimś sensie najmniej religijna”, gdyż „nie mogło się ostać nic, co by miało wyraźny charakter grzechu, transgresji” (Bataille, 1999, s. 34, 119).

Jednak wraz ze śmiercią Boga pojawiła się okazja oraz realna możliwość powrotu do duchowości transgresyjnej, która wyraża się w koncepcji przeistoczenia się człowieka w nadczłowieka. W obliczu przyspieszającego rozwoju technologicznego – którego daleko idących konsekwencji przecież ani Nietzsche, ani Bataille nie mogli przewidzieć – jesteśmy jednak zmuszeni nieco skorygować oraz uściślić koncepcję transgresji. Współcześnie człowiek nie musi się już jedynie zadowalać tym, aby być nieograniczonym twórcą zasad kulturo-

wych – za sprawą technologii człowiek może współcześnie także zyskać względną suwerenność na poziomie biologicznym, cielesnym. Transhumanizm sprawia, że Bataille’owska koncepcja transgresji przestaje być „mętą teorią” – wprost przeciwnie: to właśnie platońsko-chrześcijański logo-centryzm wydaje się współcześnie stać w coraz trudniejszej pozycji, i to zarówno na poziomie naukowego, jak i religijnego światopoglądu. W bezcelowym i pozbawionym metafizycznego sensu świecie duchowość transgresyjna wydaje się – przynajmniej z perspektywy zwolenników myśli transgresyjnej – dużo bardziej odpowiadać kondycji egzystencjalnej człowieka aniżeli poszukiwanie transcendencji. To właśnie na gruncie pustki ontologicznej wyrasta najnowsza i zarazem najbardziej radykalna forma transgresji, jaką jest transhumanizm, który na poziomie duchowym wznosi koncepcję Bataille’a na nowy poziom. Nie chodzi już bowiem jedynie o jednostkowe doświadczenie wewnętrzne, lecz o ponadindywidualny projekt wychowania nowej generacji ludzi gotowych do wykreowania ponadludzkiej, suwerennej, boskiej kondycji życiowej człowieka.

Słonność człowieka, aby po śmierci Boga wykroczyć poza ramy człowieczeństwa, sprawia, że to, co niegdyś było „niemożliwe” i „niehumaniczne”, okazuje się współcześnie bardzo prawdopodobne. Abstrahując od wątpliwych przewidywań futurologicznych, możemy już teraz powiedzieć, że człowiek stoi przed realną szansą doprowadzenia „grzechu pierworodnego” *do końca*, tzn. ma szansę sięgnąć po owoce z drzewa życia i tym samym w sposób ostateczny przekroczyć swoje „ludzkie” granice. Problem jednak w tym, że Bóg, któremu człowiek obecnie pragnie dorównać, został już przez niego zabity. Jest to uwaga bardzo istotna, albowiem nieprzypadkowo Bataille nie krył sympatii dla stanowiska Dionizego Pseudo-Areopagity, według którego – jak twierdził Mistrz Eckhart – „Bóg jest nicością” (Bataille, 1998, s. 54). Człowiek zdążający za pośrednictwem transgresji technologicznej ku absolutowi zmierza ku pierwotnemu chaosowi, ciągłości bytu – nicości. Dlatego warto raz jeszcze podkreślić, że transgresja transhumanistyczna jest niekompatybilna z jakimkolwiek pojęciem transcendencji, albowiem dąży ona do ukonstytuowania nadludzkiego suwerena, dla którego zakaz „jest po to, żeby go gwałcić” (Bataille, 1998, s. 60).

Wydaje mi się, że transgresja, która zupełnie odrywa się od społecznie przyjętych form doświadczenia transcendencji, paradoksalnie traci swój transgresyjny charakter i staje się swoją własną niemożliwością. Zwolennicy transhumanizmu wydają się zdawać sobie z tego sprawę, kiedy w przypadku nadchodzącej ery cyborgizacji i hybrydyzacji ludzkiej mówią o „osobliwości”. Być może więc nie potrafimy sobie jeszcze jako „jeszcze-ludzie” wyobrazić kondycji egzystencjalnej, do której zmierzamy zarówno na poziomie cielesnym, jak i duchowym. Nasz lęk byłby więc stosunkowo powszechnym, zrozumiałym, aczkolwiek irracjonalnym lękiem przed nieznanym. Możliwy jednak jest także zupełnie inny, dużo bardziej ponury scenariusz: mając na uwadze fakt, że transgresja ugruntowana jest w metafizyce nicości, to nie bez racji można się obawiać, iż także

w dalekiej przyszłości osobliwość pozostaje dla postludzi dokładnie tym, czym już jest współcześnie dla ludzi – nicością¹⁰. Nietzsche oraz tym bardziej Bataille byli tego świadomi – pytanie, czy współcześni zwolennicy transhumanizmu zdają sobie sprawę z tego, iż końcowym etapem ich wielkiego projektu ludzkiego samozbawienia może być niebyt. *Ex nihilo nihil fit...*

Uwagi końcowe

Jaki jest autentyczny sens transhumanizmu na poziomie zarówno wychowawczym, jak i metafizycznym? Dopiero analiza transhumanizmu z perspektywy problematyki duchowości i religijności, która została tutaj jedynie zarysowana, umożliwiła szerokie ujęcie tej problematyki oraz fundamentalną krytykę tego ruchu intelektualnego.

Zarówno zwolennicy, jak i krytycy transhumanizmu – niemalże bez wyjątku – zignorowali fundamentalną sprzeczność między pragnieniem odniesienia swojej egzystencji do Absolutu, czyli transcendencji, a pragnieniem zawłaszczania sobie suwerennej, boskiej pozycji samowolnego zarządzania swoją egzystencją, czyli transgresją. Dlatego należy – nie tyle z powodu osobistych poglądów, wierzeń i przekonań, lecz raczej z przyczyn zachowania dyscypliny pojęciowej – postawić sprawę jasno: transhumanizm nie jest i nie może być kompatybilny z jakąkolwiek duchowością bądź postawą egzystencjalną ugruntowaną w koncepcji różnicy ontologicznej między *sacrum* a *profanum*, która jest postawą wszelkiego pojęcia transcendencji w sensie ścisłym. Duchowość transgresyjna, która stanowi egzystencjalną, aksjologiczną, epistemologiczną oraz wychowawczo-edukacyjną podstawę ruchu techno-progresywnego, jest duchowością nihilistyczną, tzn. nawiązuje ona – jak zauważyłem za Foucaultem – do idei, że transcendentnie legitymizowane granice poznawcze, etyczne i egzystencjalne okazały się „nicością”.

Odnosnie do pedagogiki religii w rozumieniu chrześcijańskim chciałbym raz jeszcze podkreślić, że ze względu na swój radykalnie transgresyjny charakter, transhumanizm nawiązuje do pierwotnego, archetypowego dla egzystencji ludzkiej doświadczenia „grzechu pierwotnego” – czyli występku przeciwko Bogu jako samej transcendencji *sensu stricte*. Transgresja człowieczeństwa w sposób bezpośredni nawiązuje bowiem do tej ludzkiej postawy, która – podążając za myślą Bataille’a – wskrzesza te elementy, które w chrześcijaństwie niosą piętno bezpośredniego występku przeciwko temu, co Otto nazwał „uczuciem zależności stworzenia” (*Kreaturgefühl*). To właśnie to uczucie zostaje przez transhuma-

¹⁰ Dążenie do nicości, soteriologia negatywna, zaprzecza wierze chrześcijańskiej, ale wydaje się jak najbardziej zgodna z myślą/wiarą buddyjską. Odnoszę wrażenie, iż nieprzypadkowo jednym z największych zwolenników i apologetów wiary transhumanistycznej jest były mnich buddyjski – socjolog i bioetyk James Hughes (por. Hughes, 2004).

nizm zastąpione przez pragnienie uzyskania suwerenności wobec pozbawionego boskiego pierwiastka świata materialnego. W tym sensie ruch techno-progresywny stara się wychować człowieka do tego, aby gotowy był przyjąć w pełni suwerenną, tzn. niepokorną, postawę wobec swojej własnej egzystencji, a także świata jako jedynej, faktycznej i zarazem potencjalnej, sfery bytowania.

Chciałbym na końcu zwrócić uwagę na hipotezę Stevena Goldberga, według której transhumanizm będzie dążył do tego, aby stać się post-religijnym ambasadorem nowej, uniwersalnie obowiązującej „prawdy”, która ostatecznie ma szansę wyprzeć chrześcijaństwo oraz inne wierzenia religijne (Goldberg, 2009). Tą „prawdą” transhumanizmu byłaby istota post-ludzka, która poprzez radykalną transgresję swoich własnych granic ontologicznych przyjmie rolę suwerennego zarządcy życia i śmierci. Oczywiście, trudno przewidzieć, na ile owa wizja może być realistyczna – warto jednak zauważyć, iż właśnie taka postawa egzystencjalna zyskuje za sprawą transhumanizmu oraz jego kulturowych przejawów (film, literatura, gry komputerowe) coraz większą popularność¹¹. Z pedagogicznego punktu widzenia to nie samo prawdopodobieństwo realizacji transhumanistycznych scenariuszy przyszłości stanowi najbardziej istotną kwestię do refleksji, lecz to, na ile ów ruch kulturowo-filozoficzny stanowi wyraz postawy egzystencjalnej współczesnego człowieka, z którą nierozłącznie wiąże się transgresyjny obraz człowieka i człowieczeństwa, a który systematycznie wyklucza samo pragnienie transcendencji.

Literatura

- Bataille, G. (2002). *Część przeklęta oraz Ekonomia na miarę wszechświata. Granice użytecznego*. Tłum. K. Jarosz. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bataille, G. (1998). *Doświadczenie wewnętrzne*. Tłum. O. Hedemann. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bataille, G. (1999). *Erotyzm*. Tłum. M. Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Becker, P. von (2015). *Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ: A General Introduction. Version 2.1 (2003)*, World Transhumanist Association. Oxford: <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [dostęp: 3.08.2017].
- Brooke, J.H. (2005). Visions of Perfectibility. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 1–12.

¹¹ Fryderyk Kwiatkowski zwraca uwagę, iż w filmowych fikcjach naukowych humanoidy, czyli inteligentne maszyny, mające wygląd i sposób zachowania człowieka, nierzadko pełnią rolę soteriologiczną (Kwiatkowski, 2016, s. 219–230). Z perspektywy pedagogicznej jest to zjawisko niezwykle istotne, albowiem to maszyny i cyborgi przejmują w świecie popkulturowym funkcję posthumanistycznego ideału wychowawczego.

- Campbell, H., Walker, M. (2005). Religion and Transhumanism: Introducing a Conversation. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), I–XIV.
- Foucault, M. (1984). Przedmowa do transgresji. Tłum. T. Komendant. W: M. Janion, S. Rosiek (red.), *Osoby*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Guja, J. (2009). Główne problemy filozoficznej krytyki religii, *Studia Humanistyczne*, 1, s. 133–146.
- Habermas, J. (2007). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.
- Heidegger, M. (1997). Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”. W: tegoż, *Drogi lasu*. Tłum. J. Gierasimiuk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Henke, D. (1981). *Gott und Grammatik: Nietzsches Kritik der Religion*. Pfullingen: Günther Neske.
- Hopkins, P.D. (2005). Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 13–28.
- Hughes, J. (2004). *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Basic Books: Cambridge.
- Klichowski, M. (2014). *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Klossowski, P. (1998). Msza Georges’a Bataille’a. Przeł. K. Matuszewski. W: G. Bataille, *Książka C*. Przeł. K. Jarosz. Oprac. K. Matuszewski. Warszawa: KR.
- Kwiatkowski, F. (2016). “Let Us Make ROBOT in Our Image, According to Our Likeness”. An Examination of Robots in Several Science Fiction Films through the Christian Concept of the “Image of God”. *Studia Religiologica*, 49(3), 219–230; <http://dx.doi.org/10.4467/20844077SR.16.015.5873>.
- Marek, Z. (2015). Duchowość, religia i wychowanie. *Pedagogika Społeczna*, 1(55), s. 9–22.
- Milerski, B. (2010). Pedagogika religii. W: B. Śliwerski (red.), *Pedagogika*. T. 4: *Subdyscypliny i dziedziny wiedzy o edukacji*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne.
- More, M. (1990). Transhumanism: Towards a futurist philosophy, *Extropy*, 6, 6–11: <http://fenetic.net/irc/extropy/ext6.pdf> [dostęp: 3.08.2017].
- Motyl, K. (2015). Szkoła na krawędzi chaosu. Projekt możliwy? *Podstawy Edukacji*. *Między porządkiem a chaosem*, 8, 131–140.
- Nahm, T. (2013). Transhumanismus: Die letzte große Erzählung. W: M.J. Sun, A. Kabus (red.), *Reader zum Transhumanismus*. Norderstedt: Books on Demand.
- Nietzsche, F. (2006). *Wiedza radosna*. Tłum L. Staff. Kraków: Zielona Sowa.
- Ogrodnik, B. (2004). Transcendencja. W: J. Hartman (red.), *Słownik filozofii*. Kraków: Zielona Sowa.

- Otto, R. (1999). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Pieronkiewicz, B. (2014). Koncepcja kształcenia transgresyjnego oraz teoria dezintegracji pozytywnej jako odpowiedź na specjalne potrzeby edukacyjne współczesnej młodzieży. *Podstawy Edukacji*, 7, 167–184.
- Ramsey, P. (1961). Preface. W: G. Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller.
- Sorgner, S.L. (2009). Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 20(1), 29–42.
- Sorgner S.L. (2015). The Future of Education: Genetic Enhancement and Meta-humanities. *Journal of Evolution and Technology*, 25(1), 31–48.
- Sowa-Behtane, E. (2015). *Młodzież ponowoczesna*. Kraków: WAM.
- Steinhart, E. (2008). Teilhard de Chardin and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 20(1), 1–22.
- Śliwowski, B. (2010). *Teoretyczne i empiryczne podstawy samowychowania*. Kraków: Impuls.
- Tipler, F. (1997). *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. New York: Anchor Books.
- Wadowski, J. (2010). Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie? W: H. Romanowska-Łakomy (red.), *Esencja człowieczeństwa. Prawda ludzka a cywilizacja*. Warszawa: Eneteia.
- Wysocki, A. (2015). Transcendencja w ujęciu Margaret Archer. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 10(1), 130–153.
- Zachariasz, A.L. (2011). Człowiek jako byt poszukujący sensu swego bycia w istnieniu. W: A.L. Zachariasz (red.), *Człowiek i jego pojęcie*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.

Transgression of humanity – transhumanism as a new face for religious upbringing?

Summary

The article depicts transhumanism as an alternative form of religious upbringing which entirely rejects the Christian concept of humanity through favoring a non-transcendent, transgressive notion of human existence. First, I will try to present transcendence and transgression as two diametrically opposed worldviews. Further, I will elaborate various transhumanistic approaches to spirituality and religion. Finally, I will demonstrate the transgressive impact of transhumanism with reference to the philosophy of Georges Bataille. Generally, this paper will argue that transhumanism aims at realizing the idea of a sovereign, amoral and atheistic individual, whose spirituality is based on the concept of overcoming the anthropological limitations of humanity. From a pedagogical point of view transhumanism proclaims an existential attitude that fundamentally disclaims the ontological difference between *sacrum* and *profanum*.

Keywords: transgression, transcendence, transhumanism, religious upbringing, humanity.