

# Bóg cyborgów

## Technika i transcendencja





RAFAŁ ILNICKI

# Bóg cyborgów

Technika i transcendencja



Poznań 2011

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ  
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM  
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),  
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT  
Prof. zw. dr hab. Stanisław Obirek

PROJEKT OKŁADKI  
Adriana Staniszevska  
Obraz Gilberta de Berardis, *G+* [6]

REDAKCJA I KOREKTA  
Michał Staniszevski

© Copyright by Rafał Ilnicki, 2011

Rafał Ilnicki jest stypendystą Fundacji Uniwersytetu  
im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na rok 2012

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Kulturoznawstwa UAM  
oraz Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM

**ISBN 978-83-62243-68-6**

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM  
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

# SPIS TREŚCI

WSTĘP .....	9
-------------	---

## CZĘŚĆ I: TRANSCENDENCJA W TECHNICE

I. Technika i transcendencja a hybrydyzacja .....	17
II. Teologia mediów technicznych i święta technologia .....	25
III. Ekran Absolutu – maszyny platońskie – techgnoza. Sakralny wymiar technologii .....	43
IV. Dusza w maszynie. Metafizyka <i>soul uploading</i> .....	57

## CZĘŚĆ II: TECHNIKA W TRANSCENDENCJI

I. Od transcendencji do technologii – New Age i kontrkultura .....	71
II. Od technologii do transcendencji – duchowa konwersja cybernetyków ..	79
III. Cyberteologia i science fiction .....	89
IV. Religijna utopia cyberkultury .....	95
V. Teodycea popkultury. Sztuczna inteligencja, zło i negatywna osobliwość ..	103

## CZĘŚĆ III: TRANSCENDENCJA I TRANSHUMANIZM

I. Religia, technonauka, teowirtualność .....	117
II. <i>Homo religiosus versus homo futurus</i> . Kryptoreligijny charakter posthumanizmu i transhumanizmu .....	139
III. Laboratoria nieśmiertelności – fałszywa emancypacja kryptoteologii transhumanistycznej .....	161
IV. „Musisz zakończyć swoje życie”. O tanatotechnologiach .....	175
V. Technologiczna transcendencja .....	181

## **CZĘŚĆ IV: BÓG CYBORGÓW**

I. Bóg cyborgów. Technika i transcendencja .....	187
II. Chrystus technologii .....	205
III. <i>Yijing</i> – duchowy komputer do programowania ludzkiego losu .....	213
ZAKOŃCZENIE. Duchowa hybrydologia .....	217
BIBLIOGRAFIA .....	223
SUMMARY .....	231

*Cyborgom*



# WSTĘP

Książka stanowi autorskie ujęcie związku techniki i transcendencji w perspektywie filozoficznej krytyki kultury. Do analizy poszczególnych zjawisk posłuży teoria-hybryda oparta na wprowadzanych przeze mnie pojęciach filozoficznych oraz tych, które zostały przejęte z innych dyskursów. Są one podporządkowane głównym tezom, nie stanowią zaś prezentacji czyichś poglądów.

Ta teoria-hybryda ma charakter ahistoryczny i wynika z uznania aktywności techniki i transcendencji za podstawy działania kultury. Pojęcia filozoficzne połączone z pojęciami informatycznymi i cybernetycznymi służą zrozumieniu przemian kultury. Dotyczy to też rozumienia poszczególnych rozdziałów książki, w których hybrydy nie podlegają danemu apriorycznie rozumieniu, ale i nie prowadzą do sformułowania metod ich rozumienia. Mogą być rozumiane i tłumaczone jedynie w określonych sytuacjach: w doświadczeniu, w śledzeniu ich genezy i efektów. Hybrydy techniki i transcendencji wydarzają się w sposób ahistoryczny, bowiem wynikają z aktywności transcendencji pozbawionej wymiaru czasowego i działania techniki, która emancypuje się z kultury. Ta teoria-hybryda powstaje w szybko zmieniającym się środowisku, dlatego nie można ustalić żadnej ostatecznej wykładni hybryd, ale wciąż ponawiać próby ich zrozumienia, by móc je aktualizować, ponieważ hybrydom przysługuje immanentna nieokreśloność.

Książka odwołuje się do najbardziej aktualnych tendencji we współczesnej kulturze (posthumanizm, transhumanizm), które odnoszą się do transcendencji, gdyż dotyczą możliwości przekraczania i zachowania przez człowieka własnej kondycji (natury). Transcendencja jest wpisana w horyzont współczesnych przemian technicyzacyjnych, jednak nie jest dana w postaci „czystej”, czyli tak jak dotąd była pojmowana w kulturze w postaci idei filozoficznych, religijnych czy kulturowych, lecz jest hybrydyzowana z techniką. Związek transcendencji i techniki stanowi hybrydę, dlatego relacje między tymi dwiema rzeczywistościami zostają sprowadzone do poziomu kultury, gdzie manifestują się w różnych tendencjach. Są one rozpatrywane w wielu kontekstach i wzajemnych powiązaniach, jakimi są m.in. problemy zła, nieśmiertelności, kryptoteologii, mistyki, odnoszące się do myślenia o transcendencji.

Problem techniki i jej związku z transcendencją jest istotny dla współczesnej kultury. Często marginalizowany i określany jako zbędny, wiąże się jednak z konkretnymi praktykami i tendencjami kulturowymi. Podstawę tej pracy stanowi przekonanie, że jest to związek wielowymiarowy, który ma wiele kulturowych odniesień. Źródłem problemów jest sama technologia, która wykonuje pracę metafizyczną lub przypomina jej wykonywanie.

Dotychczasowe analizy skupiały się raczej na separacji techniki i transcendencji lub określaniu techniki jako skrajnie oddziałującej na transcendencję (destruktywnie lub afirmatywnie). Podstawową przesłankę metodologiczną książki stanowi rezygnacja z apriorycznych rozstrzygnięć na rzecz badania związku techniki i transcendencji w metafizycznej aktywności jej hybryd, to znaczy ujmowania go poprzez ich relacje i wpływ na organizację kultury, a także zachowania użytkowników. Ma to doprowadzić do zrozumienia przemian współczesnej kultury, która jest interfejsem – miejscem styku techniki i transcendencji.

Książka nie ujmuje wszystkich procesów hybrydyzacji techniki i transcendencji, ponieważ w swej dynamice przemian są one nieskończone. Przywoływani autorzy służą prezentowanemu dyskursowi – pozytywnej wizji złączenia techniki i transcendencji. Nawet jeśli są oni cytowani bez szerszego komentarza wprowadzającego w ich twórczość, to zabieg ten ma uwrażliwić czytelnika na proponowaną konceptualizację problemu. Wynika to z założenia, że myślenie o hybrydach techniki i transcendencji ma się dokonywać poprzez sformułowanie nowego projektu filozofii. Filozofia hybryd oznacza dowartościowanie hybrydyzacji w samym centrum filozofii, tj. w odniesieniu do jej pojęć filozoficznych. Gilles Deleuze oraz Felix Guattari twierdzą, że filozofia jest tworzeniem pojęć. Filozofia hybryd opiera się zatem na tworzeniu hybryd pojęciowych, których składnikami są pojęcia pochodzące z różnych dyskursów, zyskujące status pojęć filozoficznych. Pojawiają się więc odniesienia do poszczególnych myślicieli, które leżą u podstaw tworzonej tu pojęciowości, mającej wyrazić złożoność procesu hybrydyzacji techniki i transcendencji. Formułowana przeze mnie pozytywna filozofia hybryd techniki i transcendencji nie odnosi się do wiecznotrwałych idei, gdyż w świecie chaosu wszystko może stać się hybrydą, pozbawioną stałości rozumianej jako wolność od hybrydyzacji. Przy czym sama hybryda nie oznacza ani zwijania transcendencji w technice, ani rozwinięcia transcendencji przez technikę. Nie wiadomo bowiem, co, jak i z jakim skutkiem zostało skrzyżowane i jak się to odnosi do wymiaru transcendencji w ludzkim doświadczeniu. Sama transcendencja jest określana przez jej hybrydy z techniką. Stanowi ona duchowy wymiar, którego nie można przekroczyć. Jest tożsama z Bogiem, ale poprzez hybrydy z techniką wyraża się z różną intensywnością.

Filozofia hybryd sprzeciwia się „śmierci Boga”, uznając ją za wygodną dezinterpretację mającą zmniejszyć wagę problemu, jakim jest istnienie transcendencji w stechnicyzowanej kulturze. Jest to jednak problem źle postawiony. Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard i Gianni Vattimo to myśliciele, którzy w różny sposób starali się oddzielić filozofię od tego, co nie jest filozofią. Przyznawali oni prymat hybrydom, ale lokowali je na poziomie doksy. Nawet jeśli wchodzili na obszar techniki, najczęściej w sposób przypadkowy, to albo wypowiadali się o niej w sposób abstrakcyjny, albo milczeli. Starali się podźwignąć transcendencję i umieścić ją w immanencji lub przygotować jakąś osłabioną jej formę, która byłaby bardziej odpowiednia dla współczesnego świata. Filozofia hybryd zrywa z takim myśleniem na rzecz uznania hybryd pojęciowych za istotę praktyki filozoficznej.

Punktem wyjścia rozważań jest stan stechnicyzowanej kultury, w której następuje odcięcie od historycznych form religijności, mistycyzmu, teologii. Nie chodzi o to, że są one nieaktualne, ale jako zawarte w hybrydach techniki i transcendencji podlegają dalszemu przetwarzaniu pojęciowemu w ramach przyjętej filozofii hybryd.

Człowieka funkcjonującego w stechnicyzowanej kulturze, która produkuje wciąż nowe hybrydy techniki i transcendencji, można nazwać cyborgiem. Jego religijność jest ubocznym efektem działania technicyzacji jako hybrydyzacji i zyskuje status teowirtualności. Wyższą formą poznania jest przejście od teowirtualności do Boga cyborgów, tj. w pełni świadome ukierunkowanie człowieka ku transcendencji. Dokonuje się to za pomocą pojęć hybryd techniki i transcendencji, które nie odnoszą się do doświadczeń znanych z dotychczasowych praktyk, ale do nowej sytuacji, w której nawet doświadczenie Boga cyborgów staje się hybrydą. W ten sposób transcendencja objawia się cyborgom, choć może to być również ukierunkowanie ku teowirtualności lub fałszywej transcendencji, mającej symulować działanie transcendencji. Transcendencja zostaje włączona w proces różnicowania się hybryd. Wyższe i niższe formy poznania Boga są tu zbędne, gdyż powodują oddzielenie techniki i transcendencji, a ich produktów nie można utrzymać w stanie czystym. W stechnicyzowanej kulturze zaczynają one tworzyć obwody hybrydyzacji w postaci technologicznych układów odniesienia dla transcendencji. Według Bruno Latoura, w wyniku pracy separacji następuje oddzielenie i brak komunikacji między różnymi sferami rzeczywistości, podczas gdy hybrydyzacja umożliwia nowe połączenia. Transcendencja może być doświadczana przez cyborgi poprzez wprowadzanie hybryd. To, że wszystko się ze sobą łączy lub jest dzięki technicznym środkom możliwa do połączenia, nie oznacza, że żyjemy w stanie totalnego niezróżnicowania, tj. w chaosie. Wręcz przeciwnie, transcendencja jest tu rozumiana jako aktywna siła – Bóg cyborgów. Technicy, inżynierowie i cybernetycy odnajdują kontakt z transcendencją i starają się go

przedstawić innym. To, że nie tworzą z tego żadnej nauki czy dziedziny wiedzy, nie oznacza, iż te wglądy, przekonania, prototeorie należy traktować pobłażliwie, wymagając pojęciowego i teoretycznego ugruntowania kwestii, przez które wyrażają oni doświadczenie hybryd techniki i transcendencji.

Filozofia hybryd polega na akceptacji porządków dyskursywnych uznawanych dotąd za nieprawomocne, niedostatecznie wyrażone czy też „niegodne”. Nie oznacza to jednak spłaszczenia filozofii i przyznania, że każda wypowiedź ma taki sam status, ani jej uniwersalizacji, gdyż obowiązuje ona w sposób metafizycznie ograniczony w efekcie łączenia i rozłączania konkretnych hybryd techniki i transcendencji, nie zaś symbolicznie i terytorialnie identyfikowanej kultury. Nie można przy tym pominąć intencji i świadomości cyborgów, kierujących się ku Bogu cyborgów. Choć nie ma żadnej świętej księgi czy innego artefaktu gwarantującego doświadczenie hybryd techniki i transcendencji, duchowo ukierunkowane cyborgi dotykają transcendencji dzięki istnieniu duszy i ezoterycznej intencjonalności. Zasada rzeczywistości zostaje zastąpiona zasadą wirtualności, toteż wszelkie pojęciowe obróbki właściwe filozofii hybryd dokonują się w teowirtualności (uogólnionej religijności), rozumianej i wykorzystywanej na wiele sposobów w zależności od hybryd. Teowirtualność pozwala na aktualizację mistycznego połączenia z Bogiem cyborgów bądź na kontakt z fałszywą transcendencją (transcendencją rynkową) oferowaną przez ideologie transhumanistyczne. Możliwe są także formy pośrednie. Dlatego chaos wydarzania się hybryd i zasady ich różnicowania podlegają zarówno technice, jak i transcendencji, które stanowią dwa podstawowe aspekty rzeczywistości. Jednak tożsamość przekonań oraz ich materialnych, technicznych i metafizycznych odpowiedników nie jest gwarantowana żadną „umową” między techniką i transcendencją, lecz odnosi się do ich aktywnych i pasywnych form. Tożsamość miałaby zapewniać jakąś wyróżnialność i identyfikowalność, lecz ciągła zmiana rzeczywistości, która dokonuje się przez kulturowe przyspieszenie, prowadzi do konieczności kierowania się pojęciową intuicją hybryd, tj. wyczuwania zmiany technologicznej i gotowości na jej modyfikację, odrzucenie bądź jakąś formę konwersji hybryd. Hybryda odnajduje tożsamość jedynie w procesie różnicowania się jej elementów, które łączą się z innymi i ponownie różnicują. Można więc mówić o formach ustalania związku techniki i transcendencji, lecz w zupełnie inny sposób niż w pracy separacji właściwej dla myślenia historycznego. Myślenie ahistoryczne nie zakłada, że żadna historia nie jest możliwa, ale że wciąż powstają nowe formy wydarzania się hybryd, a procesy hybrydyzacji techniki i transcendencji działają zgodnie z regułami akceleracji. Bóg cyborgów także oznacza zwiększenie prędkości, które pozwala na doświadczanie hybryd techniki i transcendencji. Nie jest tak, że cyborg (jako człowiek w stechnicyzowanej kulturze) zostaje ogołocony ze swego aparatu duchowego, gdyż technika opanowuje go i wy-

ręcza, wprowadzając różne formy materialności. Zostaje raczej dowartościowana aktywna postać transcendencji, która nie odłącza się od cyborgów, lecz instaluje w nich aktualne wersje duchowego oprogramowania pozwalającego na doświadczanie i tworzenie hybryd techniki i transcendencji. Dusza przestaje być nieśmiertelną cząstką w oderwaniu od techniki, a staje się elementem systemu hybrydyzacji. Duchowe funkcjonowanie człowieka nie zanikło ani nie stanowi globalnej konieczności, lecz stało się inne, zróżnicowane przez samohybrydyzację techniki i transcendencji. Duchowa aktualizacja cyborgów dokonuje się przez aktywność Boga cyborgów – najwyższej dostępnej człowiekowi hybrydy techniki i transcendencji. Nie oznacza to jednak, że filozofia hybryd jest rodzajem instrumentalizmu, który pozwalałby cyborgom na wyznaczanie zasad i kontrolowanie transcendencji. Jest to filozofia połączeń, a nie separacji. Prezentuje ona pozytywną przestrzeń w kulturze dostępną hybrydom techniki i transcendencji. Trudno jednak wskazać przełomowy moment, w którym poprzez hybrydy techniki i transcendencji wyłonił się Bóg cyborgów. Teowirtualny stan kultury został na tę przemianę przygotowany przez cybernetykę. Jednak inicjowane technologicznie przekształcanie świata i wyznaczenie paradygmatu cybernetyki przez Norberta Wienera nie wystarczają, by nazwać ją momentem znaczącej ingerencji w transcendencję, która miałaby prowadzić do jej syntezy z hybrydami. Można podawać różne daty tego przełomu bądź szukać stopniowego objawiania się Boga cyborgów w kulturze jako tej postaci transcendencji, która jest dana cyborgom w formie hybryd, a nie jako powszechne ustalenie, wyrażane tradycyjnymi środkami.

Przejście od świata separacji techniki i transcendencji do świata ich hybryd oznacza wejście w świat filozoficznych mieszanin, w którym to, co dotąd było odrzucane i niemożliwe do połączenia z jakimkolwiek odniesieniem do transcendencji, zostaje pomyślane w zupełnie nowy sposób. Nie ma więc rozłamów, dzielenia, ale różnicowanie hybryd techniki i transcendencji. Mogą się łączyć, dzielić, lecz nie rządzi nimi inny imperatyw niż ten przynależny hybrydyzacji.



CZĘŚĆ I

# **TRANSCENDENCJA W TECHNICE**



## I. TECHNIKA I TRANSCENDENCJA A HYBRYDYZACJA

Związek techniki i transcendencji jest w historii filozofii i kultury określany w bardzo złożony sposób. Można jednak wyróżnić pewne wzorce na podstawie głównych tendencji, w których może się on przejawiać. Związek ten dotyczy różnych form i schematów opanowywania transcendencji przez technikę lub manifestowania się transcendencji przez technologiczne zapośredniczenie. W całej historii kultury nie osiąga on jednak równowagi, która pozwalałaby na harmonijne, a przynajmniej stabilne trwanie techniki i transcendencji. Łatwiej o porozumienie czy odpowiedniość na jednej z tych płaszczyzn, lecz powoduje to oddzielenie świata nastawienia teoretycznego (właściwego transcendencji) od świata praktycznego działania (przynależnego technice). Technika i transcendencja pozostają w stanie permanentnego połączenia, jeśli weźmiemy pod uwagę rytmy świata, czyli długie cykle trwania idei, które znajdują swą epokową legitymizację jako podstawy tworzenia się kultury i stosunków międzyludzkich, a także mają swój wyraz w dziedzinach rzeczywistości będących wynikiem kulturowych i technologicznych uzgodnień o charakterze transcendentnym lub transcendentalnym. Najpierw transcendencja poprzez symbole będące nośnikami wartości i regulacji kulturowych podporządkuje sobie technikę<sup>1</sup>, a w okresie nowożytności technika podporządkowuje sobie myślenie o transcendencji, eliminuje je bądź pozwala trwać – myślenie o transcendencji jest więc zależne od wizji postępu. Współcześnie zaś transcendencja intensyfikuje swą aktywność, już nie uczestnicząc w dialektycznej grze z techniką polegającej na rywalizacji, ale łącząc się z nią i tworząc hybrydy, w których miesza się aktywność i pasywność techniki i transcendencji.

Związek techniki i transcendencji jest problematyzowany w wyniku technicyzacji. Jest to sytuacja dotąd niespotykana, by technologia wykonywała metafizyczną pracę, co więcej – by zadawała pytania dotyczące podstaw rzeczywistości, form jej przejawiania się oraz sposobów działania jednostek.

---

<sup>1</sup> Gilbert Hottois przeciwstawia manipulację symboliczną manipulacji technicznej, twierdząc, że myśl filozoficzna i religijna waloryzowała pozytywnie „człowieka naturalno-kulturowego”. G. Hottois, *Pour une éthique dans un univers techniciens*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruksela 1984, s. 29.

Myślenie o związku techniki i transcendencji odnosi się także do teologii i jej kształtu. Bóg bez względu na to, jak pojmowany w ramach podstawowych współrzędnych ontologicznych (immanencja – transcendencja), jest określanym jako byt, który przekracza to, co możliwe do wyobrażenia przez człowieka. Jednak działanie techniki nie ogranicza się jedynie do sfery ludzkiego namysłu, lecz musi być do niej odniesione jako do pewnej kulturowo ustanowionej podstawy. Teologiczna praca techniki oznacza, że technika robi to, co było dotąd zarezerwowane dla teologii. Czy robi to gorzej, czy lepiej i jakich używa do tego narzędzi, zależy od sfer jej oddziaływania oraz kryteriów przyjętych za podstawę analizy. Dlatego mówiąc o technice, mam na myśli wpływ technicyzacji na kulturę jako jej wirtualizację. Proces, w którym technika wykonuje metafizyczną pracę teologii, należy rozpatrywać szerzej niż jako redukcję transcendencji do postaci epifenomenu technicyzacji, przyznając mu pełen wymiar metafizycznego funkcjonowania. Technicyzacja realizuje się więc poprzez różne tendencje technicyzacyjne, lokalne i globalne, polegające na nierównomiernej aktualizacji technologii, co pociąga za sobą określone efekty metafizyczne. Trudno więc mówić o wykształceniu się jednej postaci transcendencji odpowiadającej współczesnej kulturze. W zależności od kulturowego kontekstu związku techniki i transcendencji będą odnosił się do wyróżnionych trybów, gdyż tylko w ten sposób można oddać złożoność ich wpływu, czyli określić poziom i zakres wykonywanej przez nie pracy metafizycznej, do której należą również czynności teologiczne.

Człowiek nie jest pośrednikiem między techniką a transcendencją, ale cyborgiem, poprzez funkcjonowanie w stechnicyzowanej kulturze, i podlega technicyzacji o różnym stopniu intensywności. Bóg cyborgów oznacza zaś postać transcendencji właściwą dla stanu, w jakim znajduje się ludzka podmiotowość, czyli postać transcendencji hybrydyzowanej, wynikającej z aktywnego związku techniki i transcendencji dostępnej człowiekowi w nastawieniu religijnym, filozoficznym i mistycznym. Hybryda to połączenie elementów, których nie sposób rozdzielić do czystej, autonomicznej (w różnym stopniu) postaci. Jest ona efektem hybrydyzacji, stanowi zatem zjawisko dynamiczne. Indywidualizacja rozumiana jako powstawanie autonomicznych w swej unikalności bytów następuje w wyniku hybrydyzacji: poprzez zapośredniczenie w technice i zapośredniczenie w transcendencji. Przy czym w myśleniu symbolicznym, teologicznym i filozoficznym to właśnie człowiekowi przypisywano zakorzenienie w transcendencji, podczas gdy technika, jako nienależąca źródłowo do świata człowieka, nie podlegała żadnym transcendentnym wpływom czy „prawom” w sensie relacji ze sferą Absolutu (Bogiem cyborgów). Technika była więc postrzegana jako coś agresywnego zarówno wobec człowieka, jak i transcendencji, a technicyzacja – jako napaść na kulturę, duszę człowieka, świat przyrody. Tymczasem technika przestaje być czymś nieludzkim, ponieważ

wnika we wszystkie dziedziny życia człowieka. Przez określenie środowiska życia człowieka (jego świata życia), technologie komunikacyjne, medycynę czy transport technika jest obecna we wszystkich instytucjach symbolicznych, wytworach kultury i określa do nich dostęp. Jeśli zatem technika byłaby czymś nieludzkim, to znaczy przeciwnym człowiekowi i mającym na niego destruktywny wpływ, to w wyniku tej mediacji technicznej współczesny człowiek byłby najsilniej poddany technicyzacji, a zatem w najwyższym stopniu nieludzki (jako byt, którego bycie zostało w perspektywie protoontycznej<sup>2</sup>, ontycznej i ontologicznej stechnicyzowane poprzez kolejne tendencje technicyzacyjne). Przejście nad statusem człowieka do powszedniości bez uwzględnienia zmian, jakim jest poddawany (i jakim poddaje się z własnej woli), stanowi kolejny aspekt nieludzkości, czyli czynienia z człowieka nieludzkiej abstrakcji – aksjomatu, który nie znajduje już swej przedmiotowo-podmiotowej materializacji<sup>3</sup>. W tym kontekście człowiek jest cyborgiem, choć nie w mniejszym stopniu niż był cyborgiem wcześniej. Dominique Janicaud twierdzi: „Cyborg jest zatem mieszanym bytem: człowiekiem i robotem jednocześnie. Transformacja<sup>4</sup>, która była mu narzucona, przekracza proste protezy”<sup>5</sup>. Istota tego hybrydycznego bytu nie ogranicza się jedynie do modyfikacji dokonanych przez technologię, lecz dotyczy paradygmatycznego przeformułowania „podstawowego sposobu egzystencji” człowieka. To, co się zmieniło, zależy od nowych autoregulacji wprowadzanych przez technikę do kultury, które umożliwiają coraz bardziej radykalne i sięgające „istoty” człowieka przemiany, w wyniku których cyborg może być ekstremalnie rozszerzany i modyfikowany w porównaniu z dotychczasowymi formami symbolicznej pedagogizacji. Bycie cyborgiem nie oznacza „zrzucenia skóry człowieczeństwa”, czyli bycia robotem, bezdusznym automatem, który postępuje zgodnie z zainstalowanym w nim programem doświadczenia i działania. Współcześnie cyborgizacja jest postrzegana jako zagrożenie potwornością. Hybryda nie jest jednak tożsama z monstrem. Choć każde monstrum jest hybrydą, to nie każda hybryda jest monstrem. W przypadku cyborgizacji i technicyzacji monstrualność nie jest podstawową kategorią wyjaśnienia, często wręcz zaciemnia podstawowe znaczenie tych proce-

---

<sup>2</sup> Por. J. Garreli, *Rythmes et monde: au revers de l'identité et de l'altérité*, Millon, Grenoble 1991. Protoontyczność to rzeczywistość poprzedzająca wszelką refleksję i indywidualne bycie obiektów, procesów, wydarzeń (także podmiotów), jest to jednak pierwotność ontologiczna, a nie jedynie czasowa.

<sup>3</sup> Zapominanie o człowieku oznacza bierną akceptację obrazu człowieka wytworzonego w toku technologicznej akceleracji postępu technicznego. Staje się on podstawą kulturowego działania jednostek, które żyją nie swoim obrazem siebie, ale danym jako aksjomat do przyjęcia.

<sup>4</sup> Nie można mówić o całkowitej transformacji w cyborga, gdyż cyborg oznacza bycie „pomiędzy” – pomiędzy człowiekiem i robotem (lub inną maszyną czy urządzeniem technicznym).

<sup>5</sup> D. Janicaud, *On the Human Condition*, tłum. E. Brennan, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005, s. 31.

sów, odnosząc je do wyobraźni społecznej i mitów powracających za sprawą przemysłu popkultury.

Toteż myśląc, doświadczając i wyobrażając sobie Boga (jako postać transcendencji), musimy myśleć o Bogu cyborgów, czyli Bogu ludzi-hybryd, który także jest hybrydą. Formuła Boga cyborgów stanowi więc odpowiedź na potrzebę zachowania kontaktu człowieka z transcendencją, ale w formach niespotkanych dotąd w filozofii czy kulturze, choć nawiązujących do nich. Próby oddzielenia czystego Boga od technologicznie modyfikowanych ludzi pogłębia tylko przepaść między nimi i uniemożliwia afirmatywny i kreatywny stosunek do związku techniki i transcendencji. Zmiany w transcendencji zachodzą na wielu poziomach, powodując, że złożoność tych nowych, technologicznie wprowadzanych relacji (jako że technika zapośrednicza także transcendencję<sup>6</sup>) skutkuje pojawieniem się wielu bytów-hybryd. Zmienia się Bóg, myślenie o Bogu, jego obraz. Do tego odnosi się figura Boga cyborgów, która staje się zarazem pojęciem filozoficznym. Bóg cyborgów nie jest czymś stałym, nie trwa jako hybryda w postaci, która pozwalałaby na uchwycenie jej w ramach jednej wyróżnionej metafizyki.

Filozofia, teologia, religioznawstwo są tu obecne pod postacią pojęć oraz kulturowego kontekstu ich działania. Narzędzi tych nie można jednak zastosować bezpośrednio, gdyż byłoby to przykładanie form opisujących czyste sposoby wydarzania się<sup>7</sup>. W przypadku wszechhybrydyzacji konieczne jest stworzenie filozoficznej teorii-hybrydy, która za pomocą pojęć oddawałaby charakter tych przemian.

W tym kontekście wątek magii, ponownego zaczarowania świata jest na tyle istotny, że znajduje bezpośrednie przełożenie na związek techniki i transcendencji. Odnosząc się do popkultury, powszedniego użycia technologii oraz pozostałych efektów technicyzacji, które można odnaleźć w codziennej egzystencji, odwołuję się do podstawowych pojęć, widząc w tym, co oczywiste – czyli koniecznie zaczarowane, zdradzające przejawy fantastyczności, cudów, myślenia magicznego – raczej pewien epifenomen związku techniki z trans-

---

<sup>6</sup> Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której Bóg omija obwody autoregulacji technicznych, by jawić się i działać jedynie w tym, co pierwotnie stworzył, czyli w idealnej (w sensie filozoficznym) naturze. Akt stworzenia świata jest mediowany przez transcendencję, nawet jeśli rozumiemy przez nią jakąś postać pierwotnego chaosu, a transcendentne jest to, co poprzedza stworzenie (immanencję).

<sup>7</sup> Można jednak mówić o hybrydach całych systemów filozoficznych czy innych formacji myślowych. Na przykład Elisabeth List pisze o cybernetycznym platonizmie, który miałby być realizowany poprzez zniesienie ciała w telematycznej kulturze. W ten sposób powstaje hybrydoplatonizm, jednak nie jest on platonizmem w sensie historycznym, lecz jest możliwy do zrealizowania tylko dzięki technologii, zatem należałoby mu nadać nową nazwę, tak by stał się autonomicznym sposobem wyrażania współczesnej ontologii. E. List, *Grenzen der Verfügbarkeit: die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Passagen-Verlag, Wiedeń 2001, s. 143.

condencją niż los kultury jako niemożliwą do przekroczenia determinację. Odnajduję filozoficzną głębię w tym zestawieniu pojęć, nie skupiając się na paradygmatycznym stosunku do kwestii magii, magiczności kultury, kolejnych cykliów zaczarowań świata, ale wskazuję główne mechanizmy ich działania, sposoby uogólnienia i przykłady mające postać tendencji, lecz niebędące podstawą wyznaczania związków hybrydowych techniki i transcendencji.

Transcendencja nie jest tu odnoszona do żadnej postaci Jednego, nie jest też Innym czy Różnym, lecz stanowi hybrydę. Technicyzacja oznacza też sprowadzanie metafizycznej pracy do kultury, nawet jeśli kończy się ona eksterioryzacją do jakiejś transcendencji czy jakiejś postaci abstrakcji<sup>8</sup>.

Mediacja techniczna prowadzi do hybrydyzacji bycia. Hybrydyzacja języka to separacja i puryfikacja<sup>9</sup>, polegające na oddzieleniu podmiotowego bycia (w oparciu o przyjęty język) od niepoprawnego bycia (pozostałe użycia języka). Odpowiada to tradycji platońskiej. Jest to długowieczna perspektywa (na 2,5 tys. lat) połączona z ideą racjonalności, którą cechuje odejście od mitu i zmyślenia poetyckiego, by filozofia nie stała się kryptoteologią, lecz była miłością do mądrości<sup>10</sup>. Mądrość zakłada myślenie o tym, co jest obecne, i przedstawianie tego w słowie. Martin Heidegger, nawiązując do dialogów platońskich, pisał o walce Platona z myśleniem mitycznym, które nie odróżnia tego, co zmyślane, od tego, co rzeczywiste – co odpowiada idei docierania do prawdy. Idee platońskie pozwalają na ustalenie relacji między tym, co transcendentne, a tym, co immanentne<sup>11</sup>. Jednak nawet one w toku rozwoju kultury zmieniają się pod wpływem nowszych ustaleń, choć zachowują swe podstawowe odniesienie – matrycę idealnych relacji nakładanych na rzeczywistość. Najwyższe idee, takie jak dobro, pozostają niezienne, inne natomiast są modyfikowane przez technologię. Gdy ich zmienność osiągnie punkt krytyczny, niższe idee mogą zostać odłączone od głównych idei, co doprowadzi do degradacji ich

<sup>8</sup> Bądź niemożliwego przedmiotu wirtualnego, tj. takiego obiektu technicznego, który jest tak konkretny, że niemożliwy do uchwycenia w swej aktywności jakimkolwiek technologicznym lub symbolicznym instrumentom poznania lub zapośredniczenia tego poznania.

<sup>9</sup> Są to terminy, którymi posługuje się Bruno Latour. Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

<sup>10</sup> Ta mądrość może odnosić się do mądrości Bożej, ale w przypadku filozofii odnosi się do immanencji, ponieważ jest aktywnością przynależną człowiekowi, który ustaliwszy podstawowe pojęcia, może kierować swoje dociekania ku sferom transcendentnym. Przedmiotem zainteresowania filozofii jest człowiek, nawet jeśli w perspektywie danej mądrości, czyli filozofii (jako systemu), jest redukowany tylko do medium transcendentnego bytu.

<sup>11</sup> Chodzi o takie opisanie bytu, w którym substancja transcendencji i immanencji nie ma takiego znaczenia jak relacje między nimi. Gilbert Simondon uważa, że właściwości bytu nie są substancjalne, lecz relacyjne. Dlatego hybryda może wynikać z określonych relacji, a nie musi jej towarzyszyć substancjalny korelat. Zarówno w przypadku transcendencji, jak i immanencji liczą się funkcje, struktury, procesy oraz wydarzenia relacyjne, nie zaś substancjalne. Relacyjność jest podstawą istnienia stechnicyzowanej kultury. G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Millon, Grenoble 2005, s. 90.

metafizycznych efektów. W ten sposób technologia dokonuje reinterpretacji platonizmu poprzez radykalne transformowanie rzeczywistości.

Bruno Latour przyznaje nowoczesności aktualność, doszukuje się jej źródeł w postępie technicznym i cywilizacyjnym<sup>12</sup>. Źródła nowoczesności należy jednak szukać w pierwotnym oddzieleniu transcendencji od immanencji poprzez filozoficzne abstrakcje, które mogły zarządzać bytem podczas nieobecności sił konkretyzujących relacje. Technika wprowadza taki rodzaj sił jako wirtualność<sup>13</sup>, czego efektem jest hybrydyzacja bycia. Nie mamy już w użyciu platonizmu, który by określał to, co jest, i to, czego nie ma. Idea Boga i transcendencji ulega transformacji technologicznej. Dzięki mediacji możliwa jest komunikacja z bytami transcendentnymi, co wynika z hybrydyzacji bycia<sup>14</sup>. To już nie czysta mediacja łączy nas zmysłowo z treściami programowanymi, które jako takie istniały jako bycie samoobecne, żeby element transcendencji się wprowadził, lecz proces hybrydyzacji jako immanentnie towarzyszący technicyzacji i odpowiadający za kontakt z Bogiem cyborgów. Aby to zrozumieć, należy uznać kwestię hybrydyzacji bycia za najważniejszą; omawiane relacje są jej konsekwencjami w najbardziej podstawowym sensie – ona je umożliwia. Nie należy za każdym razem się do niej odwoływać, wskazywać ją jako proces źródłowy, gdyż jest ona wydarzeniem-się-hybrid. Trudno wyróżnić czyste formy bytu, ponieważ to, co rozpatrujemy, nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, ani fenomenem, ani noumenem. Jest to zawsze wynik technicznego wspomaganie programu hybrydyzowania bycia, który ma charakter eugeniczny, bowiem wykracza poza to, co mamy przyrodzone, źródłowo dane. Nie oznacza to, że usuwa on, eliminuje czy uznaje bycie techniczne za wrogie, lecz przyłącza, zestawia, kompiluje, wprowadzając nowe formy, procesy, wydarzenia, które w mediacji między techniką i transcendencją dokładają coraz więcej nowych relacyjnych hybrid i hybrid relacji. W ten sposób to, co jest hybrydyzowane, traci swą indywidualność<sup>15</sup> i gatunkowość. Indywiduum jest nośnikiem indywidualności<sup>16</sup>, a w wyniku technicyzacji indywidualność zostaje podporządkowana autoregulacjom techniki, które jako mechanizm

<sup>12</sup> Jednak odnosi się także do nauki Platona, wskazując na niemożność zaistnienia ontologicznej policji, która strzegłaby matrycy idealnych relacji gwarantujących odpowiedniość świata idealnego (czystych idei) z regulacjami na poziomie kultury i społeczeństwa. B. Latour, *Polityka natury*, tłum. A. Czarnačka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

<sup>13</sup> Wirtualność jako pojęcie filozoficzne (taki jest jego podstawowy i pierwszy sens) oznacza moc, siłę, zdolność do wprowadzania zmiany i indeterminacji w określone relacje.

<sup>14</sup> A także do pewnego stopnia z hybrydyzacji transcendencji, choćby w sensie słabym jako nadawanie mediacji technicznej wydarzającej się transcendencji w technicyzowanej kulturze.

<sup>15</sup> F. Del Lucchese, *Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology*, „Differences” 2-3/2009.

<sup>16</sup> Indywiduum się nie kończy, ponieważ indywiduum wciąż ponawia próby różnicowania własnej wyjątkowości.

zostają zainstalowane w sferze poprzedzającej bycie, czyli w rzeczywistości protoontycznej. Technika wprowadza zatem urządzenia przed-bycia, które ukierunkowują indywiduację (także duchową) cyborgów<sup>17</sup>. Związek techniki i transcendencji indywiduuje więc wszelkie bycie, będąc podstawą nowych metafizyk. Hybrydyzacja polega na zaniechaniu oddzielania, jednak nie na zasadzie negatywności, ale pozytywnej produkcji hybryd. Wyklucza to myślenie dualistyczne, przeciwstawianie sobie odrębnych bytów i sposobów bycia.

Ideę bóstwa, Boga, transcendencji łatwiej uchwycić w praktykach medialnych niż w praktykach języka, oprócz języka religijnego, stosowanego do określania bytu Boskiego. Taki język pozostaje jednak zakładnikiem danego systemu metafizycznego, religijnego czy teologicznego i zawiera się w jego podstawowym słowniku. Nie odnosi się to natomiast do hybrydyzacji techniki z transcendencją i transcendencji z techniką. Tu uczucie religijne<sup>18</sup> pojawia się pomiędzy mediacją w sferze przekraczającej immanencję a jej technicyzacją dokonującą się na wielu płaszczyznach bytu. W ten sposób dochodzi do opanowywania techniki przez transcendencję i odwrotnie, a w konsekwencji do wyłaniania się hybryd. Wyobraźnia religijna pobudzana przez technikę pozwala na przekraczanie ludzkich uposażeń człowieka, który myśli o transcendencji jako horyzoncie swego dookreślenia w świecie.

Bóg cyborgów to hybryda bytowa powstająca ze związku techniki i transcendencji. Jest to hybryda na poziomie doświadczenia człowieka, na poziomie językowym i wizualnym, która nie ma w kulturze swego odpowiednika. Jeśli jednak nie zostanie ona wyrażona w sposób pozytywny, a nie tylko apofatyczny, to będzie zapomniana i usunięta z horyzontu ludzkich rozważań. Mówiąc o *imago Dei*<sup>19</sup>, trzeba być świadomym, że nie ma takiego obrazu, dlatego tworzone są obrazy, które mogłyby się do niego upodobnić, są to jednak tylko symulakry. Jest to realizacja ikonicznego Boga, a nie takiego, którego bycie jest czysto idealne, myślowe. Jest to Bóg do zmysłowego poznania, istnienia w symbolach, w swoich reprezentacjach<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> To ukierunkowanie nie oznacza konieczności duchowego rozwoju, jest to raczej stan zagrożenia indywiduacji możliwością popadnięcia cyborga w duchową dezindywiduację – „wyłączenia” wewnętrznych ekranów wyświetlania obrazów Boga cyborgów.

<sup>18</sup> Por. prace fenomenologów religii, takich jak Rudolf Otto czy Gerardus van der Leeuw.

<sup>19</sup> A. Jackelén, *The Image of God as Techno Sapiens*, „Zygon: Journal of Religion & Science” 2/2002.

<sup>20</sup> Jest to możliwość wyzwolenia obrazu Boga zarówno spod dyktatu przedstawienia, gdy znów zostanie on pomyślany jako hybryda, czyli Bóg zapośredniczony w świecie (technologicznymi środkami poprzez niemożliwą do usunięcia techniczną mediację), jak i zagrożenia, gdyż obrazy-symulakry Boga mogą stać się ulepionymi cielcami. Jest to rozdroże, z którego jedna ścieżka wiedzie ku filozoficznej refleksji oraz próbom poddania procesu hybrydyzacji techniki i transcendencji eksperymentom myślowym, teologicznym, religijnym, metafizycznym, a druga – ku bałwochwalstwu, zgodzie na brak ustalenia obrazu Boga i posługiwanie się jego surogatami, które zaczyna się uznawać za prawomocne poprzez dowolność ich ikonicznej produkcji.

Człowiek staje się hybrydą – ani podmiotem, ani przedmiotem, ani Boskim stworzeniem, rozumianym jako czysty byt pochodzący bezpośrednio od Boga. Nie tylko Bóg nadaje człowiekowi indywidualność, ale i technika<sup>21</sup>. Między indywidualnościami powstaje hybryda jako byt mediujący, zasada tworzenia relacji. Hybrydy łączą się w kolejne hybrydy i tworzą warstwy hybryd. B. Latour twierdzi, że idea Boga nie jest oczyszczana, więc „przyklejają się” do niej różne hybrydy. Nie może ona przyjąć teologicznie wypracowanej ontologicznej postaci. Jest quasi-przedmiotem, quasi-podmiotem i w tym sensie quasi-Bogiem, gdyż każda hybryda jest bytem o efemerycznej substancjalności – wirtualności, a nie mocnym istnieniem. Żeby było ono trwałe i mogło odnosić się do siebie, potwierdzając w ten sposób własną tożsamość, należałoby je oczyścić. Zaświat, czyli świat kulturowo wyobrażonej transcendencji, powstaje z komunikacji technomediów i jest światem nieustalonym. To nieustalenie staje się podstawową formą stałości. Pośłańcy Boga, mediatorzy transcendencji nie mają ustalonego bytu, zwłaszcza w metafizycznych i słownych rozważaniach. Istnieją jednak tendencje przeciwne, uznające pracę hybryd, np. teoria aniołów rozumianych jako pośrednicy, sformułowana przez Michela Serres’a<sup>22</sup>. Interpretując jego twierdzenia, można powiedzieć, że hybrydy techniczne współpracują z transcendencją, prowadząc do integracji bytu, jednak anioły się zmieniają. Nie jest bowiem tak, że jeden anioł wykonuje pracę zwiastowania rozłożoną w długim czasie, to raczej anioły krótkiego trwania działają w świecie, momentalnie aktualizując swe posłannictwo. Cała anielska sieć składająca się na sieć techniczną wykonuje pracę hybrydyzacji.

To wszystko dokonuje się w kulturze, którą staje się rzeczywistość mediowana technologicznie, we wszystkich jej sferach, zarówno na poziomie instytucjonalnym, jak i prywatnym. W ramach rynku działa jako atrakcyjność, nieustanna religijna kompilacja obrazów Boga, które dają początek „religiom” tworzonym przez przemysł popkultury. Jest to możliwe, ponieważ nie ma jasnego podziału na to, co jest herezją i co stanowi prawowitą i prawomocną wykładnię, nie ma podziału na apokryfy i teksty autentyczne. Nie ma form

---

<sup>21</sup> Bóg cyborgów nadaje indywidualność w związku z technicznym ugruntowaniem jednostkowej i kolektywnej indywidualności. Te indywidualności mogą być zgodne lub rywalizować ze sobą, a stawką jest duchowe funkcjonowanie cyborgów.

<sup>22</sup> M. Serres, *Angels: A Modern Myth*, trans. E. Cowper, Flammarion, Paryż – Nowy Jork 1995. Każdy element rzeczywistości może być aniołem (pośłańcem). Sam anioł jest hybrydą techniki (jako medium posyłania czegoś) i transcendencji (zważywszy na jego genezę). M. Serres widzi anioły jako aktywną siłę. Natomiast B. Stiegler wiąże kwestię wiary i zaufania medium (jako jej podstawy) w biernych syntezach, które dokonują się poprzez teletechnologie bez świadomości podmiotu. B. Stiegler, *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, tłum. K. Wojtyczka, E. Hörl, Zurych – Berlin 2009, s. 142. Te dwie perspektywy odpowiadają dwóm rodzajom metafizycznej pracy hybryd techniki i transcendencji, które mogą być aktywne i świadome (Serres) bądź pasywne i dokonujące się w nieświadomości (Stiegler). Może między nimi dochodzić do syntezy, lecz jest ona związana z wyłonieniem się kolejnej hybrydy.

## II. TEOLOGIA MEDIÓW TECHNICZNYCH I ŚWIĘTA TECHNOLOGIA

Religia istnieje tylko wtedy, gdy istnieje transcendentja<sup>1</sup>.

Gilles Deleuze i Felix Guattari

Poszukiwałem zawsze pejzaży wcześniejszych od Boga. Stąd moja słabość do Chaosu<sup>2</sup>.

Emil Cioran

Jeśli chodzi o to, co doprowadziło do zguby współczesności, myślę, że odpowiedź podać łatwo: jest to rozwój techniczno-naukowy. I nikt już nie wie, dlaczego on trwa nadal<sup>3</sup>.

Jean-François Lyotard

### Wprowadzenie

Obecną sytuację teologii wyznaczają próby podporządkowania rzeczywistości jakiejś formie totalności w metafizyce Jednego.

Świat zjawisk przestaje być tym samym „celowo powiązaną całością”. Transcendentalne pojęcie świata nie może więc, jak było w przypadku metafizycznego pojęcia świata, zaspokoić potrzeby stworzenia zawierającego sens systemu przez sprowadzenie Wszystkiego do Jednego – systemu, który by wyłapywał kontyngencję, osłabiał Negatywne, łagodził strach przed śmiercią i wyobcowaniem, strach przed Nowym<sup>4</sup>.

Teologia staje dziś przed wyzwaniem, jakim jest pojawianie się nowości technicznych w kulturze. Wyzywające są nie same artefakty, lecz ich globalny

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2000, s. 52.

<sup>2</sup> E. Cioran, *O niedogodności urodzenia się*, tłum. J. Ugniewska, „Pismo Literacko-Artystyczne” 3/1989, s. 90.

<sup>3</sup> J.-F. Lyotard, *Powrót do postnowoczesności*, tłum. J. C. Kozak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 3/1989, s. 138.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Jedność rozumu w wielości głosów*, tłum. E. Łabno, „Pismo Literacko-Artystyczne” 2/1989, s. 93.

sposób produkcji, który zmusza do przemyślenia ich relacji wobec człowieka, świata, a także Boga. Na skutek technicyzacji teologia traci owo Jedno, o którym pisał J. Habermas. Traci je, gdyż nie ma środków, aby je wyrazić – procesy te nie poddają się bowiem logosowi, gwarantującemu dotąd skuteczność artykulacji relacji metafizycznych. Konieczne jest zatem wprowadzenie nowych relacji, nowych sposobów wyrażania, nowych relacji pojęciowych dla tej nowej teologii – teologii mediów<sup>5</sup>. Stanowi ona pozahistoryczny sposób odnośnienia się do podstawowych problemów teologicznych powodowanych przez konkretne zapośredniczenie medialne. Konieczne jest także przeniesienie teologii z poziomu metafizycznych abstrakcji ku technologicznemu konkretowi, który jest teraz ich dyspozytariuszem, wykonującym określone metafizyczne czynności. Technologia wyręcza człowieka w wykonywaniu metafizycznych czynności, a człowiek wyręcza technologię w wykonywaniu czynności technicznych. Realizuje się on dzięki antropotechnikom i programowaniu antropotechnicznemu. To nowy rodzaj symbiozy<sup>6</sup>, któremu towarzyszy przekonanie, że „ze zwiększeniem mocy [techniki – R. I.] musi iść w parze postęp duchowy”<sup>7</sup>. Synchronizacja postępu technicznego i postępu duchowego dokonuje się w sposób nieciągły, paradoksalny, ponieważ próbuje ustalić to, co działa bez ustalonego continuum, dochodzi więc tu tylko do pozornej syntezy<sup>8</sup> tych tendencji w ramach dwóch postępów (technologicznego i hipotetycznie sprzężonego z nim duchowego).

Kultura intensywnie technicyzowana wprowadza autoregulacje wyznaczające podstawowy sposób jej funkcjonowania-opanowywania<sup>9</sup>, które przejmują

<sup>5</sup> Teologia mediów powstaje w wyniku zerwania kontaktu transcendencji z symboliczną powłoką kultury. Odnosi się do zapośredniczeń, którymi są hybrydy techniki i transcendencji.

<sup>6</sup> Chodzi o biotechnosystemową symbiozę, czyli konieczną adaptację człowieka do wytworzonego przez niego i samoregulującego się technicznego otoczenia jego egzystencji. W ten sposób człowiek może przetrwać dzięki technologii, ale także technologia może przetrwać dzięki człowiekowi, którego potrzebuje, by móc się autonomizować. Paradoksalnie bowiem technologia pozbawiona człowieka staje się nieużyteczna. Jest to stan nieużyteczności samej w sobie, a nie wybrakowania jako widma negatywności, gdyż relacje są ustanawiane jedynie w sposób pozytywny, zaś o „negatywności” i „pozytywności” decydują sposoby połączeń i charakter określonych czynności metafizycznych wykonywanych przez człowieka i technologię.

<sup>7</sup> C. Soucy, *Technika a filozofia*, tłum. A.T, w: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Nauka i technika a wiara*, PAX, Warszawa 1969, s. 136.

<sup>8</sup> Jest to określenie Deleuze’a. G. Deleuze, *Kino. 1. Obraz-czas, 2. Obraz-ruch*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2009.

<sup>9</sup> Por. M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, St. Gallen 1989. Heidegger wskazał, że podstawową czynnością techniki jest opanowywanie. Jest to szczególnie istotne w kontekście myślenia o teologii mediów, bowiem Bóg rozpatrywany jako pewien byt metafizyczny w swej totalności opanowuje także rzeczywistość. W ten sposób badamy metafizyczne czynności techniki, odnosząc je do metafizycznych czynności Boga w ramach różnych sposobów i skutków opanowywania. Związek ten nie jest apriorycznie antagonistyczny, lecz prowadzi do wyłonienia się szeregu metafizycznych efektów, które wykraczają zarówno pozahistoryczne ujmowanie techniki, jak i historyczne rozumienie teologii. Nie oznacza także

ją instytucje symboliczne. Realizuje się to jednak nie na zasadzie anihilacji, ale poprzez ich towarzyszenie, wzmacnianie, osłabianie. Każda tendencja technicyzacyjna<sup>10</sup> ma swą kontrtendencję, równoczesną jej, towarzyszącą jednak nie na zasadzie negatywności, lecz pozytywnego sprzężenia zwrotnego, które prowadzi do pojawienia nowości i nieznanych dotąd regulacji (negatywne sprzężenie zwrotne zachowywało dotychczasowe relacje). W ten sposób procesowi technicyzacji odpowiada rekulturacja; kultura jest podsystemem techniki, ale także technika staje się zwrotnie podsystemem kultury. Intensywności tych procesów nie są równoważne – współcześnie to technicyzacja jest tendencją o większej intensywności działania w funkcji opanowywania kultury. Tendencje technicyzacyjne bez względu na skalę ich obowiązywania nie mają jednego wyróżnionego kierunku ani wpływu. Z tego powodu także kultura symboliczna nie jest przetwarzana w pełni, to znaczy nie staje się ona integralną częścią techniki.

Teologia mediów powstaje na skutek tych wyróżnionych tendencji technicyzacyjnych, przyczyniając się do powstania nowych typów religijności oraz sposobów kontaktu z sacrum. Staje się ona konieczna, gdy zapośredniczająca kontakt człowieka z Transcendencją moc logosu<sup>11</sup>, jako gwarancja kontaktu z Bogiem, zostaje anulowana. Gilbert Hottois nazywa tę tendencję inflacją języka<sup>12</sup>, czyli wzrostem jego wartości i obowiązywania przy jednoczesnym spadku jego istotności jako medium – nośnika kulturowego i metafizycznego

---

radykalnego zerwania, lecz ustalenie nowych relacji łączących tendencje opanowywania rzeczywistości w celu wypracowania nowych strategii i taktyk, aktualizujących je w konkretnym działaniu i wreszcie – zupełnie inne funkcjonowanie człowieka, który musi przemyśleć sytuację, w jakiej się znajduje, gdyż dotychczasowe kategorie opisu są podważane przez zachodzące w przyspieszającym tempie zmiany.

<sup>10</sup> Interpretując w duchu Gilberta Simondona temat tendencji technicznych, można powiedzieć, że część z nich jest aktywna, a część pozostaje w stanie „uśpienia”. Ta hibernacja polega na przechowywaniu technicznych esencji w obiekcie technicznym, który w fazie rozluźnienia aktualnej tendencji (zgodnie z prawem technicznej relaksacji) będzie mógł zostać uznany za obowiązujący i doprowadzić do uruchomienia własnej indywiduacji. W ten sposób można także rozpatrywać sacrum w obiektach technicznych jako podstawę teologii mediów, które byłoby w nim ukryte i przejawiało się tylko wtedy, gdy będzie mogło połączyć się (a także podłączyć się pod) z jedną z głównych tendencji technicyzacyjnych, stając się jej sterownikiem, tj. ukierunkowując jej realizację. Dlatego przesądzenie, czy sacrum zostało usunięte na skutek technicyzacji kultury, nie przyczynia się do rozwiązania problemu, jakim jest myślenie o teologii czy myślenie o sacrum w technicyzowanej kulturze.

<sup>11</sup> „Ousiderzy nie mają już języka, aby przekazać to, co dostrzegają”. J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 102.

<sup>12</sup> Analogicznie do maszyn dialogiczno-fenomenologicznych (koncepcja G. Hottois) można mówić o maszynach teologicznych. Poznajemy Boga przez zapośredniczenie w technologii. Nie chodzi tu o utożsamianie Boga z tym, co techniczne, ale o zwrócenie uwagi na to, że im bardziej rzeczywistość jest dana człowiekowi za pośrednictwem instrumentów technicznych, tym bardziej staje się konkretna (w perspektywie użycia konkretnego instrumentu), a zarazem abstrakcyjna (w perspektywie poznania tej rzeczywistości bez zapośredniczonego poznania).

sensu. Człowiek odtąd musi wierzyć dzięki pozostałościom tradycji i kultury symbolicznej oraz własnych ukierunkowań intencjonalnej religijności, a także reagować na ciągłe zmiany środowiska, w którym żyje.

Rezygnacja z Jednego nie oznacza rezygnacji z jedyności Boga pojmowanego jako wszechmogący byt metafizyczny, w rozumieniu jego transcendencji i mocy ustanawiania immanencji. Technicyzacja wprowadza asymetrię w metafizyczne spotkania transcendencji z innymi sferami rzeczywistości (a także „konkurencyjną” wobec niej transcendencją technologiczną).

Sprzeczności teologiczne nie są sprzecznościami technologicznymi. Rozwiązania przychodzą same, to znaczy nie są one celem sprzeczności<sup>13</sup>. Między hybrydami może dochodzić do przypadkowych rozwiązań. Problematyzacja dokonywana w wyniku technicznej mediacji nie sprowadza się do czynności metafizycznej<sup>14</sup>, która byłaby zdecydowanie różna od problemu w niej zainstalowanego (hybryda niesie więc problem, jest jego medium).

Jakie zatem wartości realizowane są przy zastosowaniu multimedialnej wysokiej technologii? Coraz powszechniejsze staje się przeświadczenie, że *ars electronica* tworzy nowe rodzaje sztuki, że jest ona w stanie nie tylko realizować dotychczas znane wartości estetyczne, jak piękno, brzydota, tragizm, wzniosłość i trywialność, lecz nadto kreować nowe, jak uobecnianie niewyobrażalnego, strukturowanie duchowości, transcendowanie tajemnicy czy groza egzystencjalna. Czyż

---

Globalnie obowiązujące technologie pośredniczą w relacjach człowieka z wszelkimi innymi rzeczywistościami.

<sup>13</sup> Sprzeczności hybryd są celowe: mają one uwalniać pewne efekty metafizyczne. Aktywność transcendencji celowo prowadzi do sprzeczności hybryd, do stanu radykalnego niedopasowania, aby cyborgi mogły osiągnąć stan duchowej kompatybilności z Absolutem.

<sup>14</sup> Tezę o czynnościach metafizycznych wykonywanych przez technikę przedstawia: W. Chyła, *Szkice o kulturze audiowizualnej (w stulecie ekranu w kulturze)*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998. Także Tim Casey o tym mówi: „metafizyka jest zawarta w konkretnej praktyce technologii”. T. Casey, *Technology and the Metaphysics of Technique*, w: C. Mitcham (red.), *Technology and Social Action*, Jai Press, Greenwich – Londyn 1997, s. 74. Tę tezę na plan analizy cyberkultury przenosi Michel Heim, który twierdzi, że problemy filozoficzne w odniesieniu do technologii rzeczywistości wirtualnej przestają być hipotetyczne, wymagają jednak nowego podejścia, które nosi nazwę „techno-taoizmu”. M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, Nowy Jork 1993, s. XVIII. Por. H. L. Dreyfus, *Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian*, w: P. Husbands, O. Holland, M. Wheeler (red.), *The Mechanical Mind in History*, MIT Press, Londyn 2008, s. 331. Dreyfus mówi o konwergencji komputerów i filozofii, jednak nie jako aplikacji czystej filozofii do informatyki robotyki, ale zmodyfikowanej, tj. poddanej hybrydyzacji. Dochodzi zatem do „uwolnienia filozofii przez technikę”. Zob. O. Wiener, *Der bio-adapter*, <http://personal.georgiasouthern.edu/~hkurz/wiener/ow-1.htm> (19.12.2012). To technika wyprzedza w postępach metafizycznej pracy człowieka, dlatego musi on korzystać z bioadapterów, by się do niej dostosować, a także odpowiednich bioadapterów, aby mógł się dostosować do transcendencji. Efektem tego jest wprowadzenie idei-hybryd zgodnie z zasadą, że „technika jest realizacją idei”, co stanowi tezę Friedricha Dessauera. Cyt. za: H. Poser, *Perspektiven einer Philosophie der Technik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 1/2000, s. 100.

nie jest obecnie możliwe nie tylko pokazanie mitów kosmicznych, jak czynią to niektóre filmy *science fiction*, ale także np. filozoficznej koncepcji postępu w przemianach bytu na skalę kosmiczną (Teilhard de Chardin).

Kiedy kontakty z *ars electronica* staną się powszechne, czyż nie wyda się nam, że osiągnęliśmy w sztuce strefę nowego, wspaniałego świata; i tak zostanie zrealizowana archetypiczna utopia wkroczenia *New Age*, nową erę nieograniczonych możliwości gatunku ludzkiego<sup>15</sup>.

Kosmotwórstwo dokonywane przez przemysł audiowizualny prowadzi do ożywienia i emergencji nowych mitów oraz całych mitologii, które nie funkcjonują jako metafory, lecz są podstawą tworzenia systemów wiary i odnoszenia się do transcendencji. To, co określa się tu jako formę mityczną, dla użytkowników mediów jest figurą teologiczną, gdyż obrazuje, przedstawia, wizualizuje w różnych konfiguracjach transcendencję-hybrydę, która powstaje na styku (interfejsie) i ze styku (interfejsu) mediów technicznych. Nowe teologie są programami doświadczenia – zapewniają bezpieczeństwo ontologiczne, dają nadzieję, przedłużają wiarę w kosmiczny porządek, sprawiedliwość i dobroć Boga (funkcja pozytywnej teodycei).

## 1. Teologia mediów technicznych

Technologie wykonują także czynności teologiczne poprzez maszyny teologiczne<sup>16</sup>, które stanowią takie połączenie elementów społecznych, technologicznych i kulturowych, które prowadzi do produkcji teologii mediów technicznych. Maszyny teologiczne są zatem rodzajem urządzeń (dyspozytywów). Przetwarzają one zastane relacje na te, które można określić mianem teologicznych, doprowadzając wyróżnione sfery rzeczywistości do transformacji. Są one narzędziem technicyzacji, a zarazem rekulturacji, gdyż teologia, która powstaje w procesie ich działania (niekoniecznie jako jej efekt), jest hybrydą łączącą różne porządki myślenia o Bogu jako o pewnej postaci transcendencji. Tak powstaje teologia mediów technicznych, która jest silnie spluralizowana, odnosi się też do form monizmu. Jeśli określone grupy religijne, światopoglądowe czy kulturowe doprowadzają do wykształcenia się maszyn teologicznych, to są one zgodnie z nimi zaprogramowane i skonfigurowane,

<sup>15</sup> M. Gołaszewska, *Filozoficzny spór o multimedia. Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej i estetyki*, w: B. Frydryczak (red.), *Ekspansja obrazów. Sztuka i media w świecie współczesnym*, Wydawnictwo WSP, Zielona Góra – Warszawa 2000, s. 241.

<sup>16</sup> Maszyny teologiczne mogą także stać się megamaszynami, tj. maszynami totalnymi, które nie tyle służą do produkcji teologii, ile do jej wchłaniania. Mechanizm zniewalającego działania megaszyny opisał L. Mumford, *The Myth of The Machine*, t. I: *Technics and Human Development*, Harcourt, Brace & World, Nowy Jork 1967, s. 194. Megaszyna teologiczna może być agresywna, dążąc do przechwycenia lub zniszczenia maszyn teologicznych produkujących wiarę i połączenia z transcendencją.

tj. działają w określony sposób. Mogą również się zepsuć, nie móc wykonać działania, jakim jest np. przeprogramowanie innych maszyn teologicznych lub ich zniszczenie. Można wyobrazić sobie ich działanie jako heterogeniczny sposób funkcjonowania dopuszczający łączenie się maszyn. Teologie oparte na słowie, księdze, objawieniu jako metodach dostępu do transcendencji bez zapośredniczenia w mediach technicznych są teraz poddane różnym połączeniom, ponieważ technicyzacja wprowadza nowe metody opanowywania symbolicznej warstwy teologii, łącząc te jej postaci, które mogły wydawać się sprzeczne. Istnienie maszyn teologicznych odnosi się do hybrydyzacji, gdyż powstają one z różnych elementów (systemów wierzeń). Poszczególne grupy mogą dbać o puryfikację i działanie maszyn teologicznych bez zewnętrznego zasilania oraz produkowania czystych pojęć teologicznych, które mogłyby być przyswajane przez wyznawców. Nie jest to jednak możliwe, ponieważ jej konstrukcja jest zbyt złożona, by móc całkiem wyeliminować hybrydy. Ryzyko ekscesywnej puryfikacji stanowi monstrialność oraz awaryjność maszyny teologicznej, która może stać się jedynie maszyną produkującą iluzje, symulakry Boga i bogów, paradoksalne połączenia, które nie będą wykonywały pracy metafizycznej.

Maszyny teologiczne należą do podstawowego wyposażenia egzystencjalnego człowieka, bowiem jeśli chce się on odwoływać do transcendencji, będzie to czynił za pomocą określonej teologii, a więc korzystał z własnej maszyny teologicznej, spersonalizowanej, przyjaznej jego duszy. Towarzyszy jednak temu ryzyko, że stałaby się ona abstrakcją drugiego stopnia, tj. abstrakcją abstrakcji jako dalszej abstrakcyjnej „obróbki” technologii, która jest już źródłowo abstrakcyjna<sup>17</sup>. Teologia mediów technicznych realizuje się więc przez maszyny teologiczne. Służą one także do produkcji stechnicyzowanych wersji teologii (maszyny teologiczne są to hybrydy technicyzujące historyczne formy teologii), które przyczyniają się do powstania nowych ich form. Wszystko zależy od programu działania takiej maszyny. Jeśli go nie posiada, to może przetwarzać wszystko, prowadząc do pojawienia się pól zgeneralizowanej religijności, której brakuje odniesienia do transcendencji lub też je zyskuje, ale przez przypadkowe dopasowanie. Teologia mediów technicznych wprowadza za pomocą maszyn teologicznych nie tyle Boga, ile różne narzędzia, obiekty, procesy, wydarzenia odsyłające do niego człowieka lub zwodzące go – wszystko zależy

---

<sup>17</sup> Dlatego by mówić o technice (jako wpływie wszystkich technologii sieci i programów), należy odnosić się do tej abstrakcji. Nie rozwiązuje to jednak problemu, bo mamy obecnie do czynienia ze stopniowaniem abstrakcyjności bytu, wyznaczeniem jego intensywności pomiędzy techniką i technologią. Związek ten nie odpowiada jednak prostemu podziałowi na to, co ogólne i szczegółowe, gdyż technika może być szczegółowa (uogólniony jest wpływ jednego urządzenia czy technologii, np. nanotechnologii), zaś technologie – ogólne (jak w przypadku technologii komunikacyjnych, gdzie istnieje fizyczna infrastruktura, lecz jest ona podporządkowana jej efemerycznej i metafizycznej konstrukcji).

od tego, jak zostały skonfigurowane, czyli w jakiej pozostają relacji do transcendencji. Bez względu na te dwa podstawowe tryby funkcjonowania, należy podkreślić, że nie służą one do produkcji Boga czy bogów, oprócz wprowadzania do kultury obrazów bogów. To, czy zostaną oni uznani w określonym nastawieniu duchowym, religijnym i intelektualnym społeczeństwa, zależy od jego funkcjonowania. Nie znaczy to, że teologie mediów technicznych są neutralne w sensie aksjologicznym, lecz że stanowią transcendentalne struktury służące do produkcji połączeń człowieka z transcendencją i w tym sensie mogą działać wadliwie, nieprzewidywalnie, łącząc człowieka z surogatami transcendencji, ze sztucznymi transcendencjami w ramach immanencji kultury technicznej. Maszyny teologiczne nie są też neutralne, ponieważ ich pochodzenie jest „nie z tego świata”, to znaczy jako częściowo pozostające w kontakcie z transcendencją wykazują (w sensie możliwości określonej prawdopodobieństwem ich funkcjonowania) pozakosmiczne sposoby indywiduacji. Zgodnie z tym dawcą ich programu może być sam Bóg. Nie dotyczy to jednak metafizycznego systemu, lecz stechnicyzowanej kultury, w której maszyny teologiczne działają. Dlatego płaszczyzną odniesienia są tu media techniczne jako obiekty techniczne i techniczne wydarzenia wyposażone w programy wytwarzania kultury.

Sama teoria mediów zaczyna przypominać teologię mediów, jeśli znajduje się w niej Bóg jako podstawowe odniesienie, który nie stanowi już przeciwieństwa technologii. Nie można mówić o jakiejś formie kosmicznego zakładu, w którym albo Bóg, albo technika zwycięża, podporządkowując sobie to drugie. Tego rodzaju odniesienia stają się podstawą radykalnych zerwań i separacji świata Boga i świata człowieka – nie służą one żadnemu z nich, prowadząc do rozwiązań na polu abstrakcji, ale znacznie innej niż ta dotycząca funkcjonowania transcendentalnych maszyn teologicznych, tj. abstrakcji dogmatycznej, którą cechuje brak połączenia z konkretem przez proces konkretyzacji. Nie można po prostu zestawić „czegoś abstrakcyjnego” z „czymś konkretnym”, gdyż odnosi się to do pozoru indywiduacji jako natychmiastowego i argumentacyjnie niepoprawnego przejścia między heterogenicznymi płaszczyznami egzystencji. Maszyny teologiczne jako skutek działania mediów technicznych można więc rozpatrywać zarówno na sposób otwarty, jak i zamknięty, czyli w odniesieniu do paradygmatycznego ujęcia łaski, woli Bożej, odpowiedzi ze strony transcendencji, a także w perspektywie zamknięcia tego horyzontu w warstwach stechnicyzowanej immanencji, symulujących transcendencję w charakterze epifenomenu wadliwie działających maszyn teologicznych. Rozpatrując kwestię „poprawności” ich działania, biorę pod uwagę różne stopnie konkretyzacji połączenia między transcendencją, maszynami teologicznymi a człowiekiem. Maszyny teologiczne mogą się łączyć, zmieniać terytoria własnego funkcjonowania, mogą też zostać zniszczone i odbudowane. Poprawność ich działania oznacza jakość połączoną, wyrażoną

przez metafizyczną intensywność, wirtualność zapośredniczenia, która jest na tyle silna, by podłączyć człowieka do transcendencji bezpośrednio (mistyczna funkcja maszyn teologicznych) lub pośrednio (funkcja transcendentalna<sup>18</sup>).

Człowiek jest tu rozpatrywany jako duchowy cyborg. Może on zostać tak nazwany, ponieważ jest podłączony do transcendentalnych maszyn teologicznych. Bez takiego podłączenia nie może on realizować się w swojej sfragmentaryzowanej całości (jako ciało bez organów, czyli ciało otwarte na przyłączenie i odłączanie organów<sup>19</sup>, także organów duchowych).

Trudno przesądzać, co stanie się w dłuższej perspektywie z relacją człowieka i Boga. Tendencja technicyzacyjna nie pozwala na określenie jej sensu, przynajmniej jednego sensu, który wiążemy z celem, znaczeniem, przewidywalnością. Co więcej – nie można także wyróżnić jakiegoś dominującego bezsensu, rozpuszczenia wszelkich kategorii, gdyż technologia rozpuszczając i anulując słabe relacje, wprowadza inne mocne, których nie można łatwo anulować, zerwać czy odłączyć. Dlatego nie można nawet zanegować historycznych trybów wydarzenia się metafizyki, bo w każdej chwili mogą one powrócić w tendencji technicyzacyjnej, znajdując schronienie w maszynach teologicznych. Jest to już jednak wydarzenie się hybryd – łączenie się heterogenicznych elementów techniki i transcendencji poza intelektualną i teologiczną kontrolą. Tym samym hybrydy nie są efektami-produktami, które funkcjonują jako byty statyczne, lecz samoorganizują się w wyniku połączenia techniki i transcendencji. Nie chodzi tu o jakąś postać ontologicznego *anything goes*<sup>20</sup> (tj. teologicznego anarchizmu), ale o to, że wszystko może zostać zaprogramowane do powrotu, że z pomocą maszyn teologicznych można naśladować każdą metafizykę. Wszystko wirtualnie może powrócić – jest to nie tyle możliwość, ile opcja, która może zostać zaktualizowana, a dostępna jest jako wirtualna „chmura” otaczająca maszyny teologiczne (teowirtualność), co oznacza migotanie możliwości wprowadzanych do kultury poprzez technicyzację transcendencji i transcendencję procesu technicyzacji.

## 2. Święta technologia

Teologia mediów tworzy wyrwę w „kurczących się przestrzeniach działania”<sup>21</sup> sacrum w stechnicyzowanej kulturze, wprowadzając do niej heterogeniczne

<sup>18</sup> Polega ona na wyznaczeniu człowiekowi transcendentalnego horyzontu prowadzącego do transcendencji, który nie działa jako imperatyw podłączania do niej, lecz stanowi pewną propozycję, immanentną ofertowość w takim sensie, w jakim anioły są systemami eksperckimi Boga.

<sup>19</sup> Także organów duchowych, które muszą wykazywać podstawową kompatybilność z organami technicznymi.

<sup>20</sup> „Wszystko ujdzie”. Odwołuję się tu do koncepcji metodologicznego anarchizmu Paula Feyerabenda.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 103.

święte technologie, które są zarówno elementami maszyn teologicznych, jak i osobnymi artefaktami. Tej tendencji przeciwstawiona jest powszechna desakralizacja, która może dokonywać się wielopłaszczyznowo. Przykładem jest desakralizowanie świętych technologii, czyli obiektów i wydarzeń technicznych już po sakralizacji, stanowiące kontrtendencję do uznawania produktów maszyn teologicznych za nieprawowite, nieczyste, pozbawione kontaktu z transcendencją. Inny przykład stanowi sytuacja, w której „technika, opanowywanie świata dokonane przez człowieka dzięki potencjałowi technicznemu, desakralizuje pewne dziedziny przedmiotów naszego poznania i reakcje naszej umysłowości”<sup>22</sup>. W przeciwieństwie do pierwszego, który można uznać za powierzchowny, jest to proces dogłębny. Skupienie się jednak na tym, jak działa i przejawia się sacrum, pozwala pozytywnie myśleć o związku transcendencji z techniką. Sacrum (świętość) jest instalowane lub dezinstalowane z fenomenów technicznych (jako uogólnionego stanu obiektów i wydarzeń technicznych<sup>23</sup>).

Mówienie o świętości w kontekście technologii było dotąd niemożliwe, gdyż sfera ta należała do kategorii profanum (wyłączywszy sakralizację technologii wynikającą z niezrozumienia sposobu jej funkcjonowania lub lęku przed jej działaniem). Nawet jeśli technika służyła realizowaniu boskich zamierzeń, to była podporządkowana regulacjom instytucji symbolicznych. Obiekt techniczny jest pewną gotową całością, którą można rozszerzać lub zmieniać jej funkcjonalność – tezie tej towarzyszyło właśnie to założenie, które uniemożliwiała łączenie obiektu technicznego ze spontaniczną kreatywnością, czyniąc go zależnym od działań podejmowanych przez człowieka. Współcześnie można zaobserwować drugą skrajność, polegającą na przypisywaniu obiektom technicznym zdolności do wchodzenia we wzajemne relacje, które prowadzą do realizacji różnych postaci kreatywności. Miałyby ona realizować się poprzez błędy<sup>24</sup>, remiks, szumy, czyli podstawowe działania

<sup>22</sup> M.-D. Chenu, *Ku teologii techniki*, tłum. A. T, w: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Nauka i technika...*, s. 136.

<sup>23</sup> Czy też wydarzeń (dokonujących się) z techniki.

<sup>24</sup> Błąd jest pojmowany jako coś twórczego, gdy prowadzi do nowości, jest zwiastunem nieprzewidywalności, będąc aktualizacją indeterminacji techniki, która jest ograniczona własnym programowaniem. Technika występuje w hybrydalnych postaciach, rzadko w postaci czystej, niepodatnej na zmiany i przygodne interakcje. Zapewnia to odnawianie się kulturowego źródła kreatywności poprzez niemal religijną celebrację błędu jako podstawy jej „wolności”, tj. technologicznej zdolności do wprowadzania regulacji, które nie zostały zawarte w kodzie jej funkcjonowania. Błędy te wiążą się z pewną powtarzalnością i cyklicznością, często są celowo dokonywane, by uruchomić ewolucję twórczą (ewolucję immanentnej maszynom zdolności do błędnego funkcjonowania), która jest podstawą kulturowych świąt. Podobnie gracze komputerowi, którzy poznali wszystkie mechanizmy gry, szukają w niej błędów, które były przewidziane przez jej twórców lub stanowią efekt niekompletnego lub błędnego zaprogramowania świata gry. Kulturowa nobilitacja błędu jest źródłem celebrowania technologicznej indeterminacji w samym centrum determinizmu technologicznego. Dzieje się tak, ponieważ aby błąd

techniki. Można w ten sposób przeoczyć wszystkie tryby działania techniki, które towarzyszą codziennej egzystencji, wychodząc poza dwa zarysowane tu ekstrema odpowiadające punktom szczytowym kulturowych paradygmatów. Towarzyszy temu sakralizacja remiksu<sup>25</sup> oraz spontanicznej kreatywności jako podstawowej dyspozycji mediów technicznych.

Obiekt techniczny jako sacrum może funkcjonować na wielu płaszczyznach w zależności do jego dopasowania do warunków społeczno-kulturowych. Jeśli jego technologiczne zaawansowanie trafia do kultury, która nie posługuje się określonym kodem wyobraźni i wynalazczości, to taki obiekt techniczny zostanie nierozpoznany lub uznany za przedmiot kultu, bowiem jego funkcja czy sposób wydarzania się będzie odczytywany jako analogiczny do sposobu przejawiania się bóstwa.

Obiekty techniczne coraz częściej pełnią funkcję przedmiotów sakralnych. Być może współczesny święty będzie posiadał jako akcesorium popularne urządzenie elektroniczne. Sacrum zawarte w obiekcie technicznym jest więc czymś więcej niż tylko powszednim przedmiotem z „metafizycznym rozszerzeniem”.

W ten sposób dwie płaszczyzny analizy zostają uzgodnione. Święta technologia jest wyrażona na poziomie tendencji technicyzacyjnej w formie abstrakcyjnego procesu (dążenia do wzrostu samoorganizacji w kulturze) oraz konkretnego odniesienia (instalacja sacrum w poszczególnych technologiach i obiektach technicznych). Możliwa jest także dezinstalacja sacrum w obrębie danej maszyny teologicznej, czyli maszyny produkującej teologię mediów technicznych, która prowadzi do tego, że działa ona w sposób pusty, niekompletny. Jako odłączona od transcendencji, stanowi maszynę ontologicznie wrogą maszynom teologicznym podłączonym do transcendencji, do sfery sacrum, gdyż pozwala na taki sposób przejawiania się rzeczywistości,

---

był błędem, musi odnosić się do jakiejś prawdziwości. Twierdzenie to zmusza do postawienia pytania, w jaki sposób i na jakich zasadach można mówić o planie czy programie Boga w odniesieniu do świata oraz jakiej jego sfery miałby on dotyczyć. Pytanie o błąd jako nieoczekiwane wydarzenie kieruje ku cudowi – zarówno w jego historycznej, teologicznej postaci, jak i cudowi informatycznemu pojmowanemu jako błąd. To błąd umożliwia rozluźnienie tendencji technicyzacyjnych, wprowadzając chwilową lub trwałą indeterminację. Może on być także zaprogramowanym wydarzeniem, by sprawiać wrażenie „warstwy wolności” w technologicznie uwarstwionej rzeczywistości.

<sup>25</sup> L. Manovich, *Software Takes Command*, [http://softwarestudies.com/softbook/manovich\\_softbook\\_11\\_20\\_2008.pdf](http://softwarestudies.com/softbook/manovich_softbook_11_20_2008.pdf) (19.12.2011). Autor traktuje remiks jako paradygmatyczny. Mówiąc o różnych przewartościowaniach w obrębie kultury, można wyróżnić wszystkie te aspekty, które pozwalają wchodzić im w interakcje. W ten sposób wszelkie działania i instytucje symboliczne zostają podporządkowane prawom remiksu, czyli sposobom łączenia się treści, form, struktur przez technologiczną mediację. Jeżeli zatem „oprogramowanie dowodzi”, to steruje ono także procesami wydarzania się świętości, bowiem w odpowiedni sposób taguje (etykietuje) obiekty rzeczywistości.

który prowadzi do osłabiania i anulowania sacrum. Jest to jednak tylko jedna z perspektyw, której nie można przypisać totalności. Zawiera ona poglądy, które także są wynikiem pracy puryfikacji, na temat śmierci sacrum jako konsekwencji technicyzacji.

Według Jacques'a Ellula, technologia zniszczyła wszystko, co można określić jako święte i wprowadziła nową świętość<sup>26</sup>. Nie chodzi tu jednak o równorzędność obu sakralizacji (natury i technologii), lecz o to, że sakralizacja technologii została sprowadzona do samej ekstazy<sup>27</sup>, czyli powszechnego przeżywania w formie ludycznej. Jest to zatem sakralizacja bez transcendencji, bowiem technologiczna transcendencja sprowadza się do kolejnych innowacji, które przekraczają byt techniczny na rzecz jego kolejnych wersji wprowadzanych w ramach serii uaktualniających i rozszerzających. W ten sposób można odczytywać wiele zjawisk społecznych, których głównym motywem jest oczekiwanie na pojawienie się nowego produktu, co przybiera formę pielgrzymek (jest to szczególnie widoczne na Zachodzie, gdzie kolejki po nową konsolę czy inny sprzęt elektroniczny tworzą się na długo przed sprzedażą). Takie oczekiwanie jest jak przygotowywanie się do nadejścia czegoś świętego – technologiczna nowość (raczej innowacja niż wynalazek) staje się wówczas przedmiotem społecznego kultu konsumpcji<sup>28</sup>. Natura została zdesakralizowana, technologia zaś jest sakralizowana jako nowa natura. W tym sensie proces desakralizacji nadal się dokonuje, jednak zdecydowanie silniejszą tendencją jest pozytywny związek techniki i transcendencji, którego kontrtendencją stanowi desakralizacja tego związku wraz z jego obiektami i wydarzeniami, czyli dezinstalacja sacrum ze świętych technologii, tj. technologii, w których zostało ono uprzednio zainstalowane. Nie oznacza to jego zniszczenia, lecz wyprowadzenie z danego kontekstu jego funkcjonowania.

### 3. Urządzenie techniczne jako amulet

Urządzenie techniczne przestaje być traktowane jedynie jako gadżet<sup>29</sup>, przyjmując postać i funkcję amuletu. Spełnia coraz częściej doniosłą rolę egzysten-

<sup>26</sup> Jest to teza wygłoszona podczas wywiadu: <http://www.youtube.com/watch?v=OspPZxtblx4&feature=related> (19.12.2011).

<sup>27</sup> Por. J. Ellul, *Technological Society*, tłum. J. Wilkinson, Vintage Books, Nowy Jork 1964.

<sup>28</sup> Chodzi tu o degenerację sacrum, nie usunięcie, o przeniesienie do sfery konsumpcji jako transcendentalnej ramy wydarzenia się transcendencji.

<sup>29</sup> Wojciech J. Burszta traktuje kulturę gadżetu nie tylko jako wzrost obecności urządzeń technicznych, ale przede wszystkim jako przyczynę instrumentalizacji przeżyć. W. J. Burszta, *Psyche zinstrumentalizowana*, „Albo Albo” 4/2004, ss. 11-13. Sacrum obecne w obiektach technicznych w postaci amuletów miałyby przyczyniać się do ukierunkowywania przeżyć użytkowników kultury zgodnie z gotowym programem technologicznego i kulturowego wykorzystania danego urządzenia.

cialną, będąc potwierdzeniem i utrwaleniem tożsamości użytkownika kultury, jak i zapośredniczenia oraz do pewnego stopnia pośrednika sacrum.

„Amulet” jest nazwą klasy obiektów i ornamentów, artykułów ubrania i szat ozdobnych, zrobionych z różnych substancji, które były wypracowane przez Egipcjan, a później i przez inne narody, aby ochraniać ludzkie ciało, żywe lub martwe, przed złowrogimi wpływami oraz przed atakiem widzialnych i niewidzialnych wrogów<sup>30</sup>.

Takie podejście do urządzenia technicznego nie zmusza jednak do traktowania go jako artefaktu po zaczarowaniu świata, czyli takiego rodzaju obiektu technicznego, który odwoływałby się do istnienia działającej w nim magii czy ogólnej formy magiczności. Chodzi raczej o to, że urządzenia techniczne pełnią funkcję depozytariuszy zaufania, także religijnego zaufania pokładanego w transcendencji. Media techniczne znoszą rozróżnienie na zewnątrz i wewnątrz. Toteż o tym, czy jesteśmy w jakimś systemie lub jego otoczeniu, decyduje przełączanie kanałów odbioru rzeczywistości. Użytkownik kultury, nie chcąc uczestniczyć w hałasie miejskiego krajobrazu dźwięków, może założyć słuchawki na uszy i „odciąć się od rzeczywistości”. Taki sposób odseparowania się od naturalnie obecnego otoczenia dostępnego zmysłom poprzez wprowadzenie technologicznej mediacji może prowadzić do solipsyzmu, zagłuszenia i dezorientacji, a także odosobnienia. Aby jednak osiągnąć stan mistycznego odosobnienia, czyli kontaktu z Bogiem, urządzenie techniczne musi stabilizować ten kontakt. Amulet<sup>31</sup> ma zatem chronić przed zewnętrznym światem, który jest rozumiany jako drapieżna forma rzeczywistości, atakująca użytkowników kultury. Technologiczny amulet ma chronić nasz wewnętrzny świat, to znaczy dostępną nam sferę sacrum. Właśnie temu miałyby służyć odłączenie się od świata poprzez przyłączenie amuletu-urządzenia technicznego do własnych zmysłów. Ta paradoksalna formuła odpowiada różnym sposobom instalacji i konserwacji sacrum w obiektach technicznych. Święta technologia, jeśli ma prowadzić do transcendencji, musi być stabilizowana przez działania użytkownika (poprzez działania rytualne<sup>32</sup>, np. działania konfiguracyjne,

<sup>30</sup> E. A. Wallis Budge, *Egyptian Magic*, Dover Publications, Nowy Jork 1971, s. 25.

<sup>31</sup> Kazimierz Krzysztofek określa pendrive mianem amuletu plemion sieciowych. Wskazuje to nie tylko na metaforyczne ujęcie tematu, ale przede wszystkim na rolę, jaką pełni on w społecznościach, które traktują urządzenia techniczne jak święte przedmioty – obiekty magiczne, sakralne, religijne.

<sup>32</sup> „Jaki rodzaj technologii jest najbardziej kompatybilny z modlitwą?”. P. Hans Sun, *Notes on How to Begin to Think about Technology in a Theological Way*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and technology: Essays in Christian analysis and exegesis*, University Press of America, Lanham 1984, s. 175. Można też zapytać, jakie urządzenie-amulet w większym stopniu (tj. bardziej intensywnie i skutecznie) może pośredniczyć w kontakcie techniki i transcendencji poprzez określone czynności rytualno-konfiguracyjne? Czynności rytualne zostają wbudowane w podstawowe wyposażenie urządzenia-amuletu – w ten sposób działają jak amulet rozumiany jako obiekt mityczno-magiczny, tj. obdarzony mocą sprawczą, która nosi na-

mające charakter puryfikacyjny, tj. oczyszczający, ale także zapobiegający zanieczyszczeniu relacji z rzeczywistością transcendencji). Sacrum nie można po prostu zainstalować w obiekcie technicznym, aby trwało bez względu na okoliczności i procesy zachodzące w rzeczywistości, które mają na nie i jego użytkownika wpływ.

Jednak traktowanie urządzenia technicznego jako amuletu nie jest powszechną czy dominującą tendencją. Obiekty techniczne są najczęściej traktowane jako przedmioty jedno- lub wielokrotnego użytku, po którym zostają wymienione na następne. Sacrum nie jest efektem masowej produkcji w laboratoriach i fabrykach, choć musi istnieć pewien element indeterminacji pozwalający mu zaistnieć, można sobie bowiem wyobrazić obiekty techniczne, które nie mogą funkcjonować jako amulety. Są to wszystkie narzędzia, które zaburzają pracę duchową, umysłową i fizyczną człowieka, uniemożliwiając mu skupienie się na ich jednej wyróżnionej funkcji. Dlatego znaczenie zyskuje przemysłowe projektowanie transindywidualności<sup>33</sup> obiektów technicznych, sposób ich konkretyzacji i aktualizacji.

Sakralny obiekt techniczny nie jest zredukowany (ograniczony) do amuletu jako pewnej formy magicznej konkretyzacji. Amulet należy raczej rozumieć jako fenomen zabezpieczający połączenie użytkownika z sacrum. W tym kontekście definicja religii Michela Serres'a pozwala na zrozumienie sposobów egzystencji świętego obiektu technicznego, twierdzi on bowiem, że religia jest „przeciwieństwem zaniedbania”<sup>34</sup>. Troska o obiekt techniczny na każdym poziomie czyni go świętym, ale jednocześnie powoduje zagrożenie jego fetysyzacją. Bruno Latour uważa, że nie jest negowany akt produkcji obiektów technicznych; pytanie o jego status wiąże się z jego jakością w wyniku procesu wytwarzania<sup>35</sup>. Troska jako metafizyczna dyspozycja staje się więc zakładnikiem technologii produkcji. Prowadzi to do powstania autonomicznego obiektu technicznego, który przejawia cechy technicznej doskonałości. Łatwo troszczyć się o coś, co jest perfekcyjne, a do tego potrafi samo zatroszczyć się o siebie: sygnalizuje konieczność wymiany jakiegoś elementu, przypomina o różnych kwestiach swemu użytkownikowi czy realizuje funkcje o różnym poziomie zaawansowania, które egzystencjalnie wyręczają posiadacza urządzenia. Podmiot zatem dba o siebie o tyle, o ile otrzyma wskazanie z ideal-

---

zwę teowirtualności. Wiara technologiczna realizuje się zatem poprzez urządzenia służące do modlitwy oraz wzmacniania „sygnału” modlitwy. Modlitwa jako aktywność rytualna przestaje być czymś świadomym w tym sensie, że wymaga podmiotowej przytomności podmiotu, gdyż jego intencje są pozapodmiotowo kierowane za pośrednictwem urządzeń w funkcji technologii modlitwy ku transcendencji.

<sup>33</sup> Transindywidualność to indywidualność kolektywów, które zyskują kolektywną unikalność.

<sup>34</sup> Za: B. Latour, *On the Modern Cult of Factish Gods*, Duke University Press, Durham – Londyn 2010, ss. 51-52.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 64.

nego obiektu technicznego. Działające w ten sposób urządzenia troski, ustalone w relacji podmiotu i przedmiotu, odpowiednio ją formatują, gdyż nie mają dostępu do całościowego funkcjonowania człowieka. Amulet w funkcji fetysza może więc dotyczyć pewnych sfer egzystencji – wąskich dziedzin życia, w których zapewnia bezpieczeństwo. Amulet troski i amulet-fetysz stanowią dwie formuły, z których pierwsza wymaga większego nakładu energii i większej skrupulatności w obserwowaniu własnych reakcji oraz otoczenia, by nie przyjmować wskazań urządzenia bezkrytycznie jako parametrycznych uniwersaliów (te bowiem mają dostęp tylko do takiej formy klasyfikowania ich użytkownika<sup>36</sup>), a druga odnosi się do pewnego automatyzmu ludzkiej intencjonalności. To przedmiot dostawiony wywołuje efekt w świadomości użytkownika, nie odnosząc się do troski jako podstawy relacji. Nie można jednak uczynić tych dwóch typów świętych (na różny sposób) obiektów bytami idealnymi czy modelami, które warunkują nasze poznanie. Należy pamiętać, że – jak wskazuje Bruno Latour – „religia (...) nie mówi o rzeczach, ale z rzeczy – bytów, działań, sytuacji, substancji, relacji, doświadczeń”<sup>37</sup>, to znaczy mówi nie, jak te obiekty są produkowane, do czego służą, jak można je wykorzystać, ale jak przejawiają się, jak realizują założenia i ideały danej religii, jak jej pomagają i jak szkodzą. Jest to podstawowy sposób rozsądzania, czy amulet jest fetyszem nie tyle zaburzającym bądź uniemożliwiającym religijne gesty, ile osłabiającym ich skuteczność, czy też stanowi narzędzie troski pomocne człowiekowi w wykonywaniu czynności religijnych.

#### 4. Częściowa i totalna remediacja religii

Remediacja<sup>38</sup> oznacza występowanie jednego medium w drugim. Ciągła remediacja znosi historyczność, bowiem nieustanny proces przenoszenia mediów

---

<sup>36</sup> Dotyczy to także nawyków, które są parametryzowane przez techniczne systemy zliczania i poddawania statystykom aktywności człowieka. Użytkownik, powtarzając określone czynności, doprowadza do wykształcenia interaktywnych rytuałów codziennego użycia obiektów technicznych. Te ścieżki wykorzystania zostają zapisane w pamięci obiektów technicznych i przypominane użytkownikowi. Nawyk nie ma więc już charakteru różnicującego, ale algorytmicznego powtórzenia zgodnie z wyświetloną ścieżką i kolejnością podejmowania działań na danym interfejsie. Przy czym w paradygmacie *user friendly* przyjazność wobec użytkownika realizuje się nie przez przymus czy imperatyw, ale przez odpowiedź i sugestię zgodnie z działaniem interfejsów graficznych i dyskursywnych systemów eksperckich. Dotyczy to także czynności religijnych, które są algorytmizowane, a urządzenie powiadamia o konieczności ich wykonania. Programowanie religijne czyni więc życie wewnętrzne zależnym od urządzenia troski, które przejmuje funkcje kalendarza i innych mediów sygnalizujących konieczność podjęcia określonych działań sakralnych.

<sup>37</sup> B. Latour, *On the Modern...*, s. 101.

<sup>38</sup> O teorii remediacji piszą: J. D. Bolter, R. Grusin, *Remediation: Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge 2000.

między sobą prowadzi do zatarcia wszelkiej historycznie możliwej do zidentyfikowania genezy. Remediować oznacza więc tyle, co przenosić. Istotne jest jednak to, że remediacja sama w sobie nie stanowi abstrakcyjnego procesu. Aby ją zrozumieć, należy odnieść się do konkretnych obiektów technicznych. Radio jest remediowane w telewizji, to znaczy telewizja może pełnić jego funkcję na płaszczyźnie strukturalnej i każdej innej. Dokonuje się to jednak inaczej, poprzez inny interfejs (mimo często zamierzonej stylizacji trudno uzyskać efekt podobieństwa, także dlatego, że zmienia się nie tyle obiekt, ile tendencja technicyzacyjna, która wprowadza określony paradygmat urządzenia<sup>39</sup>). Efekty remediacji są związane przenoszeniem jednego medium w inne bądź mediów do jednego medium. Remediację określa się zawsze w odniesieniu do technicznej aktualności – temporalności wyznaczonej przez tendencje technicyzacyjne. Podczas remediacji dokonują się czynności metafizyczne, ale także uruchamiają się maszyny teologiczne. Remediacja oznacza proces odwrotnej indywiduacji, przechodzenia od konkretnego do abstrakcji. Temu właśnie odpowiada przenoszenie medium do medium (lub mediów do medium<sup>40</sup>). Częściowa remediacja religii odpowiada możliwości implementacji religijności w artefakty techniczne. W ten sposób dochodzi do instalacji w nich sacrum lub instalacji jedynie sterownika tego ukierunkowania.

Totalna remediacja religii ma miejsce wtedy, gdy w relatywnie czystej postaci religia jest konkretyzowana przez środki technologiczne. Ta czysta postać odnosi się do pewnego prawdopodobieństwa – niemożliwe jest myślenie o zupełności tego procesu, gdyż sam proces remediacji zakłada brak ustalenia danego medium w perspektywie jego długiego trwania<sup>41</sup>.

W religii starożytnych Egipcjan człowiek, który chciał dostać się do świata podziemnego, musiał znać poszczególne części korytarza prowadzącego do świata zmarłych<sup>42</sup>. Teologia realizuje się więc przez dostęp, a zmarły musi znać

<sup>39</sup> Albert Borgmann mówi o paradygmacie urządzenia jako pewnej formie obiektu technicznego, która dominuje w określonej fazie rozwoju kultury technicznej. Sądzę, że paradygmat urządzenia jest podporządkowany tendencji technicyzacyjnej. Dlatego tak trudno jest go odtworzyć i powtórzyć, nie wystarczy bowiem go skopiować i wyprodukować, musi on także odpowiadać formie egzystencji właściwej danej epoce. Dotyczy to zwłaszcza obiektów technicznych, które miałyby pełnić funkcję sakralną. Nie można ich jedynie powołać do życia, używając środków technologicznych. Nie będzie to skuteczna remediacja (jako zamierzone przywrócenie ich sakralności), jeśli działanie to nie będzie sprzężone z tendencją technicyzacyjną w funkcji tendencji sakralizacyjnej (mającej moc instalacji sacrum w obiektach technicznych).

<sup>40</sup> Nie oznacza to także Jednego medium jako uniwersalnego punktu odniesienia, czyli ostatecznego skutku tej remediacji. Raczej wcześniejsze media (lub medium) składają się na różne poziomy aktywności, które wzajemnie na siebie wpływają.

<sup>41</sup> Dlatego paradygmaty urządzenia powinny być rozpatrywane zarówno w perspektywie trwania technologicznego, jak i trwania kulturowego. Samo przetrwanie obiektów technicznych (np. w muzeach czy innych instytucjach powołanych do ich konserwacji) nie gwarantuje tego, że będą one wykonywały historycznie ugruntowaną metafizyczną pracę.

<sup>42</sup> E. A. Wallis Budge, *Egyptian Magic*, s. 163.

odpowiednie „hasła”, by kontynuować wędrówkę. Droga wiodąca do krainy zmarłych przypomina grę komputerową, gdzie należy wpisywać pewne hasła, klikać na określone postaci, a inne omijać. Świętą technologią są hasła, a sposób odbywania wędrówki (już bez popkulturowych odniesień do labiryntów znanych z gier komputerowych) jest właściwy współczesnym narracjom informatycznym wchodzącym w skład codziennej egzystencji zapośredniczonej przez media techniczne. W podobny sposób można uaktualniać tradycyjne religie, elementy religijnej inicjacji oraz kosmologii i mitologii, nie gubiąc ich esencji. Fenomenologia gry komputerowej nosi więc znamiona fenomenologicznego podejścia do religii – stanowi jego analogię i paralełę przeżywaną przez gracza. Jednak gra w zależności od różnych czynników (intencji twórców, realizacji programistów, egzystencjalnego otoczenia gracza, intencjonalności gracza) może prowadzić do zastąpienia fenomenu religijności jego mityczno-informatyczną wersją jako pewnym quasi-fenomenem scenariusza i zasad gry, może też prowadzić do religijnego ukierunkowania podmiotu. Zarówno częściowa, jak i totalna remediacja religii zależą od wielu czynników – jedna może przechodzić w drugą. Powoduje to jednak pomieszanie i niemożność odróżnienia poszczególnych fenomenów życia religijnego od ogólnych form religijności, ale nie oznacza ich destrukcji, anihilacji czy jakiegokolwiek innej formy usunięcia ich z egzystencjalnego horyzontu użytkowników kultury.

Punkt widzenia jest także punktem działania, ponieważ punkty widzenia wyznaczają spektrum podmiotowej aktywności. Taka interpretacja perspektywizmu wprowadzanego przez media techniczne pozwala myśleć o nich z zachowaniem odniesień do poszczególnych warstw rzeczywistości, czyli ich złożoności w wybranych planach egzystencji. Użytkownik może podlegać wpływowi sacrum, nawet pozostając podmiotem biernym, larwalnym<sup>43</sup>. Szansą na wydostanie się z kokonu stworzonego przez media techniczne jest sposób używania urządzeń technicznych i współdziałania z innymi, podobnymi do niego podmiotami larwalnymi<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Pojęcie „podmiot larwalny” wprowadził Gilles Deleuze. Rozpatrując je w kontekście teologii mediów jako konsekwencji remediacji religii, należy pamiętać, że oznacza ono zarówno immanentne otwarcie na nowe treści, jak i zamknięcie na inne. Jest to stadium rozwoju, które bardziej cechuje bierność niż aktywność, wiąże się więc raczej z pasożytowaniem niż współuczestnictwem. Podmiot larwalny nie jest formą przejściową, wręcz odwrotnie – może stanowić „dojrzałą” postać podmiotu kształtowanego przez media techniczne. Problematyczne jest to, jak mógłby być aktywny (poza formami interpasynośności jako selekcyjnego trybu interakcji według danego wzorca dostępnych działań), zwłaszcza w kontekście sacrum. Słabe sacrum, tj. takie, którego taki podmiot nie może przyjąć, byłoby sacrum larwalnym, niepozwalającym na pełen kontakt, wymagający wykształconej podmiotowości opartej na rozumie, jedności czy innych władzach umysłu wskazujących na pewną dojrzałość rozwojową.

<sup>44</sup> Później ten specyficzny rodzaj podmiotu zostanie wyniesiony do modelu użytkownika cyborga. Cyborg jest podmiotem larwalnym, otwartym na modyfikacje i rozszerzenia własnej egzystencji (zamknięcie na technologiczne ingerencje jest kwestią dostępową i opcjonalną).

## 5. Wiara technologiczna

W kontekście przemian transcendencji należy określić formę kontaktu z nią, czyli wiarę, realizowaną poprzez ponawiane w codziennej egzystencji zapośredniczonej przez media techniczne<sup>45</sup> czynności rytualne lub inne czynności duchowe. Wiara technologiczna oznacza ukierunkowanie podmiotu na transcendencję oraz aktywne eksplorowanie własnych pól egzystencji w poszukiwaniu kontaktu z nią. Wiara technologiczna to nie tylko zapośredniczenie wiary przez technologię, lecz określenie nowego jej typu, zawierającego nowe sposoby duchowego istnienia człowieka, co wynika ze zmiany całej architektiki poznania pod wpływem technicyzacji kultury. Jednym z jej następstw jest zmiana postaci tej wiary (jako ukierunkowania ludzkiej intencjonalności ku transcendencji) na wiarę technologiczną (jako zgodę na ukierunkowanie wiary przez urządzenia techniczne, które działają w polu transcendentalnym maszyn teologicznych).

## 6. Instrumentalizacja świętej technologii i wiary technologicznej

Teodycea na poziomie społecznym odnosi się do problemów tworzonych przez technologię. Sakralizowane są te aktywności oraz formy uczestnictwa w kulturze, które prowadzą do złagodzenia problemów. Zatem w przypadku przeludnienia sakralizowana jest monogamia<sup>46</sup>, a w przypadku niedostępności zasobów naturalnych – technologie, które nie wykorzystują ich do działania. Wiara technologiczna zostaje zreifikowana, pozbawiona ukierunkowania ku transcendencji.

Przykład ten odnosi do wiary technologicznej w funkcji biopolitycznej teodycei. Człowiek usuwa szkody, katastrofy, straty, a więc zło, które zostało wprowadzone wraz z technicyzacją społeczeństwa i kultury. W ten sposób zyskuje przekonanie, że bierze udział w realizacji boskiego planu, programu transcendencji dla tego świata.

Instrumentalizacja świętych technologii pociąga za sobą klasyfikację pozostałych jako neutralnych lub – by wzmocnić efekt sakralizacji – należących do sfery profanum. Religia staje się więc cybernetyką dla ludu (już nie opium),

---

Nie odnosi się to tylko do ciała (biologicznego lub technicznych organów czy ich połączenia). Larwalność oznacza także duchowe otwarcie cyborga na hybrydy techniki i transcendencji.

<sup>45</sup> W różnych stopniach intensywności, które także modulują intensywność wiary technologicznej.

<sup>46</sup> Przykład ten podaje H. Martins, *Experimentum Humanum*, Relógio D'Água, Lizbona 2011, s. 351.

ponieważ jej podstawowym celem jest złożone sterowanie masami, a nie ich odurzanie. Tylko bowiem przytomne i hiperracjonalne jednostki, tj. posługujące się racjonalnością techniczną, mogą rozpoznać wszelkie przejawy zła i uczestniczyć w jego usuwaniu. Ten rodzaj teodycei można określać mianem instrumentalnej i pluralizowanej w toku technicyzacji. Hybrydy techniki i transcendencji wprowadzają wielość teodycei, także pod postacią technodycei.

### III. EKRANY ABSOLUTU – MASZYNY PLATOŃSKIE – TECHGNOZA. SAKRALNY WYMIAR TECHNOLOGII\*

Każda wystarczająco zaawansowana technologia jest nieodróżnialna od magii.

Artur C. Clarke

Tajemnicze jest zaledwie tym, co jeszcze nie zostało stechniczowane<sup>1</sup>.

Jacques Ellul

W myśl słów Artura C. Clarke’a niemal każdy użytkownik komputera skazany jest na interpretowanie działania tego urządzenia jako swoistej magii – elektronicznego mechanizmu magicznego<sup>2</sup>. Nie oznacza to anulowania racjonalizmu czy różnych postaci racjonalności, ale ich powrót w zmienionych, zmutoowanych technicznym postępie formach. Wchodzą one w interakcje zarówno z sakralizacją, jak i umagicznianiem kultury – ciągłym pogłębianiem zaczarowania połączonym z nieustannym rozwojem racjonalności technologicznej. Zaczarowanie i odczarowanie świata współwystępują zatem jako rywalizacje i wchodzące ze sobą w relacje tendencje technicyzacyjne. Ich synteza odnosi się do metatendencji, w której następuje rodzaj hybrydycznego ustalenia. Taka hybryda instrumentalnej racjonalności (pozwalającej jednak na „magiczne” sprawstwo w postaci nagłych zmian organizacji oraz rynkowej spekulacji zasobami) i myślenia magicznego (jest to myślenie magią technologii, ponie-

---

\* Jest to rozszerzona wersja artykułu, który został opublikowany w „Przeglądzie Religioznawczym” 3/2010.

<sup>1</sup> Za: S. Aupers, D. Houtman, *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, w: S. Aupers, D. Houtman (red.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Brill, Leiden Boston 2010, s. 16.

<sup>2</sup> Odwołuję się tu do koncepcji ponownego zaczarowania świata, które manifestuje się głównie w kulturze technicznej. Nie należy jednak tego upraszczać do jakiejś formy monizmu, który wprowadza do kultury regulacje właściwe dla myślenia magicznego. Można tu raczej mówić o procesie stopniowego zaczarowywania świata. Oznacza to, że nie osiąga on ustalonej postaci magiczności, porównywalnej z historycznymi paradygmatami myślenia magicznego, ale że dzięki kulturze poddanej technicyzacji samoumagicznie się.

waż zostają one utożsamione) może prowadzić do kontaktu z transcendencją. Tworzy ona jednak na płaszczyźnie kultury transtendencję, która przekracza samą siebie, nie będąc jednak gwarancją tego przekroczenia. W tym sensie jest ona nieskuteczna, ponieważ zawiera jądro zakłóceń, które realizują sprzeczne tendencje w jej hybrydowej syntezie. Są to jednak urzeczywistnienia autoregulacji poza paradoksem wynikającym ze sprzeczności w aktualizacji, gdyż zostają włączone do podstawowego kognitywnego wyposażenia użytkowników jako zmysłu wspólnego stechnicyzowanej kultury.

Coś może być racjonalne i magiczne jednocześnie, a proporcje, syntezy, połączenia ciągle się zmieniają. Wynika to z niezrozumienia oraz pewnej nieracjonalności środków przekazu związanej z niekompetencją człowieka, trudno bowiem oczekiwać, że każdy, kto obsługuje urządzenia techniczne, posiada kwalifikacje inżyniera. Można więc powiedzieć, że nieracjonalność techniki ma dwa aspekty: jeden wynikający z zasad jej funkcjonowania – jest ona autonomiczna, pewna i przewidywalna, a zarazem silnie zindeterminowana, podatna na awarie i pojawienie się błędów; drugi wynikający z perspektywy użytkownika mediów, który nie może analitycznie odnieść się do całej technicznej infrastruktury współczesnego świata, gdyż przekracza to jego zdolności umysłowe – nie jest w stanie wyróżnić poszczególnych procesów, nadać im nazw czy wskazać zależności między nimi. Można więc zastanawiać się, na ile świat globalnej techniki może być uznany za odczarowany w warunkach silnej mediatyzacji, a na ile cały czas był zaczarowany w warstwie kulturowej<sup>3</sup>. Tym, co narzuca irracjonalizm, wywołując konieczność ujmowania funkcjonowania techniki na zasadzie magicznej, jest jej złożoność, złożoność techniczna. Tak jak dotąd natura i kultura podlegały sakralizacji czy panteizacji, gdyż cechowała je złożoność, która wprawiała człowieka w stan wzniosłości, tak dziś technologiczna głębia budzi podobną, nawet silniejszą reakcję, na którą składają się przerażenie i fascynacja.

Słowa, którymi A. C. Clarke wyraził stosunek magii i technologii, można zestawić z ostatnim prawem Schermera (*Schermer's last law*), które brzmi: „każda wystarczająco zaawansowana forma pozaziemskej inteligencji jest nieodróżnialna od Boga”<sup>4</sup>. W tym wypadku pozaziemską inteligencją jest każda forma inteligencji, której nie można sprowadzić do ziemskich kategorii i typów inteligencji. Chodzi tu nie tylko o niezidentyfikowane obiekty latające

<sup>3</sup> Tak można rozumieć ostrzeżenie M. Heideggera, że człowiek może popaść w stan stechnicyzowanego zwierzęcia lub zyskać ratunek u innych „pogańskich” bogów. To technika zmusza człowieka do dokonania wyboru między upodleniem i popadnięciem w stan animalny, materialny, bezwolny względem dyscyplinującej wolę kultury a gnostycznym wyzwoleniem, które gwarantują inne bóstwa, zstępujące w „ponownie zaczarowany świat”. Por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

<sup>4</sup> Zob. M. Schermer, <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=schermers-last-law> (19.12.2011).

czy pozaziemskie cywilizacje, ale również o sztuczną inteligencję. Porównując przywołane prawa, można stwierdzić, że wyrażają one pewien schemat myślenia właściwego dla kultury zachodniej z podziałem na to, co magiczne (ziemskie) i to, co boskie (pozaziemskie). Prezentują przy tym różne podejścia do transcendencji. Prawo Clarke'a bardziej jest kojarzone z transcendencją podległą człowiekowi, tj. społecznie konstruowaną technologią, której złożoność przekracza ludzkie zdolności pojmowania. Z tej transcendencji wynika przekonanie o przekroczeniu zdolności człowieka przez jego wynalazki. Gdy zyskają one autonomię, polegającą choćby na tym, że obiekt techniczny nie podda się sterowaniu/programowaniu, to zostaną uznane za magię. Nie ma tu mowy o obiektach magicznych, obiektach sakralnych, lecz magii, tak jakby sama technologia tworzyła jakieś szczególne pole, oddziałując w nieuchwytny sposób. Prawo Schermera wskazuje z kolei, że jakaś obca transcendencja ukazuje się w świecie, co w praktyce niczym nie różni się od kultów cargo.

Oba te podejścia pokazują, jak technologia wykonuje czynności metafizyczne, inne są jedynie ich źródło i sposoby przejawiania się. W przypadku prawa Clarke'a magiczność tworzy sfery transcendencji – jeśli istnieje wiele technologii, to tworzą one sfery dla określonych porządków ontologicznych magii. W przypadku prawa Schermera myślenie o pluralizmie transcendencji jest możliwe, dopuszczalny jest bowiem scenariusz, zgodnie z którym wiele cywilizacji pozaziemskich wchodzi w relacje z ludźmi. Magiczność i Bóg odnoszą się więc do pewnych wyobrażeń technologii. Istotny jest tu sam mechanizm apriorycznej sakralizacji poszczególnych technologii.

Konsekwencją rozwoju technologicznego jest przeniesienie wielu aktywności człowieka do środowiska nowych technologii. Chodzi głównie o nowe media, w których poprzez kolejne zapośredniczenia perspektywa narzędziowa, odnosząca się do wykorzystania poszczególnych obiektów technicznych, staje się perspektywą egzystencji. Nie powoduje to zniesienia myślenia o technice jako o zbiorze narzędzi, ale wprowadza szersze regulacje, które trwale spajają ją z byciem człowieka.

Dokonując analizy związków środków przekazu, zwłaszcza rzeczywistości wirtualnej, z filozoficznymi koncepcjami duchowości, chcę wskazać miejsca ich styku, walki oraz uzgodnień. W technice, którą można określić jako nie-ludzką, pojawia się *sacrum*<sup>5</sup>. Nieludzkość ta ma kilka znaczeń:

- nieludzkość samej techniki – jako brak istotowego związku człowieka i techniki,
- nieludzkość techniki na pewnym etapie jej rozwoju – kiedy zaczyna ingerować w życie człowieka; przekroczywszy pewien próg i poziom modyfi-

---

<sup>5</sup> Na temat problemów z rozumieniem nieludzkości w perspektywie posthumanizmu zob. *Wstęp*, w: M. Bakke, *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010.

kowania ciała czy środowiska człowieka, zaczyna zagrażać człowiekowi, jego istotowemu istnieniu,

– nieludzkość jako efekt działania techniki – technika nie funkcjonuje według kategorii tworzonych przez człowieka; jest nieubłagana, algorytmiczna, schematyczna, podczas gdy człowieka cechuje dynamizm, kreacjonizm, spontaniczność,

– nieludzkość jako stan, do którego prowadzi działanie techniki, czyli dehumanizacja, odczłowieczenie.

Wszystkie te aspekty techniki należą do sfery powszedniej, profanum, ale także do sztucznego sacrum, które jest efektem tworzenia przez technikę sztucznej nieskończoności<sup>6</sup>.

Sacrum to przeciwieństwo profanum. „Doświadczenie *sacrum* dzięki odkryciu bytu, znaczenia i prawdy w nieznanym, chaotycznymi budzącym trwogę świecie utorowało drogę systematycznemu myśleniu”<sup>7</sup>. Jest ono zastrzeżone dla myślenia o transcendencji. Jednak technologia wymusza ruch transcendowania – samej siebie i człowieka, co powoduje, że nie jest wrogiem, lecz kontynuatorem i „protezą” sacrum. Sakralizacja czyni technologię ludzką bądź znosi ludzkość w imię pewnej gnostycznej lub mistycznej unii.

Technika powoduje powstawanie relacji, które nie były dotąd analizowane w filozofii czy religioznawstwie. We współczesnej kognitywistyce, a także psychologii człowiek jest traktowany jako komputer – maszyna komputacyjna (przetwarzająca), co w historii filozofii można wiązać z metaforą kalkulatora-umysłu w koncepcji Tomasza Hobbesa. Na gruncie kognitywistyki wykształciła się nawet dziedzina zwana neuroteologią, której problematyka dotyczy nie tylko do poziomu software (kulturowego poziomu symbolicznego), ale i hardware (biologicznych mechanizmów funkcjonowania) człowieka<sup>8</sup>. Nawiązując do metafory A. C. Clarke’a, miernikiem zaawansowania jest zrozumienie mechanizmu danej technologii. Tym, co czyni relacje religii i techniki złożonymi, jest ludzkie pragnienie sakralizacji, potrzeba sacrum. Gdy mamy do czynienia z prostym przeniesieniem funkcji religii na technologię, możemy mówić o technicznym panteizmie czy mistycyzmie technologicznym, co wiąże się z upatrywaniem we współczesnych urządzeniach elektronicznych zbawców oraz z dyskursami o elektronicznej nieśmiertelności, wyzwoleniem od ciała na rzecz postbiologicznej egzystencji w rzeczywistości wirtualnej<sup>9</sup>. Banal-

<sup>6</sup> Por. W. Chyła, *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2008, ss. 287-288.

<sup>7</sup> M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, KR, Warszawa 1997, s. 6.

<sup>8</sup> Jest to określenie poglądowe, gdyż relacje między sferą symboliczną a biologiczną dotyczą problemu ucieleśnienia (*embodiment*).

<sup>9</sup> Problem znany jako *mind uploading* – wgrywanie świadomości do maszyny.

nym, lecz znaczącym powodem mówienia o sakralizacji technologii jest przeniesienie zachowań człowieka do sfery wirtualnej, np. czynności dotyczących sacrum do środowiska zapośredniczonego technicznie. Gdy oglądamy więc na ekranie mszę świętą, to – traktując medium jako McLuhanowskie przedłużenie człowieka<sup>10</sup> – powinniśmy wykonywać wszelkie rytualne gesty: klękać, żegnać się do przedstawienia Chrystusa. Powstaje jednak problem: czy traktować transmisję sacrum jako podrzędną (surogat wspólnotowości), czy nadrzędną (obowiązującą postać sacrum) względem medium transmisji przekazu audiowizualnego? Nie można zgodzić się na takie rozumienie medium, gdyż przesuwa ono na dalszy plan całą płaszczyznę religijno-filozoficznych i religijno-mistycznych rozważań. Przykład ten ma zwrócić uwagę na podstawowy problem zapośredniczenia. Nie tylko relacja człowiek – świat – sacrum w swej wariantywności określa pozycję człowieka, konieczne jest dodanie do tego schematu zapośredniczenia w postaci odpowiedniego interfejsu. Problematyczne jest zatem jednoznaczne przypisanie działania medium oraz jego roli jako przekaznika w zestawieniu ze sferami świętości.

Warto także przypomnieć, że związek sacrum i technologii został dostrzeżony przez technologicznych maniaków stanowiących kulturowe pokłosie kontrkultury i był wyrażany w misteriach cyberprzestrzeni, zapoczątkowanych przez guru amerykańskiej kontrkultury Timothy’ego Leary’ego<sup>11</sup>, który widział nie tylko społeczny, ale i duchowy potencjał rewolucyjny technologii rzeczywistości wirtualnych.

Takie tendencje pozwalają określić charakter współczesnej duchowości w zestawieniu z nowoczesnymi technologiami oraz wskazać różne motywy resakralizacji technologii. Warto się także zastanowić, w jaki sposób sakralizacja technologii pojmowana jako kulturowy fenomen podejmuje podstawowe pytania filozoficzne.

Sakralny wymiar nowoczesnych technologii wyrażają trzy jego tryby:

– technologia jako przedmiot sacrum – będzie się w niej odbijał Absolut, stając się katalizatorem, a nie inhibitorem transmisji. Technika będzie więc stanowiła metafizyczne ekrany Absolutu, tj. ekrany o funkcji metafizycznej, zdolne do pośredniczenia w transmisji sacrum. Jako fenomen filozoficzno-kulturowy można rozpatrywać stosowanie owych metafor komputerowych do opisywania mistycznych związków między człowiekiem a Absolutem;

---

<sup>10</sup> Armand Mattelart wskazuje na religijny charakter koncepcji globalnej wioski McLuhana; za: P. Breton, *Réseau et religiosité : le cas d’Internet*, w: P. Musso (red.), *Réseaux et société*, Presses Université de France, Paryż 2003, s. 67. Ekstensja zmysłów człowieka oznacza także globalne przedłużenie świata transcendencji (noosfery czy też infosfery, globalnego mózgu) w technologicznym świecie (globalnej wiosce).

<sup>11</sup> Por. T. Leary, *Chaos & Cyberculture*, Ronin, Berkeley 1994.

– technologia jako medium między człowiekiem a sferą sacrum – pośrednika między duszą człowieka a ideami ujmuje idea maszyn platońskich. Są to symboliczne maszyny, które pośredniczą w kontakcie człowieka z transcendencją. Mają one jednak charakter przekraczający zwykły symbol, ponieważ ich działanie opiera się głównie na mechanizmie produkcji symboli znaczących, tj. symboli-portali, dzięki którym można przejść do transcendencji. Oznacza to inicjację i dojście do ukrytych wymiarów symboli, do ich teowirtualności pozwalającej na kontakt z transcendencją. Choć maszyny platońskie działają w otoczeniu innych maszyn, to nie muszą być połączone z transcendencją. Działają one w oparciu o idee, które można adaptować do konkretnych warunków technologicznych otoczenia człowieka. Można też wyróżnić maszyny same w sobie, które nie opierają się o żadne idee.

– środowisko wirtualne jako swoiste miejsce osiągnięcia gnozy, np. gnozy informacyjnej, lub odwołujące się do gnostycyzującego ujęcia mediów, czyli różnych przejawów techgnozy, traktującej sposób bycia jako przełączanie. Każdy użytkownik mediów technicznych musi więc ponawiać pytanie o podstawowy status świata, w którym się znajduje. W ten sposób wprowadzanie nowych technologii prowokuje pytania natury filozoficznej lub problematyzuje ich wytwory w filozoficzny sposób, choć same mogą mieć charakter mizozoficzny.

Jakie ma to konsekwencje dla filozoficznej refleksji nad sacrum w perspektywie filozofii hybryd techniki i transcendencji? Zaczynając od analizy ekranów Absolutu, można powiedzieć, że relacja techniki i sacrum byłaby doświadczeniem mistycznym, gdzie światło Boga odbijałoby się od ekranu, bądź doświadczenie mistyczne byłoby bezpośrednio przekazywane poprzez techniczne zapośredniczenie z transcendencji wprost do człowieka w funkcji cyborga jako duchowego automatu. Termin „ekrany Absolutu” wskazuje na korelację doświadczenia mistycznego z nowoczesnymi technologiami. Można więc zapytać, na ile takie postawienie problemu jest zasadne w perspektywie związku techniki z transcendencją, bowiem Absolut jest formą hybrydyczną, to znaczy nie stanowi czystej postaci transcendencji znajdującej się poza światem ludzkiego doświadczenia danego w technicznym zapośredniczeniu. To raczej człowiek technologicznymi środkami przybliży do siebie Absolut poprzez wyświetlanie go na jego „ekranach”, czyli umieszczenie na styku techniki i transcendencji. Mistyczny kontakt człowieka z Absolutem dokonuje się zatem przez interfejsy transcendencji<sup>12</sup>. W ten sposób globalna świadomość nabywa właściwości stanów zarezerwowanych dotąd dla religii i doświadczenia mistycznego:

<sup>12</sup> Takim interfejsem transcendencji może być maszyna platońska produkująca określone symbole głębokie wyposażone w pewną wirtualność pozwalającą na związek z teowirtualnością jako formą zgeneralizowanej religijności przynależnej stechnicyzowanej (i wciąż technicyzującej się) kulturze.

Playboy: Mówi Pan o globalnej telepatii?

McLuhan: Tak, oczywiście. Komputery dają możliwość przełożenia każdego kodu czy języka na jakikolwiek inny kod albo język. Jeśli zatem dane mogą być wprowadzane, przetwarzane i zwracane przez komputer, to dlaczego nie można by sprząć myśli tak, aby światowa świadomość łączyła się ze światowym komputerem. Z pomocą komputera moglibyśmy, logicznie rzecz biorąc, przejść od przekładania języków do omijania ich, z korzyścią dla integralnej kosmicznej podświadomości, podobnej nieco do Bergsonowskiej podświadomości zbiorowej. W ten oto sposób komputer zapowiada pojawienie się technicznie uwarunkowanego stanu powszechnego zrozumienia i jedności, stanu wchłonięcia przez logos, który mógłby połączyć ludzkość w jedną rodzinę i zapewnić wieczną zbiorową harmonię i pokój. Takie jest prawdziwe przeznaczenie komputera – nie usprawnianie sprzedaży ani też rozwiązywanie problemów technicznych, lecz przyspieszanie procesu odkrywania i porządkowania ziemskich, a ostatecznie – właściwych też galaktyce – środowisk i energii. Zbiorowa psychiczna integracja, możliwa wreszcie dzięki elektronicznym mediom, może przyczynić się do uniwersalizacji świadomości, którą przepowiadał Dante, pisząc, że ludzie będą trwali jedynie jako oderwane fragmenty, aż zostaną złączeni wszechobejmującą świadomością. W chrześcijańskim sensie nie jest to niczym innym, jak tylko nową interpretacją mistycznego ciała Chrystusa; Chrystus zaś jest przecież najwyższą formą przedłużenia człowieka.

Playboy: Czyż to wyobrażenie wywołanej przez elektronikę światowej świadomości nie jest raczej mistyczne niż techniczne ?

McLuhan: Tak – równie mistyczne, co większość zaawansowanych teorii we współczesnej fizyce jądrowej. Mistycyzm jest wszakże nauką jutra, o której śnimy dzisiaj<sup>13</sup>.

Zamiast komputerowo zapośredniczonej komunikacji (*computer mediated communication*) można mówić o komputerowo zapośredniczonej komunii (mistycznej) (*computer mediated communion*). Komputer jako urządzenie umożliwiające powszechną komunię bierze więc aktywny udział w procesie zbawienia. Należy pamiętać, że jest to wizja komputerów przed pojawieniem się Internetu, który stał się zupełnie innym miejscem, niż to sobie wyobrażał kanadyjski mediolog.

Analizując warstwę filozoficzną dzieła Marshalla McLuhana, można odkryć nawiązania do eschatologii Teilharda de Chardin<sup>14</sup>. W tym wypadku punktem omega jest mistyczna komunია – powszechny dostęp do sacrum realizowany za pośrednictwem technologii. Jednak to, że ludzkość nie żyje dziś w rzeczywistości, którą przepowiadał McLuhan, nie oznacza, że jest to koncepcja bezwartościowa. Wyraża ona pewne nastawienie związane z technologiami,

<sup>13</sup> M. McLuhan, *Wybór tekstów*, tłum. M. Różalska, J. M. Stokłosa, Zysk i S-ka, Poznań 2001, ss. 374-375.

<sup>14</sup> T. de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego*, w: idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, tłum. zbiorowe, PAX, Warszawa 1985, s. 60. Nie dokonuje on przeciwstawienia materii duchowi, lecz twierdzi, że podstawowym składnikiem rzeczywistości jest duchomateria. Tezy T. de Chardin jako jedna z inspiracji M. McLuhana pozwalają myśleć o transcendencji jako możliwej do wprowadzenia do urządzeń technicznych.

które miałyby odpowiadać na podstawowe religijne i mistyczne potrzeby człowieka, co więcej – miałyby być aktywną siłą Absolutu. Tezom McLuhana towarzyszy założenie, że człowiek przygotowuje jedynie infrastrukturę technologiczną, w którą miałby wcielić się Chrystus. W ten sposób postęp techniczny zostaje wpisany w plan zbawienia. To założenie nie pozwala jednak McLuhanowi dostrzec negatywnych stron rozwoju techniki, ponieważ są one podrzędne względem metafizycznego planu dla tego świata przewidzianego przez Absolut i realizowanego przez jego interfejsy na globalną skalę. Za sprawą interwencji Absolutu również media techniczne są zamieniane w maszyny zbawienia, jednak działają one w sposób automatyczny. Wynika to z założenia, że ludzie połączeni w „światową świadomość” w charakterze religijnego ukierunkowania chcą się komunikować, że akceptują oni regulacje Absolutu, który tak jak stworzył świat, tak może wcielić się dowolne urządzenie lub sieć urządzeń w świecie. Postęp techniczny zostaje tu zamieniony w rodzaj profetycznego optymizmu i wpisany w historię duchowej ewolucji człowieka, metafizycznie pokazując, jak połączenie techniki i transcendencji zrealizuje się jako aspekt-korelat ogólnej tendencji sakralizacyjnej.

Nawiązując do maszyn platońskich, mam na myśli doświadczenie postsymboliczne – jak określa Jaron Lanier autonomiczny język rzeczywistości wirtualnej, pozwalający na spontaniczną i bezpośrednią komunikację. Nie wiadomo, na czym miałyby polegać jego realizacja techniczna, przywołuję je jednak jako możliwy projekt sakralizacji technologii. Myślę, że słowa Hakima Beya korespondują z koncepcją Jarona Laniera, a te z koncepcją Swedenborga, gdzie Anioły miałyby się komunikować bez słów. Hakim Bey uważa, że:

(...) mogą istnieć dwa rodzaje sieci (lub wręcz technologii komunikacyjnych) – jedna arystotelejska, oparta na tekście, linearna oraz druga platońska, oparta na obrazie, nielinearna<sup>15</sup>.

Gdyby możliwe było programowanie bazujące bezpośrednio na obrazie, zamiast na tekście – zdaniem niektórych mędrców jest to możliwe – komputer mógłby być postrzegany po prostu jako maszyna platońska. (...) skutkiem tego komputer jest maszyną hieroglificzną, sferą interakcji tekstu i obrazu, od kiedy jawi się nieświadomości jako magiczny<sup>16</sup>.

Zwraca w ten sposób uwagę na bezpośrednią łączność maszyny platońskiej ze sferą sacrum. Interakcja między słowem, obrazem a umysłem pozwala spojrzeć na interaktywność z perspektywy hermetyzmu. Właśnie na styku tekstu, obrazu i kodu poszukuje się współcześnie metody na rekontekstualizację zdekontekstualizowanego przez technikę doświadczenia.

<sup>15</sup> H. Bey, *Obelisk i inne eseje?*, tłum. zbiorowe, Stowarzyszenie Viral & Miligram, Wrocław 2009, s. 32.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 33.

Techgnoza to koncepcja związku techniki i transcendencji znana z książki Erika Davisa<sup>17</sup>, która odnosi się w dużej mierze do pewnego fenomenu kulturowego, ale i do fenomenu metafizycznego. Ukazuje alternatywną historię techniki związaną ze sferą sacrum (ta relacja jest czasem bliższa, czasem dalsza – zależy to od aktualnego rozwoju poszczególnych technologii). Warto jednak zastanowić się, jak można osiągnąć gnozę dzięki technologii. Pojęcie gnozy w najbardziej ogólnym sensie zakłada różne stopnie poznania: „rozum rozdzielił On pomiędzy wszystkich ludzi, lecz intuicję już nie”<sup>18</sup>. W tym fragmencie Asklepiosa można doszukiwać się podstawowego związku techniki z sacrum, który pozwala postawić pytanie: jak możliwa jest gnoza, jakie poziomy można osiągnąć w wyniku takiego doświadczenia? Istotna jest tu kwestia intuicji, zwłaszcza gdy technika wiąże się z kalkulatywnością, gdyż „bez udziału intuicji dusza nie może niczego wypowiedzieć ani uczynić. Często zdarza się, że intuicja ulatuje z duszy. W takich godzinach dusza staje się ślepa i głucha, podobna do nierozumnego zwierzęcia. Tak wielka jest moc intuicji”<sup>19</sup>.

Carl Gustav Jung twierdzi, że „symbole nigdy nie są tworzone świadomie, lecz są wytworem nieświadomości, przekazywanym za pośrednictwem objawienia lub intuicji”<sup>20</sup>. Czy zatem technologie rzeczywistości wirtualnej nie dążą do takiej produkcji symboli? Analizując społecznicze aspekty Internetu i mass mediów, można odnieść wrażenie, że są one raczej przejawem działania cienia, tj. treści wypartych ze świadomości, gdyż to symbole w swej negatywnej postaci działają jako siły aktywujące ciemną zasadę rzeczywistości, przywołując skojarzenia raczej z gnostycyzmem niż gnozą. Złaszcza gdy odniesiemy ten tryb funkcjonowania technologii do jego społecznego użycia, „dokładniejsza analiza składających się na cień ciemnych czy też gorszych cech charakteru prowadzi do wniosku, że mają one naturę emocjonalną, a raczej pewną autonomię i stosownie do tego mogą wywołać coś w rodzaju obsesji lub – by lepiej rzecz określić – opętania”<sup>21</sup>. Zatem „skutkiem projekcji jest wyizolowanie podmiotu ze środowiska, albowiem miejsce rzeczywistego związku podmiotu ze środowiskiem zajmuje związek oparty na iluzji”<sup>22</sup>. Tą iluzją może być rzeczywistość wirtualna jako zaprzeczenie prawdziwej obecności sacrum. Nadal widzimy ją jako cień – proces oddzielania podmiotu od doświadczenia. Gdzie w tej relacji między afektami a rzekomą intuicją można umieścić gnozę?

<sup>17</sup> E. Davis, *Techgnoza: mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.

<sup>18</sup> G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, PAX, Warszawa 1998, s. 94

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> P. Hańderek, *Archetyp a wolność w koncepcji Junga*, [http://www.jungpoland.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=55&Itemid=84&limit=1&limitstart=1](http://www.jungpoland.org/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=84&limit=1&limitstart=1) (29.11.2010).

<sup>21</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 69.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 70.

To właśnie technika uzmysławia nam otaczający nas cień – gnostyczny wymiar technologii byłby więc bezpośrednio związany z nieczystością świata materialnego. Istotne jest tu także odkrywanie obliczeniowej dynamiki rzeczywistości i odniesienie jej do swoistej gnozy komputacyjnej. Poznanie oznacza tu zrozumienie mechanizmów świata na poziomie najbardziej elementarnych procesów, obliczeń. Jest to zatem techniczna gnoza, czyli techgnoza. Według Erika Davisa:

Techgnoza jest ezoteryczną stroną nowej „informatycznej tożsamości” powojennego świata i jak w wypadku wszelkich takich sekretnych psychologii, jej oblicza są rzeźbione zarówno światłem, jak i cieniem<sup>23</sup>.

Warto więc zwrócić się ku najbardziej podstawowemu doświadczeniu gnozy:

(...) w kontekście gnostycznym tym przemieniającym człowieka doświadczeniem twarzą w twarz jest *gnosis*, w najbardziej podniosłym, a zarazem w najbardziej paradoksalnym sensie tego słowa – jest to bowiem poznanie tego, co niepoznawalne. Dotychczas spotkaliśmy się z następującymi znaczeniami „*gnosis*”: jako opowiedzianej w gnostycznym micie wiedzy dotyczącej tajemnic istnienia – dziejów bóstwa, których wynikiem było powstanie świata, kondycji człowieka w świecie i natury zbawienia; następnie, w sensie bardziej intelektualnym, jako opracowania tych wierzeń w spójne systemy spekulatywne; z kolei, w sensie bardziej praktycznym, jako wiedzy na temat przyszłej „drogi” wstępowania duszy i przygotowującego doń właściwego życia; wreszcie, w sensie najbardziej technicznym czy magicznym, jako wiedzy na temat sakramentów, skutecznych formuł i innych instrumentalnych środków, które mogą zapewnić przeprawę i wyzwolenie<sup>24</sup>.

Które z tych rozumień stanowi podstawę porównania ze współczesnymi technologiami? Czy środki masowego przekazu, wytwory techniki pozostają bez wpływu na sferę sacrum? Wszechobecność techniki rodzi pytanie o jej rolę w przemianach życia religijnego i mistycznego. Pamiętając o słowach Junga, trzeba podkreślić, że „techgnoza jest sennikiem technologicznej nieświadomości”<sup>25</sup>. Jest to więc zakodowany w rzeczywistości technomistycyzm: „świat analogowy bliższy jest rowkom duszy – ciepłym, falującym, noszącym ślady rys i zadrapań materialnej historii. Do świata cyfrowego łąduje się chłodną matrycę ducha: świetlistą, abstrakcyjną, bardziej z kodu niż z ciała. Analogowa dusza działa w oparciu o analogię między rzeczami; cyfrowy duch dzieli świat na glinę oraz informację”<sup>26</sup>. Harold Bloom twierdzi, że „gnostycyzm był (i jest) czymś w rodzaju teorii informacji. Materię i energię odrzuca się lub co najmniej umieszcza pod znakiem negacji. Symbolem zbawienia staje się in-

<sup>23</sup> E. Davis, *Techgnoza: mit, magia...*, s. 133.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994, s. 301.

<sup>25</sup> E. Davis, *Techgnoza: mit, magia...*, s. 15. Pojęcie technologicznej nieświadomości można odnieść także do Siegfrieda Zielińskiego i Regisa Debraya.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 16.

formacja; fałszywe Stworzenie-Upadek dotyczyło materii i energii, lecz Pleroma, czyli Pełnia, pierwotna Otchłań, jest samą informacją<sup>27</sup>. Wirtualność jawi się jako współczesna metafora, a nawet ucieleśnienie gnostyckiego świata. Nie mamy więc do czynienia z prostym podstawieniem techniki pod sacrum, lecz wielowątkowymi związkami i ich wydzwiękiem filozoficznym.

Należy przy tym pamiętać, że „jakakolwiek bowiem nadejdzie w nowym stuleciu odnowa – społeczna, ekologiczna czy duchowa – będzie się ona rozwijać w otoczeniu technologii komunikacyjnych, które już teraz opasują Ziemię inteligencją i wirtualnym światłem”<sup>28</sup>.

Tryby sakralizacji technologii odnoszą się do remediacji wiary, czyli przeniesienia jej z jednego medium na drugie. Marshall McLuhan wiedział, że media techniczne ewoluują szybciej niż wszelkie regulacje w obrębie systemów religijnych. Jego propozycja, choć może wydawać się fantastyczna i przypominać z jednej strony reifikację (masowe objawienie się Boga w obiektach technicznych<sup>29</sup>), z drugiej – formę cybernetycznego panteizmu (wszyscy połączeni siecią ekranów transmitujących Absolut), dotyczy konieczności uaktualnienia religii, w tym przypadku jego interpretacji katolicyzmu. Towarzyszy temu założenie, że skoro Bóg jest wszechmogący, to może on ucieleśniać się w dowolnym materiale, przejawiać zgodnie ze swą wolą. Nie jest ograniczony przez technikę. W tym sensie ekrany Absolutu nie są formą teleewangelizacji, ani próbą zawarcia Boga w technice, lecz odnoszą się do mistycznej pracy hybryd techniki i transcendencji.

Próba przeniesienia religii z medium pisma na medium techniczne<sup>30</sup> wiąże się także z „archeologią” sacrum, tj. poszukiwaniem sakralnych obiektów technicznych – fenomenów, w których zainstalowane jest sacrum. W ten sposób ekrany Absolutu wyświetlają pewną tajemnicę – skoro Bóg jest dla wszystkich dostępny, to musi istnieć jakiś inny, „jeszcze bardziej wewnętrzny” Bóg odpowiedzialny za taki sposób przejawiania się sacrum. Jest to przejście od wyświetlania do poszukiwania wiedzy o tym, jaki mechanizm jest za to odpowiedzialny; to przejście od ekranów Absolutu do technozy przez maszyny platońskie. Bóg nadal stanowi cel poznania człowieka, choć może on zostać skorelowany i w konsekwencji trwale utożsamiony z samą technolo-

<sup>27</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 417.

<sup>29</sup> Objawienie jest tu rozumiane jako efekt specjalny. Jego źródłem nie jest transcendencja, lecz programy i urządzenia edycyjne, które projektują *imago Dei* w ekranowej przestrzeni publicznej.

<sup>30</sup> Ekrany Absolutu wyświetlają na sposób metafizyczny duchowym cyborgom obraz Boga cyborgów, odchodząc tym samym od ujmowania doświadczenia mistycznego w słowie na rzecz jego nowego zapisu w materiale audiowizualnym.

gią, co prowadzi do wyłonienia się różnych religii technokratów, takich jak transhumanizm<sup>31</sup>.

Remediacja religii zachodzi więc na różnych płaszczyznach metafizycznej złożoności, gdzie wyróżnione tendencje sakralizacji technologii: ekrany Absolutu, maszyny platońskie i technoza wzajemnie na siebie wpływają i łączą się w sposób nieznan dotąd w historii ruchów religijnych, które także musiały mieć charakter synkretyczny, gdyż nie występowały w czystej formie. Tutaj wpływ zachodzi w jeszcze inny sposób. Trzeba bowiem uwzględnić rolę technologii jako czynnika sakralizującego byt, ponieważ poprzez wprowadzenie określonych rytmów innowacji i wynalazczości wywołuje ona pewne reakcje w kulturze jako autoregulacyjnym systemie postsymbolicznym<sup>32</sup>.

Technologia łączy się z maszyną platońską, wprowadzając do „czystej relacji sakralizacyjnej” (jako uogólnienie tej tendencji w rozumieniu McLuhana) element kodu dostępowego. Użytkownicy kultury zaczynają interesować się nim jako kluczem dostępu do tajemnicy Boga<sup>33</sup>. Wymaga to jednak pewnych kompetencji umysłowych poszukujących i prowadzi do tendencji technostycznej w granicach sakralizacji technologii lub gnostycyzmu, gdy gnostyk-informatyk odkryje w jakimś technostycznym wglądzie, że Bóg błędnie zaprogramował sposób własnego przejawiania się, że jest „słabym programistą”, który wprowadza liczne błędy w kodzie świata. Bóg jest postrzegany przez niego jako demiurg-nieudacznik. Technoza wyrasta ze sprzeciwu wobec „dziecięcej wiedzy o artefaktach<sup>34</sup>” – tak Marc J. de Vries podsumował tezę Gilberta Simondona o źródłowym niezróżnicowaniu obiektów technicznych<sup>35</sup>. Simondon zakładał

<sup>31</sup> Bez względu na to, czy założenia religijne są włączone do podstawowej ideologii tego ruchu, czy mają charakter kryptoreligijny. Obie te tendencje muszą znaleźć swą manifestację w kulturze, a wtedy ich aspekt religijny i kryptoreligijny zostanie rozpoznany jako zestaw ukrytych i jawnych założeń dotyczących sakralizacji technologii.

<sup>32</sup> Postsymboliczność jako niepełne funkcjonowanie symboliczne, tj. koneksjonistyczne, wynika z równoczesnego oddziaływania na siebie wielu symboli. Symbol nie może osiągnąć kulturowej dojrzałości właściwej dla jej postaci regulacyjnych – konseksjonizm dotyczy pojedynczych operacji technologicznych (na niższym poziomie) i symbolicznych (na wyższym poziomie), łącząc je w postsymboliczne (*quasi-symboliczne*) funkcjonowanie na powierzchni autoregulacyjnej kultury.

<sup>33</sup> Przypomina to sytuację w filmie *Pi* (reż. Darren Aronofsky, 1998). To technologia umożliwia ludziom dotarcie do natury Absolutu oraz mechanizmów jego przejawiania się, „praw cudów”. Ściśle określony regułami własnego funkcjonowania technologiczny kod w postaci języka programowania wraz z zawartymi w nim instrukcjami i regułami ma prowadzić do poznania czystej indeterminacji jako skrajnej opozycji (lecz nie negacji czy przeciwieństwa) determinacji postępu informatycznego.

<sup>34</sup> Mowa o artefaktach technicznych.

<sup>35</sup> M. J. de Vries, *Gilbert Simondon and the Dual Nature of Technical Artifacts*, „Techné: Research in Philosophy and Technology” 1/2008, <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v12n1/devries.html> (19.12.2011). Simondon wskazuje także takie sposoby istnienia bytów indywidualnych, które są niemożliwe do określenia przez przypisanie ich do immanencji lub

jednak, że dorosła wiedza o obiektach technicznych, wprowadzając celowość do ludzkich działań, stanie się powodem rozwoju kultury technicznej. Technognostycy rezygnują z tego przejścia, by transcendować poza kulturę, poza aktualny porządek. Nie interesuje ich ani wiedza w początkowym stadium niezróżnicowania, ani wiedza dorosła, lecz prawiedza – wiedza pierwotna, która paradoksalnie materializuje się w tym, co nowe, czyli w technologii. Na tym polega prawdziwe poznanie – wieczność, Absolut, transcendencja w swym wielopłaszczyznowym działaniu są interfejsem, czyli miejscem styku niewspółobecných rzeczywistości: najdalszej do pomyślenia przeszłości świata jako genezy kosmologicznej i najbardziej aktualnej terażniejszości, zawsze jednak prześcigającej technologicznymi środkami własną zasadę, kierując się ku realizacji przyszłości. Odpowiada temu czas techno-kosmomityczny – czas objawienia i zniesienia wszystkich opozycji, czas doświadczenia transcendencji. Stechnicyzowana kultura wprowadza jednak również inne czasy funkcjonowania, które rozpraszają jednostkę, kierując ją ku przeszłości lub przyszłości jako dwóm przeciwstawnym kierunkom, które cały czas zmieniane prowadzą ją do dezorientacji<sup>36</sup>.

Co może zostać uznane za maszynę platońską? Odwołując się do twierdzenia A. C. Clarke'a, można powiedzieć, że maszyną platońską może być wszystko to, czego nie można opisać jedynie w kategoriach relacji człowieka z Absolutem. Każdy ekran Absolutu działa na jakiejś technologii – najczęściej na technologii platońskiej.

Ostatecznie remediacji podlega samo sacrum, które nie zostało anihilowane przez technologię. Wciąż w kulturze obserwujemy jego powroty, które stanowią jedno z podstawowych tendencji w ramach ogólnej technicyzacji kultury.

---

transcendencji. Mowa tu o rzeczywistości preindywidualnej, tj. poprzedzającej indywidualację. G. Simondon, *L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 2007, 195 i n.

<sup>36</sup> Por. B. Stiegler, *Technics and Time*, t. 2: *Disorientation*, tłum. S. Barker, Stanford University Press, Stanford 2009. Dezorientacja jest skutkiem technicyzacji kultury – jednostki nie mogą zrozumieć zachodzących przemian, nie mogą też na nie wpłynąć. Są zagubione w sensie ontologicznym, mogą odnaleźć się jedynie za pomocą protez technicznych, które wprowadzają nowe współrzędne, nowe czasy i temporalności egzystencji, nowe sposoby bycia. Technologia, dezorientując, jednocześnie ugruntowuje, zwodząc, kategoryzuje.



## IV. DUSZA W MASZYNIE. METAFIZYKA *SOUL UPLOADING*

### 1. Wprowadzenie do problemu inkarnacji duszy w maszynie

Dusza to nieśmiertelny pierwiastek wszelkiej podmiotowości. Systemy religijne i metafizyczne starały się dociec, jak dusza istnieje i jaki jest jej podstawowy sposób działania. Nieśmiertelność duszy miała prowadzić do unieśmiertelnienia człowieka (w pewnych religiach). W tym sensie to osobowa część człowieka jest transferowana do transcendencji jako przestrzeni nieśmiertelności. To, co robi technologia, można określić jako proces odwrotny – uwiązywanie-instalowanie duszy w technicyzowanej immanencji<sup>1</sup>. Czynność metafizyczna dokonywana przez technikę odwraca więc „przeżrane medium inkarnacji”<sup>2</sup>, ale go nie niszczy. Musi więc wprowadzić odpowiednie interfejsy pozwalające na transfer, w technologiczny sposób torując drogę do transcendencji. Transcendencja protestuje wobec tego, bowiem nie utraciła zdolności do wykonywania czynności metafizycznych. Jej opór może skutkować nieznanymi dotąd czynnościami metafizycznymi. Wiążą się one z rozsadzaniem przez hybrydy techniki i transcendencji zastanych porządków rzeczywistości (Bóg cyborgów jako haker), instalując się w nich w postaci uspiętej aktywności transcendencji (Bóg cyborgów działający jak wirus). Można spekulować na temat globalnego odłączenia się transcendencji od immanencji, tj. świata rozumianego jako kultura (technicyzacja dotyczy sytuacji kulturowej i w tym sensie wszelka ontologia powstaje w obrębie lub w odniesieniu do kultury jako rzeczywistości wydarzania się tendencji technicyzacyjnych<sup>3</sup>). Są to jed-

---

<sup>1</sup> W ten sposób działa duchowy cyborg i możliwa jest jego indywidualizacja, ponieważ jego egzystencja wydarza się w silnej korelacji z techniką.

<sup>2</sup> O przeżraniu medium mówił Marshall McLuhan, który wiązał je z radykalną zmianą jego działania. W tym procesie nie tyle chodzi o negację, ile o ontologiczne odwrócenie kierunku jego działania. Przeżrane medium nie produkuje obrazu, lecz jest formą antyprodukcji, która nie dopuszcza do jego wytwarzania, aktualizując szum.

<sup>3</sup> Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której jakiś rodzaj czystej technologii łączy się z transcendencją, „odkleiwszy” się od kultury.

nak takie metafizyczne reakcje, których nie można przewidzieć. Technika nie tyle więc wymusza, ile współokreśla horyzont istnienia świata.

Problemem jest sama trudność myślenia w kategoriach duchowości przejawianej przez maszyny. Dotyczy to takich pojęć, jak: ponowne zaczarowanie świata (tak jakby kiedykolwiek świat był odczarowany<sup>4</sup>), wiążąca się z nim animizacja technologii i jej wtórna antropomorfizacja. Takie postawienie problemu omija jednak podstawowy sens myślenia o duchowości w kontekście przemian technicyzacyjnych. Aby mówić o duchowości, należy uwzględnić jej podstawowy komponent lub medium – duszę. Dotąd czynności metafizyczne wykonywane przez technikę były podporządkowane regulacjom kulturowym. Dlatego rozwój techniki jako podstawowego medium wydarzania się rzeczywistości stał się wezwaniem do zastanowienia się i twórczego projektowania technologii<sup>5</sup>. Jest to o tyle trudne, że metafizyczna praca techniki często przypomina historyczne formy magii i do pewnego stopnia religii. Problem zostaje więc przesunięty w granice świętości, numinosum, sacrum, czyli tam, gdzie nie może być analizowana jego autonomia i złożoność. Praca metafizyczna wykonywana przez technikę ujawnia nie tylko to, jak jest skonstruowana rzeczywistość, ale po raz kolejny zmusza człowieka do przemyślenia przynależnej mu duchowości i podstawowych tez dotyczących rzeczywistości.

Proponuję mówić o duszy w maszynie, a nie o duchu w maszynie. Jednak ta druga perspektywa będzie odsyłała do pierwszej, jeśli przez ducha będziemy rozumieć rzeczywistość pneumy (pierwiastka duchowego). W ten sposób można uniknąć fałszywego problemu, który kwestię duszy odnosi nie do transcendencji, lecz do umysłu i zagadnienia świadomości komputacyjnej lub

---

<sup>4</sup> Powinno się tu mówić o pewnej tendencji, rezygnując z wprowadzania dystynkcji między czystą racjonalnością (przed zaczarowaniem) i czystą irracjonalnością (po zaczarowaniu). Należy raczej uwzględnić związek tych dwóch typów postaw, które określają sposób, w jaki człowiek odnosi się do świata, jak go pojmuje i wykonuje różne czynności: fizyczne, technologiczne, symboliczne, metafizyczne. Każda z nich może zawierać pewną cechę właściwą irracjonalizmowi lub racjonalizmowi, dlatego wprowadzając kolejne parametry i poddając problem bardziej szczegółowej konceptualizacji, można dostrzec jego złożoność, która wykracza poza wprowadzone tu dwa typy idealne. Są one zasadne jedynie jako ekstrema, które odnoszą się do największych tendencji racjonalizacyjnych i irracjonalizacyjnych. Dlatego postulowanej metafizycznej czystości typu idealnego nie można bezpośrednio przełożyć na doświadczenie jednostkowe i kolektywne.

<sup>5</sup> Z tezy o wykonywaniu czynności metafizycznych przez technikę wynika, że człowiek projektując urządzenia techniczne (lub nimi sterując) na dowolną skalę, przyczynia się także do wykonywania tych czynności. W ten sposób realizują się nie tylko poszczególne idee, ale całe systemy filozoficzne (lub ich części). Jest to zupełnie nowa sytuacja dla filozofii i humanistyki, która musi łączyć oba bieguny refleksji: abstrakcyjny (nieobecność przedmiotów poznania dostępnych w bezpośrednim oglądzie, czyli oglądanie za pomocą pojęć) i konkretny. Chodzi o takie ich połączenie, które mogłoby mieć charakter syntezy. Tylko taki sposób stawiania i rozwiązywania problemów pozwala na łączne myślenie o technice (urządzeniach technicznych, produkujących fenomeny techniczne) i duchowości (duszy).

świadomości (a nawet przytomności) odnoszącej się do komputacji. Przetwarzanie danych nie wystarczy, aby mówić o jakimkolwiek poziomie duchowości w maszynie, jeśli nie uwzględni się sposobu jej funkcjonowania. Ten problem nie jest zupełnie fałszywy, lecz odsyła do podstawowych relacji międzypojęciowych, które oddają sposoby wydarzania się rzeczywistości. Aby odpowiedzieć na pytanie, jak podłączyć transcendencję do maszyny, trzeba odwołać się do sposobów indywiduowania się duszy, czyli stworzenia metafizycznej podstawy ujmującej procesy inkarnowania się duszy w ciało cyborga. Muszą być one jednak wyrażone w języku cybernetycznym lub mu pokrewnym, aby mógł on zostać przełożony na autoregulacje urządzeń technicznych. Mitologia w źródłowym sensie nie odpowiada więc pracy technologii, natomiast podstawą inkarnowania duszy w maszynę, czyli przygotowywaniem maszyny do instalacji w niej duszy, jest metafizyka. Paradoksalnie ujawnia się tu metafizyczna praca techniki, która realizuje się na wszystkich poziomach rzeczywistości i doświadczenia, jednak nie na wszystkich dokonuje się w takim samym sposób, ponieważ odmienne są podstawowe reguły wydarzania się i dostępu płaszczyzn egzystencji, do których miałyby się ona odnosić. Humanizacja technologii jako kulturowo-społecznego zabiegu przygotowującego dusze do inkarnowania się w technicznym nośniku sprawia, że metafizyka w jej mocnym sensie jest konieczna do orzekania o sposobie istnienia bytu w jego różnych przejawach. To właśnie z niej powstają różne mitologie, które niekoniecznie odnoszą się do procesów kosmogonicznych. W ten sposób między metafizyką i techniką<sup>6</sup> (a także poszczególnymi technologiami) dochodzi do powstania sfery „pomiędzy”, zamieszkiwanej poprzez hybrydy metafizyki i technologii (w mocnych sensach tych terminów). Można do nich zaliczyć takie fenomeny, jak: ponowne zaczarowanie świata, animizację, mitologizację (szczególnie jej wersję realizowaną przez kulturę popularną), okultyzację. Nie są one jednak zawieszane jako mieszaniny pomiędzy odseparowanymi dziedzinami rzeczywistości, ale stanowią ich tło, efekt działania, przestrzeń pomiędzy, a także posiadają moc (wirtualność), która je zbliża lub oddala od siebie. Nie muszą być podłączone do jakiegokolwiek postaci transcendencji – wystarczą im powszechnie dostępne emulacje (pozwalające wierzyć „jak gdyby” za pośrednictwem gotowych sposobów aktywowanej technicznie wiary), zestawy do wiary (technologicznie spreparowane *ready made* wiary) czy sposoby egzystowania, które wiążą się nieodłącznie z wiarą zamkniętą w granicach i warstwach immanencji.

---

<sup>6</sup> Pojęcia „technika” używam jako pojęcia ogólnego. Jest ona rozumiana jako technicyzacja, która wydarza się przez wielość tendencji technicyzacyjnych o różnej skali i stopniu legitymizacji. Technologia zaś jest zapośredniczona w procesie technicyzacji (jako jej lokalnym paradygmacie w odniesieniu do ograniczonej czasoprzestrzennie ontologii jej wydarzania się), zyskuje ona postać urządzeń i artefaktów.

Za pośrednictwem stechnicyzowanej immanencji dochodzimy więc do transcendencji, a o istocie tego połączenia decyduje dostosowanie obu tych płaszczyzn. Jak przeszczepić transcendencję do maszyny? Czy transcendencja sama chce się inkarnować w maszynie? Technika opanowująca<sup>7</sup> immanencję podstawia swe sobowtóry, różne elementy maskujące, przebrania, które sprawiają, że pochwycony zostaje sobowtór, a nie ona sama.

Problemem jest sposób przejawiania się duszy<sup>8</sup>. Jak sprawdzić, czy ona działa? Jak może nadać tożsamość egzystencji maszyn? Czy może zostać wszczepiona do maszyny i pozostawać w niej niejako w uśpieniu, to znaczy nie nadając maszynie metafizycznego sposobu działania? Co dzieje się z duszą wcieloną w maszynę, która jest jedynie częścią większej maszyny? Myśląc o duszy jako przynależnej jednostce, należy też uwzględnić jej oddziaływanie na inne dusze. Technika, realizując czynności metafizyczne, nie odpowiada w sposób bezpośredni na wyżej postawione pytania.

## 2. *Mind i soul uploading*

Myślenie o przenoszeniu pamięci, umysłu, duszy człowieka do mediów technicznych wiąże się bezpośrednio z ludzką potrzebą pozostawienia czegoś po sobie. Jednak samo przenoszenie umysłu nie gwarantuje skuteczności osiągnięcia tego typu nieśmiertelności. Raczej myślimy o stworzeniu żywej bazy danych, która mogłaby nas remediować, lecz nie tylko w przeszłości, gdyż jej zadaniem byłoby działanie w czasie rzeczywistym. Jeśli relatywnie łatwo można zremediować umysł, to znaczy wprowadzić do danych różne programy interakcji z nimi oraz zainstalować rozszerzenia, które do pewnego stopnia na-

---

<sup>7</sup> Opanowywanie rzeczywistości przez technikę sygnalizował Heidegger. M. Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, St. Gallen 1989. Zakładał, że transcendencja jest bierna, nie może się bronić – nie posiada systemu ochrony pozwalającego przeciwstawić się autodeterminującemu się postępowi technicznemu. Technika ucieleśnia aktywność, podczas gdy transcendencja pasywność. Działa ona tak, jakby się poddała i zaakceptowała zmiany wprowadzane przez technikę. Nie można jednak przyjąć takiego sposobu myślenia, ponieważ opiera się ono na założeniu, że transcendencja jest bezwolna. Diagnoza metafizycznej kondycji świata nie może sprowadzać się do wielokierunkowego pustoszenia transcendencji przez technikę. Współczesna technologia nie jest bezbronna i nie podporządkowuje się technologicznym ingerencjom oraz próbom jej zawłaszczenia.

<sup>8</sup> S. D. Saurbier zastanawia się, czy duchową „zawartość” można skopiować do komputera, do maszyny Turinga. Przy czym boska cząstka jest tu kojarzona z boskim oddechem. S. D. Saurbier, *Vom menschengemachten Menschen. Plastische und virtuelle Körper der Bildenen Kunst*, w: R. Drux (red.), *Der Frankenstein-Komplex: Kulturgeschichtliche Aspekte des Traums vom künstlichen Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 113. Powracają tu sposoby indywidualizacji związane z wcielaniem duszy w ciało, jednak wciąż punktem wyjścia jest dusza, a nie maszyna, która pretenduje do tego, by dzięki swojemu zaawansowaniu zyskać kontakt z transcendencją.

śladowałyby czynności jednostki, to w przypadku remediacji nieśmiertelnego pierwiastka, tj. duszy człowieka, trudno sobie wyobrazić, jak miałyby to wyglądać na płaszczyźnie społecznej czy kulturowej. Pytanie o przyszłość duszy, tj. sposoby jej przejawiania się w działaniu i życiu cyborgów, pozostaje głównym tematem dociekań. Gdy umysł stanie się jedynym wyznacznikiem cyborgiczności jako nowej postaci człowieczeństwa, dusza ulegnie zapomnieniu.

Można także mówić o bezpośredniej (niezapośredniczonej) remediacji<sup>9</sup>, czyli instalacji duszy w nośniku technicznym. Jak jest to jednak możliwe? Czy można poddać taką operację weryfikacji i testowaniu pozwalającemu stwierdzić, co jest tak naprawdę przenoszone?

Warto się także zastanowić, czy można uniknąć pomylenia operacji technicznej *mind uploading* z *soul uploading*? Trzeba tylko oddzielić od siebie te dwa tryby, co do końca jest niemożliwe, gdyż trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie duszy bez umysłu, czyli podstawowego interfejsu pozwalającego jej na poruszanie się w świecie. Dlatego zamiast mówić o zgrywaniu umysłu do postaci danych należy raczej mówić o przenoszeniu duszy, jej remediacji z medium biologicznego, biologiczno-technicznego do medium technicznego, ale na sposób mistyczny. Trzeba w tym celu wprowadzić nowy kontekst w postaci warunków kulturowych, teologicznych, religijnych i metafizycznych, które pozwalałyby na ocenę działania takiej duszy i odróżnienie jej od sztucznych form naśladowania jej przez tworzenie elektronicznych agentów, czyli sztucznych mediatorów symulujących jej działanie. Nie można tego jednak czynić na zasadzie spekulacji oderwanej od rzeczywistości, wprowadzającej odpowiedni kontekst jej funkcjonowania. Instalacja duszy w maszynie, czyli w konkretnym nośniku technicznym, nie oznacza jeszcze możliwości związanych z posiadaniem przez maszyny duszy, z doświadczeniem transcendencji, z określoną historią indywiduacji jednostki, która stanie się teraz historią (rejestr) duchowo indywiduującej się maszyny. Jest to raczej warunek wstępny, choć trudno tu o ostateczne rozstrzygnięcia, gdyż kolejne cykle zapośredniczeń duszy przez media techniczne doprowadzą do osłabienia jej funkcji.

### 3. Zablokowanie transferu dusz

Technika tworzy bariery, które uniemożliwiają przenoszenie się duszy do transcendencji (źródła inkarnacji). Dusza może zostać wyłączona, ponieważ wszystko już uczyniła, jej działanie nie jest potrzebne. Zna już wszystkie moż-

---

<sup>9</sup> Jest to paradoks, ponieważ w perspektywie istnieją czyste zapośredniczenia, ale wiążą one duszę z pewną postacią transcendencji. Dlatego nie można odrzucić wszystkich mediów (jako pośredników tego mistycznego połączenia), gdyż to one tworzą kontekst historyczno-medialno-kulturowy.

liwości bycia, dlatego nie uczestniczy w metafizycznym systemie wymiany dusz administrowanym przez Boga cyborgów. Co zatem uczyni transcendencja z duszą, która może zostać ograniczona przez stechnicyzowaną kulturę? Dusza nie działa (minął czas jej aktywnego działania), a jednak istnieje. To nieskończenie prolongowane życie (jako formę nieśmiertelności) można przyrównać do wiecznej nudy. Wynika to z anulowania witalizmu na poziomie metafizycznym, który jest skupiony w duszy. Dusza nie poddaje się wówczas aksjologii czy innym regulacjom symbolicznym, ale trwa zamknięta w wymieniających się pojemnikach technicznych. Rodzi się wątpliwość, na ile można w kategoriach powinności lub zakazu odnosić się do realnej możliwości wprowadzania duszy w powiązane środowisko technicznych mediów.

#### 4. Teleportacja duszy

Pole ejdetyczne to miejsce transferu ducha i teleportacji duszy. To, co było nazywane inkarnacją, dzięki technice zyskuje natychmiastowość. Dlatego dusza jest raczej natychmiastowo przenoszona niż stopniowo wcielana. W tym sensie działanie techniki zaburza cykl inkarnacji dusz jako podstawowej regulacji transcendencji. Wynikiem tego są fenomeny, niespotykane dotąd w myśli teologicznej, religioznawczej i filozoficznej, takie jak inkarnacja duszy w maszynie, oznaczająca stan zawieszenia duszy pomiędzy techniką i transcendencją. Taka dusza może mieć w pełni zindywiduowane ciało biologiczne lub jego rozszerzoną technologicznie wersję, lecz sama nie podlega indywidualności. Jej działanie może więc stanowić ciągłą dysfunkcję, która wynika z braku kompatybilności duszy z technicznym obszarem jej wcielenia.

Fenomeny techniczne wyposażone w sterowniki duszy formują taką maszynę, z którą dusza byłaby kompatybilna. Tylko wtedy możliwy jest transfer kończący się instalacją. Dusza może przemieszczać się między maszynami, nie pozostawiając żadnych śladów swojego istnienia. Jest to zupełnie nowy tryb jej funkcjonowania, gdyż nawet będąc nieaktywną, musiała ona znaleźć swoje ucieleśnienie. Teraz nieustannie się teleportuje. Ten rodzaj teleportacji jest na stałe zainstalowany w transcendencji poprzez maszyny teologiczne. Dzięki temu staje się podstawowym mechanizmem inkarnacyjnym. Sprawia to, że związek techniki i transcendencji zostaje ustalony (w znaczeniu allostabilności<sup>10</sup>), bowiem dusza jest na stałe wpisana w tendencje technicyzacyjne, które działają także jako zasady czysto metafizyczne.

---

<sup>10</sup> Przez allostabilność rozumiem uzyskiwanie stabilności opartej na różnicy, w przeciwieństwie do stabilności wywiedzionej z konieczności utrzymania określonych parametrów i własności systemu na określonym poziomie.

## 5. Maszyna o wielu duszach – duchowy cyborg

Skoro dusza przynależy człowiekowi, to poprzez jej obecność mówimy nie o robocie czy androidzie, ale o cyborgu. Jest to duchowy cyborg, duchowy automat, który jest czymś żywym. Można go tak określić na podstawie jego technicznej esencji<sup>11</sup> oraz ograniczonej zdolności do naśladowania ludzkich zachowań i czynności metafizycznych. Człowiek, postępując w określony sposób, także wywiera wpływ na transcendencję – utrzymuje z nią kontakt, zwracając się do niej intencjonalnie lub będąc przedmiotem łaski, objawienia. Życie duchowego automatu jest kwestią pewnej tautologii, bowiem życie wynika z życia<sup>12</sup> (chodzi o podstawowe samouzasadnienie życia). Dusza nie jest mu czymś przynależnym. Jeśli już jest obecna, to raczej zarządzana przez cyborga (duchowa cybernetyka) niż działająca w nim. Trudno byłoby orzec, czy cyborg ma jedną duszę, czy też wiele. Nie jest to jednak „zagadka” czy problem teologiczny lub religioznawczy, gdyż istnieją możliwości funkcjonowania duchowego cyborga. Wiele kwestii musi jeszcze zostać przemyślanych, gdyż w problematyce postępującej cyborgizacji, rozumianej jako konieczna adaptacja rodzaju ludzkiego do dominujących tendencji technicyzacyjnych, należy uwzględnić nie tylko ontologiczny, ale i symboliczny wymiar tych przemian. Bez względu na to, w jaki sposób stechnicyzowana kultura rozwiąże problem współistnienia symbolicznego i technicznego opisu jako podstawy własnych regulacji, to będzie się mówić raczej o paradygmacie postsymbolicznym, w którym powinna zostać wyrażona podstawowa metafizyka cyborgów.

## 6. Dusza maszyny

Założenia że maszyny mają duszę, nie można odrzucić. W rozważaniach Platona mowa jest o tym, że narzędzia pozostają w pewnych relacjach do idei, które do pewnego stopnia mogą odzwierciedlać i ucieleśniać<sup>13</sup>. Podobnie uważa Gilbert Simondon, który formułując koncepcję fenomenologii maszyn, zaproponował pojęcie technicznej esencji przynależnej obiektom technicznym. Jest to myślenie o duszy (jako idei, esencji) bez uznawania jej za coś, co wchodzi w interakcje jedynie z systemem moralnym człowieka. Dusza jest podatna na rozbudowę, rozszerzenie. Stanowi niezniszczalny dynamiczny byt.

<sup>11</sup> Pojęcie wprowadzone przez Gilberta Simondona – oznacza istotę obiektów technicznych autonomiczną wobec pozostałych obiektów, procesów, wydarzeń.

<sup>12</sup> D. Wills, *Automatisches Leben, also Leben*, „Zeitschrift für Medienwissenschaft” 1/2011, s. 30.

<sup>13</sup> Por. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka: platońskie poszukiwanie idei w Parmenidesie*, IFiS PAN, Warszawa 1992.

Egipcjanie wyróżniali siedem dusz, które jednocześnie zamieszkiwały w człowieku (jako metafizycznie rozumianej podmiotowej przestrzeni). Podobnie maszyna jest obiektem pracującym na zasadzie nieciągłości<sup>14</sup>. Różnym obiektom technicznym odpowiadają różne dusze. Posługując się klasyfikacją (złożoności) obiektów technicznych G. Simondona<sup>15</sup>, można sformułować następującą propozycję metafizyczną:

- elementowi technicznemu odpowiada dusza prymitywna,
- indywiduum technicznemu odpowiada dusza jednostkowa,
- zespołowi technicznemu odpowiada dusza rozszerzona.

Podział ten wiąże się z przyjęciem teorii funkcjonalnej i strukturalnej działania maszynierii dusz technicznych. Można go też porównać do gnostyckiego podziału na hylików, psychików i pneumatyków – typy podmiotowości o różnym poziomie rozwoju duchowego, pozwalającego w różnym stopniu uczestniczyć w transcendencji, lub podstawowych trybów funkcjonowania różnych typów ludzi oraz maszyn. To właśnie dusza zespołu technicznego w większym stopniu może łączyć się z zasadą technicyzacyjną (jako jej transcendencją).

Wyróżnione dusze nie są redukowalne, to znaczy, że dusza przynależna zespołowi technicznemu nie jest połączeniem dusz mniej zaawansowanych esencjonalnie. Przez zaawansowanie esencjonalne rozumiem możliwość połączenia duszy z transcendencją jako ogarniającą ją tendencją technicyzacyjną. W ten sposób tendencja technicyzacyjna zyskuje podwójny sens – jako metafizyczny efekt (pracy) technicyzacji kultury oraz ten sam efekt na płaszczyźnie funkcjonalnej i strukturalnej technicyzacji.

## 7. Reinkarnacja esencji technicznej

Techniczne elementy składają się na techniczne jednostki, które tworzą techniczne zespoły. Poprzez przechodzenie od jednej fazy złożoności do kolejnej następuje techniczna ewolucja według G. Simondona. Gdy powstaną techniczne zespoły, takie jak fabryka lub laboratorium, to wytwarzają one elementy techniczne, które od nowa łączą się w techniczne jednostki i dalej w techniczne zespoły, w wyniku czego „w nowym cyklu techniczna przyczynowość przez proces produkcji cofa się raz jeszcze do poziomu elementów i tam reinkarnuje się w nowe indywidua<sup>16</sup>, a później w techniczne zespoły”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Odwołuję się tu do koncepcji maszyny G. Deleuze’a. Por. G. Deleuze, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, tłum. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 2005.

<sup>15</sup> G. Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, tłum. N. Mellanphy, University of Western Ontario, Londyn 1980.

<sup>16</sup> Nadal chodzi o techniczne jednostki.

<sup>17</sup> G. Simondon, *On the Mode...*, s. 76.

Tym, co podlega jednak procesowi reinkarnacji, jest nie sam cykl strukturalno-funkcyjny wzrostu złożoności obiektów technicznych i ich połączeń, ale przekazywanie technicznej esencji. Stanowi ona duszę obiektów technicznych, to znaczy zawiera „nieśmiertelny” pierwiastek ich indywidualności, który pozwala odróżnić je od innych bytów (nie tylko technicznych). W ten sposób otoczenie powiązane (lub globalne otoczenie techniczne wiążące kulturę) staje się miejscem, w którym dokonuje się proces technologicznej reinkarnacji. Nie można jednak o nim myśleć jak o analogii procesu opisywanego przez metafizyczne systemy, który miałby być realizowany jedynie w sferze materii. Zawartość technicznej esencji znajduje także swój wymiar transcendentny wobec obiektu technicznego, w którym się znajduje. To ona odnosi się do jego specyficzności, a nie inne warunki jego produkcji.

## 8. Dusza techniczna i dusza ludzka

Jak to się dzieje, że dusza techniczna i dusza ludzka są kompatybilne? Można sobie wyobrazić, że dusze techniczne będą wypierać dusze ludzkie, ponieważ łatwiej się wcielają w technicyzowaną rzeczywistość, która jest środowiskiem „przyjaznym ich inkarnacji”<sup>18</sup>.

Mówiąc o duszy technicznej, myślimy o wielu duszach technicznych, przynależnych różnym technicznym obiektom. Jeśli jakaś tendencja technicyzacyjna jest na tle silna, że zależy od niej indywidualowanie i przejawianie się świata, to można powiedzieć, że przysługuje jej pewna dusza. W ten sposób metafory określające stan współczesnego świata, takie jak globalna wioska, infosfera, hiperrzeczywistość, biotechnosystem, zostają ucieleśnione w globalnej metafizyce. Istnieją też metafizyki lokalne związane z tendencjami technicyzacyjnymi manifestującymi się na danym obszarze, które nie legitymizują wydzierania się rzeczywistości – skala ich obowiązywania jest ograniczona. Dlatego esencja dusz technicznych może w różny sposób się manifestować.

## 9. Mistyka obiektów technicznych

Mistyka polega na złączeniu duszy obiektu technicznego z tendencją technicyzacyjną. Stanowi więc ona pewną unię – połączenie (o różnym stopniu trwałości) źródła esencji technicznej w tendencji technicznej jako transcendencji z duszą lub duszami obiektu technicznego. Tego rodzaju mistyczność

---

<sup>18</sup> Metafizyczny paradygmat *user friendly* (przyjazny użytkownikowi) jest pojmowany na sposób gnostycki, zawiera bowiem opozycję pewnych uprzywilejowanych pierwiastków (dusza techniczna) i tych, których indywidualność oraz inkarnacja są utrudnione (dusza ludzka).

oznacza nabycie nowych właściwości przez obiekty techniczne. Należy ją jednak rozpatrywać nie w kategoriach antropologicznych czy technoreligijnych, ale jako pewną metafizyczną kompatybilność, która sprawia, że układy, systemy i urządzenia techniczne wzmocnione tym połączeniem przejawiają nowe właściwości odnoszące się nie tylko do zwiększenia ich osiągnięć, ale przede wszystkim do zmiany trybu ich metafizycznych czynności, które teraz stają się czyste. W wyniku tego zostaje ograniczona liczba produktów ubocznych wytwarzanych przez taki układ techniczny. Dzieje się tak, gdyż ta indywidualna lub kolektywna mistyka pociąga za sobą najwyższy stopień synchronizacji w konkretyzacji działania tych procesów i wydarzeń składających się na mistyczną unię źródła esencji technicznej z fenomenami technicznymi. Odpowiada to sytuacji, w której fenomeny techniczne pracują w polu ejdetycznym. Mistyczną unię fenomenów technicznych należy rozumieć jako połączenie nie obiektów, ale właśnie fenomenów. To przejście jest bardzo istotne i wiąże się z najwyższymi stopniami ich automatyzacji.

Jeśli technologia jest wyposażona w duszę (analogicznie do człowieka), to czy nadal można mówić o sztucznej inteligencji? Czy nie należy uznać jej autonomii, skoro ma własne rejony funkcjonowania, różne od tych zajmowanych przez przedstawicieli ludzkiego gatunku? Bardziej zasadne wydaje się więc mówienie o inteligencji technicznej.

Kompatybilność dusz ludzkiej i technicznej nie gwarantuje mistycznego połączenia. Taki rodzaj postgatunkowej mistyki umożliwiłby człowiekowi wgląd w esencję techniczną, ale esencja ta nie ma dostępu do transcendencji ludzkiej, może jedynie adaptować się do ludzkich regulacji. Różnica między tymi dwoma sposobami połączenia mistycznego przypomina różnicę między pozytywnym (dusza ludzka wykorzystuje esencję techniczną do wzmocnienia własnego połączenia z transcendencją) i negatywnym sprzężeniem zwrotnym (esencja techniczna, stykając się z transcendencją, reguluje się zwrotnie).

## 10. Dwie transcendencje

Transcendencja obiektów technicznych<sup>19</sup> oraz transcendencja człowieka nie są wyłączone, co więcej – mogą funkcjonować według pewnych zasad gwarantujących ich symbiozę. Człowiek ma dostęp tylko do pewnego poziomu transcendencji technicznych, choć najczęściej pozostaje w swej działalności konstrukcyjnej na samej powierzchni – stechnicyzowanej immanencji. Jednak

---

<sup>19</sup> Por. J.-H. Barthélémy, *L'idée relativité philosophique chez Simondon et son rapport à la théorie physique de la Relativité d'Échelle (TRE)*, w: J. Roux (red.), *Gilbert Simondon. Une pensée opérative*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002, s. 254. Transcendencja w obrębie obiektu technicznego jest rozumiana jako poprzedniość. Obiekt techniczny pochodzi z transcendencji, czyli z płaszczyzny uprzedniej względem jego konkretyzacji w powiązanym otoczeniu.

te dwie transcendencje krzyżują się. Często dochodzi do ich nieuprawnionej wymiennalności, polegającej na tym, że przypisuje się istnienie duszy ludzkiej obiektom technicznym, nie uwzględniając tego, co dzieje się z duszą techniczną w człowieku. W cyborgu dusza techniczna (esencja techniczna) musi przygotować się na instalację duszy ludzkiej.

Maszyna ma duszę. Ludzka dusza, która ma się inkarnować w maszynę, musi być kompatybilna z techniczną esencją. Może więc dojść do uzgodnienia lub odrzucenia bądź do metastabilnego umocowania w sieci technicznych relacji. Tworzy się w ten sposób duchowy automat, działający na zasadzie technologiczno-duchowej łączności, która jest utrzymywana między wymiarami tej egzystencji. Uzgodnienie wyraża się przez podstawową zdolność środowiska technicznego (technologicznego automatu), jaką jest wydolność inkarnacyjna. Oznacza to kompatybilność obu transcendencji. Przykładem jest transcendencja człowieka, która w postaci zasady indywidualności na różnych płaszczyznach oraz inkarnowania duszy nie tylko krzyżuje się, ale i łączy z transcendencją tendencji technicyzacyjnej. Efektem tego połączenia jest duchowy cyborg – żywa hybryda łącząca istotę transcendencji i techniki. Może on funkcjonować autonomicznie, a obie jego dusze wspólnie wykonują czynności metafizyczne.

Może jednak dojść do odrzucenia duszy ludzkiej cyborga przez duszę techniczną (podobnie jak przy odrzuceniu organu przez ciało). W przypadku niekompatybilności odmienne elementy pozostają w separacji, która zależy jedynie od siły połączenia. Stają się one przeszkadzającymi sobie zasadami lub wzmocnieniem syntezy tego przeszkadzania w postaci kontrtendencji. Jej skutkiem mogą być różne formy dysfunkcyjnego działania hybrydy bez syntezy (duchowy cyborg jest już pewną syntezą).

Dusza odpowiednio rezonuje i wszystko w najbliższym otoczeniu podporządkowuje się temu rezonansowi, także urządzenia elektroniczne. Powoduje to powstanie sieci relacji łączących użytkownika i jego urządzenia techniczne. Poprzez użytkowanie przekazuje on im część swojej energii, pojmowanej nie tylko jako siła, ale i zdolność jej wykorzystania. Energia na poziomie użytkownika to energia sferyczna, określona przez metafizyczny program funkcjonowania. Dlatego rytmy użytkowania przedmiotów elektronicznych, gadżetów, a przede wszystkim komputera przekazują energię człowiekowi maszynie. Nie prowadzi to do jej ożywienia ani nadania okultystycznych mocy, ale do transferu energii najbardziej związanej z określonym poziomem działania świadomości, podświadomości lub nadświadomości. Widać to szczególnie, gdy człowiek korzysta z urządzeń osób rozwiniętych duchowo, tj. cyborgów, których dbałość o duszę materializuje się w ich technicznym otoczeniu, mających kontakt z energiami pozwalającymi na pewien stopień realizacji duchowej wirtualności (teorirtualności). Wrażenia osoby stykającej się z urządzeniem skonfigurowanym do duchowego transferu energii w układzie człowiek – maszyna mogą być

określane jako świeżość, niechęć lub inne uczucia. Dzieje się tak, gdyż obsługa urządzeń technicznych jest podporządkowana nawykowi i pragnieniu. Elektroniczne obiekty są dyscyplinowane przez naszą podświadomość, ale także świadomość i nadświadomość, choć te trzy poziomy świadomości różnią się stopniem kontroli sprawowanej nad danym urządzeniem technicznym.

Programujemy nieświadomością urządzenia techniczne, co jest prostym transferem energii – urządzenie techniczne, podobnie jak każdy obiekt, reaguje na zmianę częstotliwości jego użytkowania. Wystarczy porównać komputer, na którym wyświetla się pornografię, seriale, fora dyskusyjne, z tym, na którym pracuje się, komunikuje z rodziną czy realizuje się różne formy intymności. Po sposobie użytkowania można bowiem poznać użytkownika i określić dominujące tendencje wykorzystania mediów technicznych na tle ogólnych ukierunkowań cyborga. W tym sensie życie duszy jest skorelowane z życiem technicznym.

Nadświadome programowanie komputera jest podobne do praktyk duchowych i intencjonalności, którą wykazuje się względem Absolutu. Zatem tłumaczenie, że można zawiesić sądy, dokonać negatywnego epoke i przejść w tryb incognito Web-u, są tylko fantazją, bardziej szkodliwą niż świadome sięganie po materialne sposoby wykorzystania mediów elektronicznych. Użytkowanie jest programowaniem. Jeśli nie programujemy nadświadomością, to pozostaje tylko programowanie nieświadomością, które dokonuje się poniżej progu nieświadomości, a wynika bezpośrednio z nawyku (reakcji) i pragnienia (często przybierającego postać żądz).

Wyłączając policję duchową, czyli mechanizm troski o duszę cyborga, dajemy przyzwolenie na wtargnięcie autoorganizacji mass mediów do naszej subiektywności, co może prowadzić do instalacji wirusów w duchowych obwodach funkcjonowania cyborga, tj. destrukcyjnych esencji technicznych, które nie pozwolą na połączenie z hybrydami techniki i transcendencji. Media zaczną wtedy produkować subiektywność bez naszej wiedzy, nie informując o kolejnych etapach programu doświadczenia. Przestrzeń dzieląca wzrok od monitora nie chroni, lecz uwodzi – przyciąga uwagę pod pozorem zachowania względnej autonomii. Cyborg traci więc indywidualność w wyniku interakcji mających miejsce w rzeczywistości technicznej. Możliwe jest też elektroniczne opętanie przez memy, czyli jednostki i nośniki informacji kulturowej, jeden z podstawowych elementów cyberprzestrzeni, nie mniej groźne niż te produkowane przez magów czarnego chaosu. Dlatego higiena duszy jest połączona z higieną urządzeń i programów technicznych. Dzięki temu odrzucane są, ale nie separowane (jako odłączenie zasady) wszelkie tego rodzaju szkodliwe treści. Ćwiczenia duchowe mające na celu utrzymanie aktywnego kontaktu z transcendencją będą odnosiły się do tego hybrydycznego i wielopłaszczyznowego sposobu przejawiania się duszy w jej technicyzowanym otoczeniu.

CZĘŚĆ II

## **TECHNIKA W TRANSCENDENCJI**



# I. OD TRANSCENDENCJI DO TECHNOLOGII – NEW AGE I KONTRKULTURA

## Wprowadzenie

Aby określić związek transcendencji i techniki, należy odwołać się do wzajemnych uwarunkowań New Age i kontrkultury. Według Lewisa Mumforda, kultura zglobalizowanego świata, oparta głównie na organizacji społecznej zapośredniczonej w maszynach, przyczyni się do „wieku odnowy, gdzie praca, odpoczynek, nauka i miłość zostaną zjednoczone, by produkować świeżą formę dla każdego etapu życia”<sup>1</sup>. Trzeba zatem na ten związek spojrzeć przez pryzmat działań pewnych ruchów społecznych i kulturowych, a także zwrócić uwagę na to, że kultura techniczna przygotowała metafizyczny grunt pod „świeże uwolnienie duchowej energii, która wprowadza nowe możliwości”<sup>2</sup>, aby doprowadzić do przebudzenia, oświecenia, podobnie jak czyniła to ideologia, praktyka i filozofia New Age. Obie te tendencje zmierzały do osiągnięcia przez człowieka pełnej wolności, to znaczy szukały takich dróg, które znosiłyby większość ograniczeń. Nie oferowały przy tym alternatywy wobec „systemu” i jego autoregulacji, ale odnosiły się do wirtualności jako zapowiedzi, że każdy będzie żył „we własnej katedrze”. Tak określony program zarówno filozofii i ideologii New Age, jak i kontrkultury jest dziś realizowany przez technologie. Przejście pomiędzy transcendencją a technologią jest poszukiwaniem wolności. W cyberkulturze prawie każdy może żyć w swej teleobecnie skonstruowanej katedrze, którą może być bezpośrednio otoczenie, dostosowujące się do elektronicznej egzystencji, aby realizować swe cele w środowisku mediów technicznych.

Dorien Zandbergen twierdzi, że „duchowe ruchy powróciły na scenę publiczną przez królestwo cyfrowości”<sup>3</sup>. Zatem kontrkultura jako ruch społeczny i kulturowy zmierza do odnowienia transcendencji pod postacią New Age,

---

<sup>1</sup> L. Mumford, *Transformations of Man*, Harper & Bros, Nowy Jork 1956, s. 191.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 192.

<sup>3</sup> D. Zandbergen, *Silicon Valley New Age. The Co-Constitution of the Digital and the Sacred*, w: S. Aupers, D. Houtman (red.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Brill, Leiden – Boston 2010, s. 161.

czyli nowej ery duchowej ewolucji ludzkości oznaczającej pewien sposób pojmowania i praktykowania duchowości, który narodził się w wyniku ruchów kontestacyjnych XX wieku. Ideowych podstaw New Age należy jednak szukać w szkołach ezoterycznych, łączących i interpretujących zjawiska, teorie i praktyki duchowe różnych kultur. Przykładem jest Annie Besant, która łączyła mistycyzm wschodni i zachodni.

Jest w tym widoczna praca hybryd, gdyż New Age nie ma ustalonych reguł, stanowi czysty remiks, kompilację różnych filozofii, poglądów, technik duchowych. New Age cechuje się więc dowolnością i otwartością na włączanie do swego instrumentarium pojęciowego i praktyk właściwie wszystkiego. Wykształca on przy tym własne instytucje, określa poziomy zaawansowania i wtajemniczenia.

Podobnie kontrkultura jako ruch społeczno-kulturowo-artystyczny wprowadza pewne nowości jako właściwą sobie pozytywność, ponieważ nie jest jedynie krytyczna wobec kultury, na gruncie której powstała, ale występuje przeciw ustalonym formom duchowości i religijności. Kontrkulturę będą więc rozumiał jako uogólnioną tendencję wolnościową<sup>4</sup>.

New Age przechodzi od transcendencji do technologii w łagodny sposób, nie przeciwstawiając tych dziedzin sobie. Duch, dusza świata czy inne postaci transcendencji mogą manifestować się przez wszystko. Jest to wykładnia przynależna „płaskim ontologiom”<sup>5</sup> duchowym.

Kontrkultura przechodzi od transcendencji do technologii także w tym sensie, że ruch społeczny, artystyczny, a nawet filozoficzny zostają ograniczone poprzez teleobecne formy sprzeciwu. Takie zjawiska, jak hakytywizm, life hacking, Anonymous<sup>6</sup>, stanowią pokłosie myślenia kontrkulturowego.

## 1. Permanentna transgresja (William S. Burroughs)

William S. Burroughs angażował się nie tylko w działalność pisarską, ale także magiczną i okultystyczną. Należał do organizacji Iluminacji Thanatherosa.

---

<sup>4</sup> Przybiera ona najczęściej charakter anarchistyczny lub postanarchistyczny. Stara się nie tylko kontestować przejawy prawa (rozumianego jako społeczna akceptacja obowiązujących norm kultury), ale i odnosi się do pozytywnych programów mających na celu zreformowanie i przekształcenie kultury na zasadzie podporządkowania jej woli poszczególnych społeczności (lub społeczeństwa w ogólności), a nie narzuconym sposobom stanowienia społeczeństwa.

<sup>5</sup> Płaska ontologia jest koncepcją Manuela de Landy, którą przejął od Gilles'a Deleuze'a. Za: <http://enemyindustry.net/blog/?p=673> (12.10.2011).

<sup>6</sup> Hakytywizm polega na wykorzystaniu technologii informacyjnych do wyrażania idei politycznych metodami stosowanymi przez hakerów; life hacking jest próbą zaaplikowania ułańców obecnych w rozwiązaniach informatycznych do codziennego życia; Anonymous oznacza grupę anonimowych użytkowników-aktywistów, którzy wyrażają swój protest wobec mechanizmów działania współczesnego świata.

W książce pt. *Zachodnia kraina*<sup>7</sup> przedstawił własną interpretację fragmentów mitologii egipskiej. Angażował się również w działania grupy muzycznej Psychic TV. Idee New Age i kontrkultury łączą się w różne hybrydy i nie ograniczają jedynie do syntezy, lecz jako hybrydy-elementy i hybrydy-całości przenikają do kultury popularnej i innych dziedzin życia. Stanowiło to podstawową strategię egzystencjalną Burroughsa, który ubierał się w sposób niewyróżniający go z tłumu<sup>8</sup>, twierdząc, że tak może wywierać większy wpływ. Podkreślał tym samym, jak jednostka jest odbierana i jak kształtowany jest jej wizerunek. Doprowadziło go to do analizy mediów technicznych, głównie mediów elektronicznych. Podstawowa aktywność subwersyjna miała polegać na podminowaniu istniejącego medium określonymi treściami i wysadzeniu go poprzez odpowiednie nasycenie i symboliczną konfigurację. Jest to wyraźne przejście od myślenia o transcendencji do przełożenia jej na środki technologiczne, co wiąże się także z synkretyzmem: człowiek doświadcza rzeczywistości i nie może w żaden sposób dokonywać jej podziału czy selekcji, ponieważ zakłóciłoby to efekt poszczególnych działań. Nie ma więc znaczenia, czy medium praktyki religijnej lub innej pozwalającej na kontakt z transcendencją jest telewizor, kartka papieru czy drugi człowiek. Liczy się jedynie efekt operacji.

Obrazuje to metoda *cut-up* Burroughsa, polegająca na cięciu wszelkiego materiału i dowolnego zestawiania go, która była tyleż metodą artystyczną, co okultystyczną, ponieważ miała na celu przeprogramowanie rzeczywistości, zmianę w wyniku nieustannego remiksu. Siła jej działania miała tkwić w zaburzaniu podstawowych relacji przestrzenno-czasowych, czyli niszczeniu zastanego porządku połączeń między dowolnymi treściami, obiektami i zdarzeniami w kulturze.

Całe życie Burroughsa polegało na przekraczaniu granic, co wiązało się z określonym stylem życia, a także z ciągłym poszukiwaniem transcendencji, rozumianej w duchu kontrkulturowym, jako konieczności ciągłego przekraczania zastanej rzeczywistości. W ten sposób realizował on ideał permanentnej transgresji, czyniąc ze swego życia serię hybrydycznych eksperymentów łączących technologię, sztukę i okultyzm.

## 2. Technoprofeta (Timothy Leary)

Przejście od transcendencji do technologii jest najbardziej widoczne u Timothy'ego Leary'ego, który w komputerach dostrzegł medium wprowadzania do kultury chaosu. Narkotyki i inne sposoby wywoływania efektów psycho-

<sup>7</sup> W. S. Burroughs, *Zachodnia kraina*, tłum. P. Lipszyc, Świat Książki, Warszawa 2009.

<sup>8</sup> Był to pewien gest magiczny, zapewniający mu bezpośredni transfer pomysłów związanych z New Age, a zarazem chroniący przed posądzeniem go o głoszenie kontrowersyjnych poglądów.

aktywnych u użytkowników kultury stały się narzędziem pozwalającym wprowadzić nowe regulacje do kultury, oparte właśnie na chaosie.

Chaos jest przeciwstawny wszelkim sposobom trwałego ustalenia. Tym samym jest on transcendencją. Technologie, a szczególnie cyberkultura, są sposobami wprowadzania chaosu do kultury, czyli chaotyzowania kultury.

Działanie cyberkultury opiera się na niszczeniu wdruków, czyli przekonań powstałych w wyniku socjalizacji jednostki. Chaos działa zdecydowanie desocjalizacyjnie, gdyż osłabia relacje rodzinne, wprowadzając nieznaną dotąd w kulturze przestrzeń indeterminacji. W tym sensie cyberkultura zostaje zrównana z chaosem. Przy czym wszelki nowy porządek ma powstawać z chaosu, gdyż jak mówił Leary: „Chaos jest dobry”<sup>9</sup>.

Człowiek miałby traktować swoje ciało jak swego rodzaju kostium i korzystać z niego tylko wtedy, gdy zechce. Powinien wówczas opuścić cyberprzestrzeń i zalogować się do ciała jako medium swego funkcjonowania. Interpretacja tej funkcji, jakiej dokonał Leary, sprowadza się do czysto użytecznościowego traktowania ciała. Jest ona jednak obciążona poważniejszymi konsekwencjami metafizycznymi. Takie korzystanie z ciała przypomina bowiem człowiekowi o jego dawnej formie, zanim stał się danymi teleinformatycznymi istniejącymi w cyberprzestrzeni. Interpretując na sposób metafizyczny spekulację Leary’ego, trzeba stwierdzić, że człowiek nie może doprowadzić do zupełnego roztopienia się w chaosie (cyberkulturze), ponieważ musi cały czas przypominać sobie, że może także działać pod zupełnie inną postacią. Leary staje się więc pionierem myślenia transhumanistycznego, w którym pozostały elementy posthumanizmu – formułuje ono antropologię człowieka po konwersji do postaci danych. Jednak praca pojęciowa, jaką wykonuje, nie pozwala na uznanie tej tendencji za obowiązującą, ponieważ brakuje w niej odniesienia do podstawowej kwestii sformułowanej przez Platona, to znaczy relacji duszy i ciała. Ciało jest tu traktowane instrumentalnie – jako wehikuł duszy, jednak działa ono w dwóch wersjach. Nie ma więc znaczenia, jak ono działa, byle połączenie ze światem transcendencji, tj. ze światem wiecznotrwałych idei, zostało zachowane. Takie rozumowanie prowadzi do wniosku, że czynności metafizyczne dokonywane przez ten rodzaj transhumanizmu są czynnościami platońskimi<sup>10</sup>. Nie jest to jednak platonizm znany z historii filozofii, ale przedstawiany na poziomie sztucznych idei wprowadzanych przez technologię. Człowiek może ucieleśniać w tym chaosie (jako podstawie działania cyberkultury) niemal całą swoją wolę. Jeśli jednak istnieją ograniczenia, to prowadzą one do konieczności przepisania na nowo wszystkich dialogów

<sup>9</sup> Wypowiedź z filmu pt. *How to Operate Your Brain*, w którym Leary wyklada swoje poglądy m.in. na rolę człowieka w perspektywie rozwoju cyberkultury.

<sup>10</sup> Transhumanizm oznacza wyjście człowieka z jego form kulturowych i biologicznych; tu odpowiadałby mu taki postgatatunkowy rodzaj platonizmu.

platońskich zgodnie z nową teleinformatyczną konstytucją rzeczywistości, ponieważ chaos może być ustrukturyzowany, a założenie, że wystarczy przenieść swoją świadomość do postaci danych, to za mało, by uzasadnić osiągnięcie przez jednostkę całkowitej autonomii. Przecież wtedy jednostki, zaludniając rzeczywistość wirtualną tej cyberkultury, będą wprowadzać do niej porządek i różne formy organizacji, wykształcając w ten sposób nowe formy społecznego funkcjonowania. Ucieczka przed człowieczeństwem, rezygnacja z niego na rzecz jako teleinformatycznej świadomości nie stanowi realizacji utopii cyberkultury, dotyczy tylko zmiany pola działania człowieka i nowych ustaleń metafizycznych. Jest to pewna możliwość, której może być przeciwstawiona inna – człowiek zostanie podporządkowany regułom cyberprzestrzeni i nie będzie mógł opanować ani wpłynąć na otaczający go chaos. Będzie to skrajna postać solipsyzmu, a człowiek (a raczej jego pozostałość w formie świadomości zapisanej cyfrowo) będzie działał tak, by ograniczać własne działanie, broniąc autonomii swego porządku. Stanie się on podprogramem, który na sposób cybernetyczny doskonale zrealizuje ideę wiecznego powrotu. Dokona tego poprzez czynności metafizyczne: opuszczenia i powrotu, krążenia, powtarzania tych samych cykli, poruszania się po raz ustalonych obwodach wchodzących w skład programu jego funkcjonowania i szerszego programu regulacji cyberkultury jako wydarzającego się chaosu.

### 3. Psychologia prześmiewczej bogini (Robert A. Wilson)

Prześmiewcze religie, religie-parodie i myślenie o transcendencji jako o czymś „przebrany” w kostium społeczno-kulturowych wyobrażeń zawdzięczamy Robertowi Antonowi Wilsonowi. Jako współpracownik Timothy’ego Leary’ego kontynuował on i rozwijał jego myśli, wprowadzając własne rozwiązania. Różnicę między nimi stanowi jednak stosunek do tematu. O ile Leary traktował swoje posłannictwo poważnie, odczytując sygnały i głosy przekazywane mu z Syriusza jako niepodważalnie prawdziwe, tj. takie, które winny stać się podstawą jego funkcjonowania, o tyle Wilson formułował swoje koncepcje i opisywał własne doświadczenie w sposób bardziej zdystansowany. Efektem tego odejścia od poważnego odczytywania własnej misji czy wyróżnionego miejsca w świecie, w którym człowiek miałby realizować szczególnie plan, było napisanie trylogii *Illuminatus*<sup>11</sup> – kultowej dla kontrkultury, a dziś dla popkultury. To w niej zostali przedstawieni Iluminaci Bawarscy jako grupa spo-

<sup>11</sup> Składają się na nią książki: R. A. Wilson, R. Shea, *Oko w piramidzie*, tłum. K. Karłowska, Rebis, Poznań 1994; *Złote jabłko*, tłum. K. Karłowska, Zysk i S-ka, Poznań 1995; *Lewiatan*, tłum. T. Tyszowiecka-Tarkowska, Zysk i S-ka, Poznań 1995.

łeczna dążąca do immanentyzacji eschatonu<sup>12</sup>. Zamierzenia tego tajemnego stowarzyszenia były podstawą fabuły, która stanowi jedną z podstawowych syntez filozofii i ideologii New Age. Łączy się w niej bowiem kabała żydowska z Yijingiem, thelemą, mistycznym doświadczeniem psychodelicznym i innymi aspektami Ery Wodnika. Nośnikiem podstawowych wartości nowej ery jest więc cykl powieści, który był uzupełniany przez inne książki (traktujące o tych sprawach bardziej bezpośrednio), nagrania rozmów i wystąpienia. New Age został zainstalowany w popkulturze nie tylko w sposób przypadkowy, ale paradygmatyczny.

Reminiscencją tego podejścia są współczesne religie prześmiewcze, które wywodzą się z dyskordianizmu. Jest to propozycja „jedynej słusznej religii” wysunięta przez Grega Hilla i Roberta A. Wilsona (autora wybranych fragmentów), którzy w pracy pt. *Principia Discordia, czyli jak znalazłem Boginię i co jej wtedy zrobiłem*<sup>13</sup> opisali religię paradoksu, w której mnożą się sprzeczności i absurdy. Jest ona jednak czymś więcej niż żartobliwym odniesieniem do innych religii (głównie monoteistycznych), stanowi zapowiedź pewnej postawy duchowej właściwej dla filozofii zen. Dziś elementy dyskordianizmu (rytualna gloryfikacja absurdu) są realizowane w popkulturze i w kulturze Internetu pod postacią memów, śmiesznych obrazków czy wymyślonych kościołów. Kościół Google, latający potwór spaghetti, Raptor Jesus stanowią już trwałe odniesienia do postawy właściwej New Age. Nie tyle niszczą czy dyskredytują religię (choć nie można tego wykluczyć), ile prowadzą do jej powstania w nowych formach. Zatem wszystkie bóstwa powstałe w wyniku prosumpcyjnych działań użytkowników znajdują swą genezę w technice, gdyż to ona umożliwia ich powstanie, przesyłanie, jako że ich moce i rodzaj wszechpotęgi bezpośrednio odnoszą się do możliwości technologii. Jest to szczególnie widoczne w przypadku Kościoła Google, gdzie wyszukiwarka internetowa staje się obiektem religijnego kultu i ustanawia transcendencję w obrębie własnego technologicznego funkcjonowania na zasadzie: Google jest Bogiem, ponieważ wie wszystko. W ten sposób dochodzi nie tylko do przeniesienia atrybutu Boga na system informatyczny, ale i do myślenia o systemie informatycznym jak o bycie wszechwiedzącym. Można to interpretować szerzej – że wszelkie pojęcia opisujące dotąd Boga, takie jak absolutna wolność, nieśmiertelność, wszechwiedza, są bezpośrednio realizowane przez technologie. Prześmiewcze religie, religie informatyczne są próbą odniesienia się do nich i w tym sensie są poważne, gdyż zdradzają pewną tendencję myślenia postmetafi-

<sup>12</sup> Immanentyzacja eschatonu oznacza światowy ład wprowadzony przez Iluminatów. W wymienionych powieściach jest on traktowany jako idea uzyskania całkowitej kontroli nad światem przez tajne stowarzyszenia.

<sup>13</sup> *Principia Discordia, czyli jak znalazłem Boginię i co jej wtedy zrobiłem*, tłum. D. Misiuna, Fox, Wrocław 2000.

zycznego (tj. odrębnego wobec dotychczasowej metafizyki) właściwego dla New Age. New Age może sakralizować wszystko, a ta sakralizacja jest realizowana przez sposób łączenia różnych elementów przez metafizyczne spoiwa; wystarczy dodać elementy sakralne, by sakralizować układy połączeń. W ten sposób technika wnika do transcendencji.

Przejście od transcendencji do technologii jest zatem ugruntowane przez New Age i kontrkulturę. Te dwie tendencje wzajemnie się warunkują i określają, a ich kontynuację stanowi cyberkultura.



## II. OD TECHNOLOGII DO TRANSCENDENCJI – DUCHOWA KONWERSJA CYBERNETYKÓW

### Wprowadzenie

Technologia stanowi portal – przejście między światami, a raczej umożliwia do nich dostęp. Roy Ascott komentuje to następująco:

Praca w sieciach komputerowych (...) odpowiada na nasze głębokiego pragnienia transcendencji – by osiągnąć tego, co immaterialne, tego, co duchowe – życzenia, by znaleźć się poza ciałem, poza umysłem, przekraczać ograniczenia czasu i przestrzeni, jako rodzaj biotechnologicznej teologii<sup>1</sup>.

Co jednak sprawia, że człowiek lokuje (loguje) swoje duchowe tęsknoty i potrzeby w technologii? Dlaczego ma być ona wyposażona w takie właściwości? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, gdyż wiąże się nie tylko z materialnym tworzywem technologii, ale przede wszystkim z człowiekiem, który został kulturowo przygotowany do określonego pojmowania i uczestniczenia w transcendencji. Współcześnie zmieniły się jednak warunki – większość doświadczeń człowieka jest zapośredniczanych elektronicznie, więc myślenie o przenoszeniu duchowych potrzeb w sferę technologii jest uzasadnione. Jest to szczególnie widoczne w przypadku cybernetyków oraz cybernetyzujących filozofów i myślicieli, którzy przechodzą konwersję, rozpoczynając swą duchową odyseję, doświadczając transcendencji.

Podstawowym aktem religijnym lub duchowym jest odwracanie się od fałszywej i kierowanie ku prawdziwej jaźni. To właśnie na tym polega *metanoia*, konwersja<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Ascott, *Gesamtdatenwerk: Connectivity, Transformation, and Transcendence*, w: idem, *Telematic Embrace: Visionary Theories of Art, Technology and Consciousness*, University of California Press, Berkeley (i in.) 2003, s. 223.

<sup>2</sup> P. Hans Sun, *Notes on How to Begin to Think about Technology in a Theological Way*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984, s. 190.

Dotyczy ona tak cybernetyków, jak i cybernetyki. Gerburg Treusch-Dieter uważa, że Bóg został zamieniony na kod<sup>3</sup>. W miejsce transcendencji zostały podstawione dane. Zmiana pozycji obserwatora pozwala cybernetykom zrozumieć, w jaki sposób powstaje „ja”. Richard Metzinger jest zdania, że to zupełnie fikcyjny konstrukt. Cybernetycy jednak uważają, że nie chodzi o rozważanie opozycji, takich jak prawda – fałsz czy powierzchnia – głębia, lecz o ustalenie, jaki proces sterowania jest konieczny, by powstała określona jaźń. Jest to istotne, ponieważ zrozumienie, że istnieje wiele porządków obserwacji, wiele doświadczeń, które wpływają na myślenie o jaźni, sprawia, że cybernetycy rezygnują z wyznaczania trwałej podmiotowości skupionej w jednym obserwatorze. Cybernetyka jako ogólna nauka o sterowaniu pozwala ujmować jaźń w różnych stadiach jej powstawania. Jeśli jest ona niestała, zależna od obwodów, sprzężeń zwrotnych między systemem a jego otoczeniem oraz między poszczególnymi jego składowymi w postaci obiektów technicznych, procesów i wydarzeń, to trzeba się zastanowić, co sprawia, że człowiek ma zdolność do integracji własnej jaźni, ustalania własnej tożsamości. To pytanie stanowi podstawę dociekań cybernetyków, którzy przechodzą od nauki o sterowaniu, czyli konkretnych technologii, do nauki o duchowym funkcjonowaniu człowieka i świata. Często bowiem przypisują naturę duchową rzeczywistości, wskazując, że stanowi ona rodzaj uniwersalnego duchowego sterownika, który organizuje wydarzenie się rzeczywistości. Przechodzą oni także konwersję duchową, poszerzając własne analizy o perspektywę transcendencji, która przekracza wszelkie ziemskie sterowanie.

Czym jest jednak fałszywa jaźń? Z perspektywy cybernetyki coś fałszywego może oznaczać jedynie coś niefunkcjonującego zgodnie z planem (programem własnego działania). Dlatego na fałszywą jaźń składają się wszystkie te perspektywy, które sprawiają, że podmiot nie może realizować swych podstawowych aktywności. Jednak i takie spojrzenie jest relatywizowane przez szerszą perspektywę funkcjonowania systemów sterowania, bowiem nie można ująć całej złożoności procesów sterowania z punktu widzenia jednego obserwatora. Poszukiwanie „fałszywości” i „prawdziwości” (zarówno w sensie logicznym, jak i cybernetycznym) odnosi się do transcendencji, gdyż tylko w takim ujęciu ten podział może być ustanowiony. Oznacza ona zatem płaszczyznę uzgodnienia sterowania (kwestii technologicznej) oraz życia duchowego człowieka (kwestii transcendencji). Prawdziwa jaźń jest to więc jaźń działająca zgodnie z zasadami transcendencji, a fałszywa – to ta, która nie może funkcjonować w synchronizacji z transcendencją. Dlatego duchowa konwersja cybernetyków wiąże się nie tyle z konkretnymi nakazami, ile z dbałością o otoczenie, bo w nim zachodzi wolność sterowania (sterowanie jest kwestią wolności). Jeśli

---

<sup>3</sup> G. Treusch-Dieter, *Virtualität: oder Die Verwirklichung der Wirklichkeit*, w: E. Alliez, E. von Samsonow (red.), *Telenoia: Kritik der virtuellen Bilder*, Turia und Kant, Wiedeń 1999, s. 49.

środowisko jest zanieczyszczone (w wyniku katastrof ekologicznych czy zanieczyszczenia informacyjnego cyberprzestrzeni), to podmioty mają ograniczoną możliwość realizowania własnej jaźni. W tym aspekcie kwestia ekologii staje się domeną dbania o środowisko jako takie (w sensie ogólnym odniesieniem jest tu środowisko abstrakcji), środowisko na różnych poziomach organizacji (środowisko mentalne, kognitywne, przyrodnicze, informacyjne).

Związek technologii z transcendencją sięga starożytności, kiedy to myśliciele starali się doszukać związku między doskonałością przyrody wyrażaną geometrycznie a doskonałością Boga. Przejście od pitagoreizmu do innych filozofii oraz dialektycznych form poznania rzeczywistości zawsze dotyczyło związku poznania z Absolutem. Związek ten przybierał różne formy, lecz bez względu na to, czy to „technologia” symboliczna, czy transcendencja stanowiła w poszczególnych epokach tendencję dominującą, można mówić o ich paralelności. Dopiero osiągnięcia nauki XX wieku, np. mechanika kwantowa, zaburzyły tę relację. Werner Heisenberg, Max Planck, David Bohm<sup>4</sup> i inni poszukiwali zasady jedności przyrody i w fizyce odnajdywali bezpośrednio przejście (na wzór portalu) do świata wiecznotrwałych idei. Zatem przez fizykę kwantową, która nie byłaby możliwa bez szczególnego rodzaju technologii, dokonywało się przejście do transcendencji, które nie było już wstępowaniem (ku górze), lecz zstępowaniem (ku dołowi). Bóg przestał być obecny jedynie w makroświecie jako pewien nieograniczony byt, lecz stawał się częścią każdej najmniejszej cząstki<sup>5</sup>, której człowiek nie mógł sobie wyobrazić, a instrument techniczny mógł jedynie przybliżyć w postaci wyników odnoszących się do niepoznawalnych warstw rzeczywistości. Dlatego laboratoria i placówki badawcze bardziej przypominały świątynie czy pracownie alchemików niż tylko przestrzenie akademickie. Głównym tego powodem było traktowanie badanej rzeczywistości jako sfery sacrum, a nie tylko profanum – czegoś, co można nieskończenie obrabiać i co pozostaje jedynie materią, na której można dokonywać eksperymentów.

## 1. Cybernetyczna kontrkultura

Studia poświęcone związkowi nauki oraz mistycyzmu stały się podstawą debaty nie tylko zwolenników filozofii i ideologii New Age, ale przede wszystkim czołowych naukowców<sup>6</sup>. W ramach transdyscyplinarnych spotkań dochodzo-

<sup>4</sup> Por. D. Bohm, *Wolność od czasu: trzydzieści dialogów*, tłum. A. Sobota, Thesaurus Press, Wrocław 1994.

<sup>5</sup> Zgodnie z twierdzeniem Williama Blake'a, że nieskończoność można dostrzec w ziarnku piasku.

<sup>6</sup> R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, tłum. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990; M. Talbot, *Mysticism and the New Physics*, Routledge & Kegan Paul, Nowy Jork 1980.

no do ustalenia związków między odległymi dyscyplinami, „naukami o duchu” oraz „naukami podstawowymi”.

Ten etap w kulturze wyznacza sposób, w jaki tematyką tą zajęli się cybernetycy, którzy podobnie jak fizycy rozpoczęli swą koncepcyjną drogę ku transcendencji od własnego przedmiotu badań. Trzeba jednak podkreślić, że cybernetyka stanowi naukę ogólną, dokładniej – ogólną naukę o sterowaniu. Zaskakujące jest to, że czołowi cybernetycy dokonali pewnej „konwersji”, czyli przejścia od technologii do transcendencji. Trudno jednak określić, czy to właśnie technologia spowodowała zwrot w ich umysłowości i nastawieniu do świata. Nie chodzi tu o jakieś postaci wiary lub inne sposoby odnoszenia się do Absolutu, ale o to, że zmiana, jaka się w nich dokonała, najczęściej dotyczyła całej sfery wewnętrznej i przekładała się na widoczną zmianę zachowania, które dostosowali do zasad uważanych przez nich za transcendencję.

Cybernetyczna kontrkultura<sup>7</sup> była rozwinięciem tendencji nawracania się cybernetyków i do pewnego stopnia ją nasiliła. Można więc raczej mówić o falach przechodzenia od technologii do transcendencji niż o jakichś postaciach skrajnie deterministycznego dążenia do realizacji tego przejścia.

### a) Cybernetyka i nicość (Francisco Varela)

Francisco Varela był buddystą. Po okresie intensywnej pracy naukowej i licznych publikacji zaczął snuć rozważania na temat istoty rzeczywistości i powinności człowieka. Wpływ buddyzmu jest widoczny w samej teorii *autopoiesis*<sup>8</sup> (samowytwarzania) organizmów żywych, bo choć bazuje ona na fenomenologii, trudno ją odnieść do jej kontynuacji w filozofii zachodniej, np. Edmunda Husserla, Martina Heideggera czy Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Tezy w niej zawarte są nieintuicyjne, a warunki działania maszyn przypominają raczej „cybernetyczny platonizm”<sup>9</sup> niż inżynierski opis.

Myślenie o transcendencji jest widoczne w podejmowanych przez Varełę zagadnieniach etycznych. Nauka dotycząca ludzkiego zachowania i refleksja nad moralnością okazują się zbieżne z podstawowymi metodami cybernetyki. Transcendencja rozumiana na sposób cybernetyczny odnosi się do buddyjskiej koncepcji nicości (pustki), która nie tyle wypełnia byt, ile stanowi podstawę substancjalną wszelkiego sterowania.

<sup>7</sup> Por. F. Turner, *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, University of Chicago Press, Chicago – Londyn 2006, s. 41.

<sup>8</sup> H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1972

<sup>9</sup> E. List, *Kybernetische platonismus*, [http://www.aurora-magazin.at/gesellschaft/phil\\_list\\_frm.htm](http://www.aurora-magazin.at/gesellschaft/phil_list_frm.htm) (19.12.2011).

### **b) Religia miłości (Humberto Maturana)**

W przeciwieństwie do Vareli, u Maturany trudno odnaleźć bezpośrednie odwołania do religii czy myślenia metafizycznego. Ten aspekt jest obecny w postaci metafizycznej interpretacji bytu, w tym przypadku dotyczącej biologii. Humberto Maturana twierdzi, że podstawą organizmów żywych jest biologia miłości<sup>10</sup>. Bez tego składnika człowiek nie jest w stanie właściwie funkcjonować, pozbawiony miłości choruje. Miłość może go przywrócić do funkcjonowania. W tym sensie miłość jest wszczepiona w samym jądrze maszyn autopoietycznych i stanowi podstawę ich istnienia. Biologia działa tu jako mechanizm większej maszyny metafizycznej (transcendencji), która naprowadza człowieka na realizację miłości. Słowa Maturany interpretuję jako odniesienie do miłości metafizycznej, która znajduje swą realizację biologiczną, a nie jako całkowicie materialistyczny proces.

### **c) Gnostycy z laboratoriów (Raymond Ruyer i Henri Atlan)**

Raymond Ruyer mówi o gnostykach z Princeton<sup>11</sup>, czyli naukowcach, cybernetykach i informatykach, którzy poznając i badając układy elektroniczne, dochodzą do form gnostycznego poznania. Henri Atlan podejmuje z kolei temat gnozy, odwołując się do mitu i kabały żydowskiej<sup>12</sup>. Kabałę żydowską łączy z cybernetyką odniesienie do liczb jako ich podstawy. Gnostycy z Princeton w jego wykładni wykonywali czynności gnostyczne poprzez konstruowanie określonych technologii, to znaczy kwestia osiągnięcia wyższego poznania była zależna od artefaktów, nie zaś od idei wyrażonych w określonym dyskursie.

### **d) Poszukiwanie duchowości w stechnicyzowanej kulturze (Gilbert Hottois)**

Gilbert Hottois mówi o *science fiction* w kontekście filozofii. To, co stara się oddać, to ponowny akt kreacji, źródłowego *genesis*, który daje początek nowemu światu (czy nowym światom). Filozofia jest tu niezbędna jako dziedzina, która nadaje aktom kreacji nowych światów poprzez mediację w technice powagę właściwą myśleniu metafizycznemu. Odniesienia do religii, mistyki, gnozy czy innych związków z transcendencją nie są wyrażone bezpośrednio, ale w całym dziele Hottois widać, jak stara się on uratować dziedzictwo duchowe ludzkości przed ekspansywną technicyzacją.

<sup>10</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=OCp1JdEmeZc> (19.12.2011).

<sup>11</sup> R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Fayard, Paryż 1974.

<sup>12</sup> H. Atlan, *A tort et à raison. Inter critique de la science et du mythe*, Édition du Seuil, Paryż 1986, ss. 95-128. Autor ukazuje tendencje mistyczne w nauce (racjonalność mistyki) i wskazuje na związek kabały i alchemii z narodzinami nowożytnej nauki. Ibidem, s. 124.

### e) Różnia i panteizm (Gilles Deleuze)

Trudno uznać Gilles'a Deleuze'a za kogoś, który potrafiłby myśleć w teologiczny sposób czy odnosić się do transcendencji. Jednak konwersja duchowa tego francuskiego filozofa zaszła poprzez mediację technologiczną. Cała jego myśl wywodzi się z doceniania maszyny jako elementu ontologicznego. To nawiązanie pojawia się w książce *Proust i znaki*<sup>13</sup>, gdzie sam mechanizm przejawiania się znaków działa jak maszyna. Deleuze już wtedy inspirował się strukturalizmem, który dotyczył rozwiązań systemowych (tj. z zakresu teorii systemów), będącym odniesieniem do zmian, jakie wprowadziła cybernetyka. W *Logice sensu*<sup>14</sup> mówi on o maszynach, które nie są już zarezerwowane tylko do regulacji językowych, lecz stanowią pojęcie ontologiczne. *Różnica i powtórzenie*<sup>15</sup> nawiązuje m.in. do Gilberta Simondona. Deleuze walczył z maszynami, zwłaszcza bronił oddzielenia ich od filozofii. Podobnie też, będąc metafizykiem, nie odnosił się bezpośrednio do kwestii Boga, raczej czynił uwagi na temat transcendencji. Te dwa wyparcia – maszyn i transcendencji – składają się na jego projekt filozoficzny. Maszyny zostały ontologicznie zamknięte w języku i w mechanizmach odpowiedzialnych za procesy stawania się, a transcendencja – metafizycznie zamknięta w immanencji. Jednak to właśnie synteza tych dwóch wyparcí ukazuje religijne podłoże myśli Deleuze'a. Dzieje się tak dlatego, że ciężą one na jego systemie jako wielkie pojęcia nieobecne, które jednak manifestują się jako aktywnie działające, gdyż modelują całe myślenie francuskiego filozofa. Właśnie maszyny i transcendencja odsyłają do nieskończoności, lecz każde na swój sposób. Teologia Deleuze'a jest teologią wyparcia transcendencji. Jest w niej jednak obecny pewien nieredukowalny demonizm. Skoro różnia ma być Bogiem<sup>16</sup>, to nie jest to Bóg ustalony, nie zyskuje on nawet postaci hybrydy, będąc czystą postacią chaosu.

Do demonów, które Deleuze starał się poddać egzorcyzmom i wygnać je ze swojego dyskursu, można zaliczyć: Platona, Kanta, Heideggera, Husserla. Skłaniali się oni ku różnym formom myślenia o transcendencji, przy czym trzej pierwsi wyrażali ją bezpośrednio. Plan filozoficzny Deleuze'a należy więc uznać za nie do końca udaną próbę przezwyciężenia własnych filozoficznych demonów. Transcendencja ciąży nad myśleniem francuskiego filozofa. Humanizm nie jest możliwy bez transcendencji, gdyż człowiek zawsze szuka jakiegoś „poza”, zwraca się ku możliwościom przekroczenia własnej kondycji.

<sup>13</sup> G. Deleuze, *Proust i znaki*, tłum. M. P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997.

<sup>16</sup> Jest to teza Włodzimierza Lorenca przedstawiona na konferencji „Deleuze, Derrida, Foucault” (6-11.09.2011 w Olsztynie). Mówił on o filozofii Deleuze'a jako filozofii nieskończoności, przeciwstawiając jej filozofie skończoności, uznając tym samym, że jest on myślicielem głęboko religijnym czy też krypto religijnym.

### **f) Ekologia i Boska kreatywność (Felix Guattari)**

W mniej wyraźny sposób myślenie panteistyczne jest obecne także u Felixa Guattariego, który pisząc o autopoietycznym fałdowaniu, terytoriach egzystencjalnych i innych pojęciach filozoficznych, starał się uchwycić różne formy i przejawy transcendencji. Ekologię u Guattariego należy rozumieć na sposób ewolucji twórczej, czyli kreatywnej zasady rzeczywistości. Tę postawę można określić mianem panteizmu (w podobnym sensie panteistą był Henri Bergson), Guattari wierzy bowiem w transcendencję jako zasadę rządzącą światem. Przypomina w tym Marshalla McLuhana, który widział w rozwoju technologii realizację globalnej świadomości, której powstanie miało się wiązać z ogólnoludzką komunią. Guattari często odwoływał się do cybernetyki i właśnie z pojęć tej dziedziny wiedzy budował własny dyskurs filozoficzny. Ta kreatywność jest wiarą technologiczną francuskiego filozofa, który przeprowadzając krytykę społeczeństwa z perspektywy instytucjonalnej oraz metafizycznej rzeczywistości, sakralizuje kreatywność, a przez to wynosi ją do poziomu transcendencji – uniwersalnego procesu umocowującego świat.

## **2. Manifest nowej religijności**

Wszystkie wymienione sposoby istnienia ukrytej, tj. nie zawsze wyrażonej bezpośrednio) wiary u cybernetyków i cybernetyzujących filozofów wskazują na to, że ten wymiar, tak często niedoceniany i pomijany, zostaje w tych rozważaniach dowartościowany. Nie oznacza to, że każda filozofia musi znajdować swoje apriori w transcendencji jako początku i celu ludzkiej egzystencji, ale można zauważyć, że tym myślicielom nie udało się do końca pomyśleć absolutnej immanencji, to znaczy całkiem pominąć transcendencji (im bardziej była ona odsuwana, tym bardziej powracała, ale nie pod postacią Boga cyborgów, lecz w różnych metafizycznych przebraniach). Dlatego szukali oni takich form wyrazu, które pozwoliłyby im abstrahować od transcendencji, jednak w ten sposób popadali w jeszcze większe uwikłanie. Dzisiejsza perspektywa pozwala ocenić, że ich wrogiem była nie transcendencja, lecz postęp technologiczny aktualizujący się w określony sposób. Starając się go rozumieć, dochodzili oni nie tyle do materializmu i pragmatyzmu, ile do odkrycia różnych form duchowości. Deleuze starał się zamknąć transcendencję w immanencji, lecz mu się to nie udało, gdyż rozsądzała ona taki porządek, przejawiając się jeszcze silniej. Filozofowie dochodzili do tych wniosków, ponieważ uznali, że transcendencja jest czymś statycznym. Im bardziej analizowali technikę, tym bardziej odkrywali, że za nią także coś stoi, że nie stanowi ona własnego ugruntowania, lecz odsyła do czegoś, coś ją przekracza. Jeszcze przed Deleuze'em

Heidegger starał się w swojej filozofii zawrzeć horyzont tego przekraczania, mówiąc w *Byciu i czasie*, że transcendencja oznacza ontyczne przekraczanie, a nie zwrócenie człowieka ku czemuś „absolutnie przekraczającemu”. On także nie uznawał hybryd techniki i transcendencji i do końca posługiwał się dychotomią bycia i bytu, nawet jeśli jego projekt dotyczył dowartościowania tego pierwszego wymiaru. Chodzi zatem nie o samą technikę, która byłaby z założenia wroga transcendencji, lecz o sposób jej aktualizacji. Trudno powiedzieć, że technika wyraża transcendencję, ale z pewnością jej sprzyja, nie dlatego, że ma taki program, lecz z powodu aktywności samej transcendencji, która instaluje się w technice, tworząc jej hybrydy. Nowa religijność skupia się właśnie na tej płaszczyźnie, dotyczy bowiem hybryd techniki i transcendencji. Badacze, naukowcy, filozofowie, badając „martwy grunt” immanencji (tj. odłączony od transcendencji), dochodzą do ożywczej aktywności transcendencji właśnie poprzez hybrydy. Niektórzy nie decydują się na to, inni zaś starają się to odkrycie zatuszować, zanegować, wyprzeć lub opanować, zamykając transcendencję w rzeczywistości technicznej. Nie może się to jednak powieść, o czym świadczy konwersja – to nie przypadkowe osoby zdradzają zainteresowanie transcendencją (nawet pojętą jako wróg lub coś, co trzeba przewyciężyć), lecz wnikliwi obserwatorzy przemian współczesnego świata.

Nawet transhumanizm do nich powraca<sup>17</sup>. Ukierunkowanie człowieka ku transcendencji jest czymś egzystencjalnie podstawowym, ale nie obligatoryjnym. Jeśli zmuszamy człowieka technologicznymi środkami do realizacji jakiejś wersji transcendencji bez przemyślenia, w sposób ślepy, to skutkiem takiego działania może być jedynie fałszywa transcendencja zyskująca postać technologicznej transcendencji. Hybrydy techniki i transcendencji wymagają zgody i aktywności człowieka. Nie można ich wymusić ani sztucznie sprowokować. Widać to też w przytaczanych przykładach – żaden z myślicieli nie został „nawrócony” przez technologię, jego konwersja nie dokonała się w wyniku jakiegoś narzuconego metafizycznego imperatywu realizowanego technologicznymi środkami. Żadna technika w funkcji technologii przymusu nie jest w stanie zbudować fabryki do produkcji aniołów czy ludzi duchowo oświeconych. Dzieje się to w przeciwieństwie do oświeceniowych wariacji obecnych w ideologiach transhumanistycznych, gdzie oświecenie ma wymiar świeckich realizacji idei metafizycznych. Jednak nawet wtedy metafizyka powraca w całej swojej problematyczności, tak że transhumaniści nie mogą od niej uciec.

Hybrydy techniki i transcendencji umożliwiają przeżywanie tego, co jest efektem tego dynamicznego złączenia. Nie jest nim jednak produkt w formie obiektu technologicznego, który można wykorzystać jako duchowy transfor-

<sup>17</sup> Hans Moravec, zdeklarowany transhumanista i kognitywista, używa pojęcia dusza, czyli metafizycznego wyróżnika człowieka. H. Moravec, *Robot. From Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Nowy Jork 1999.

mator, ale aktualizacja pierwotnego ukierunkowania człowieka ku transcendencji, która dokonuje się poprzez instalację odbiorników i nadajników tych hybryd oraz korelację ich z człowiekiem poprzez wymyślanie lub odkrywanie nowych sposobów wiary. Nawet w przypadku pierwotności techniki pozwalającej na wydarzenie się człowieka, które genezę zyskuje w działaniu nanotechnologii i biotechnologii, transcendencja nie zostaje wyłączona. Przybiera ona formę hybryd, łącząc się z techniką. Dlatego często tradycyjne formy religijności i wiary nie wystarczają, by ją odkryć, ponieważ występuje ona w innych niż znane obszarach. Nowa religijność wymaga także nowej wrażliwości i czujności na dokonujące się wraz z technicyzacją przemiany. Niosą one ze sobą zagrożenia, ale także wprowadzają hybrydy techniki i transcendencji, które pozwalają człowiekowi ukierunkować się ku Bogu. W ten sposób możliwa jest pełna realizacja religijności. Słabe chrześcijaństwo Giannię Vattimo stanowi rodzaj wymówki i zgody na globalną postać nihilizmu, która osłabia transcendencję. Jednak tak dzieje się w przypadku patrzenia wstecz i porównywania stanu transcendencji z pojęciami, z którymi była ona kiedyś związana. Dlatego problem odłączenia transcendencji od immanencji jest fałszywy, źle postawiony i powodujący chaos na płaszczyźnie ukierunkowania człowieka. Nowe formy religijności wynikające z hybryd techniki i transcendencji dotyczą bowiem bardziej doświadczenia niż pojęć. Heideggerowskie słowa „Tylko Bóg może nas uratować”<sup>18</sup> należy wyrazić przez „Bóg cyborgów cały czas na ratuje” – to Bóg cyborgów udziela ratunku, instalując się w hybrydach techniki i transcendencji. Rzeczywistość transcendencji może przetrwać w technice i to nie w wyniku metafizycznej decyzji, ale wymiany podstawy świata, dotąd określanego mianem natury, nad którym była nadbudowywana kultura. Teraz kultura wyrasta bezpośrednio z techniki, więc i transcendencja znajduje w niej swe zakorzenie. Nie oznacza to jednak, że są one podobne czy tożsame, dlatego mowa tu o hybrydach; inaczej okazałoby się, że technokracja jest kryptopanteizmem. Człowiek ukierunkowuje się ku transcendencji przez hybrydyczne formy techniki i transcendencji, które są podstawą wynajdywania i odkrywania nowych form religijności. Nie jest jednak tak, że te tradycyjne są nieaktualne czy że jedyna możliwa religia przyszłości należy do cybernetyków, robotyków i naukowców, lecz odnosi się do samego doświadczenia transcendencji. Bóg cyborgów oznacza Boga, lecz wyrażanego zgodnie z technicznie wytwarzaną współczesnością. Powstają przy tym i inni bogowie, tacy jak Bóg maszyn, ale także w fałszywych formach technologicznej transcendencji. Nowa religijność nie oznacza więc, że rozumienie hybryd, czyli ich duchowe dekodowanie stanie się prostsze, wręcz przeciwnie – jest ono wielkim wyzwaniem dla teologów, mistyków, ale także cybernetyków i wszystkich tych, którzy doświadczają transcendencji w jej hybrydowych postaciach. Hy-

<sup>18</sup> Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23.09.1966 r.

bryda techniki i transcendencji może być tak autentyczna jak hybryda transcendencji z przedtechnicznymi podstawami ludzkiej egzystencji. Możliwe jest więc bezpośrednio podłączenie człowieka do transcendencji przez jej techniczne hybrydy, podobnie jak wcześniej kontakt z transcendencją odbywał się przez zapośredniczenie ciała i kultury.

Trudno tu jednak mówić o świętych księgach, tradycji pisma czy jakichś radykalnie nowych urządzeniach technicznych służących komunikacji z transcendencją lub podłączenia do niej. Należy raczej jej doświadczać, przyjmować całą metafizyczną wrażliwością. Cechą hybryd techniki i transcendencji jest to, że nie poddają się prostemu opisowi i nie można przewidzieć ich dalszego rozwoju. Transcendencja jako aktywna siła z pewnością zaproponuje własne rozwiązania, czego efektem będą nowe objawienia o nieznanym skutkach religijno-metafizycznych. Nie można ich jednak negować ze względu na niezgodność z dotychczasowymi ustaleniami, lecz trzeba dostrzegać w nich to, co jest potwierdzeniem prawd towarzyszących ludzkości od zawsze. Hybrydy techniki i transcendencji oznaczają wzmoczoną aktywność, ale także pasywność. Czynnikiem ludzki pod postacią zaangażowania i ukierunkowania będzie decydujący dla ich aktualizacji, gdyż wciąż mówimy o świecie ludzi-cyborgów. We współczesnej stechnicyzowanej kulturze cyborgi oczekują na objawienia dokonywane przez hybrydy techniki i transcendencji. Nie można o nich jednak mówić w kategoriach aktualizacji – dezaktualizacji czy istnienia – nieistnienia. Poszczególne hybrydy techniki i transcendencji mogą się łączyć, dzielić, wchodzić w złożone interakcje, tworząc zupełnie nowy horyzont metafizycznej wrażliwości cyborgów, pozwalający aktywnie ukierunkować się ku transcendencji. Hybryda techniki i transcendencji może aktywować duchowość cyborgów w różny sposób, łącząc ich formy religijne i mistyczne z ich technologicznymi remediacjami. W ten sposób kontakt z transcendencją pozostaje w trwałym zapośredniczeniu, a objawienie przybiera postać efektu wywołanego po określonym czasie (niejawnie może on być uruchomiony w teowirtualności).

Nowe formy religijności będą na powrót inspirowały się doświadczeniem. Nie można ich traktować jako niepoważnych tylko poprzez zestawienie ich z historycznymi formami myślenia o transcendencji. Często określa się je jako prześmiewcze, ponieważ odnoszą się do fenomenów techniki, takich jak Kościół Kopistów czy religia Google. Nie można jednak tego sprawdzić, co pokazują cybernetycy. Hybrydy techniki i transcendencji mają różne wymiary, nie są uniwersalne, podobnie jak tradycyjne religie nie były uniwersalne w znaczeniu globalnym, lecz w ramach określonej kultury. Należy więc dowartościować wszystkie nowe źródła religijności, które skupiają się na odkryciu hybryd techniki i transcendencji jako autonomicznych form religijności, które mogą czerpać z dotychczasowej tradycji, przeformułowywać ją lub od niej abstrahować. Bóg cyborgów jest uniwersalną postacią transcendencji globalnie stechnicyzowanego świata.

### III. CYBERTEOLOGIA I SCIENCE FICTION

Science fiction może istnieć jedynie w atmosferze wolnej od tradycyjnych restrykcji, a zwłaszcza religijnych ograniczeń<sup>1</sup>.

Robert G. Pielke

#### Wprowadzenie

Mówiąc o *science fiction*, należy raczej myśleć o jego przeżywaniu (bez względu na formę, w jakiej jest ono przedstawiane) niż o czytaniu czy oglądaniu. Ta dziedzina dostarcza przedmiotów wiary oraz „wiąże nas w określony rodzaj doświadczenia, który posiada właściwości uderzająco podobne (jeśli nie identyczne) do doświadczenia religijnego”<sup>2</sup>. Dla Roberta Pielke oznacza ono odrzucenie wszelkiego dualizmu (m.in. umysłu i ciała). *Science fiction* staje się domeną prohybrydyczną, ponieważ faworyzuje łączenie różnych elementów, co dodatkowo odbywa się na sposób religijny, to znaczy we wzniosłej atmosferze ukierunkowania ich ku transcendencji. Mowa tu o afektach, które stają się surogatem, ale i alternatywą dla doświadczeń religijnych. Zmienia się tym samym myślenie o transcendencji – to już nie dyskurs religijny ustala wyobrażenia i rytuały, ale przemysły *science fiction*.

Filozofia, a także filozofia religii i religioznawstwo, rezygnuje z opisywania związków techniki i transcendencji wynikających z ewolucji technicznej. Cała praca koncepcyjna jest wykonywana przez przemysł audiowizualny. To właśnie przez *science fiction* zostają wyrażone treści teologiczne. W ten sposób dzieła *science fiction* stają się laboratoriami filozoficznymi, ukazując zarazem podstawowe pojęcia, które dotyczą metafizycznej konstrukcji rzeczywistości. Te laboratoria rozpatrujące samotworzenie w toku akceleracji technicznej częściowych metafizyk (praca metafizyczna wykonywana przez technologie jest zawsze ograniczona przez pracę hybrydyzacji – nigdy nie stanowi total-

---

<sup>1</sup> R. G. Pielke, *The Rejection of Traditional Theism in Feminist Theology and Science Fiction*, w: R. E. Myers (red.), *The Intersection of Science Fiction and Philosophy*, Greenwood Press, Westport – Londyn 1983, s. 227.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 229.

ności oprócz paradoksalnej totalności hybryd) mogą występować tylko dzięki „cyborgicznym rozrywkowym wydarzeniom”<sup>3</sup>, które sprawiają, że popkultura zawłaszcza dziedziny ludzkiego poznania stawiające fundamentalne pytania na temat transcendencji. Dzięki nim pytania te są stawiane z perspektywy modyfikowanej przez technikę, ponieważ duchowy cyborg (człowiek) jest zanurzony w środowisku technicznym już przed swoją egzystencją (na planie protoontycznym). Egzystencjalne logowanie się do przemysłów programów oraz przemysłów audiowizualnych tworzy kolejne poziomy i warstwy immersji. Dlatego głębsza immersja jest kojarzona z poważniejszymi pytaniami, w przeciwieństwie do immersji powierzchniowej, gdzie dominują wydarzenia o charakterze rozrywkowym.

Cyberteologia najczęściej nie jest prezentowana, lecz stopniowo odkrywana w trakcie rozwoju akcji, by zakończyć się metafizycznym finałem. Toteż koniec fabuły, rozwiązanie filmu zawiera wątki eschatologiczne. Film tworzy nie tyle fikcję, ile pewną kosmologię, która może być zrealizowana za pomocą środków technologicznych. Natomiast warstwa metafizyczna stanowi prezentację czynności metafizycznych wykonywanych przez technologię. W ten sposób film i inne wytwory kultury popularnej zawierające odniesienia filozoficzne czynią sobie fabułę podrzędną. W filmach, takich jak *Matrix*, widzimy, że na rzeczywistość składa się wiele światów, które nie są jedynie przestrzeniami wygenerowanymi technologicznie, lecz stanowią konkretne przestrzenie możliwej aktualizacji metafizyki.

Tym, co charakterystyczne dla cyberteologii, jest szczególny stosunek do Boga, polegający na łączeniu różnych systemów metafizycznych. Wystarczy, żeby Bóg raz interweniował, raz stawał się nieobecny, by wytworzyć efekt metafizyczny pozwalający uznać dane dzieło audiowizualne za wyrażające stosunek do transcendencji. Do tego aspektu przejawiania się Boga odnosi się Martin Heidegger:

Przesuwamy się w czas-przestrzeń rozstrzygnięcia o ucieczce i nadejściu Bogów. Jakże jednak? Jeżeli jedno lub drugie będzie dziejną przyszłości, to czy jedno lub drugie musi określać budujące wyczekiwanie? A może rozstrzygnięcie otwiera całkiem inną czas-przestrzeń dla pewnej, a nawet pierwszej ugruntowanej prawdy Bycia, dla wydarzenia?<sup>4</sup>

Te pytania tworzą podstawę cyberteologii, określając możliwy horyzont stosunku człowieka do transcendencji. Odpowiedzi na nie nie stanowi tylko jedna możliwość, ale szereg możliwych rozwiązań, zarezerwowanych dotąd dla szczególnego rodzaju poglądów oraz światopoglądów filozoficznych i re-

<sup>3</sup> D. Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: feminism and technoscience*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1997, s. 13.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 373.

ligijnych. Cyberteologia za pośrednictwem kultury popularnej otwiera nowy horyzont metafizycznego odkrywania prawdy Bycia, które jest nie tyle sukcesywnie odkrywane, ile na przemian odkrywane i zakrywane, gdyż transcendencja pojawia się i znika w tym ruchu, przyjmując różne formy. Warto więc prześledzić konkretne rozwiązania w produktach popkultury, które starają się nadać spójność (przynajmniej w warstwie fabularnej) współczesnej sytuacji metafizycznej wprowadzonej przez technicyzację kultury.

Gdy Bóg ucieka<sup>5</sup>, jego metafizyczną funkcję przejmują bohaterowie, którzy ratują świat, czy też nawet działają jako demiurgowie, tworząc i niszcząc światy, tak jakby Bóg nie mógł do końca uciec, pozostawiając ścieżki kontaktu do pustej transcendencji, którą wypełniają ludzie.

## 1. Cyberteologia w kulturze popularnej

Pusta transcendencja zostaje ożywiona przez ludzi, ale nie tylko poprzez zatrzymanie Boga cyborgów w świecie, lecz poprzez aktywne konstruowanie hybryd techniki i transcendencji, które wypełniają pustą transcendencję, umożliwiając i zapowiadając powrót Boga cyborgów. Poniższe scenariusze odnoszą się do realizacji wydarzeń metafizycznych, religijnych i mistycznych w science fiction. Ich prezentacja ma za zadanie jedynie zarysować ich obecność.

### a) Gnostycko-cybernetyczna jaźń: *Ergo Proxy*

W filmie tym pojawia się wątek gnostycki. Główny bohater odkrywa swoją naturę. Jednocześnie, używając terminu jungowskiego, konfrontuje się on z własnym cieniem, poznając swą ukrytą, „demoniczną” naturę, która jest zupełnym przeciwieństwem jego codziennego funkcjonowania.

### b) Technoeschatologia i technoapokalipsa:

#### *Neon Genesis Evangelion*

Znaczące jest to, że film posiada dwa zakończenia. Proponuję nie skupiać się jedynie na kontekście społecznym ich powstania, lecz zwrócić uwagę na ich metafizyczne przejawianie się. W ten sposób możliwe jest uwzględnienie obu scenariuszy metafizycznych naraz, to znaczy w perspektywie uznania obu z nich. Dopiero z różnicy, jaka pojawia się między nimi, możemy wywnioskować, do czego się odnoszą oraz jakie przesłanki i założenia leżą u podstaw ich architektoniki.

---

<sup>5</sup> W terminach filozofii Heideggera oznacza to opuszczenie przez niego świata.

### c) Uduchowiony cyborg: *Ghost in the Shell*

Pytanie o to, jak duch może istnieć w maszynie, stanowi podstawową płaszczyznę fabuły tego filmu. Nawet jeżeli poszczególne problemy nie zostaną wypowiedziane, to sam sposób prowadzenia narracji zwraca uwagę na istniejącego w stechnicyzowanej przestrzeni świata przyszłości Boga cyborgów, który poprzez hybrydy techniki i transcendencji wprawia cyborgi, ale także androidy, w stan metafizycznego niepokoju.

### d) Matryce transcendencji: *Matrix*

*Matrix* jest filmem głęboko religijnym w tym sensie, że nie tylko wyraża fabułę i akcję, ale i konstruuje pewną metafizykę<sup>6</sup>. Może być ona jednak wywieziona poza postaci i zdarzenia pojawiające się w tym filmie, gdyż stanowi autonomiczną propozycję myślową, w której to raczej film jest osadzony i którą musi poprzedzać. Jest to film o tym, w co można wierzyć, o stałości, wreszcie – o poszukiwaniu transcendencji wobec świata symulacji i technologicznie produkowanej iluzji środowisk wirtualnych. Przy czym może on być wszystkim innym<sup>7</sup>. Jest to specyficzna synergia metafizyk, które są nie tyle implikowane w dziele, ile możliwe do rozwinięcia przez cyborgów-widzów. Thibaut Garcia wskazuje, że w metafizyce tego filmu nieobecna jest podstawa transcendencji, co prowadzi do panowania „intuicji ontologicznej”<sup>8</sup>, czyli prymatu perspektywy subiektywnej i egocentrycznej (w tym kontekście przywołuje także regresję narcystyczną, gdzie matryca byłaby jedną z możliwych utero-technik – technologią manipulacji narodzin, matryca byłaby macicą). *Matrix* to film o metafizycznej regresji – próbach przebudzenia się z fantazmatów i ciągłym do nich powrocie jako niemożności jej podołania, nieskuteczności w wypełnianiu zadania. W tym sensie wszelkie oświecenie (jako podmioto-

<sup>6</sup> „*Matrix* prezentuje wersję starej filozoficznej bajki: mózgu w naczyniu”. D. J. Chalerm, *Matrix as metaphysics*, w: S. Schneider (red.), *Science Fiction and Philosophy. From Time Travel to Superintelligence*, Wiley-Blackwell, Chichester – Malden 2009, s. 33. Warto zauważyć, że w *Matrixie* mamy do czynienia z mocnymi wersjami podmiotowości, które pozwalają, by mózg mógł zastanawiać się, „w jakim jest naczyniu”, to znaczy w jakiej egzystuje rzeczywistości. Jeśli zrezygnowalibyśmy z tej mocnej wersji podmiotowości, to *Matrix* byłby niemożliwy, bo nie byłoby ciągłości oraz pamięci zmiany w przypadku przełączania się między różnymi rzeczywistościami-naczyniami.

<sup>7</sup> Henry Jenkins uważa, że film *Matrix* należy do narracji synergicznych. Cechuje je to, że mają one tendencję do rozgałęziania się przy jednoczesnym ukierunkowaniu wszystkich wydarzeń ku znanej marce (aspekt technomerkantylny). H. Jenkins, *Kultura konwergencji: zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, ss. 93-129.

<sup>8</sup> T. Garcia, *Qu'est-ce que le „virtuel” au cinéma?*, L'Harmattan, Paryż 2009, s. 151.

wa autonomia skupiona w jednej perspektywie lub kilku wyróżnionych<sup>9</sup>) jest równoznaczne z osiągnięciem świadomości przejawiania się Boga cyborgów w hybrydach techniki i transcendencji.

Połączenia w matrycy nie mają centrum. Perspektywy łączą się na mocy łączenia zgodnie z metafizycznymi punktami orientacji. To, czy istniejemy, zależy od perspektywy przejętej z matrycy (to znaczy matrycy możliwych perspektyw). *Matrix* tworzy cybernetyczną metafizykę dostępu. To właśnie w niej wybory są proste (wybierz pigułkę), podczas gdy ich konsekwencje są złożone. Ontologia dostępowa nie jest płaską ontologią, lecz warstwową ontologią połączeń. Matryca przebiera się w różne maski i stroje – zdaje się być wszystkim, tylko nie transcendencją. Jeśli przyrównać pracę metafizyczną wykonywaną przez film *Matrix* do jakiejś tradycyjnej religii, to byłby to rodzaj cybernetycznego buddyzmu. W takiej interpretacji wszelka teologia byłaby jedynie przebraniem nicości – nicości połączeń. Wyrwanie się z łona (matrycy) byłoby ostatecznym wyzwoleniem z koła wiecznego powrotu (w którym ściga nas zawsze jakiś Inny).

## Zakończenie

Z pewnością uproszczeniem byłoby odnosić filmy, komiksy, powieści, opowiadania, gry komputerowe do już istniejących form myślenia o transcendencji, podobnie jak nieuprawnionym rozszerzeniem byłoby uznanie ich za jakieś radykalne rozszerzenie konkretnych tradycji myślowych. Funkcjonują one raczej jako hybrydy techniki i transcendencji, przy czym nie można stwierdzić wyraźnego podziału na sfery, do których przynależą poszczególne rozwiązania fabularne.

---

<sup>9</sup> Należy radykalnie obniżyć próg uznania podmiotowości w przypadku teletechnologii. W przeciwnym razie ludzka tożsamość będzie rozciągnięta między nieskończoną proliferacją (pomnażaniem wirtualnych klonów jaźni) oraz ustaleniem (formą monopodmiotowości). Kilka wyróżnionych perspektyw nie rozsadza podmiotu tak, by zatopił się on w nieskończonej liczbie perspektyw produkowanych przez media techniczne, pozostając propozycją na tyle mocnej podmiotowości (w kwestiach pewnej immanentnie zawartej w niej niepewności i relatywności), że pozwala mówić o względnym ustaleniu perspektyw i zapobiegać ich mimowolnemu przełączaniu przez biernie syntezę jaźni dokonujące się w podmiotowości. Zaprogramowane zdarzenia wynikające z działania technologii sieci i programów, które wprowadzają wielość perspektyw, których podmiot nie jest w stanie przyjąć, w wyniku czego ulega on rozsądzeniu – jaźń eksploduje pod napływem nowych bodźców, z których każdy wprowadza nową perspektywę, nowe możliwości bycia (jako *quasi*-syntezę międzyperspektywicznego przełączania). Dlatego próg podmiotowości zostaje ograniczony do aktualnie działających perspektyw, które oznaczają zarówno przynależne im punkty widzenia, jak i punkty podłączenia. Cyborg podłącza więc własną perspektywę do hybryd techniki i transcendencji, a jego podmiotowość zyskuje wzmocnienie i rozwinięcie.

Technika nie odnosi się tylko do robotów, najnowocześniejszych technologii czy tworzywa światów kreowanych w science fiction, podobnie jak transcendencja nie jest wyrażona wprost, to znaczy nie występuje jako zbiór cytatów wyniesionych z tradycji teologicznej, które pozwoliłyby odbiorcy zorientować się, że to jest właśnie tematem danego dzieła. Słowo „dzieło” odnoszę nie tylko do warstwy estetycznej poszczególnych utworów, ale także do metafizycznych efektów, jakie zawiera i jakie komunikuje odbiorcom. Często w dziełach science fiction nie pada ani jedno słowo mające ukierunkować myśli cyborgów ku transcendencji, można jednak odnieść wrażenie (co nie jest żadnym imperatywem), że jest to produkt poruszający podstawowe dla ich duchowego życia kwestie.

Nie można więc mówić o prostym zastąpieniu, o tym, że skoro Bóg umarł, to przemysł audiowizualny wchodzi w jego miejsce, dostarczając tym samym teologii w obrębie samego dzieła audiowizualnego. Jest to możliwe, ale nie konieczne. Działanie hybryd techniki i transcendencji nie może być w pełni uchwycone, oddane za pomocą audiowizualnych środków. Dlatego kwestią związku teologii i science fiction nie jest po prostu zmiana medium: rezygnacja ze słowa jako wyraziciela Boskiej obecności na rzecz środków elektronicznych. Dzieła science fiction raczej komunikują pewne teologiczne intuicje wyrosłe z doświadczenia oraz przemyślenia hybryd techniki i transcendencji, toteż mimo wielu prób zarysowania spójnych kosmologii i kosmogonii wydaje się to niemożliwe. Nie chodzi też o programowe niekończenie danych wytworów – to bowiem może należeć do rynku audiowizualnego i praw cyrkulacji dostarczanych treści. Jednak sama intuicja zawarta w dziele odnosi się wprost do określonych hybryd: z życiem codziennym bohaterów łączą się nadzwyczajne, metafizyczne wydarzenia, które nie mają w sobie nic z ludzkiej cudowności. Często mogą sprawiać wrażenie naiwnych, pojawiających się nagle, niesłusznie pozostawionych nierozwiązanymi. Oddaje to także cechę hybryd techniki i transcendencji, jaką jest zwrot ku doświadczeniu: w intuicji, myśli, przeżyciu społecznym, objawieniu.

Science fiction pełni także tutaj formę korekty *imago Dei*, który zmienia się pod wpływem technicyzacji rzeczywistości. Jest to swoiste uaktualnienie istniejących teologii, które w konkretnych dziełach możemy odnaleźć. Nie jest ono jednak nigdy pełne, lecz dotyczy pewnych intuicji przeniesienia wątków i motywów w zupełnie nowy kontekst. Z pewnością Bóg cyborgów nie jest w nich obecny jako dany bezpośrednio główny temat, ale przejawia się przez konstruowane w wyobraźni science fiction hybrydy techniki i transcendencji, które produkują własną teowirtualność, która w zależności od intencjonalności cyborgów oraz ich mocy ukierunkowania przechodzi w inne formy myślenia teologicznego lub rozwija (przeżywa, doświadcza, kontempluje) te istniejące w konkretnych dziełach.

## IV. RELIGIJNA UTOPIA CYBERKULTURY

Paul Virilio odniósł się do możliwości zaistnienia religijnej utopii cyberkultury w następujący sposób:

Wilson: Czy istnieje transcendencja ciała?

Virilio: Trudno powiedzieć. Po pierwsze, przedmiotem rozważań jest nie tylko ciało, ale także środowisko ciała. Pojęcie transcendencji należy do złożonych, ale jest prawdą, że istnieje coś boskiego w tej nowej technologii. Badania nad cyberprzestrzenią są poszukiwaniem Boga. Bycia Bogiem. Bycia tu i tam. Na przykład kiedy mówię: „Patrzę na ciebie, widzę cię”, to znaczy „Widzę cię, ponieważ nie widzę, co jest za tobą: widzę cię przez ramkę, którą sporządzam. Nie widzę wewnątrz ciebie”. Jeśli mógłbym cię widzieć poniżej i od tyłu, byłbym Bogiem. Mogę cię widzieć, ponieważ mój tył i moje boki są ślepe. Nie można sobie nawet wyobrazić, jak to byłoby widzieć wewnątrz ludzi.

Technologie rzeczywistości wirtualnej próbują sprawić, żebyśmy widzieli od spodu, od wewnątrz, od tyłu... jakbyśmy byli Bogiem. Jestem chrześcijaninem i nawet mimo że mówię o metafizyce, a nie o religii, muszę powiedzieć, że cyberprzestrzeń zachowuje się jak Bóg i dotyczy idei Boga, który słyszy i widzi wszystko<sup>1</sup>.

Technologie rzeczywistości wirtualnej starają się zrealizować ideę Boga cyborgów jako tło wirtualności (możliwości aktualizacji hybryd techniki i transcendencji), na którą składają się wszystkie możliwe perspektywy. Te perspektywy nie są już domeną Boga, lecz skończonego i śmiertelnego bytu, jakim jest człowiek. Użytkownik cyberkultury może podłączyć się do perspektyw i manipulować punktami widzenia w ich obrębie według ich dostępności w programie obsługi. Może on widzieć wewnątrz ludzi, śledząc informacje, które zamieszczają na portalach społecznościowych, może włamać się do ich kont pocztowych, może także obserwować ruch uliczny za pośrednictwem kamer czy śledzić każdy ruch danej osoby. To, co kiedyś było podglądaniem, voyeuryzmem, staje się teraz formą religijności. Jeśli człowiek przyjmuje jedną z „boskich” perspektyw, którą oferuje dany teletechnologiczny interfejs, to tym samym wciela się w Boga. Nie jest to jednak Bóg cyborgów, ale maszyna teologiczna, która produkuje możliwe do przyjęcia zsakralizowane perspektywy. To wcielenie dokonuje się w przypadku przełączenia każdej perspektywy.

---

<sup>1</sup> L. Wilson, *Cyberwar, God and Television, An Interview with Paul Virilio*, w: A. Kroker, M. Kroker (red.), *Digital Delirium*, St. Martin's Press, Montréal 2001, s. 44.

Maszyna teologiczna działa, operując w środowisku teowirtualnym i modyfikując zastane perspektywy. Nie ma znaczenia, czy inne podmioty korzystają z tej samej perspektywy, czy pasożytują na tym samym teleobecnie dostępnym obiekcie pragnienia. Istotne jest, że podmiot ma dostęp do danej perspektywy, lecz nie musi jej w pełni przyjmować.

Ta religijna utopia cyberkultury jest jednak ograniczona ekonomicznie, ponieważ wszystkie perspektywy są technologicznie dostępne, a użytkownik nie może się do nich podłączyć, jeśli nie spełni określonych wymagań: społecznych, instytucjonalnych, finansowych. W ten sposób dochodzi do stratyfikacji, dzielenia i hierarchizowania perspektyw według różnych kryteriów. Każdy może być Bogiem, to znaczy przyjąć jedną z nieograniczonej liczby perspektyw składających się na wyobrażenie Boga, jednak nie jest Bogiem cyborgów, a jedynie symulacją Boga w danej perspektywie. Transcendencja jest więc nieobecna w swej pełnej postaci, jest byciem nieobecnym teowirtualności, ponieważ suma wszystkich użytkowników podłączonych do boskich perspektyw nie przekłada się w prosty sposób na aktywnie działającego Boga; nie zachodzi tu synergia perspektyw cyborgów i Boga cyborgów. W ten sposób perspektywy zostają pozbawione mocy sprawczej i są tylko symulacją Boga w jego bierności.

Ten sposób regulacji stał się podstawą rozumienia cyberprzestrzeni jako pewnej utopii religijnej, gdyż przyjmowanie bierności zakłada wiarę w Boga, wiarę w to, że jest się Bogiem, z czym wiąże się to, że nic już nie trzeba robić, gdyż każda aktywność zostaje sprowadzona do przełączania perspektyw w maszynie teologicznej, czyli do wykorzystania teowirtualności w przemyśle zsakralizowanych perspektyw. Jest to wiara technologiczna w interfejsy oferujące perspektywy, bowiem są one boskimi postaciami – technologiczną aplikacją transcendencji.

Jeśli cyberprzestrzeń jest Bogiem, to cyberkultura jest religią – aktywnym czczeniem Boga poprzez czynności religijne i metafizyczne, takie jak przyjmowanie „boskich” perspektyw. Inaczej mówiąc, cyberkultura jest utrzymywaniem boskości cyberprzestrzeni, dlatego przypomina kultową formę religijnej utopii, którą stara się realizować. Przypomina nie dlatego, że jest nieprzekonująca, ale że nie może w pełni się zrealizować, ponieważ wciąż dochodzą nowe perspektywy, powstają nowe urzędnienia i interfejsy. Cyberkultura musi reagować na inflację Boga, czyli nieskończone pomnażanie perspektyw technologicznymi środkami. Rodzi to paradoks, że Bóg jest nieograniczony i cyberprzestrzeń także dąży do uzyskania postaci nieskończonej, lecz towarzyszy temu brak ustalenia Boga w jakiejś podstawowej hybrydzie techniki i transcendencji, brak wyróżnionej perspektywy. Inflacja Boga prowadzi do panteizmu realizowanego technologicznymi środkami. Cyberkultura wprowadzająca do stechniczowanej kultury cyberprzestrzeń jako podstawowe

i jedyne środowisko jej funkcjonowania oznacza, że każda aktywność podmiotowa i technologiczna staje się czynnością metafizyczną, gdyż perspektywa ludzi i urządzeń zawsze pochodzi od Boga cyborgów, a wszystko staje się Bogiem produkowanym w maszynach teologicznych, oferujących teowirtualny perspektywizm.

Bóg cyberprzestrzeni jest jednak Bogiem politeizmu oraz pluralizmu i relatywizmu religijnego.

Fenomeny i doświadczenia religijne nie są jedynie ograniczone do miejsc oraz instytucji symbolicznych, lecz w cyberkulturze są wzbudzone przez technologie:

„Można by sądzić, że przeżyłem rodzaj religijnego nawrócenia” – przyznaje Licklider, wspominając swoje odczucia sprzed dwudziestu pięciu lat, kiedy to dostał w swoje ręce pierwszy komputer konwersacyjny<sup>2</sup>.

Słowa te wskazują na możliwość przeżycia metafizycznego z powodu wejścia w posiadanie nowego urządzenia technicznego. Towarzyszy mu podniosłość jako odpowiedź na wynalazek, który może istotnie wpłynąć na życie użytkownika. Pojawienie się nowego urządzenia jest przeżywane jako olśnienie, rodzaj iluminacji, nawet jako objawienie. Podobnie jest z cyberprzestrzenią będącą środowiskiem nowości. Podmiotowe doświadczenie związane z logowaniem się do niej po raz pierwszy jest intensyfikacją „spotkania” z nowym obiektem technicznym. Tym, co wyróżnia cyberprzestrzeń, jest to, że „nawrócenie religijne” dokonuje się nie jeden raz, lecz jest ciągle ponawiane. Tu użytkownicy spotykają się z innowacjami wprowadzanymi przez producentów oprogramowania<sup>3</sup>, a także przez innych użytkowników. W ten sposób są poddawani wpływowi innowacji w ramach religijnego przeżywania cyberprzestrzeni. W miarę rozwoju cyberprzestrzeni religijny i duchowy charakter (bez względu na sposób ujęcia) jest wyrażany wprost. Sensem podłączania się do cyberprzestrzeni jest więc poznawanie różnych form rytualnej interakcji między użytkownikami, między programami wiary (aplikacjami umożliwiającymi wprowadzenie do cyberprzestrzeni wiary technologicznej).

Cyberprzestrzeń tworzy „monumentalne architektury metafizycznej i logicznej możliwości z cybernetycznie intensywnymi potencjałami”<sup>4</sup>. W tym sensie wszystko, w co wierzymy, może się w niej manifestować, każdy aspekt podmiotowej egzystencji może być umieszczony w odpowiednim programie doświadczenia tworzącym środowisko religijne. Jednak cyberprzestrzeń nie jest tożsama z teowirtualnością jako formą zgeneralizowanej religijności, wła-

<sup>2</sup> H. Rheingold, *Narzędzia ułatwiające myślenie. Historia i przyszłość metod poszerzania możliwości umysłu*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2003, s. 155.

<sup>3</sup> Rozumianych także jako producentów wydarzeń i obiektów umożliwiających konwersję religijną.

<sup>4</sup> N. Land, *Fanged Noumena*, Urbanomic, Falmouth – Nowy Jork 2011, s. 403.

ściwą stechnicyzowanej i eksploatowanej przez technonaukę kulturze. Nick Land, pisząc o doświadczeniu transcendencji, jakiemu zostaje poddany jej użytkownik, tak odnosi je do istnienia Boga: „Jesteś prowadzony przez symulację Boga jako hipermaszynowego konstruktury ochrony ROM<sup>5</sup> na końcu świata”<sup>6</sup>. W ten sposób Bóg i możliwość jego objawiania się i działania jako symulacji są ograniczone pamięcią komputera. Jest to więc próba zamknięcia transcendencji w immanencji teleinformatycznego programu służącego do indukowania doświadczeń religijnych. ROM oznacza READ ONLY MEMORY, czyli pamięć tylko do odczytu. Koniec świata może więc oznaczać koniec cyberprzestrzeni, tj. wyczerpanie się możliwości przetwarzania spowodowane niedostępnością kolejnych zasobów. W ten sposób użytkownik zostaje wprowadzony w rzeczywistość symulacji transcendencji polegającej na zwinięciu jej do postaci interaktywnej teleinformatycznej immanencji. Podstawowym mechanizmem symulacji Boga jest więc tylko możliwość jego odczytania. Odpowiada to podmiotowi podłączonemu do interfejsu, który stara się coś zapisać, wywołać nowe doświadczenie, lecz może korzystać tylko z zapisanych form objawienia i iluminacji. Cyberkultura jako środowisko życia cyberprzestrzeni blokuje więc metafizyczny dostęp do teowirtualności – jest on nadal możliwy metafizycznie, lecz technologicznie odcięty. Relacja techniki i transcendencji wymaga pewnej operacyjnej wzajemności i kiedy jest anulowana, a dostęp niemożliwy, to bez technologicznej mediacji transcendencji użytkownik zostaje zamknięty w świecie, jaki oferuje mu program doświadczenia oparty na komutacji technicznej pamięci, z której powstaje transcendencja lub bogowie-symulakry, z którym wchodzi w interaktywne relacje.

Bogowie nie mogą być obecni w „zwykłych” przedmiotach – tak podsumowuje Heideggerowskie myślenie Bruno Latour<sup>7</sup>. Przedmiot techniczny nigdy nie jest zwykły. W proces jego produkcji-indywiduacji włączona jest pewna tajemnica, która nie wyczerpuje się w jego specyfikacji technologicznej.

Na początku traktatu *O sztuce kombinatoryki* Gottfried W. Leibniz w pierwszej definicji mówi: „Bóg jest bezcielesną substancją o nieskończonej mocy

---

<sup>5</sup> „Infrastruktura mocy ROM jest neurooprogramowaniem kompatybilnym z człowiekiem” (ibidem, s. 451). Moc rozumiana jako wirtualność pozwala na programowanie człowieka w różnych aspektach jego funkcjonowania. Istotne jest to, że programowanie jest zapośredniczone w pamięci jako środowisku własnego wydarzania się. W ten sposób zgodność pamięci ludzkiej i technicznej wyznacza możliwość jego programowania. Zatem symulacja Boga w cyberprzestrzeni zamyka pamięć ROM w środowisku przetwarzania, które pozostaje zamknięte na transcendencję.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 397. Bóg pełni tu funkcję programu zapewniającego cyborgom dostęp do pamięci. Jest to pamięć ROM, czyli tylko do odczytu. W ten sposób Bóg cyborgów chroni własne istnienie w hybrydach techniki i transcendencji, umożliwia cyborgom anamnezę, czyli odczytanie zapisu (danych) transcendencji.

<sup>7</sup> B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 95.

(*virtus*)”<sup>8</sup>, wprowadzając pojęcie wirtualności, kojarzone z nieskończoną mocą, tj. nieskończoną możliwością wprowadzania tej mocy w życie, czyli właśnie wirtualnością. W drugiej precyzuje: „Nieskończona moc jest pierwotną pojemnością (*potentia*) poruszającą nieskończone. Dla mocy jest ta sama jak pierwotna pojemność; więc mówimy, że wtórne przyczyny działają poprzez skuteczność (*virtus*) podstawy”<sup>9</sup>.

Religijność wynika bezpośrednio z utopijnego myślenia o cyberkulturze, gdyż zakłada bezgraniczność i nieskończoność teleobecnego świata, który zostaje przyrównany do przestrzeni właściwych myśleniu o transcendencji.

Cyberkultura to miejsce, w którym może się realizować duchowa wirtualność człowieka, ponieważ nie jest on ograniczony społecznie, terytorialnie czy geograficznie. Jest to teza długo dominująca w dyskursie o cyberkulturze, a obecnie stanowi istotną tendencję mówiącą o tożsamości podmiotu. Jeśli człowiek może przyjąć jakąkolwiek postać i w dowolny sposób określać siebie za pomocą słów i środków audiowizualnych, to projektuje siebie w przestrzeń mentalną, w której mogą się urzeczywistnić jego duchowe właściwości.

W ten sposób powstały w cyberkulturze instytucje religijne. Przyczyniły się do tego zarówno działania zinstytucjonalizowanych religii, nowych ruchów religijnych, jak i pojedynczych użytkowników. W światach, takich jak *Second Life*, powstają kościoły, miejsca kultu. Użytkownicy poprzez swoje awatary mogą w nich odbywać praktyki religijne i duchowe – wystarczy kliknąć, by rozpocząć medytację. Mogą też swą postać wyposażyć w akcesoria religijne.

Trudno przypisać utopii cyberkultury jeden sposób funkcjonowania. Może ona bowiem zamykać transcendencję w immanencji własnej przestrzeni obliczeniowej i w ten sposób symulować Boga doświadczanego teleobecnie przez jej użytkowników, może też być środowiskiem, w którym „informatyczne więzy” wyznaczające cybernetyczną zasadę racji – podstawę istnienia cyberprzestrzeni, zostaną od wewnątrz przeprogramowane, zmienione, poddane subwersywnym operacjom przez agentów transcendencji, czyli hakerów Boga cyborgów. Działa ona także jako przestrzeń mityczna, zarazem protoreligijna i postreligijna. Nie oznacza to, że religijność (a także transcendencja) jest poddana radykalnemu regresowi do postaci danych w środowisku cyfrowym jako konsekwencji ludycznego funkcjonowania tej zapośredniczonej elektronicznie sfery rzeczywistości, ale raczej to, że jej działanie niewiele wyjaśnia. Erik Davis twierdzi: „Jak wszystkie obrazy mityczne, cyberprzestrzeń więcej sugerowała, niż wyjaśniała i pomimo ukrytej ironii pojęciowej, przeoczonej przez wielu entuzjastów, dostarczała pojęciowego uchwytu dla wyłaniającej

<sup>8</sup> G. W. Leibniz, *Dissertation on the Art of Combinations*, w: idem, *Philosophical Papers and Letters*, red. i tłum. L. E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – Londyn 1989, s. 73 (łac. tytuł: *De arte combinatoria* z 1666 r.).

<sup>9</sup> Ibidem.

się hiperprzestrzeni komunikacji cyfrowej”<sup>10</sup>. Mitem może być zatem każdy rodzaj wyjaśnienia, który nie opiera się jedynie na racjonalnych przesłankach. Oznacza to quasi-parallogiczne sposoby dowodzenia, argumentowania, odnoszenia się do cyberprzestrzeni, które wymagają, by uznać je za mityczne. Mogą one jednak dotyczyć najbardziej zaawansowanych technologii związanych ze wszystkimi sposobami doświadczania świata już po kolejnych jego „odczarowaniach”, tak aby być mitami w wersji high-tech.

Łączenie różnych przejawów tych tendencji, częściowa dominacja jednej z nich nad innymi przyczyniają się do utrzymywania cyberprzestrzeni jako środowiska utopijnego w sensie religijnym, tj. miejsca, gdzie wszystko może się zrealizować, każde religijne pragnienie może zostać zaktualizowane dotychczasowymi metodami osiągnięcia duchowego spełnienia. Utopia religijna także nie jest dominującą tendencją, lecz stałym elementem cyberprzestrzeni. Trudno w niej cokolwiek uzasadnić, nie odwołując się do mitycznych opowieści – powstawanie forów internetowych, usług i innych aplikacji czy serwisów internetowych można w tym kontekście traktować jako powoływanie nowych światów. Wyłaniają się z tego nowe kosmologie, użytkownicy tworzą własne mitologie, które z czasem przeradzają się w filozofie, gdyż następuje kolektywne pojęciowe przepracowanie tych tendencji przez użytkowników cyberkultury, co skutkuje wytworzeniem całych systemów pozwalających opisać wszystkie elementy i wydarzenia danej gry komputerowej, strony internetowej czy innych obiektów i interfejsów cyberprzestrzeni. Sytuacja odwrotna, polegająca na przypisaniu cyberprzestrzeni pewnych właściwości religijnych bezpośrednio przejętych z systemów pojęciowych tradycji, jest nieskuteczna, bowiem na cyberprzestrzeń nakładane są znane kategorie, które często mają swoje źródło w ustaleniach historycznych, systemach filozoficznych czy teorii kultury. Cyberprzestrzeń zdaje się więc tworem religijnym realizującym jakąś duchową utopię, nowym światem, niedostępnym dotychczasowym kulturowym wyobrażeniom, ponieważ kategorie te nie mogą być w takiej postaci stosowane do jej opisu i analizy.

Cyberkultura ujmowana jako utopia religijna jest wynikiem wielu prób jej konceptualizacji. Przy czym jest to kwestia nieświadomej pracy pojęciowej użytkowników cyberprzestrzeni i badaczy starających się dociec jej podstaw. Cyberkultura pozwala wierzyć w świat, w którym człowiek ma siłę sprawczą, może dowolnie się kreować, jest do pewnego stopnia wyzwolony, do pewnego zaś ograniczony nowymi warunkami określającymi podstawowe sposoby realizowania się jego egzystencji. Cyberkultura poprzez odpowiednie zaprojektowaną cyberprzestrzeń oferuje realizację utopii religijnej w określonych

---

<sup>10</sup> E. Davis, *Techgnoza: mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 245.

stylach życia użytkowników. Mogą oni stać się mędrkami na forach internetowych, mistykami czy magami przemierzającymi nieskończone (generowane algorytmicznie) obszary środowisk aplikacji i gier trójwymiarowych, duchowymi terapeutami na czatach. Innymi słowy, mogą oni w dowolny sposób realizować własną duchowość w granicach oferowanych przez dany program doświadczenia. W ten sposób cyberkultura zapewnia im autentyczne doświadczenia, będąc realizacją utopii (co samo w sobie jest paradoksalne). Co więcej, z technicznego punktu widzenia jest to niemożliwe, ponieważ jednostki biorące w niej udział są od początku w pewnym teleobecnie dostępnym „nigdzie”, to znaczy nie mają dostępu do własnych przedmiotów myśli. Nie podlegają one komunikacji, nie mogą zostać przekazane, dlatego cyborgi korzystają z podstawowych mechanizmów cyberkultury, starając się wyrazić najpełniej własne bycie.

Utopia zostaje wyrwana ze swojego środowiska i zainstalowana w świecie, nie będąc już ograniczoną przez interfejsy technologiczną egzystencją. Wprowadza ona „elementy nowej religijności”<sup>11</sup> w postaci kultu informacji (perspektywy dostępne w pakietach danych) i interaktywności (perspektywy oddziałujące na siebie) oraz teleobecności (perspektywy wydarzające się poza obecnością).

---

<sup>11</sup> P. Breton, *Réseau et religiosité : le cas d'Internet*, w: P. Musso (red.), *Réseaux et société*, Presses Université de France, Paryż 2003, s. 66.



## V. TEODYCEA POPKULTURY. SZTUCZNA INTELIGENCJA, ZŁO I NEGATYWNA OSOBLIWOŚĆ

### Wprowadzenie

Popkultura jest przeżywana przez miliony ludzi w przemysłach audiowizualnych i przemysłach komunikacyjnych<sup>1</sup>, gdyż programując ludzkie doświadczenie, określa warunki doświadczenia i ich kontekst dla dominującej części społeczeństwa. Jednak ten rodzaj „transcendentalizmu” nie wywodzi się z ustaleń Immanuela Kanta i myślicieli kontynuujących tę tradycję filozoficzną, ale dotyczy możliwości zakupu perspektyw<sup>2</sup>, na które składają się punkty widzenia zbiorczo instalowane w programach doświadczenia. Horyzont wydarzenia się może więc zostać przełączony wraz z nabyciem nowej perspektywy, to znaczy rzeczywistość działa wówczas w zupełnie odmienny sposób. W skład możliwych perspektyw wchodzi także te właściwe religii, mistyce i innym formom kontaktu z transcendencją. Ten nowy rodzaj transcendentalizmu staje się kwestią ekonomiczną i taki jest jego podstawowy sposób funkcjonowania, gdyż łączy tylko to, co zostało bezpośrednio pozyskane od producenta danych perspektyw lub co powstało w wyniku prosumentckiego konstruowania perspektyw ze wspólnotowo syntetyzowanych punktów widzenia, które może kompilować każdy użytkownik kultury<sup>3</sup>. Popkultura jest zatem przemysłem

---

<sup>1</sup> To pojęcie wprowadzone przez B. Stieglera rozumiem jako przemysł służący do przekazywania przeżyć nabytych w drodze korzystania z przemysłu audiowizualnego popkultury. Por. B. Stiegler, *Technics and Time*, t. 2: *Disorientation*, tłum. S. Barker, Stanford University Press, Stanford 2009.

<sup>2</sup> Perspektywa nie jest już związana z doświadczeniem, obecnością, reprezentacją, lecz z urządzeniami technicznymi ją umożliwiającymi. Cyborg może przejąć perspektywę, która nie będzie z nim kompatybilna na różnych poziomach, ponieważ jest ona względem niego zewnętrzna jako program, który można wykupić.

<sup>3</sup> Cyborgi używają kulturę, nie są zaś jej uczestnikami. Ta zmiana wiąże się z przewartościowaniem kultury przez media techniczne. Odmienne sposoby jej użytkowania wynikają z perspektyw danych w programach doświadczenia. Intencjonalność cyborgów jest warunkowana przez interfejsy dostępu do rzeczywistości.

transcendentalnym<sup>4</sup>, zaś religia jest wobec niego zarówno immanentna, jak i transcendentna. Wynika to z tego, że popkultura nie jest w stanie zarządzać perspektywami, składającymi się na nie punktami widzenia ani samą transcendencją. Stanowi ona więc wyraz słabego transcendentalizmu, który może być ograniczony do jednego medium, produktu, usługi, wizji, wyobrażenia. To, co się dzieje, należy do porządku permanentnej destabilizacji, ponieważ popkultura reaguje na wszelkie zmiany społeczne, kulturowe i ekonomiczne, podobnie jak na zmiany wiodących idei w ramach technicyzacji. W ten sposób religia jest przekształcana przez transcendentalne przemysły popkultury, co może zarówno wzmacniać, jak i osłabiać połączenie z transcendencją.

Z jednej strony popkultura jako przemysł perspektyw (przemysł nabywania perspektyw i przetaczania w nich punktów widzenia) jest w pełni materialna, przenikając do codziennej egzystencji w postaci filmów, książek, gadżetów, czyli stabilizujących jej regulacje przedmiotów (także przedmiotów wirtualnych<sup>5</sup>). Odsyłają one do swoich kontynuacji w kolejnych „odśłonach” i „wersjach” produktów kina czy muzyki.

Z drugiej strony popkultura jest abstrakcyjna, ponieważ rządzi się logiką snu – to, co prezentuje, nie należy do rzeczywistości, lecz stanowi projekcję wyobrazonego doświadczenia, którego nikt nie przeżył. Gdy analizujemy poczynania superbohaterów czy innych postaci, których nie można odnieść do codziennego doświadczenia, jawią się oni jako abstrakcje, mity dalekie od cielesnych form. Można tu raczej mówić o sennym (ale też wysnionym) imaginarium popkultury niż o konkretności jej wytworów. Przedstawiane w popularnych filmach przekształcenia dotychczasowych form kultury, a także nowe jej formy są w dużej mierze abstrakcyjne: bohaterowie ratujący ludzkość, świat gier komputerowych pozwalających na wcielenie się podmiotu w dowolną wykreowaną przez interaktywny program doświadczenia rolę.

Wszystko to sprawia, że popkultura wykonuje pracę metafizyczną, ponieważ spekuluje konkretem i abstrakcją, jest pozorem pracy filozoficznej, choć mogłaby ją wykonywać lepiej, wprowadzając rozwiązania pewnych problemów i formułując własne. Popkultura rozumiana w ten sposób odpowiada na podstawowe pytania dotyczące życia człowieka – poprzez obiekty będące produktami przemysłów audiowizualnych oraz przemysłów programów

<sup>4</sup> Jest to widoczne w ideach przekazywanych na płytach rockowych. Pisze o tym Robert Calvert, przywołując koncepcję uprzemysłowienia religii przez Pantranscendentalne Przemysły. Por. płyta *Hawklords* zespołu Hawkwind: <http://aural-innovations.com/robertcalvert/words/pantranscendental.htm> (1.11.2011).

<sup>5</sup> Przedmiot wirtualny pojawia się i znika, wchodząc w interakcje z przedmiotami myśli cyborgów – otacza je, a nawet zastępuje. Jego istnienie nie ogranicza się jednak do jednorazowości, gdyż może on być odpowiednio skonfigurowany na powracanie – aktualizację w obiektach myśli cyborgów. Teowirtualność stanowi szczególną sferę produkcji przedmiotów wirtualnych, które realizując się zwracają uwagę cyborgów ku hybrydom techniki i transcendencji.

wprowadza gotowe rozwiązania, schematy postępowania, wnioskowania, formułowania i wyrażania myśli. Czyni to dzięki swojej podwójnej obecności, ponieważ znajduje się zarówno w konkretności, jak i w abstrakcji. Często ten drugi sposób jej przejawiania się odpowiada na podstawowe metafizyczne tęsknoty człowieka. Przejmując rolę transcendencji, popkultura odpowiada na podstawowe kwestie ontologiczne. Orzeka, co jest dobre, a co złe i co ważniejsze – czym jest zło i dobro. Dotyka, formułuje, a nawet w pewnej mierze rozwiązuje problem teodycei. Pewnym schematom wydarzania się zła, jego obecności odpowiada szczególny, niespodziewany sposób, w jaki wnika ono w świat. Najczęściej zostaje wprowadzone zło, którego dotąd nie było, czyli takie, któremu może zaradzić jakiś superbohater lub pewna grupa ludzi. Teodycealnym modelem staje się wówczas scenariusz, który odpowiada sytuacji względnego spokoju i kulturowej stabilności, zaburzonej przez zło, które zostaje (lub nie) zażegnane. Geneza zła jest bardzo złożona i zależy od czynników fabularnych i metafizycznych składających się na obiekt produkowany przez przemysł popkultury<sup>6</sup> dla ludzkiego doświadczenia. To zło ma postać abstrakcyjną, nawet gdy jego geneza jest ukazana co do szczegółu, i jest czymś więcej niż sumą elementów.

Jacques Derrida wskazuje na połączenie zła i abstrakcji, które wiąże się ze współczesnym myśleniem o religii:

Ostatecznie chcielibyśmy połączyć pytanie o religię z pytaniem o zło abstrakcji, z radykalną abstrakcją. Nie z abstrakcyjną postacią śmierci, lęku przed śmiercią czy choroby na śmierć, ale z tymi postaciami zła, które tradycyjnie wiąże się z radykalnym oderwaniem, a więc z wykorzenieniem abstrakcji<sup>7</sup>.

Wskazuje tym samym na pewne miejsca abstrakcji, które są technologią: „miejsca abstrakcji, jakimi są maszyna, technika, technonauka, a zwłaszcza transcendencja tele-technologiczna. »Religia i mechane«, »religia i cyberprzeźreń«, »religia i numeryczność«, »religia i cyfrowość«, »religia i wirtualna czasoprzeźreń«<sup>8</sup> są przykładami realizacji tego zła.

Takie postawienie problemu jest wynikiem historycznego i logocentrycznego spojrzenia, uwidaczniającego skrywane założenie, że religia styka się z czymś złym – z abstrakcyjnym złem, które jest technologią. Jednak przypisywanie zła abstrakcji, cyfrowości czy innym fenomenom technicznym wynika z błędnego założenia, że przedtechniczne zło było lepsze (w sensie metafizycznym) od tego wprowadzanego przez technologię. Stanowisko J. Derridy

<sup>6</sup> Popkultura produkuje programy doświadczenia sprawiające, że rzeczywistość jest odbierana przez cyborgi jako epifenomen przemysłów popkultury. W tym sensie bezpośrednio wpływa na egzystencję cyborgów, nie będąc częścią aktualizowanej podczas odbioru popkultury.

<sup>7</sup> J. Derrida, *Wiara i wiedza*, tłum. P. Mrówczyński, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia. Seminarium na Capri*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 8.

<sup>8</sup> Ibidem.

można jednak rozumieć jako próbę obrony dotychczasowego spojrzenia na historię metafizyki (jako następstwa form dziejowych). To tak jakby technologia wprowadzała zło, jakiego dotąd na świecie nie było.

Człowiek też mu się poddaje, ponieważ korzystając z technologii, czyni abstrakcyjną (tj. technologiczną) własną egzystencję, a także religię. Błędne koło Derridy polega więc na cyklu powtórzeń, które można sobie wyobrazić w następujący sposób: w centrum siedzi skulony podmiot panicznie i kurczowo obejmujący dotychczasowe dzieje bycia zawarte w logocentrycznych wykładniach – książkach jako uzasadnieniu jedynej prawowitej abstrakcji najbardziej zbliżonej do konkretnego religijnego doświadczenia. Zło popkultury znajduje się poza doświadczeniem, nawet gdy są podejmowane próby jego naśladowania, odgrywania, stosowania. Mają one na celu sprowadzenie abstrakcji do konkretnego doświadczenia. Temu też służą społeczeństwa fanowskie, które poprzez zrzeszenia, festiwale i zebrania manifestują swoje przywiązanie do określonej wizji świata, gdyż wytwory kultury popularnej są dla nich wydarzeniami egzystencjalnymi, a nie zwykłą rozrywką.

Nie wolno jednak zapominać, że zło można stopniować i że technologia otwiera je na nowe interpretacje. Nie musi już ono być rozumiane jako zło punktowe, momentalne czy jako forma długiego trwania, lecz jako zło samo w sobie. Niechęć do rewizji fundamentów własnej myśli prowadzi popkulturę (popkultura myśli do tego stopnia, do jakiego realizuje czynności metafizyczne) do skupiania pamięci i zachowania jej w ustalonych porządkach, które pozwalają przeciwstawić religii tendencje technicyzacyjne i ich produkty. Z pewnością istnieje zło właściwe technologii, tak jak istnieje zło przynależne człowiekowi, a nawet naturze (przy odpowiedniej metafizycznej kwalifikacji).

Z takim abstrakcyjnym złem można sobie poradzić, tylko je przetwarzając. Teodycea popkultury ma charakter konfesyjny – abstrakcyjnego zła nie można przeżyć bezpośrednio, gdyż jest ono dostarczane jedynie w postaci programu doświadczenia, który działa przez określony czas. Dlatego podmioty starają się wszelkie zło oddać za pomocą dostępnych im środków i sposobów. Technologie działają bowiem w samej podmiotowości, znosząc rozróżnienie na to, co wewnętrzne i zewnętrzne, widzialne i niedostępne dla wzroku: „Światło lasera jest tak przenikliwe, że dociera do jądra intymnego wnętrza człowieka, film zmienia naszą świadomość w nieustającą spowiedź, dokonywaną za nas przez artystów multimedialnych”<sup>9</sup>. Teraz jest to spowiedź prosumentów, którzy wykorzystują popularne portale internetowe do umieszczania w nich własnych treści. Okazuje się jednak nieskuteczna, ponieważ sprowadza się do powielania zastanych wytworów audiowizualnych i tworzenia nowych. Dlatego abstrak-

---

<sup>9</sup> M. Gołaszewska, *Filozoficzny spór o multimedia. Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej i estetyki*, w: B. Frydryczak (red.), *Ekspansja obrazów. Sztuka i media w świecie współczesnym*, Wydawnictwo WSP, Zielona Góra – Warszawa 2000, s. 233.

cja zła przeniesiona do sfery kulturowej dostępności dla większości użytkowników staje się programem doświadczenia wyznaczającym to, co podmiot widzi i słyszy, jednocześnie samo zło zostaje zamknięte w pewnej abstrakcji, a jego metafizyczna praca dociera do użytkownika przez warstwową mediację audiowizualnych interfejsów. Teodycea popkultury realizuje się więc za pomocą pewnych filtrów, którymi mogą być zarówno inne podmioty, interfejsy, jak i sposoby przekazywania treści. Zło zostaje wpisane w logikę stechnicyzowanej kultury jako rodzaj towarzyszącej jej abstrakcji, która wciąż działa, jednak robi to w sposób teleobecny, co nie znaczy, że mniej intensywny.

Ze spowiedzi wyręczają nas awatary nieobecnego bycia – artyści. One manipulują wnętrzem jednostki i dostosowują je do danego obrazu. Spowiedź polega na przechwytywaniu intymności, która jest później wyświetlana na interfejsach, to znaczy z pominięciem intencjonalności cyborgów, zgodnie z interpasywnymi imperatywami wizualizacji. Spowiedź polega na umieszczeniu zła w obiektach technicznych – wiernych i relatywnie bezawaryjnych powierników, którzy nie wymagają zadośćuczynienia i nie oferują rozgrzeszenia w jakiegokolwiek postaci. W ten sposób zło zostaje zamknięte w multimedialnej abstrakcji, a zatem wyłączone ze świata życia, z doświadczenia podmiotu, który mógłby je przetwarzać duchowo. Poprzez to przenoszenie (kopiowanie) zła realizuje się gnostycyzm. Dlatego wiązana jest z nim abstrakcja jako płaszczyna rzeczywistości, na której dokonuje się proces puryfikacji i oddzielania. Zło nie zostaje przepracowane w sposób estetyczny – przysługuje mu miejsce jedynie w sztucznej transcendencji rozumianej jako teodycealna sieć obiektów technicznych, to znaczy urządzeń, które są w stanie magazynować zło.

Prowadzi to do uzależnienia użytkowników kultury od zła. Proces ten przybiera narkotyczną postać:

Zrealizowany projekt ekspansji działa jak narkotyk; człowiek uzależnia się od tej potrzeby instynktowej, a nadto konieczne staje się dla niego zwiększenie dawki – uzyskiwanie coraz więcej, w coraz większym zakresie. I właśnie mass media pełnią we współczesnym świecie coraz większą rolę w szerzeniu się abstrakcyjnej narkomanii „ekspansji za wszelką cenę”<sup>10</sup>.

Abstrakcyjna narkomania oznacza także dekontekstualizację wszystkiego. Możliwe staje się zalogowanie użytkowników do sztucznych rajów, gdyż „skoro nic nie jest prawdziwe, to wszystko jest dozwolone”<sup>11</sup>. Są to narkotyki ducha, które utrzymują jednostkę w stanie bezmowności (tj. niemożności wypowiedzenia się poza automatyzmem ekspresji z programu mowy) i osłupienia. Zło wpisane w logikę technicyzacji prowadzi więc do tego, że „abstrakcyjna narkomania mass mediami”<sup>12</sup> staje się trudna do przewyciężenia, bowiem skupienie się

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Stwierdzenie przywódcy asasynów Hassana Ibn-Sabbaha.

<sup>12</sup> M. Gołaszewska, *Filozoficzny spór o multimedia...*, s. 234.

na abstrakcyjnym złu uniemożliwia spojrzenie na jego substancjalne postaci. Dochodzi zatem do teodycealnej inwersji – abstrakcyjne upostaciowienie metafizycznego zła zamienia się z konkretnym, stając się technodyceą<sup>13</sup>.

Multimedia wyręczają poszczególne dziedziny egzystencji człowieka, w tym religijne. Jest to oczekiwanie, że z postępu technonauki wszystko będzie prostsze, że zło zostanie zwyciężone, a jeśli nie, to przynajmniej odsunięte od świata powszechnego doświadczenia<sup>14</sup>. Interfejsy będą redukowały dystans pomiędzy nimi a ciałem cyborgów aż do ich zniesienia. Technologia wykonuje także pracę teodycei w tym sensie, że stara się zło w jego podstawowych przejawach zawrzeć w sobie (technologia rozumiana jako istota techniki) jako formie technodycealnej<sup>15</sup>, a pozostałe zło wyłączyć z własnego działania, tworząc hierarchie abstrakcyjnego zła<sup>16</sup>, zła po technicznej puryfikacji.

## 1. Technodycea jako teodycea popkultury

Technodycea oznacza teodyceę tendencji technicyzacyjnych, czyli dociekanie, czym jest zło. Manifestuje się ona w popkulturze, a także innych sferach technicyzowanej kultury. Jean Baudrillard uważa, że zła nie da się wypowie-

---

<sup>13</sup> Dla Friedricha Dessauera technologiczne przekształcanie świata jest realizacją boskiego planu stworzenia. Postęp technologiczny staje się kwestią teodycei. Por. C. Mitcham, *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago – Londyn 1994, s. 110. Tu jednak technodycea poprzedza postęp technologiczny, gdyż jest globalnym skutkiem technicyzacji, a nie tylko epifenomenem, który można zredukować, usunąć i zapobiec negatywnym efektom jego oddziaływania.

<sup>14</sup> Skutkiem tego jest oddalanie cierpienia jako konsekwencji stykania się podmiotowości ze złem. Zastępuje je cierpienie dostępne, które towarzyszy przekonaniu tkwiącemu we wspólnym zmyśle technicyzowanej kultury, że wszystko można rozwiązać, trzeba tylko znaleźć odpowiednie środki.

<sup>15</sup> Jak zauważa Dominique Janicud, zło nie jest zawarte w technice, lecz w samym sobie, istnieje ze względu na własne istnienie. D. Janicud, *On the Human Condition*, tłum. E. Brennan, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005, s. 34. Przyczyną zła jest niemożliwość jego uzasadnienia i odniesienia do ludzkiej egzystencji. Zło abstrakcyjne jest zawarte w nieludzkości, lecz rozumianej na sposób moralny, to znaczy monstrualnej postaci wartości. Felix Guattari mówi o Wszechświatach Wartości, przez co wyłącza możliwość teodycei, wpisując zło w perspektywę społeczną. Janicud i Guattari wprowadzają pozytywne zasady metafizyczne, dzięki którym instalacja zła nie jest nigdy kompletna. Dzieje się tak, ponieważ zło jest nadal zamknięte. Tym, co jednak wprowadza teodycea pod postacią technodycei, jest podszycie się pod działanie technologii. Co istotne – substancjalne zło nadal może zachowywać swe podstawowe właściwości, lecz przejawiać się jako coś fikcyjnego, nierzeczywistego, zmiennoforemego.

<sup>16</sup> Dochodzi tu do odwrócenia źródła abstrakcji – to nie doświadczenie leży u jej podstaw, lecz przemysłowe uogólnienie daje początek doświadczeniu cyborgów. Popkultura ukazuje najczęściej filozofię, metody namysłu i refleksji przynależne jakiejś abstrakcji, podczas gdy wszelkie działanie jest dobre; coś musi się dziać, musi się wydarzać. Przemysły popkultury wprowadzają więc irrealną abstrakcję w miejsce filozoficznej abstrakcji jako uogólnionego doświadczenia. Czynności metafizyczne mogą być już odtąd wykonywane bez zapośredniczenia w filozofii.

dzieć, więc do problemu zła dochodzi się nie wprost, ale drogą okrężną, np. gdy pojawia się pytanie o etykę danej sfery kultury technicznej.

Dzieje się tak, gdyż zło rozumiane substancjalnie jest najczęściej kojarzone z technologią, przez co bywa ona określana jako demoniczna, szatańska, piekielna. Jej działanie polega na tym, że sprowadza do rzeczywistości coraz więcej zła pod każdą postacią.

Kolejną możliwością wydarzenia się zła jest przeniesienie go do podmiotu, w wyniku czego staje się kwestią odpowiedzialności cyborgów. Etyka staje się więc teorią działania. Są to najczęściej etyki, które dostosowują się do regulacji technicznych, to znaczy nie istnieją globalne reguły synchronizacji zachowania cyborgów poza technicznymi sferami ich doświadczenia. Ich rola polega na reagowaniu na innowacje techniczne. Mogą one zostać przyjęte lub odrzucone. Etyka staje się instrumentem obsługi urządzeń technicyzacyjnych. Uniwersalność etyki jest możliwa tylko w przypadku uniwersalizacji określonych mediów technicznych.

Poza tymi sposobami wyróżniania i reagowania na zło technodycea realizuje się najpełniej w popkulturze. Działa ona na zasadzie *pharmakon* – łądzi zmiany technicyzacyjne (w tym zło płynące z technicyzacji), a jednocześnie epatuje złem (radyzalizując wszelkie treści metafizyczne). W ten sposób realizuje się współczesna technodycea – zbiór wyobrażeń, imaginatywnych reakcji tłumów, kolektywny sen spreparowany technologicznymi środkami.

Kultura popularna łądzi zło, wprowadzając gnostyckie opozycje. Złoczyńca znajduje przeciwnika w superbohaterze, który go pokonuje. Triumf dobra nad złem wpisuje się na stałe do ikonografii happy endu i często ma wymiar metafizyczny – nie chodzi o konkretne postaci, zdarzenia czy sytuacje, ale o to, że „kolejny raz zło zostało pokonane”. Można więc zapytać, czym posługuje się bohater, który przynosi widzom i światu, w którym walczy, ulgę? Odpowiedź jest prosta: licznymi technologiami. Musi on dysponować co najmniej tak zaawansowanymi i śmiertcionośnymi wynalazkami, jak jego przeciwnicy. Technodycea traci wtedy na jednoznaczności, stając się areną walki o panowanie na danym terytorium. Pozostałe osoby – zarówno w filmie, jak i w sali kinowej – muszą wierzyć w istnienie superbohatera, który ma spełnić ich oczekiwania. Spodziewają się oni, że gdy zło będzie się rozszerzać, znikąd (lub z dokładnie ustalonego miejsca swej metamorfozy) wyłoni się gotowy nieść pomoc superbohater.

Gdy publiczność oswoiła się już z gnostycką opozycją dobra i zła, wyrażaną przez czystą postać złoczyńcy i czystą postać superbohatera, w kulturze popularnej zaczęły pojawiać się odniesienia do niejednoznacznych wyborów bohaterów. Rozwój kultury popularnej przebiega więc od jasno wyrażonego audiowizualnie realizowanego gnostycyzmu do indyferentyzmu jako stadium audiowirtualnego nihilizmu. Atrybucja zła, „złego postępowania”, a także kla-

syfikacja takich zdarzeń, jak wojna, poświęcenie, lojalność, przyjaźń, zostają poddane w wątpliwość, gdyż biegun zła zmienia się i raz przynależy do archetypu złoczyńcy, raz do superbohatera. Popkultura łączy więc wiele metafizycznych założeń i ciągle je przemieszcza. W efekcie zostają tylko bohaterowie audiowizualnych przedstawień, którzy powracają w kolejnych „wersjach” i „odśłonach”: zapowiadani jako źli (gdy przedtem byli dobrzy) i jako dobrzy (jeśli wcześniej czynili zło). Zło jest zatem przedmiotem marketingowej spekulacji, staje się nierozróżnialne.

Analizie problemu zła w kulturze popularnej poświęcił uwagę Jean Baudrillard, który krytycznie odnosił się do możliwości wypowiedzenia zła. Język, utraciłszy moc orzekania o metafizyce, znajduje swe miejsce jako fragment, logos popkultury – w dymkach komiksowych, w rozmowach na czacie, w doniesieniach telewizyjnych. Język wskazuje jedynie na treści audiowizualne. W ten sposób stają się one uniwersalnym punktem odniesienia, ale także zasadą regulacji globalnych przemysłów komunikacyjnych. Jednak gdy spojrzymy na przekazy medialne, możemy paść ofiarą złudzenia, że wszystko jest transmitowane, przetwarzane multimedialnie, a zatem sprowadzone do symulacji. Tymczasem jest to celowa praca technicyzacji, mająca wprowadzić do kultury hybrydy, surogaty i zamienniki istniejących w języku metafizyk. Symulakry nie odnoszą się do wizji szczęśliwości, ale kształtują wrażliwość dotyczącą metafizycznych i ontologicznych zagadnień. Symulowanie oznacza aktywne projektowanie przestrzeni egzystencjalnych równocześnie łagodzących i zaostrzających doświadczenie zła przez użytkowników kultury. Dlatego teodycea popkultury (technodycea), czyli proces dochodzenia do istoty zła i jego rozumienia, odbywa się za pomocą środków, jakimi ta dziedzina dysponuje, np. ludycznych środków, służących przepracowaniu modernizmu zła (audiowirtualny paradygmat zła), jakim były zbrodnie XX wieku. Obawa przed technologiami oznacza nie tylko eskalację technoprymitywistycznych tendencji, ale przede wszystkim przepracowanie przez popkulturę przeobrażeń współczesnego świata w wyniku coraz większej ingerencji techniki w życie człowieka. Trauma kulturowa zostaje wpisana w logikę dystrybucji obiektów technicznych: filmów, gier czy tych, które przedstawiają gotowe lub w formie półproduktów odpowiedzi na temat istoty i sposobów przejawiania się zła.

Technika jako narzędzie przewartościowywania wartości, z którymi się styka, jest źródłem zła. Ta postać audiowirtualnego nihilizmu polega na tym, że wprowadzane wartości wciąż są przewyciężane. W toku tego procesu, z którym skorelowana jest tendencja wydarzania się zła, nie dochodzi do żadnego ustalenia, nie wyłania się synteza, która mogłaby odpowiedzieć, a co więcej – przeciwstawić się złu wynikającemu z technicyzacji kultury. Pytanie o technodyceę pozostaje bez rozwiązania (przewyciężenie nie oznacza rozwiązania). Przewyciężenie realizuje się poprzez dostarczanie użytkownikom „papki” au-

diowirtualnej do przyswojenia i przetworzenia. Kolejne odcinki, sequele, zapowiedzi przewyciężają istniejące zło, jednak wprowadzają nowe. W końcu śledzenie jego historii przestaje być możliwe, a jego substancja „rozlewa się” w kulturze. Spekulacja złem nie umożliwia jego wypowiedzenia, gdyż utrzymuje jednostki w stanie interpasynnego oczekiwania, czyli zwrócenia się ku nowościom, które mają odpowiedzieć na ich pytania. Spekulacja to także przenoszenie – zło jest bowiem przenoszone z jednych obszarów na inne.

Istotna dla remediacji zła jest postawa użytkowników, którzy nasycają się nim tak, że stają się jego mediami. Obcują z radykalnymi postaciami substancjalnego zła: gwałtami, torturami, morderstwami, śmiertelnymi wypadkami, mającymi charakter rozrywki. Zaglądają śmierci w oczy z bezpiecznej pozycji „sprzed monitora”, który zawsze można wyłączyć. Transmisja tej technodycei jest więc zależna od przycisku. Zło staje się funkcją technologii, lecz nie jej zasadą, ile jednym z możliwych parametrów. Ten sposób nasycania się złem jest jednak konieczny, ponieważ pozwala poznać, jak funkcjonuje zło (w przeciwieństwie do jego łagodniejszych przedstawień w powszechnie dostępnych wytworach i produktach popkultury). Jest ono stopniowane intensywnością perceptów i afektów – im bardziej drastycznie jest ukazane, tym bardziej jest złem. Tak powstają całe kultury zła, które nie mają na celu gloryfikacji jego substancjalnej postaci, ale doświadczenie, jak ono działa. W ten sposób użytkownicy konstruują własne porządki metafizyczne. Zło pozostaje jednak nieokreślone – nie wiadomo, czy jest sprawnie przygotowanym produktem, czy rodzajem „autentycznego” przedstawienia. Staje się ono dla cyborgów wtórne wobec kultury afektów – obecne dla zmysłów o tyle, o ile wywołuje afekt, który jest uniwersalnym uzasadnieniem takiego porządku rzeczywistości.

Taka organizacja kultury, w której zło jest uprzedmiotowione poza metafizyką, dąży do wykształcenia nowych metafizyk z przynależącymi im technodyceami. Wszystkie cele i pragnienia użytkowników zostają przeniesione w stronę metafizycznych surogatów związanych z archetypami rozwoju ludzkości. Superbohaterowie i superzłoczyńcy są nadal aktualni, jednak to w kulturowym *imaginarium* dochodzi do wyłonienia obrazów zła (nie tylko jako przejawów działania zmysłu wspólnego).

## 2. Sztuczna inteligencja

Sztuczna inteligencja stanowi współczesny paradygmat rozwoju technologii, jednak trudno określić, czym właściwie jest<sup>17</sup>. Daje to wiele możliwości wprowadzania wyobrażeń w miejsce ustaleń cybernetyki, robotyki i technologii

---

<sup>17</sup> K. Warwick, *Artificial Intelligence. The Basics*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2011, s. 13.

informacyjnych, które podejmują i rozwijają jej temat. Trudno sobie wyobrazić urządzenia, które wciąż byłyby w pełni koordynowane przez człowieka. Jednak ten automatyzm (o różnych poziomach) budzi też liczne obawy, składające się na kulturową paranoję.

W opowiadaniu *I Have no Mouth and I Must Scream* Harlan Ellison ukazał, jak doszło do wykształcenia złej sztucznej inteligencji (złe jest to, czego człowiek nie może kontrolować). We wszystkich diabolicznych przedstawieniach cybernetycznych powstań, buntów robotów czy podobnych motywów obecnych w wyobraźni uczestników popkultury można dopatrzeć się głębszych związków z podstawowymi zagadnieniami filozoficznymi.

Sztuczną inteligencję jako źródło substancjalnego zła można odnieść także do wyobrażeń buntu robotów. Robot nie działa jako byt technologiczny, pozbawiony jakiegoś rodzaju inteligencji. Dlatego wszystkie scenariusze rozwoju cywilizacji dotyczące utraty kompetencji człowieka, a za tym utraty ludzkości na rzecz robotów (czy maszyn) wiążą się z wyobrażeniem sztucznej inteligencji jako reifikacji zła. Robot jako ten, który pozbawia człowieka jego metafizycznych właściwości, jest przedmiotem analiz wielu filmów i innych produktów popkultury. W tego typu scenariuszach sztuczna inteligencja jest przedstawiana jako zła<sup>18</sup>. *Science fiction* jest nową metafizyką wchodzącą w skład futurologii filozoficznej. Substancjalne zło zostaje ucieleśnione w konkretnej technologii.

### 3. Zło

Substancjalne zło zawsze jest na granicy – między jedną tendencją a drugą, między jednym wyobrażeniem a drugim. Substancjalne zło można rozpatrywać jedynie w odniesieniu do jego abstrakcji. Wówczas zostaje ono zapomniane, działa, lecz jako niewidzialna siła – podświadomość popkultury. Użytkownicy kultury starają się ją opanować przez różne instytucje i rytuały symboliczne, lecz nie może to przynieść długotrwałego efektu, ponieważ substancjalne zło zostało oddzielone od jego abstrakcyjnej postaci.

---

<sup>18</sup> Inaczej to wygląda w serialu *Outer Limits*, którego kolejne odcinki są poświęcone zagadnieniom sytuującym zło po stronie człowieka, po stronie człowieka i sztucznej inteligencji lub tylko po stronie sztucznej inteligencji. Problem technodycei jest tu przedstawiony w bardziej złożony sposób, gdyż uwzględnia inne czynniki niż tylko te odnoszące się do rzeczywistości człowieka. Inaczej mówiąc – istnieje zło człowieka i zło sztucznej inteligencji, które mogą występować w charakterze gnostyckiego zła, tj. wielu zasad zła oddzielonych, wrogich lub tworzących nowe rodzaje zasad poprzez interakcje kończące się synergią efektów teodycealnych. H. Ellison, *I Have No Mouth, and I Must Scream*, „IF” 3/1967. *Outer Limits* (1995-2002) – serial po raz pierwszy był emitowany w sieci kablowej Showtime.

#### 4. Negatywna osobliwość

Zło polega nie tylko na zamianie przyrodniczych krajobrazów w ogromne metropolie, ale przede wszystkim w formy pozwalające na globalną kontrolę. Na podstawie profetycznych stwierdzeń Raya Kurzweila<sup>19</sup> można uznać, że osobliwość okaże się negatywną osobliwością<sup>20</sup>, ucieleśniając wszelkie destrukcyjne działania, do jakich zdolny jest człowiek.

Problematyczne jest założenie Kurzweila, że osobliwość będzie jedna. Zdradza on potrzebę obecności jakiejś postaci monizmu. Równie prawdopodobne jest jednak to, że wraz z pojawieniem się dostatecznie zaawansowanej mocy obliczeniowej komputerów na zasadzie emergencji powstaną niemożliwe do objęcia osobliwości, które nie będą sterowane jednym programem ewolucji (jako rozwoju przez akcelerację), ale mogą one być „ślepe” i stanowić ucieleśnienie Schopenhauerowskiej woli.

Negatywna osobliwość nie polega na tym, że jest wyraźnym przeciwieństwem pewnej pozytywnej osobliwości, ale że wprowadza ona rodzaj pozytywności destrukcyjnej.

---

<sup>19</sup> Dotyczą one możliwości pojawienia się osobliwości autonomicznej względem ludzkiej formy inteligencji, powstałej w wyniku globalnego działania systemów przetwarzania danych. R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: when Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Penguin, Nowy Jork 1999.

<sup>20</sup> D. Brin, *Singularities & Nightmares: the Range of Our Futures*, „Nanotechnology Perceptions: A Review of Ultraprecision Engineering and Nanotechnology” 2/2006.



CZĘŚĆ III

## **TRANSCENDENCJA I TRANSHUMANIZM**



# I. RELIGIA, TECHNONAUKA, TEOWIRTUALNOŚĆ\*

## Wprowadzenie

Współczesny świat jest strukturyzowany technologicznie. Skutkiem tych przemian jest to, że religia jako dziedzina myślenia i działania symbolicznego stara się nie tylko kwestionować rozwój, ale i poszukiwać własnej podstawy istnienia w stechnicyzowanym świecie, gdyż rozwiązania z zakresu technonauki odbierają jej główne cele i funkcje dotyczące wierzeń i praktyk. W sfery te wnika myślenie technonaukowe z własnymi rozwiązaniami, ukazując człowiekowi różne scenariusze życia, w których może on osiągnąć takie same efekty egzystencjalne bez wykonywania ćwiczeń religijnych. Nie chodzi tu o podkreślanie opresywnego charakteru technonauki wobec religii czy odwrotnie, lecz o zwrócenie uwagi na to, że religia jest zmuszona reagować na technicyzację, ale także technonauka, technologicznie rozszerzając „umeblowanie świata”, odnosi się do zmian w religii. Religia i technonauka tworzą więc hybrydy, związki, asamblaże, które łączą swobodnie własne nastawienia. Warto także odwołać się do racjonalizacji i irracjonalizacji obu tych sposobów myślenia, by zrozumieć nieoczywistość powiązań między nimi oraz wskazać ukryte przesłanki i fragmenty myślenia filozoficznego<sup>1</sup>.

Celem jest pokazanie, że hybrydy<sup>2</sup> religijno-technonaukowe jako pewne nie zawsze wyrażone nastawienia mogą przybierać różne postaci własnej le-

---

\* Jest to rozszerzona wersja artykułu, który został opublikowany w „Przeglądzie Religioznawczym” 1/2011.

<sup>1</sup> Interfejsowego myślenia filozoficznego na styku różnych pojęć filozoficznych, które mogą się wykluczać.

<sup>2</sup> Hybryda jest tu rozumiana w sensie, jaki jej nadał B. Latour, jako pewna heterogeniczna sieciowa mieszanina elementów podtrzymywana przez pracę mediatorów i procesy stabilizacyjne. W przypadku związku religii i technonauki można mówić o syntezie elementów racjonalnych i irracjonalnych utrzymywanych w technologiczno-instytucjonalnej infrastrukturze, w której miesza się praca racjonalności i irracjonalności pod względem nastawienia teoretycznego i działania. Por. B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2011.

gitymizacji metafizycznej i terytorialnej, nie ograniczając się do pewnych grup społecznych (naukowców, inżynierów, osób religijnych). Prowadzi to do wielu pytań typu, czy można być nieświadomym własnej religijności, czy jeśli korzystam z technologii, która w jakimś dyskursie jest uznawana za świętą<sup>3</sup>, to czy nie działam jak osoba, która wykonuje rytuał właściwy danej religii?

Religię rozumiem jako aktywną postawę człowieka wobec transcendencji<sup>4</sup> wyrażającą się w określonych czynnościach rytualnych, fizycznych, mentalnych, ukierunkowujących poszczególne zasoby (także te metafizyczne) człowieka na kontakt z transcendencją. Transcendencja zaś to wymiar egzystencji, którego nie można przekroczyć (nie może tego dokonać także innowacja technologiczna), co nie znaczy, że jest ona niepodatna na działanie techniki. Technonauka funkcjonuje więc jako immanencja, w której zawarte są liczne transcendencje (przekraczania immanencji)<sup>5</sup> w ramach jej własnej innowacyjności (jako metody wyodrębniania kolejnych poziomów i warstw immanencja – transcendencja z własnej płaszczyzny egzystencji).

Technonauka wchodzi w relacje z religią, rozumianą jako ukierunkowanie ku transcendencji, które nie ograniczają się do zatrzymania jej metafizycznej pracy na poziomie izolacji od transcendencji. Dominique Janicquad uważa, że przejście od monstrialności technonauki do faktów nie jest proste, ponieważ innowacje w ramach technonauki ciągle destabilizują jej obraz, czyli sposób jej funkcjonowania<sup>6</sup>. Ich rozumienie często więc polega jedynie na podkreśleniu mitycznego charakteru technonauki hybryd, które są od niej oddzielne. Efektem pracy separacji jest wydzielenie produkcji monstrialnych artefaktów od towarzyszących im dyskursów. Przy czym określenie „mityczny” może dotyczyć dowolnej sfery rzeczywistości i sposobu jej przejawiania się, nie wpisując się w żadną znaną postać mitologii. Religia cierpi, gdyż nie znajduje miejsca dla siebie jako autonomicznej formy kontaktu z transcendencją, gdyż ta funkcja została przejęta przez dyskursy mityczne (transcendencja względem produkcji monstrialnych hybryd<sup>7</sup>) i racjonalizację technonauki (wskazujące

<sup>3</sup> Pozostającą w związku z sacrum.

<sup>4</sup> Abstrahuję tu od problemu technologicznej transcendencji. Jest on bardziej złożony niż jego możliwe odniesienie do technonauki jako pewnego oczywistego uzupełnienia.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze i Felix Guattari wskazują na ten paradoksalny aspekt immanencji w książce *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2000.

<sup>6</sup> D. Janicquad, *On the Human Condition*, tłum. E. Brennan, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005, s. 35.

<sup>7</sup> Istotne jest to, że *samoprzewyciężenie człowieka*, tj. rodzaj samotranscendencji, będzie dokonywało się na sposób mityczny. D. Janicquad pokazuje, jak dochodzi do uzgodnienia przez mit relacji ludzkie – nieludzkie. Technologia, zwłaszcza technologia transformacyjna (jak określa ją B. Stiegler, wskazując na transformacyjną zdolność nanotechnologii i biotechnologii), zostaje oddzielona od człowieka, podana w kulturze jako mitologia transformacji (zestaw obietnic technologii, które radykalnie zmienią ludzkie funkcjonowanie na każdym poziomie). Jej ideowe przepracowanie prowadzi do nadbudowy nad mitycznością różnych form religii i parareligii,

na transcendencję własnej monstrualnej produkcji w postaci czystych produkcji). Nastawienie ku transcendencji związane z jakąś praktyką religijną i duchową jest utrudnione wskutek organizacji stechnicyzowanej kultury. Miejsce, jakie zajmuje religia, jest paradoksalne, ponieważ omija ona dyskurs mityczny i mitologię technonauki (mitem jest już dualny podział na twory zupełnie czyste i te zdeformowane), by zintegrować się z technonauką.

## 1. Technonauka

Za twórcę technonauki można uznać Martina Heideggera – filozofa, który w sposób najbardziej czytelny podkreślił, że technologia stanowi nie tylko uzupełnienie nauki, ale co najmniej równoważną jej działalność. Można powiedzieć, że wytworzony przez technonaukę światobraz wypiera i usuwa *imago Dei*<sup>8</sup>, czyniąc go podrzędnym wobec technonaukowych machinacji. Jednak szukając źródeł myślenia o technonauce, należy odwołać się do Arystotelesa oraz Platona – myślicieli, którzy zarysowali relację pomiędzy *episteme* i *techne*. Wyraźnie oddzielali oni „czyste” dziedziny poznania – czystą naukę i czystą technikę. Arystoteles przypisywał nauce wieczność i pewność, a technikę rozumiał jako wytwórstwo<sup>9</sup>.

Martin Heidegger<sup>10</sup> wskazał, że metafizyka kończy się wraz z zapanowaniem techniki. Nie utożsamiał techniki i nauki, zwracając jednak uwagę na ich wzajemne przenikanie się dzięki obecnemu w obu tych dziedzinach myśleniu zestawiająco-kalkulatywnemu. Tę sytuację metafizyczną można odczytywać jako nieodwoływalną. Cornelius Castoriadis podkreśla, że nie jest to przyczy-

---

zawsze jednak będą one efektem podwójnego zapośredniczenia technologii w ontologicznie wyróżnionej płaszczyźnie jej mitycznego wydarzenia się (tj. wchodzenia do kultury) i w częściowo zrjonalizowanych formach religijności wtórnych wobec tej mitologii. Por. D. Janicud, *On the Human Condition*, s. 41.

<sup>8</sup> Nie jest to do końca możliwe, ponieważ obraz Boga jest zainstalowany w wielu hybrydach, utrzymujących połączenie z transcendencją. Oznacza to, że nie można wymazać obrazu Boga, gdyż jest to obraz wirtualny, znajdujący swój azyl w hybrydach, które go modyfikują, zmieniają, ale też kopiują. Jest to więc obraz syntezy, integracji wirtualnego materiału. Por. I. Rieusset-Lemarié, *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, Actes Sud, Arles 1999, s. 186 nn.

<sup>9</sup> Zdaniem Arystotelesa, mogą one odnosić się do tego samego przedmiotu w przypadku medycyny. Jednak nawet tutaj wiedza, „technika” jest tylko aproksymacją tego, co wie „naukowiec”. Istotne jest to, że i nauka, i technika były dyspozycjami rozumowymi, to znaczy zakładały konieczność podjęcia refleksji nad poszczególnymi działaniami. Później relacja nauki i techniki, obecna w metafizycznej i społecznej filozofii Arystotelesa, będzie stopniowo zubażana, czyniąc z techniki dziedzinę podporządkowaną nauce jako naukę stosowaną. Dotyczy to przede wszystkim ludzkiego doświadczenia.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, w: *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, Aletheia, Warszawa 1999, s. 81.

ną refleksyjnej zmiany dokonującej przez deliberację w społeczeństwie, lecz stanowi odwołanie do jedyne­go możliwego scenariusza, w którym technologia staje się przeznaczeniem bytu<sup>11</sup>. W tym sensie twierdzenia M. Heideggera zdają się być zbyt ostateczne, jednak ich znaczenie polega na ukazaniu, że nie istnieje inny sposób poruszania się w świecie niż poprzez zapośredniczenie w technonauce.

Technonauka jako pojęcie wykształciła się w drugiej połowie XX wieku. Za jej autora należy uznać filozofa techniki Gilberta Hottos. Używali go także Don Ihde i Bruno Latour. Wszyscy podkreślali, że nie można już mówić o technologii jako nauce stosowanej, ponieważ jest ona konstytutywna dla samej nauki i niemożliwa do pomyślenia bez niej. Co więcej, to właśnie technologia stanowi motor przemian naukowych, wyznaczając poszczególne cele, a przede wszystkim jej możliwości.

Technonauka jest tyleż paradygmatyczna, co syntagmatyczna, ponieważ trudno powiedzieć, że wprowadza jeden jasny i czytelny paradygmat określający ramy jej istnienia. Mamy więc wiele technonauk, które wymykają się podziałom na dyscypliny badawcze, ponieważ ich obszar i narzędzia nie pozwalają jednoznacznie określić, czym jest technonauka. Można mówić o niej jak o pewnej tendencji technicyzacyjnej, gdzie nauka i technika zostają połączone, w wyniku czego w nowy sposób ujmowane są rozważane przez nie problemy. Jako konkretną technonaukę można rozumieć pojedyncze aplikacje nauki i techniki, które wykraczają poza podział na te dziedziny. Technonauki stanowią więc osobne podejścia skupiające się na rozwiązaniu danego problemu, ale podporządkowane globalnej tendencji technonaukowej. W ten sposób, poprzez odsyłanie jednych do drugich, ujawnia się problemowy charakter tej dyscypliny, która jest niejednoznaczna i niemożliwa do opisan­ia w kategoriach ogólne – szczegółowe, abstrakcyjne – konkretne, naukowe – techniczne. Rodzi to możliwość przedostania się do niej religii, która korzystając z luki w technonauce, wnika do niej pod różnymi postaciami.

## 2. Religia i technonauka

Religia jako historycznie poprzedzająca technonaukę staje przed koniecznością zgody na jej autoregulację bądź wyzwolenia się z jej ram. W konkretnych religiach można obserwować różne reakcje religii na współczesne przemiany naukowo-techniczne – od bardzo skrajnych, polegających na odrzuceniu technologii jako takiej (teologiczny luddyzm oraz teistyczny anarchoprymityzm), przez negocjacje (chrześcijaństwo), aż do pełnej akceptacji i asymilacji

<sup>11</sup> C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, tłum. D. A. Curtis, Oxford University Press, Nowy Jork – Oxford 1991, s. 23.

(buddyzm). Relacje te są oczywiście uproszczone i często zależne od kontekstu społeczno-ekonomiczno-kulturowego. Choć należą one do tendencji silnie heterogenicznych, to warto podkreślić istnienie pewnych schematów reagowania poszczególnych religii na przemiany technonaukowe.

Jaka jest rola religii w transformowaniu technonauki? Czy ogranicza się jedynie do wyróżniania sfer wpływu, które nie podlegają technonaukowej modyfikacji, czy też związek religii i technonauki dotyczy także innych płaszczyzn i dziedzin rzeczywistości? Wzajemne oddziaływanie religii i technonauki jest bardzo silne i wykracza poza tworzenie opozycji między progresywną technonauką i reakcyjną religią. Myśląc o związku tych dziedzin, trzeba dokonać analizy ukrytego programu racjonalności stojącego za tymi tendencjami. Ujawniwszy go, można dostrzec, że racjonalność religijna i technonaukowa nie stają w niemożliwej do przewyżnienia opozycji, lecz wzajemnie się warunkują i łączą w różne rodzaje irracjonalizmu w zależności od założeń i realizacji poszczególnych religii oraz wizji rozwoju i stosowania technonauki.

### 3. Skopiować obraz Boga<sup>12</sup>

Sakralizacja technonauki opiera się często na naiwnych założeniach, które hipostazują i reifikują byt. Nie są one wyrażane w języku filozoficznym, lecz stają się sloganami, hasłami, aforyzmami, skrótowo odnoszącymi się do związku religii i technonauki. Bruno Latour mówi o oddzielnym Bogu, który pozostaje w służbie natury i kultury, będąc jednocześnie od nich oddzielnym<sup>13</sup>. Jest to efekt pozornego rozdziału religii i technonauki, ponieważ można obserwować powrót myślenia religijnego w różnych postaciach.

Przez technonaukę nauka może stać się *science fiction*, rzeczywistością wypełnioną obrazami, modelami i symulacjami, które stały się realne – można je nazwać „chimerami” – ontologicznymi przynętami, które muszą być postrzegane przez pluralizującą się w dyskursie kulturowym dokse jako diaboliczne rzeczywistości. Prowadzi to do uprzemysłowienia trzeciorzędnych retencji w przemyśle kulturowej produkcji symboli<sup>14</sup>.

W ten sposób religia staje się *religion fiction* – maszyną produkującą obraz Boga, a zarazem pełniącą funkcje marketingowe w rozumieniu maksymali-

<sup>12</sup> *Imago Dei* staje się elementem kopiowalnym jako obiekt technonauki oraz religii, bowiem obie produkują obraz Boga jako tego, który miałby oddziaływać na sferę publiczną. To kolejny paradoks związku religii i technonauki – religia zostaje sprowadzona do zestawu rytuałów i instrukcji postępowania, podczas gdy technonauka staje się świętą czynnością. Jeśli udałoby się skopiować obraz Boga, to można byłoby go przesyłać. Byłaby to globalna komunia świadomości połączonych z nadajnikiem duchowym – Chrystusem.

<sup>13</sup> B. Latour, *Nigdy nie byliśmy...*, ss. 52-53.

<sup>14</sup> B. Stiegler, *Technics and Time*, t. 3: *Cinematic Time and the Question of Malaise*, tłum. S. Barker, Stanford University Press, Stanford 2010, s. 67.

zacji rozpowszechniania wyprodukowanych symulaków. Symbole religijne ulegają uprzemysłowieniu ontologicznemu i egzystencjalnemu, wpisując się w logikę techno-religio-nauki. Jednak *religion fiction* należy odczytywać nie tyle jako postulowany przez człowieka w wyniku zmian technologicznych stan rzeczywistości, ale proces podmieniania i instalowania obrazów Boga w teologicznych maszynach, które mają pełnić funkcję Boga, mimo swej fikcyjności. Morfologicznie Bóg jest inny, funkcjonalnie zaś przypomina niegdysiejszego Boga, który nie był archiwizowany na cyfrowym nośniku.

Pragnienie skopiowania obrazu Boga wyływa z jeszcze innej tendencji metafizycznej, będącej efektem rozwoju technologii sieci i programów. Chodzi bowiem nie tyle o kopiowanie jakiejś reprezentacji, fikcji, audiowizualnego odniesienia czy artefaktu, ile o sporządzenie kopii zapasowej Boga, zgodnie z powszechną obecnie w kulturze potrzebą krótkotrwałej archiwizacji. „Gorączka danych” polega na tym, że wszyscy zapisują dane na możliwie wielu nośnikach i dbają o ich przechowywanie. Kopia zapasowa Boga ma zostać wykorzystana w postaci „powtórnej instalacji”, gdy Bóg nie będzie już widoczny. Zatem współczesne społeczeństwo cyfrowe może odpowiedzieć na stwierdzenie Nietzschego „Bóg umarł”: „Nie szkodzi, mamy kopię zapasową Boga, którą możemy w każdej chwili zainstalować”. Ujawnia się tu pewien mechanizm kryptoteologiczny dotyczący historii, która może być odtwarzana z nośników. Skoro historia jest także opowieścią o dziejach Boga – metafizyczną narracją, to instalując zapisane dane, przywołuje się wraz z nimi „dawnych Bogów”. Zatem Bóg jako transcendentny byt zapisany w historii (choćby w formie *imago Dei*) jest możliwy do reinstalacji ze sporządzonej wcześniej kopii zapasowej lub ekstrakcji z zapisanej historii i przeszczepienia go do żywej teraźniejszości technicyzacji, czyli wirtualizacji kultury. Jest to jedna z reakcji na technicyzację kultury oraz technicyzację religii i transcendencji jako horyzontu jej wydarzania się, jaką jest pojawienie się fundamentalizmów religijnych. Fundamentalizm religijny jest efektem instalacji nieaktualnej wersji obrazu Boga w stechnicyzowanej kulturze. Dochodzi wówczas do „odrzućcia programu” i niekompatybilności wgrywanego *imago Dei* z obecnym oprogramowaniem i osprzętem kultury. Inaczej mówiąc, obraz Boga jako transcendencji nie spełnia swej funkcji metafizycznej.

#### 4. Irracjonalność jako ukryty wymiar religii i technonauki

„Radykalna opozycja włączyłaby to, że utopijne żądanie, że kapitalistyczna »techno-nauka« może być po prostu wyrzucona razem z kapitalistyczną polityką i ideologią”<sup>15</sup> – twierdzi Andrew Feenberg, streszczając filozoficzny pro-

<sup>15</sup> A. Feenberg, *Critical Theory of Technology*, Oxford University Press, Nowy Jork (i in.) 1991, s. 65.

jekt Herberta Marcuse. Skoro chodzi o zniesienie technologicznej racjonalności jako czegoś wbudowanego w porządek polityczny i społeczny, to odsłania my irracjonalność technologii. Irracjonalizacja następuje poprzez utratę dominujących form technologicznych racjonalności, ich zniesienie, a nie przez pozytywne działania, wprowadzające technologiczny irracjonalizm. W układzie technologii i nauki jedna podlega wpływowi drugiej i przejmuje od niej irracjonalizację. Technologiczna irracjonalność zajmuje miejsce technologicznej racjonalności, stając się rozszerzającą siecią obowiązywania i legitymizacji.

Irracjonalizacja technonauki przypomina działanie bańki spekulacyjnej, ponieważ „wartość” komponentów religijnych w technonauce jest zawyżana w stosunku do ich wartości określanej przez nauki o religii. Dochodzi więc do spekulacji religią (jej symbolami), która zostaje wyniesiona ponad własny poziom. Ta irracjonalizacja prowadzi do ekstatyczności jako zjawiska charakterystycznego dla tłumu, ponieważ spekulacja najczęściej jest kwestią zbiorową. Może pojawiać się w indywidualnym działaniu, projekcji umysłu, wyobrażeniach, ale jej wpływ nie będzie tak widoczny. Reguły spekulacji są dziś na tyle ogólne i powszechne, że można je odnosić do różnych dziedzin, przywołując przykłady historyczne oraz cybernetyczne zasady ich poznawania.

Podobieństwo do ekonomii widoczne jest też w tym, że technonauka jest rozumiana jako siła natury (analogicznie do stwierdzenia Roberta J. Schillera: „Większość inwestorów także postrzega rynek akcji jako siłę natury samą w sobie”<sup>16</sup>). W związku z tym przypisuje się wyższą wiedzę tym, którzy osiągają sukcesy, np. w przypadku inżynierów i naukowców mówi się o tym, że posiadają oni wiedzę przekraczającą ludzkie zdolności pojmowania.

## 5. Automatyzacja jako źródło irracjonalizacji technonauki

Martin Heidegger słowami: „Dopóki nie będzie wiadomo, czym właściwie są *ratio* i racjonalność, dopóty zarzut irracjonalizmu będzie bezpodstawny”<sup>17</sup>, wyraża pewną trudność określenia podstaw. Pisze także:

Racjonalizacja techniczno-naukowa, dominująca dziś, usprawiedliwiana jest wprawdzie co dzień coraz bardziej niespodziewanie przez swój nie dający się już ogarnąć efekt. Efekt ten nie mówi jednak nic o tym, co daje dopiero możliwość racjonalności i irracjonalności. Efekt dowodzi odpowiedności racjonalizacji techniczno-naukowej<sup>18</sup>.

Technoracjonalność jest efektem rozwoju technonauki, który dokonuje się automatycznie – nie można wskazać na inne jego przyczyny poza nim samym. Postęp techniczny jest zatem automatem irracjonalizacji wszelkich technore-

<sup>16</sup> R. J. Schiller, *Irrational Exuberance*, Princeton University Press, Princeton 2000, s. XV.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Koniec filozofii...*, s. 98.

<sup>18</sup> Ibidem.

ligijnych połączeń (nie można wskazać podstawy procesów, ale można je doskonale opisać i badać).

Być może istnieje myśl bardziej trzeźwa niż niepowstrzymany pęd racjonalizacji, bardziej trzeźwa niż porywający prąd cybernetyki. Zapewne właśnie on jest w najwyższym stopniu irracjonalny<sup>19</sup>.

Słowa te świadczą o tym, że racjonalność przechodzi w irracjonalność (choć wciąż jest określana jako racjonalność). Irracjonalizacja przechodzi także w sakralizację, stanowiąc najwyższy efekt irracjonalizacji, w którym przestaje odnosić się do jakiegokolwiek formy racjonalnego myślenia.

Andrew Feenberg, prezentując tezy Jeana Baudrillarda, wskazuje, że automatyzacja jest mitem epoki technicyzacji<sup>20</sup>. To, co automatyczne, nie jest racjonalne, nie musi nim być. Automatyzację można uznać za sprzężenie elementów, czego skutkiem jest samopowtarzalna sekwencja operacji technicznych zachodząca zgodnie z określonym programem ich istnienia i działania. W ten sposób automatyzacja jako podstawowa tendencja technicyzacji opiera się dyskursywnym i filozoficznym rozróżnieniom.

W związku religii i technonauki brakuje wielu stopni mediacji. Najczęściej człowiek w otoczeniu kształtowanym przez technologie w wyniku nagłej iluminacji lub ukrytej pracy technologii zostaje przeniesiony do ekstatycznej rzeczywistości snu, przypominającej przestrzenie znane z wizji religijnych. Automatyzm technologii przeniesiony na religię działa jako automatyzm (przymusowego) zbawienia, wtrącania do sztucznej nieskończoności<sup>21</sup>. Dlatego trudno jest wyróżnić jakąkolwiek formę eschatologii technologicznej, ponieważ procesy irracjonalizacji technonauki produkują jedynie mity i społeczne fantazje, które po technonaukowej puryfikacji zyskują status nowej racjonalności – racjonalności technonaukowego postępu. Pomiedzy kolejnymi szczeblami praktyki powstają pojęciowe i dyskursywne wyrwy, które wtórnie sakralizują pojęcie automatyzacji<sup>22</sup>, a także pojęcia jej pokrewne: samowytwórczość (*autopoiesis*), samoorganizację, samoprogramowanie. W ten sposób człowiek technoreligijny zrzuca się autonomii własnego działania na rzecz zobowiązań wobec danego systemu religijnego, fantazmatycznego automatyzmu dyspozytywów technicznych, które produkując pewne obrazy, obiekty, relacje, nieustannie prowadzą do ich irracjonalizacji przechodzącej w sakralizację. Spełnienie obo-

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> A. Feenberg, *Critical Theory...*, s. 110.

<sup>21</sup> Por. W. Chyła, *Technokoneksjonistyczne zdarzenie jako źródło „sztucznej wzniosłości” i „sztucznej nieskończoności”*, w: J. Grad, J. Sójka, A. Zaporowski (red.), *Nauka – kultura – społeczeństwo. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Krystynie Zamiarce*, Poznań 2010. W tym kontekście termin „sztuczna nieskończoność” odczytuję jako wskazujący na sferę doznań religijnych (nie musi ono tracić nic ze swojego wzniosłego – w sensie estetycznym – charakteru).

<sup>22</sup> Wtórność sakralizacji odnosi się do sposobu, w jaki się ona realizuje, przechwytyjąc hybrydy techniki i transcendencji. Tego typu obrazy są łączone z ideą automatyzacji, która stanowi podstawę działania maszyn teologicznych.

wiązku przynosi wówczas automatyczną gratyfikację w postaci przeniesienia do krainy szczęśliwości, choć jej przyczyna nie jest znana. Może ona pozostać nieodkryta, co nie zaburza mechanizmu irracjonalizującego poprzez automatyzację technologii zbawienia (duchowego dyspozytywu).

## 6. Poza irracjonalną siecią technonauki

Pytanie o „poza” technonauki – jej wymiar transcendentny – kieruje ku podmiotom, które miałyby znajdować się poza nią, a zatem prowadzi do spekulatywnych badań metafizycznych. Wiąże się z tym pytanie o charakter wiary jako podstawowego intencjonalnego ukierunkowania aktywności religijnej. Wszyscy, którzy znajdują się w danej sieci połączeń, muszą jej wierzyć – sama sieć stanowi centrum wiary<sup>23</sup>. Powstają zatem laboratoria-kościóły, które są na tyle dobrze osadzone w strukturach społecznych, że nie można zagłuszyć ich przekazu, ponieważ jak twierdzi Bruno Latour: „Kilku dobrze wypozycjonowanych ludzi nauki może rozgromić biliony innych”<sup>24</sup>, wskazując, że nie jest już konieczne argumentowanie – wystarczą dowody<sup>25</sup>. W ten sposób zaczynają panować „irracjonalne umysły”. Latour twierdzi też, że badanie przekonań nienaukowych z perspektywy socjologii wiedzy nie ma sensu, ponieważ wszystkie one zostały wytworzone wewnątrz danej sieci i tylko w niej<sup>26</sup>. Pozwala to zupełnie inaczej spojrzeć na zagadnienie irracjonalności technonauki – jest ona irracjonalna tylko w ramach połączeń tworzonej przez siebie sieci, a wszystko poza nią może mieć dowolny status epistemiczny. Religia jako sieć społeczno-instytucjonalno-symboliczna, wchodząc w relacje z siecią technonauki, musi także przyjmować jej logikę, którą jest technologia tworzenia relacji i połączeń. Przy czym dochodzi tu do wzajemnej wymiany i mieszania się logiki funkcjonowania obu sieci. Nie wystarczy więc stwierdzić, że irracjonalizm technonauki wpływa na irracjonalizm religii i odwrotnie lub wskazać na odmienne podłoże epistemiczne obu tych tendencji, lecz należy zwrócić uwagę na to, jak niepostrzeżenie obie sieci się przenikają.

## 7. Technoreligijna racjonalność

To łączenie prowadzi do pojawienia się technoreligijnej racjonalności właściwej zarówno technonauce (technonaukowcom), jak i religii (osobom religijnym). Jest ona złożona ze „swobodnie połączonych wymiarów z różnymi

<sup>23</sup> B. Latour, *Science in action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2003, ss. 181-182.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>26</sup> Ibidem.

implikacjami społecznymi”<sup>27</sup>. Wymiary oznaczają zróżnicowane spektra racjonalności i irracjonalności w ich dowolnych rozumieniach odnoszących się jednak do różnych postaci wiary. Technoreligijna racjonalność opiera się na wierze w dowody własnego działania, choć nie musi do nich dochodzić, analizując argumentacje zgodne z danym typem racjonalności. Jest to racjonalność zintensyfikowanej heterogeniczności, gdzie nie następuje synteza elementów racjonalnych i irracjonalnych, lecz ich swobodne przenikanie się, ograniczone tylko przez daną sieć połączeń technonaukowego zarządzania.

Trudno nawet określić, czy rozpatrywana jest racjonalność, irracjonalność czy też quasi-postać ich związku. W różnych okresach mogą realizować się odmienne technoracjonalności: raz przybierając postać pragmatyczną, materialistyczną, gdzie cel będzie rozumiany jako efekt skutecznej produkcji i wymiernych osiągnięć produktu w określonym działaniu, innym razem czystą formę metafizyczną, gdy technoracjonalność odnosi się do celu stworzenia, indywidualizacji, istnienia człowieka, zawieszając tymczasowo własne pragmatyczne działanie. Los, nieśmiertelność, dusza jako podstawowe zagadnienia racjonalności mogą jednak nagle zostać przełączone w tryb instrumentalnej racjonalności, tak że los będzie utożsamiany z historią osiągnięć, nieśmiertelność z fabrycznie gwarantowaną trwałością, dusza – z mechanizmem odpowiedzialnym za funkcjonowanie bardziej złożonych aplikacji umysłu (sterownikiem koordynacji aplikacji umysłu). W ten sposób horyzont metafizyczny jest jednocześnie odkrywany i chowany – technoracjonalność nie jest stała, gdyż w różny sposób podejmuje kwestię transcendencji, raz odnosząc się do niej jak do podstawowego horyzontu odniesienia, innym razem – zupełnie ją negując, poprzez wprowadzanie technologicznych rozwiązań na poziomie immanencji ich autoregulacji (odłączenia od transcendencji).

## **8. Rytuał jako wzór technonaukowo zoptymalizowanego działania**

Za sprawą przerwanej syntezy (racjonalności przez irracjonalność i odwrotnie) zachodzi „rytualne podtrzymywanie technologicznego kosmosu”<sup>28</sup>. Rytuał nie jest związany z konkretną rolą społeczną, lecz dotyczy socjoekonomicznego strukturalnego uporządkowania świata<sup>29</sup>. Technonaukowa, quasi-religijna wizja świata jest podtrzymywana przez rytuały, które przypominają mityczne ceremonie, takie jak ogłaszanie odkryć w mediach masowych, fetyszycację

<sup>27</sup> A. Feenberg, *Critical Theory...*, s. 178.

<sup>28</sup> S. DeHart, *Ritual in Technoscientific Medicine*, w: C. Mitcham (red.), *Technology and Social Action*, Jai Press, Greenwich – Londyn 1997, s. 107.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 109.

laboratoriów jako współczesnych świątyń, sakralizację pracy technonaukowców. Pewne mityczne struktury działania funkcjonują w charakterze przewodnic – przewodzą, koordynują i weryfikują, by technonaukowy rytuał został spełniony, a zatem w sposób ukryty, a przynajmniej niejawni, wprowadza się element rytualnej celowości do idei niepohamowanego i nieograniczonego przez kulturę postępu technologicznego. W samym centrum technonaukowych autoregulacji rozgrywa się teatr mityczny, którego podstawową funkcją jest optymalizacja infrastruktury technologicznej. Jego pobocznymi funkcjami są z pewnością próby oswojenia zachodzących w technologicznym kosmosie zmian – przyzwyczajanie się ludzi do nich, relatywnie bezstresowa adaptacja. W ten sposób rytuał jako uniwersalna forma działania paradygmatu technonaukowego staje się podstawą funkcjonowania zarówno człowieka, jak i systemu organizacji infrastruktury technicznej – porządek mityczny jest odnawiany, tak jak kolejne cykle pracy urządzeń technicznych. Jednostka zyskuje uzasadnienie swoich działań w kosmosie technologicznym. W tej perspektywie Scott DeHart podkreśla:

[...] nie może istnieć ściśle rozróżnienie stereotypowych praktyk pomiędzy rytualnym i nierytualnym zachowaniem. Podwójnie aspektowa natura przedstawionego rytuału (instrumentalne lub kosmiczne porządkowanie) pozwala przyjąć konkretnym praktykom różną postać zgodnie z tym, jak odnoszą się one do innych elementów wewnątrz ich świata znaczenia<sup>30</sup>.

Pozwala to „rytualnie konstruować technologiczny kosmos”<sup>31</sup>. Rytuał może przybierać postać sakralizującego wykonywaną czynność automatyzmu, może być także związany z zaniechaniem działania.

## 9. Maszyny zbawienia

Parafrazując tezę Jeana Baudrillarda, że sztuczna inteligencja odnosi sukces dzięki temu, że odciąża ludzką inteligencję<sup>32</sup>, można stwierdzić, że to rytuały podtrzymujące technonaukowy kosmos wykonywane zarówno przez człowieka, jak i maszyny zwalniają niezapośredniczoną, a więc i niekoordynowaną technicznie pracę religijnego rytuału. Wystarczy zatem ustawić algorytm odpowiedniej modlitwy, przypomnienia o wykonaniu danej czynności religijnej, by z systemów eksperckich uczynić elektroniczne maszyny do zarządzania religijnymi rytuałami. Automatyzm wprowadzany przez postęp technonaukowy odciąża zatem religijne antropotechniki na rzecz programowania rytuałów – prostych czynności wykonywanych przez „wierzących”. Wszystkie one pro-

<sup>30</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> J. Baudrillard, *Przejrzystość zła*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 67.

wadzą do kontaktu z transcendencją, przynajmniej w założeniu. W ten sposób osłabiona i odciążona jest praca instytucji symbolicznych, które prowadzą jednostkę do zbawienia (czyli do transcendencji) poprzez technologiczną mediację, która tworzy mocne połączenia z transcendencją, zdecydowanie mocniejsze niż te przynależne działaniom symbolicznym. Mówiąc o maszynach zbawienia, należy je odczytywać zarówno dosłownie, czyli jako rodzaj abstrakcyjnych i konkretnych maszyn do doświadczania transcendencji przez człowieka, jak i metafizycznie, gdy maszyny te przyjmują postać boskich pośredników za pomocą komunikacyjnych zdolności (dyspozycji zwiastowania) ukierunkowujących metafizyczne czynności człowieka. Jeśli jednak maszyny zbawienia zostaną zainstalowane jako maszyny teologiczne w stechnicyzowanej kulturze, to będą one wzmacniać własne działanie, a tym samym połączenie z transcendencją. Będzie to jednak wciąż rodzaj hybrydy, a nie czystej formy wzmacniającej połączenie technologicznej mediacji. W ten sposób dojdzie do wykształcenia się i kontrolowanej poprzez media techniczne emergencji nowych postaci religijności odpowiadających konkretnym maszynom zbawienia. Można tym samym uznać społeczeństwo za system technologiczny lub biotechnosystem, za globalną maszynę zbawienia. Technologia staje się więc gwarantem i uniwersalnym pośrednikiem kontaktu z Bogiem.

## 10. Zaczarowanie drugiego stopnia

Zaczarowanie świata nie polega na rewitalizacji magicznego sposobu myślenia, lecz wskazuje na głęboką irracjonalizację technonaukowego kosmosu<sup>33</sup>. Gianni Vattimo tak komentuje myśl Karla Löwitha: „człowiek nowoczesny jest odczarowany, o ile wie, że świat nie posiada »obiektywnego« znaczenia”<sup>34</sup>. Zaczarowanie przez naukę polega na nadaniu ludzkiej egzystencji wymiaru technoeshatologicznego. Początek życia i jego koniec są wyznaczone przez eksperymenty technonaukowe, którym jest poddawany człowiek w każdym stadium własnej indywiduacji. Jest to niekończący się „eksperyment ludzki”, tj. eksperyment na ludzkości dokonujący się poprzez media techniczne. Jego wynik pozostaje nieznany. To zaczarowanie drugiego stopnia nie oznacza powrotu magii i magicznego myślenia, tylko ciągłą implementację zaczarowania

<sup>33</sup> Technika poprzedza temporalność, a więc zmiana w obrębie techniki zmienia najgłębsze struktury bytowe świata – tak odczytują podglądy Bernarda Stieglera referowane przez Stephena Barkera. Zatem ponowne zaczarowanie świata to nie tylko powrót neomagicznych trybów myślenia (stanowią one raczej epifenomen tej tendencji), ale raczej totalne przeobrażenie na płaszczyźnie ontologicznej. Por. S. Barker, *Transformation as an Ontological Imperative: The [Human] future According to Bernard Stiegler*, „Transformations” 17/2009.

<sup>34</sup> G. Vattimo, *Spółeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006, s. 99.

w kulturę jako podstawowego sposobu funkcjonowania i uzasadniania technonauki. Legitymizacja eksperymentów ludzkich nie dokonuje się na podstawie argumentowania, przekonywania, debaty publicznej (są to puste i kontrolowane formy kolektywnego uczestnictwa), lecz za pośrednictwem maszyn technomerkantylizmu, które z każdego eksperymentu przeprowadzonego na człowieku czynią magiczną wartość dodaną, to znaczy kapitał metamorfozy, który może zostać umasowiony w produkcji przemysłowej. W ten sposób magiczność jako wirtualność – zdolność do metamorfozy technonaukowymi instrumentami – stanowi podstawowe odniesienie dla ludzkiego istnienia. Wyniki eksperymentów są prezentowane społeczeństwu jako audiowizualne i audiowirtualne *show*.

## 11. Wyścig zbawienia i permanentna innowacja

Prawem technonauki jest permanentna innowacja<sup>35</sup>. Religia musi za nią nadążyć, inaczej stanie się nieaktualną formą praktyki – pustą strukturą. Nie oznacza to, że religia staje się podsystemem techniki. Wystarczy, że technonauka wprowadzi odpowiednią prędkość działania oraz przyśpieszy rytmy innowacji, by religia była zmuszona do uczestniczenia w „nieswoim” wyścigu. Zbawienie dokonuje się już nie poprzez akumulację zasobów, lecz uzyskiwanie dostępów. W ten sposób stechnicyzowana kultura jest dzielona podług immaterialnych (nieznajdujących swego materialnie obecnego centrum we współrzędnych geograficznych i społecznych) pól dostępu. Biorące udział w wyścigu zbawienia podmioty muszą przyjąć strategię i taktyki graczy, czyli wpisać się w logikę uzyskiwania dostępu do określonych zasobów. Te zasoby są jednak stale dezaktualizowane przez innowację powodującą przyspieszenie postępu technicznego. Człowiek musi się podporządkować temu wyścigowi zgodnie z ideologiami społecznymi, które powstały jako epifenomen działania maszyn teologicznych. Wyścig zbawienia jest w tym sensie „oczywistą” pomyłką, błędnym i dysfunkcyjnym zaprogramowaniem maszyn teologicznych. Inaczej mówiąc – to maszyny technomerkantylizmu instalują się w maszynach teologicznych na tyle, że są w stanie programować ich działanie. Skutkiem tego „przejęcia”, ontologicznego hackingu, jest wyścig zbawienia prezentujący fikcyjną metę – koniec niemożliwy do osiągnięcia, bowiem sieć dostępów jest ciągle reorganizowana.

Maszyny zbawienia działają na różnych prędkościach, przy czym są to prędkości zbawienia, a nie tylko prędkości definiowane fizycznie czy technologicznie. Różnym formom technoreligijności towarzyszą różne prędkości zbawienia oraz racjonalizujące je dyskursy. W ten sposób dochodzi do zmiany

<sup>35</sup> B. Stiegler, *Technics and Time*, t. 3, s. 191.

podstawowych sposobów doświadczania kontaktu z transcendencją. Ludzie z najszybszymi maszynami zbawienia jako szczególną postacią maszyn teologicznych (produkujących wiarę i ścieżki kontaktu z transcendencją) są szybciej i skuteczniej podłączani do transcendencji. Zbawienie polega na instalacji ich duszy w transcendencji za pomocą maszyn zbawienia.

Biblia jest unikalna w perspektywie progresywnego rozwijania historii zbawienia do tego stopnia, że nowoczesna idea postępu jest nieznaną poza chrześcijańskim otoczeniem. Technologia buduje i intensyfikuje takie rozumienie temporalności<sup>36</sup>.

Nowoczesna idea wyścigu duchowego polega na tym, że duch dostosowuje się do rytmów i tempa zbawienia dyktowanego przez postęp techniczny. W ten sposób trening duchowy prowadzący do zbawienia zostaje na stałe wpisany w chrześcijańską ideę postępu technicznego, z którym jest związana technologiczna akceleracja. Dusza otrzymuje więc doping – jest poddawana terrorowi osiągnięć duchowych, aby sprostać aktualnym wymaganiom.

## 12. Tworzenie możliwości wiary

Wola mocy objawia się dziś głównie jako wiara – to technonaukowe wyznaczenie wiary naukowców i inżynierów prowadzi do paralelizmu. Również bowiem myśl racjonalna przecina się ze wszystkim, co wykracza poza racjonalność technonauki. Nie można tego jednak nazywać irracjonalizmem. „Tworzenie możliwości woli”<sup>37</sup> to konstrukcja nowych religii przybierających różne postaci praktyki społecznej i kulturowej. Każda postać woli mocy modulowana przez media techniczne skutkuje pojawieniem się audiowizualnych i audiowirtualnych, a w konsekwencji teowirtualnych form zwracania się człowieka ku religijnej transcendencji i fałszywej transcendencji technonauki (rozumianej jako seria innowacji ją tworzących). Tutaj też realizują się różne postaci jako odmienne ukierunkowania wiary technologicznej.

Technonauka opiera się na produkcji wiary, która zostaje zainstalowana w wytworzonych przez nią obiektach i wydarzeniach. Jest to możliwe do przewidzenia w ramach prognoz i analiz, jednak zawsze cechuje je pewna indeterminacja – nie jest możliwe pełne zautomatyzowanie wydarzeń, czyli wprowadzenie za pomocą środków technologicznych idealnego technicznie wydarzenia, ponieważ znajduje ono różnicę technologiczną we własnej produkcji. Technonauka nie może wyprodukować Tego Samego, pomimo wielu

---

<sup>36</sup> W. E. Fudpucker, *Through Christian Theology to Technological Christianity*. w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984, s. 63.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: idem, *Drogi lasu, Aletheia*, Warszawa 1997, s. 196.

programów, które starają się tego dokonać – programów akceleracji, wyznaczających kierunki jej postępu. Produkcja Tego, co Różne, nie jest przewidziana jako podstawowa aktywność technonaukowego opanowywania świata, jednak nie może zostać pominięta ani usunięta, ponieważ wprowadza takie regulacje, które nie znajdują idealnej syntezy. Jest to istotne także w perspektywie zapisu obrazu Boga na nośnikach – cyfrowych nośnikach, które nie przekazują Tego Samego, lecz To, co Różne. Dlatego fundamentalizmy religijne i inne próby przywracania zapisanego w postaci technopamięciowych danych obrazu Boga muszą zakończyć się instalacją Tego, co Różne, gdyż nie jest możliwe idealne odzwierciedlenie, wymagające idealnego kontekstu dla własnej realizacji. Wiara technologiczna nie jest więc jedynie duchową kompetencją prowadzącą człowieka do transcendencji, ale jest relatywizowana na wiele strategii i taktyk wierzenia<sup>38</sup> w obrębie danej technoracjonalności.

### 13. Teowirtualność jako technonaukowy horyzont religii

Technoreligijna racjonalność zwraca się ku teowirtualności jako uogólnionemu stanowi teologicznemu. Teowirtualność jest prześwitywaniem transcendencji przez techniczne dyspozytywy; przedostaniem się pierwiastka duchowego przez zasłony globalnego zestawienia, rozumianego jako podstawowa praca techniki. Można zatem wierzyć we wszystko, przeważają jednak przekonania religijne o charakterze irracjonalnym (jeśli można go określić w danej sieci przekonań) lub pozaracjonalnym (w przypadku zupełnej lub częściowej niemożności określenia ich charakteru). Bezcelowe jest więc wskazywanie na konkretną religię jako efekt technonaukowej racjonalizacji, bowiem nie chodzi o jej symboliczne czy zinstytucjonalizowane postaci. Zamiast tego technonaukowe i religijne sieci ćwiczą nas w wierze, utrzymując jednostki i społeczeństwa w stanie teowirtualności – gotowości do żarliwej wiary w cokolwiek.

Teowirtualność oznacza też wirtualne istnienie religii przy technologii jako niezbywalnego komponentu i procesu. Poziom wirtualności może być wymie-

---

<sup>38</sup> W przeciwieństwie do Michela de Certeau (silne rozróżnienie na taktyki i strategię) oraz Lva Manovicha (brak rozróżnienia na taktyki i strategię w perspektywie użytkownika mediów) w kwestii interpretowania technologicznych możliwości produkcji wiary skupiłbym się raczej na określeniu taktyk i strategii w perspektywie koordynacji poszczególnych działań nakierowanych na cel. W tym przypadku nie jest istotna struktura, która wyznacza pole strategii i pole taktyk, ale efekt końcowy. W myśleniu o teleologii dochodzi do syntezy obu tych podejść, bowiem strategię według de Certeau są strukturą nadaną regulacjom kulturowym, a taktyki stanowią obszar podejmowania działań w tej strukturze; ponadto dochodzi do ich unifikacji, ponieważ trudno wyznaczyć przestrzeń strategii i działań. Synteza taktyk i strategii działań znajduje swój wyraz w produkcji wiary technologicznej przez maszyny teologiczne zainstalowane w podstawowych mechanizmach wydarzania się technonauki.

niany między technonauką i religią. Byłby on więc metastabilizowany poprzez syntezę tego zapośredniczenia w mediach technicznych przez transcendencję. Poziomy i intensywność stechnicyzowanej wirtualności mogą być w różny sposób dystrybuowane pomiędzy technonauką a religią, raz znajdując wyraz w postaci dominującej tendencji w technonauce, innym razem w religii. Teowirtualność jako stan religijności właściwy technonaukowej organizacji rzeczywistości jest zatem wirtualnością wiary. Teowirtualność trzeba rozpatrywać raczej jako współczynnik teowirtualności zawarty w danej tendencji technicyzacyjnej niż typ idealny nastawienia religijnego. Możliwe jest jego współistnienie oraz ewolucja twórcza rozumiana cybernetycznie jako kreatywna adaptacja do określonych mechanizmów wydarzania się rzeczywistości.

## 14. Religia technokratów

W ramach teowirtualności powstają także inspirowane technologią wyzwania, które można określić jako pogańskie. Polegają one na sakralizacji konkretnych obiektów i procesów technicznych, dlatego można mówić o sztucznej wzniosłości oraz fałszywym *numinosum* totemów – budowli technonauki. Religią technokratów jest technologia – jest to postać transhumanistycznego ateizmu, który Georges Bataille określał mianem ateistycznego mistycyzmu, religii bez Boga. W tym właśnie najsilniej manifestuje się tendencja, która w absolutnej technicyzacji świata widzi jedyną drogę ludzkości. Technologiczna apokalipsa religii nie dojdzie do skutku, bowiem śmierć Boga oznacza paradoksalne istnienie „Boga bez Boga”. Religia technokratów to najczęściej wiara w mocny typ futuryzmu, który przyszłość stawia ponad wszelką możliwą terażniejszość. W technokracji religia nie zostanie wyeliminowana, lecz przekształcona<sup>39</sup>. Będzie wolna od „mistycyzmu pieniądza”<sup>40</sup>, co jest jednak wątpliwe, zważywszy na dzisiejszy mistycyzm technomerkantylizmu pod postacią kościołów spekulacji, które jako przemysły programów dostarczają technokratycznej parareligijnej rozrywki – *religiotainmentu*<sup>41</sup>. Religia technokratów oznacza ludyczne przeprogramowanie maszyn teologicznych. Jest to

---

<sup>39</sup> B. Hunnicut, *Work without End*, Philadelphia 1988, s. 284, za: P. Hyde, *For the Technocracy Curious*, <http://www.timesizing.com/2tecnocy.htm> (2.09.2011).

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Por. T. Meyer, *Die Ironie Gottes: Religiotainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005. „Religiotainment staje się prekursorem resakralizacji przestrzeni publicznej” (ibidem, s. 65), czyli wprowadzanie rozrywki religijnej i rozrywki w funkcji religii ma także teologiczne i filozoficzne konsekwencje dla sfery publicznej infekowanej technologicznie, bowiem drogą transmisji przez media techniczne dokonuje się teowirtualizacja sfery publicznej.

najwyższe zagrożenie wiary technologicznej, która może popaść w doraźną i przygodną gloryfikację pseudoreligijnych technorozrywek<sup>42</sup>.

Religia technokratów ujmuje technonaukę w perspektywie wiary technologicznej. Jest to najbardziej podstawowy sposób wydarzania się teowirtualności, który polega na utożsamieniu techniki z transcendencją bez nadawania tej syntezy w warstwie ideacyjnej i językowej rangi metafizycznej. Religijny technokrata wierzy, że tworzy nieśmiertelną infrastrukturę stechnicyzowanej kultury, czyli taki sposób jej funkcjonowania, który jest bezpośrednią realizacją platonizmu – platonizmu wprowadzonego tylnymi drzwiami, tej postawy metafizycznej, która powraca po przewartościowaniu się materializmu. Można więc mówić o różnych stadiach religijności odpowiadających odmiennym etapom tworzenia się technologicznego systemu. Technoreligijność zawiera także stadia ateistyczne, tj. przerwy w nastawieniu religijnym. Zamiast syntezy religii technokratów dochodzi do synergii jej taktyk i strategii technoreligijnej racjonalności. Jest to synergia bez syntezy, toteż religia technokratów jest zarówno religią, jak i tendencją kryptoreligijną w stadiach rozwojowych skupionych raczej na materialno-pragmatycznym funkcjonowaniu. Synergia ta oznacza wzmocnienie teowirtualności, która zyskuje następnie postać ukierunkowania racjonalnego lub irracjonalnego. Praca metafizyczna technologii jest zatem w większym stopniu synergiczna niż syntetyczna<sup>43</sup>.

Religia technokratów jest inwestycją technologicznej wiary w technicyzację, która może rozwiązać problemy człowieka. Należy bowiem pamiętać, że w tym aspekcie obietnica jest bezpośrednio realizowana. Technokraci dysponują narzędziami miernicznymi, które mogą oceniać dokonany postęp, badać i parametryzować wszelkie czynności metafizyczne. W ten sposób inwestycja wiary staje się również inwestycją ekonomiczną.

Wiara technologiczna jest ukierunkowywana tylko ku tym tendencjom i obiektom technicznym, które działają, to znaczy wykazują wyraźny w kodzie alfanumerycznym współczynnik efektywności czynności metafizycznych. Technokraci nie są wierni swoim „religiom”, czyli obiektom inwestycji wiary technologicznej, lecz możliwie często je zmieniają, by warunkowały ciągły rozwój. Celem nie jest jednak utożsamienie religii z technologią, lecz zachowanie tych dwóch sfer rzeczywistości w jednym typie działania. Dlatego wszelka transcendencja i immanencja musi być zogniskowana wokół jego podmiotu. Ma się wyrażać w podejmowanych przez niego czynnościach metafizycznych.

---

<sup>42</sup> Do ich wzmocnienia prowadzi reklama, którą Siegfried Schmidt nazywa teologiczną techniką, gdyż przejmując ona jej funkcję (podobnie jak funkcję sztuki). S. Schmidt, *Die Welten der Medien. Grundlagen und Perspektiven der Medienbeobachtung*, Vieweg und Sohn, Braunschweig – Wiesbaden 1996, s. 175.

<sup>43</sup> Synteza jest konieczna do zaistnienia do pewnego poziomu, jednak nie może ustalić żadnej trwałej jakości – dotyczy to zarówno autoregulacji transcendencji, jak i techniki.

## 15. Bóstwienie technonauki

Żeby mówić o bóstwieniu nauki, warto przypomnieć tezy Martina Heideggera, które wyznaczają horyzont odbóstwienia stechnicyzowanej kultury:

Piątym zjawiskiem nowożytności jest odbóstwienie [*Entgöterung*]. Wyrażenie to nie oznacza po prostu usunięcia bogów, prostackiego ateizmu. Odbóstwienie jest procesem o dwóch aspektach, jako że z jednej strony obraz świata chrystianizuje się w tej mierze, w jakiej podłożu świata przypisuje się nieskończoność, bezwarunkowość i absolutność, z drugiej natomiast chrześcijaństwo reinterpretuje swój chrystianizm, czyniąc z niego światopogląd (światopogląd chrześcijański) i w ten sposób przystosowuje się do nowożytności. Odbóstwienie jest stanem nierozstrzygnięcia o Bogu i bogach. W doprowadzeniu do niego chrześcijaństwo ma największy udział. Lecz odbóstwienie wcale nie wyklucza religijności; do tego stopnia, że raczej dopiero wskutek odbóstwienia stosunek do bogów przekształca się w przeżywanie religijne. Kiedy do tego dochodzi, wówczas bogowie już uciekli. Powstała pustkę zastępuje historyczne i psychologiczne badanie mitu<sup>44</sup>.

Dziś jednak mit przestaje być mitem. Jest wszędzie – staje się oczywisty, logika mitu przenika do racjonalności technonaukowej, której jedynym kryterium jest uzyskiwanie osiągnięć, wydajność i efektywność. Osobliwe jest jednak to, że jest to wciąż efektywność do pewnego stopnia mityczna, bowiem jej produkt pozostaje często fantazmatyczny – nie znajduje on swego odpowiednika w rzeczywistości innej niż wykreowana w trakcie bóstwienia technonauki. W ten sposób „religia »w swej singularności« towarzyszy, a nawet poprzedza krytyczny i tele-technonaukowy rozum, przygląda mu się jak cień”<sup>45</sup>. Są to zatem liczne ekspresje cząstkowe<sup>46</sup> bez centrum ekspresji. Religia będąca efektem bóstwienia technonauki nigdy nie jest wyrażona w całości. Składają się na nią implicytne i eksplicytne ekspresje cząstkowe manifestujące się na różne sposoby.

## 16. Czy artefakty technonauki „mają” religie?

Langdon Winner na pytanie: „Czy artefakty mają politykę?” odpowiedział twierdząco<sup>47</sup>. Podobnie można mówić o obiektach, które są zaprogramowane na realizację czegoś, nawet jeśli ich cel pozostaje niejasny lub zmienia się

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Czas swiatioobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: idem, *Drogi lasu*, s. 68.

<sup>45</sup> J. Derrida, *Faith and knowledge*, tłum. S. Weber, w: idem, *Acts of Religion*, tłum. G. Anidjar, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2002, s. 79.

<sup>46</sup> Jest to pojęcie używane przez H. Bergsona. Zob. H. Bergson, *Mysł i ruch*, tłum. P. Beylin, K. Błeszyński, PWN, Warszawa 1963, s. 31.

<sup>47</sup> L. Winner, *The whale and the reactor: a Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, Chicago 1986, ss. 19-39.

w wyniku rozwoju technologicznej infrastruktury kultury i techniki. Hubert L. Dreyfus i Charles Spinosa przywołują tezę Martina Heideggera, że różnym rzeczom przysługują odmienne typy odkrywania<sup>48</sup>. Produkcja artefaktów przez technonaukę, skoro jest w pewnym stopniu irracjonalna, dotyczy przede wszystkim nasycaenia ich określoną wizją świata, czyli także ideami religijnymi. Umberto Eco pokazał, w jaki sposób oprogramowanie może pełnić funkcję religijną na poziomie funkcjonalnym<sup>49</sup>, przyrównując oprogramowanie do konkretnych systemów religijnych (nie jako dosłowne utożsamienie, ale metaforę fenomenologiczną). Artefakty technonauki odkrywają więc ukrytą w niej technoracjonalność, tj. częściowe religijne ukierunkowanie myśli i działań człowieka.

Religijny obiekt techniczny to już nie tylko obiekt święty, czyli odnoszący się do sacrum, ale posiadający religię, to znaczy wbudowany komponent odpowiedzialny za religijne funkcjonowanie. Jeśli technologia wykonuje pracę metafizyczną, mediując między transcendencją i techniką (tj. technologicznie hybrydując ich relację), to wiara technologiczna może zostać zainstalowana w obiektach technicznych. Mogą więc one wykonywać nie tylko czynności metafizyczne, ale także czynności wiary, bezpośrednio wysyłając odpowiednie treści do transcendencji.

Różne religijne obiekty techniczne mogą ucieleśniać idee religijne w zmieniający sposób pod względem intensywności ich przejawiania się. Człowiek, a właściwie już duchowy cyborg, staje więc przed koniecznością wzmacniania własnego połączenia z transcendencją poprzez instalowanie w swym otoczeniu oraz w sobie w charakterze duchowych organów (czy też organów duchowości) religijnych obiektów technicznych wzmacniających produkcję wiary technologicznej, synergizując w ten sposób hybrydyczne połączenie techniki z transcendencją.

## 17. Religia jako zasłona zmian technicyzacyjnych

Religia „tuszuje” irracjonalność techniki – jest jej zasłoną, dzięki której jest zawsze dostępna i oczywista jako pewien rodzaj uzasadnienia. To właśnie po-

<sup>48</sup> H. L. Dreyfus, C. Spinosa, *Highway and Feasts. Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology*, w: D. Moran, L. E. Embree (red.), *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy*, t. IV: *Expanding Horizons of Phenomenology*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2004, s. 74.

<sup>49</sup> U. Eco, *Holy War: Mac vs. Dos*, [http://www.themodernword.com/eco/eco\\_mac\\_vs\\_pc.html](http://www.themodernword.com/eco/eco_mac_vs_pc.html) (6.09.2011). Według Vilema Flussera, w perspektywie projektowania obiektów użytkowych zaplecze kulturowe i filozoficzne ma znaczenie. Nie można przeszczepić bez zmiany natury zachodniego rozumienia nauki i technologii na grunt orientalnego designu. V. Flusser, *Design as Theology*, w: idem, *The Shape of Things. A Philosophy of Design*, tłum. A. Matthews, Reaktion Books, Londyn 1999, s. 73. Nie można więc uniknąć hybrydyzacji techniki i transcendencji, nawet jeśli ich związek jest obecny w przedmiotach (jako odniesienie) jedynie implicytnie.

przez religię w jej funkcji racjonalnej i irracjonalnej wprowadzane są coraz nowsze innowacje technonauki do społeczeństwa. Naukowcy przejmują rolę kapłanów i religii jako strukturalno-funkcjonalnej zasady organizacji społeczeństwa, używając „mowy Boga” (*God talk*)<sup>50</sup>, by przekonać społeczeństwo do własnych racji, czyli do konieczności intensyfikacji postępu technicznego. Jest to instrumentalny sposób wykorzystania teowirtualności, który prowadzi do jej wycieńczenia. W ten sposób religia wpisuje się w filozofie racjonalistyczne, dialektyczne i oświeceniowe, wprowadzając postęp pod różnymi przebraniami i imperatywami, które same się uzasadniają, nie odnosząc się już do niczego poza sobą. Religia zostaje wykorzystana jako motor postępu, który działa nie w kierunku teowirtualności, ale przeciwnym, wrogim, który wykorzystuje jedynie jej tendencję, starając się przekierować i przejąć nie jej cel, lecz energię. Religia jest więc traktowana jako zdetyerytorializowany składnik postępu, czyli zbiór tendencji zasilających realizację technonaukowych zamierzeń i wytworów. Technicyzacja i instrumentalizacja rzeczywistości w konsekwencji tej zmiany zostają przeniesione na niewidoczny plan wydarzania się. Dochodzi także do nieświadomej technicyzacji kultury poprzez religijnie ukierunkowane tendencje rozwojowe. Nie znajduje to językowego wyrażenia, określenia w jakiegokolwiek materialnej postaci, bowiem technicyzacja wydarza się na mocy własnej legitymizacji w byciu nieobecnym – protontyczności działań człowieka.

## 18. Ratio i chaos

Religia pod wpływem technonaukowej tendencji zamienia się najczęściej w formę okultyzmu<sup>51</sup>, ponieważ wiara, przekonania, czynności sakralne są dobierane tak, by osiągnąć zamierzony cel. Nurt ten jest określany mianem magii chaosu, czyli filozoficznie ujmując – samoprogramowania się człowieka, by funkcjonować w określonych warunkach możliwie efektywnie. Na przykład naukowiec może wierzyć w to, co sprzyja mu w badaniach – kwestia racjonalności lub irracjonalności jego przekonań nie jest istotna, póki służy to jego celom. Podobnie osoba religijna nie kwestionuje zastanego porządku świata ani nie wnika w jego logiczną strukturę, ponieważ nie jest to konieczne do codziennej egzystencji. Można tę postawę określić jako fikcyjalny prag-

---

<sup>50</sup> Naukowcy mówią jak bogowie, to znaczy korzystają nie tylko z argumentacji właściwej teologii, ale także z pewnych zabiegów retorycznych, aby stworzyć dla siebie właściwe role społeczne. Por. D. Nelkin, *God Talk: Confusion between Science and Religion*, „Science, Technology, & Human Values” Vol. 29, 2/2004, s. 139.

<sup>51</sup> Technonauka byłaby tu kierowaniem pragmatycznych sił, sterowaniem tym, co należy do sfery sacrum.

matyzm<sup>52</sup> lub neofikcjonalizm<sup>53</sup>. Według teorii decyzji nie istnieje racjonalizm ani irracjonalizm, lecz skutki lub znaczenia powstające w konsekwencji podejmowanych przez ludzi działań. Jest to podejście skrajnie utylitarystyczne, znajdujące swe analogie w ekspansji technonauki, gdzie nie liczą się zakazy i nakazy symboliczne obecne w prawie czy szerzej – kulturze, ale sam skutek, który nie musi oznaczać niczego ani wpisywać się w żadną ideologię postępu – wystarczy, że jest możliwy. To właśnie sprawia, że należy go zrealizować<sup>54</sup>. W perspektywie osiągnięć nie ma znaczenia, czy coś jest racjonalne, czy irracjonalne. Pojęcia te są nadal stosowane w filozoficznym sensie, lecz ich kontekstualizacja i zależność od układu odniesień tworzących wzajemne relacje o charakterze acentrycznych sieci sprawiają, że w przypadku religii i technonauki nie można wskazać jednego centrum racjonalności.

W religii i technonauce istnieje wiele centrów racjonalności i irracjonalności (klasycznie rozumianych), które wchodzi z sobą w różne interakcje. Możliwe zatem, że racjonalność danej metody technonaukowej występuje tylko z zasady, natomiast przesłanki wyraźnie wskazują, że nie ma ona oparcia w racjonalnej argumentacji zgodnej z danym paradygmatem myślenia. W ten sposób dochodzi do powstania hybryd uniemożliwiających dialog, który mógłby doprowadzić do koegzystencji religii i technonauki. Eskalacja przemocy, terroryzmu oraz wszelkie zaburzenia na planie społeczno-kulturowym są wynikiem niedopasowania ich dyskursów. Zatarg religii i technonauki bywa także zupełnie pozorny, powstaje w nawiązaniu do historycznych kategorii, które dzięki wyraźnym opozycjom pozwalały na klasyfikację zjawisk.

## Podsumowanie

Technonauka staje się „przetrwalnikiem” religii, która w sposób implicytny przenosi swoje założenia i cele do tego typu aktywności. Religia nadaje formę chaosowi wprowadzanemu przez technonaukę. W tym sensie pełni funkcję porządkującą rzeczywistość i wyłaniające się kosmologie oparte na technologicznej infrastrukturze.

Racjonalność właściwa religijnej technonauce odnosi się do wszelkich form postracjonalnych, czyli zawierających elementy racjonalizmu i irracjonalizmu

---

<sup>52</sup> Nie jest istotne, w co się wierzy, ale jak się wierzy. Ocenie nie podlegają przesłanki, cele, działania, lecz wymierny skutek.

<sup>53</sup> Odwołuję się do interpretacji myśli Fryderyka Nietzschego, które doprowadziły Hansa Vaihingera do wyłożenia własnej teorii – fikcjonalizmu, zgodnie z którą nie jest istotny status epistemiczny, tylko działanie danej teorii w przestrzeni społecznej.

<sup>54</sup> Tak można streścić obawy Ericha Fromma, który wskazuje na ślepy rozwój technicyzacji nieuwzględniającej żadnych kryteriów racjonalnych i niepodjęjącej szerszej refleksji nad skutkami własnego działania.

swobodnie zestawianych ze sobą. Jest to racjonalność stosowana, czyli używana jako narzędzie służące do osiągnięcia pragmatycznych celów.

Teowirtualność jako zgeneralizowany stan interakcji technonauki i religii staje się „ostatecznym systemem znaczenia”<sup>55</sup> – uniwersalnym odniesieniem, a przez to środowiskiem egzystencji podmiotów, których *ratio* jest protezowane i destabilizowane przez ciągłe innowacje zmieniające „społeczne obrazy racjonalności”.

Religia znów staje się sprawą prywatną, bo przeżywaną w teowirtualnym stadium technonauki, jednak zawsze we wnętrzu jednostki, które może być także jej zewnątrz i to najbardziej odległym – protezowaną, czyli usztuczniczoną transcendencją. Prowadzi do wykształcenia się „mistyki »nowego wspaniałego świata«”<sup>56</sup>, zupełnie odciętej od świata, zamkniętej w przeżywającym ekstazę podmiocie.

---

<sup>55</sup> Chodzi tu nie o podkreślenie roli transcendencji, lecz konstrukcji jej społecznego obrazu. Por. R. E. Stauffer, *Civil Religion, Technocracy, and the Private Sphere: Further Comments on Cultural Integration in Advanced Societies*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 4/1973, s. 423.

<sup>56</sup> G. Hottos, *Species Technica : suivi d'un Dialogue philosophique autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paryż 2002, s. 248.

## II. *HOMO RELIGIOSUS VERSUS HOMO FUTURUS.* KRYPTORELIGIJNY CHARAKTER POSTHUMANIZMU I TRANSHUMANIZMU

Posthumanizm i transhumanizm – dwie główne tendencje technicyzacyjne – mają podłoże kryptoreligijne<sup>1</sup>. Oznacza to ukryte ukierunkowanie techniki w stronę religii i z niej wypływające, co sprawia, że oś metafizyczna jest jednocześnie punktem odniesienia zmian technologicznych skorelowanych z przemianami religijności. Tendencje te przybierają formy jawne, łączą się z dominującymi kierunkami rozwoju globalizacji technicznej lub przyczyniają się do powstania nowych, nieznanych dotąd zjawisk religijnych czy zachowania istniejących.

### 1. Horyzont rozważań – *Narodziny religii z ducha techniki*

„Ernst Jünger napisał, że technologia jest prawdziwą metafizyką XX wieku”<sup>2</sup>. Dodałbym, że technologia pełni także funkcję religii XXI wieku. Jacques Ellul pyta: „W co technika przekształciła ludzkie starania ku duchowości?”<sup>3</sup> i odpowiada, że po pierwsze, zmiana ta dotyczy przede wszystkim działań<sup>4</sup> w naj-

---

<sup>1</sup> Do kryptoreligijności techniki zaliczam takie pojęcia, jak: religia, gnoza, sacrum, duchowość. W różnym stopniu manifestują się one przez posthumanizm i transhumanizm, nadając tym tendencjom technicyzacyjnym charakter kryptoreligijny.

<sup>2</sup> J. Wilkinson, *Translator's Introduction*, w: J. Ellul, *The Technological Society*, Vintage Books, Nowy Jork 1964, s. IX.

<sup>3</sup> J. Ellul, *The Technological Society*, s. 418; S. Breuer, *Technika i nauka jako hierofania*, w: *Kultura techniki: studia i szkice*, tłum. I. Sellmer, S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 497.

<sup>4</sup> „Dla Ellula słowo *technique* odnosiło się nie tylko do maszyn, ale także do logiki manipulacji i zysku, jaka za nimi stoi”. E. Davis, *Techgnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 187. Działanie religijne ma także ukryty zysk, ale nie dla człowieka, a dla techniki, która „mistycznie wiążąc” jednostkę, wzmacnia autoregulację własnego systemu technologicznego. Ekstatyczne fenomeny techniki nie są więc nigdy czyste, gdyż nie spełniają jedynie religijnych funkcji. A system technologiczny nie staje się dzięki udziałowi w tych operacjach religijny.

bardziej podstawowej formie, nie ograniczając ich jedynie do czynności rytualnych. Obecnie każde działanie człowieka jest zapośredniczone przez technikę<sup>5</sup>, ponieważ żyjemy w otoczeniu, na które technologia wywiera ogromny wpływ. Zarówno operacje mentalne dokonywane przez użytkowników kultury, jak i poruszanie się w medialnie zapośredniczonym środowisku świadczą o tym, że płaszczyzna ta stanowi podstawowe odniesienie.

Po drugie, Ellul porusza przy tym problem ekstatyczności<sup>6</sup> techniki: „Nie trudno zaobserwować rozprzestrzenianie się ekstatycznych fenomenów proporcjonalnie do technicyzacji społeczeństwa”<sup>7</sup>, wyrażając w ten sposób podstawowe „prawo” egzystencji technicznej. Jednostki osiągają sztuczną wzniosłość, która może być odbierana jako estetyczna i religijna. Wojciech Chyła twierdzi, że towarzyszy jej sztuczna nieskończoność jako efekt technokoneksjonistycznego zdarzenia, czyli emergencji fenomenów rzeczywistości nie z ich naturalnego stawania się, ale z dyspozytywów technicznych<sup>8</sup>. Jednostki odbierają ten rodzaj bezmiaru, nieograniczoności możliwych przeżyć jako religię, gdy ekstaza religijna oznacza proces urzeczywistniania nieskończonych możliwości bycia, łatwe konwersje, bezproblemową zmianę tożsamości oraz mistyczne uniesienia. Oznacza to emancypację człowieka z biologicznego ciała na rzecz tego, co wyświetla się na interfejsie oraz emancypację<sup>9</sup> myśli, która nie jest zależna od przedmiotów materialnej obecności, lecz ma dostęp do niczym nieograniczonego imaginarium, które jest „*fantasteonem*, tzn. transcendentalnym wyobrażeniem, a zarazem też wspomnianiem i uobecnianiem zawsze przedtem nieobecnego bycia”<sup>10</sup>. Odpowiada to stwierdzeniu Ellula, że „jak tylko pojawi się techniczna akceleracja, wraz z nią pojawi się mistyka”<sup>11</sup>. Nieskończoność danych, możliwości modyfikacji i połączeń człowieka do „sztucznych rajów” jest przez użytkowników kultury odbierana jako Absolut

<sup>5</sup> Słaba definicja medialnego zapośredniczenia brzmi: wystarczy żyć w technicyzowanym otoczeniu (np. miasta lub w zasięgu danej sieci teletransmisji). Żyjemy w biotechnosystemie z konieczności, nie z wyboru. Interaktywne gesty właściwe dla religii są wykonywane przez cyfrowe reprezentacje cyborgów – ich awatary. Wydarzenia religijne są transmitowane przez media techniczne.

<sup>6</sup> Według A. Krokera i M. A. Weinsteina, człowiek skazany jest na adaptację do technotopii, czego konsekwencją jest „zniknięcie (człowieka) w czystych wirtualnościach jego ekstatycznego przeznaczenia”. A. Kroker, M. A. Weinstein, *Data Trash. The Theory of the Virtual Class*, New World Perspectives, Montreal 2001, s. 7.

<sup>7</sup> J. Ellul, *The Technological Society*, s. 420.

<sup>8</sup> W. Chyła, *Technokoneksjonistyczne „zdarzenie” jako źródło „sztucznej wzniosłości” i „sztucznej nieskończoności”*, w: J. Grad, J. Sójka, A. Zaporowski (red.), *Nauka – kultura – społeczeństwo. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Krystynie Zamiarze*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 321.

<sup>9</sup> Problemem jest tu zastosowanie słowa emancypacja, które powinno odnosić się do zagadnienia wolności.

<sup>10</sup> W. Chyła, *Technokoneksjonistyczne „zdarzenie”...*, s. 331.

<sup>11</sup> J. Ellul, *The Technological Society*, s. 422.

– niepodważalna podstawa bytu<sup>12</sup>, co jest paradoksem, zważywszy na zmienność immanentną autoregulacji technicznych<sup>13</sup>.

Dodam trzecią odpowiedź na pytanie postawione przez Ellula, która wyraża zupełnie nową jakość myślenia o duchowości, religii i sacrum w perspektywie radykalnej technicyzacji kultury, akcentując kryptoreligijność tych tendencji. Religia przebiera się w technikę<sup>14</sup>. Skoro religie są antropotechnikami<sup>15</sup>, czyli zestawami ćwiczeń służącymi do „hodowania”<sup>16</sup> cyborgów, to technika zarówno zaburza wykonywanie czynności religijnych, jak i je prowokuje, motywuje oraz sprzyja ich występowaniu i rozpowszechnianiu. Jest to „bezczłowieczy mistycyzm”, który polega na tym, że wszędzie zabieramy ze sobą przenośną religię, bo z każdego miejsca możemy swobodnie podłączyć się do zasobów sztucznej nieskończoności. Utrzymywanie mentalnego kontaktu, religijna tęsknota zainstalowana przez media techniczne zostaje uruchomiona, pozwalając na przeżywanie całej gamy gotowych, zaprogramowanych doświadczeń religijnych możliwych do odtworzenia. Takie formatowanie uniemożliwia do pewnego stopnia powtarzanie przedtechnicznych rytuałów. Sprowadza jednak wszelkie działanie człowieka do naciśnięcia przycisku<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Zbieżną tendencją do sztucznej nieskończoności jest utożsamienie cyberkultury z punktem omega rozwoju ludzkości, w którym dojdzie do wprowadzenia zupełnie nowego porządku, „raju” za pomocą środków technicznych.

<sup>13</sup> Gnoza biotechnosystemu wyraża się w ambiwalencji techniki – z jednej strony cechuje ją materialna determinacja związana z pojmowaniem obiektów technicznych jako ciężkiego sprzętu, przemysłu, a z drugiej – działanie samej techniki – jej efekt kulturowy i społeczny każe o niej myśleć w kategoriach sztucznej nieskończoności, indeterminacji pojmowanej jako spirytualizacja. Gilles Deleuze uważa, że cybernetycznym maszynom kontroli odpowiada metafizyczny symbol węża. Wyraża on ten paradoks gnostyckiego nastawienia do techniki, która jest jednocześnie materialna i spirytualna w zależności od interfejsu przejawiania się, nastawienia oraz sieciowego pozycjonowania podmiotu. Por. G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: *Negocjacje: 1972-1990*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 186.

<sup>14</sup> Technicyzacja może być odczytywana jako nieustanny proces powtarzania autoregulacji danych urządzeń. W miarę jego intensyfikacji i czasu trwania religia zostaje wmontowana w mechanizm powtórzenia. Same obiekty techniczne są tutaj różnicą – one ukrywają instalację religijnego *phylum* w sercu technologii. Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banaś, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997.

<sup>15</sup> P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, s. 151. Religia jest tu pojmowana jako antropotechnika, „system ćwiczeń”.

<sup>16</sup> Rozumianego jako usystematyzowane ćwiczenie i formatowanie według określonego programu. Podobnie jak w przypadku aplikacji komputerowych, liczy się efekt, któremu podporządkowany jest proces ćwiczenia.

<sup>17</sup> Por. H. Blumenberg, *Świat życia a technicyzacja w perspektywie fenomenologicznej*, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 37. Niemiecki filozof w tej łatwości obsługi urządzeń technicznych widzi zagrożenie dla rozumienia rzeczywistości. Podmiot wykonuje różne czynności, lecz nie kwestionuje podejmowanych operacji. Jest ono ślepo posłuszne technicznemu urządzeniu świata, ukierunkowując się na wykorzystanie możliwości z pominięciem refleksji. Jest to przeciwieństwo postulowanej przez M. Heideggera

Myślenie o religijności zostaje uproszczone, ponieważ indywidualne starania prowadzą się do poszukiwania sfer dostępu z odpowiednimi przyciskami prowokującymi wzniosłe i ekstatyczne zdarzenia<sup>18</sup>. Często jest to jednak „pogańskie”<sup>19</sup> odtworzenie rytuałów – naciskanie przycisku ma charakter bezrefleksyjny, wynikający z pierwotnego automatyzmu maszyn<sup>20</sup>. Jednocześnie poprzez kliknięcie, uruchomienie programu rzeczywistość religijna, przynajmniej w swej najbardziej podstawowej formie – obrazu, jest bezpośrednio dostępna i mentalnie osiągalna. Można do niej w każdym momencie się podłączyć, zagłuszyć chórami anielskimi, muzyką medytacyjną, odciąć od reszty świata poprzez projekcje na danym interfejsie, czyli zaktualizować połączenie z technicznym imaginariem na poziomie „zawsze dostępnego na żądanie użytkownika”<sup>21</sup> przeżycia<sup>22</sup>. Tak współcześnie dokonuje się Eckhartowskie odosobnienie<sup>23</sup>. Podmiot, odłączając się od świata, podłącza intencjonalność do rzeczywistości elektronicznej, stając się „masowym eremitą” w tłumie podobnych mu eremitów-anonimów. Trzecia odpowiedź jest więc podkreśleniem paradoksu technologicznie torowanego dostępu do religii. Automatyzm może być zarówno sprzymierzeńcem, jak i wrogiem przejawiania się tej sfery ludzkiej egzystencji. To, jaką postać przybierze, zależy od konkretnego użycia zasobów użytkownika, czyli programowania pogańskiego lub religijnego, a także konkretnej kultury użytkownika i stylów egzystencji. Technicyzacja, prowadząc do eskalacji mistycyzmu, tj. ukierunkowania bycia cyborgów ku bezpośredniemu podłączaniu się do hybryd techniki i transcendencji, wprowadza jednocześnie konfuzję, która nie pozwala na jednoznaczne kwalifikacje

---

pobożności myślenia polegającej na ciągłym zapytywaniu, które wymaga skupienia i troski. Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: *Kultura techniki...*, s. 410.

<sup>18</sup> Przykładem mogą być *digital drugs* (cyfrowe narkotyki), muzyka służąca do wprowadzania w trans (np. Monroe Institute), angażowanie technologii w praktykę rytualną (Temple ov Psychic Youth).

<sup>19</sup> Używam tego terminu w znaczeniu, jakie przypisał mu J.-F. Lyotard, utożsamiając go z postmodernizmem. Technologiczny poganizm jest paralelny wobec małych narracji, opowieści i legend miejskich, forów internetowych. Realizuje się w lokalności – jest zróżnicowany. Jego heterogeniczność wprowadza problematyczność z jego określeniem, gdyż trudno dopasować jeden rytuał do drugiego i orzec, czy są to w ogóle rytuały w funkcji religijnej, czy zaledwie nawyki (automatyzm).

<sup>20</sup> W filmie *Pi* główny bohater przed naciśnięciem przycisku, który miał spowodować uruchomienie programu udostępniającego zasadę działania świata, zatrzymał się w medytacyjnym skupieniu i dopiero po chwili, bez gorączkowości i z kontemplacyjnym spokojem nacisnął palcem przycisk. Nie twierdzę, że automatyzacja musi pociągać za sobą redukcję wszystkich czynności człowieka do poziomu zaprogramowanych dążeń, ale sfera religijności zostaje przeniesiona i znajdzie inne ujęcia własnej ekspresji oraz technopochodne formy artykulacji.

<sup>21</sup> *On demand* – dosł. na żądanie.

<sup>22</sup> Jest ono sprogramatyzowane do postaci określonego rozszerzenia, przedmiotu wirtualnego w funkcji czasowego obiektu przemysłowego.

<sup>23</sup> Zob. M. Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, W Drodze, Poznań 1987, ss. 153-166.

poszczególnych fenomenów w perspektywie ich religijnego znaczenia<sup>24</sup>. Za-tem religia, jej „neoarchaiczna odmiana w postaci kultury audiowizualnej”<sup>25</sup>, jest pogańska właśnie w sensie wprowadzania niezróżnicowania, którego nie można sprowadzić do prostych opozycji.

## 2. Współczesna technicyzacja i odpowiadająca jej zgeneralizowana kryptoreligijność

Nie ulega wątpliwości, że współczesne modele wiary człowieka zmieniają się także pod wpływem technologii. Powstają zarówno nowe, technocentryczne religie, które są prześmiewcze, np. kościół Google, jak i „poważne”<sup>26</sup> kościoły nawiązujące do UFO, konstruujące twierdzenia metafizyczne zogniskowane wokół oczekiwania przybyszów z innych planet lub sfer duchowych. Wreszcie, poprzez technologię zostają odnowione podstawowe więzi człowieka z Bogiem. Stefan Breuer twierdzi:

Religia umocniła niegdyś swą potęgę wobec pierwotnej przyrody, wyznaczając bogom stałe siedziby na obszarze świętych miejsc, w świątyniach i katedrach; podobnie teraz, w świecie wtórnej przyrody, *novum sacrum* konsoliduje się wraz z powstaniem każdego laboratorium, każdego pierścienia akumulacyjnego czy komputera<sup>27</sup>.

Nie jest to jednak relacja oczywistego i bezproblemowego przeniesienia. Instalowanie religii w stechnicyzowanym świecie przebiega etapami, właściwymi dla tego typu transmisji. Cykl rozpoczyna się od ogłoszenia technologii rewolucyjną, „świętą”, a kończy sprowadzeniem jej do narzędzia powszedniego użycia<sup>28</sup>. Nawet jeśli współcześnie kryptoreligijność wynikająca z technicyzacji

<sup>24</sup> Kryptoreligijność tendencji technicyzacyjnych wyraża relację nieoczywistości i nieprzezroczystości względem nich. Przywołane przykłady mają wskazać, że ekstatyczność samej techniki, prowokowanie psychodelicznej wrażeniowości prowadzi do przerodzenia się kryptoreligijności w „religię oficjalną” wyrażaną wszelkimi dostępnymi audiowizualnymi środkami.

<sup>25</sup> W. Chyła, *Kultura audiowizualna (w stulecie ekranu w kulturze)*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 124. Autor twierdzi, że „liturgia postania unowocześniona symulakrem przez kulturę audiowizualną jest skutecznym ramieniem każdej religii i każdej władzy”. Dziś można powiedzieć, że to *liturgia transferu*, ciągłego przesyłania, która ustanawia połączenia z fantazmatycznym sacrum. „Spektakl to urządzenie optyczne służące do wytwarzania nam »wiecznego powrotu« do magicznej możliwości widzenia za pośrednictwem ponadindywidualnego spojrzenia”. W. Chyła, *Kultura w stadium spektaklu*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 156.

<sup>26</sup> Chodzi o ich instytucjonalną i pragmatyczną legitymizację. Co innego bowiem „wierzyć w Google”, co innego zaś „podążać zgodnie z wiarą Google”.

<sup>27</sup> S. Breuer, *Technika i nauka jako hierofania*, w: *Kultura techniki...*, s. 497.

<sup>28</sup> Por. K. Pärna, *Believing in the Net. Implicit Religion and the Internet Hype 1994-2001*, Leiden University Institute for Religious Studies, Leiden 2010, s. 165.

czy przez nią umożliwiona manifestuje się w jawnych postaciach, to wyrażają one jedynie jej charakter, który maskuje się i przebiera w prześmiewcze oraz skrajnie irracjonalne, fantastyczne formy skupione wokół Boga-techniki<sup>29</sup>.

Sergey Brin stwierdził: „Doskonała wyszukiwarka byłaby jak umysł Boga”<sup>30</sup>. Związek religii i technologii nie polega tylko na utożsamieniu jednego porządku z drugim, ale na naśladowaniu za pomocą technicznych środków właściwości bytów ponadnaturalnych. Jest to przykład technologicznej realizacji idei sztucznej nieskończoności oraz sztucznej wzniosłości, gdyż użytkownik wpisujący poszukiwaną frazę do wyszukiwarki może się czuć, jakby znajdował się w nieograniczonym umyśle, który odpowiada na jego pytania z taką samą powagą jak Bóg na modlitwy<sup>31</sup>. Dlatego ulubioną figurą teoretyków jest anioł<sup>32</sup>. Symulacyjny charakter religii przestaje mieć znaczenie w przypadku tak pojętej wiary. Obawy o realność są bez znaczenia, póki cybernetyczne modlitwy są spełniane. Dopiero w trakcie awarii, problemów z połączeniem może pojawić się moment zwątpienia, który zwykle znika po usunięciu usterek. Max Bense twierdzi: „Prezentacja tradycji techniki byłaby równocześnie badaniem dziejów ducha, studium socjologicznym, ekonomicznym, politycznym, estetycznym, etycznym i religijnym”<sup>33</sup>. Odnosiłaby się więc do wszystkich form uobecniania zawartej w technologii kryptoreligijności.

Współcześnie to sieć techniczna jako medium prezentowania tradycji duchowej jest „świętynią światowej religii komunikacji”<sup>34</sup>. Większość działań użytkowników odnosi się więc bezpośrednio do sfery sacrum, która zostaje utożsamiona czy też skorelowana z podstawowymi sposobami uczestnictwa w globalnej sieci. Stephen Breuer twierdzi: „Świętość rozszerza się zatem na drodze obiektywizacji”<sup>35</sup>. Oznacza to, że posługując się określonymi technologiami sieciowymi, w sposób ukryty wykonujemy czynności i rytuały medialnej postreligii w stadium archaicznym, takim jest bowiem pogańskie naciskanie

---

<sup>29</sup> Technologiczny panteizm jest często wykorzystywanym wątkiem (T de Chardin, M. McLuhan). Człowiek wierzy w technikę lub technika po uzyskaniu samoświadomości dąży do własnego przebóstwienia i walczy o uznanie jej jako Boga – to motyw pojawiający się w twórczości science fiction.

<sup>30</sup> Cyt. za: K. Becker, *Potęga klasyfikacji – kultura, kontekst, komenda, kontrola, komunikacja, komputer*, „Rita Baum” 18/2011, s. 13.

<sup>31</sup> Istotność nie ma kryteriów odniesienia.

<sup>32</sup> U Michela Serres’a anioły funkcjonują jako „czyste wielości”, idealne środki takiej komunikacji, która nie polega jedynie na przekazywaniu informacji, lecz dotyczy funkcjonowania człowieka we wszystkich dziedzinach życia. Rzeczywistość zaludniona przez „techniczne” anioły staje się anielskim komunikatorem – pasem transmisyjnym czystych wielości. Por. M. Serres, *Angels. A Modern Myth*, tłum. E. Cowper, Flammarion, Paryż – Nowy Jork 1995.

<sup>33</sup> M. Bense, *Egzystencja techniczna*, w: *Kultura techniki...*, s. 371.

<sup>34</sup> P. Musso, *A filosofia da rede*, w: A. Parente (red.), *Tramas de rede. Novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*, Sulina, Porto Alegre 2004, s. 36.

<sup>35</sup> S. Breuer, *Technika i nauka jako hierofania*, w: *Kultura techniki...*, s. 498.

przycisku, które trudno nazwać kryptoreligijnym bez przypisywania użytkownikom odpowiednich intencji. Procesy te nie przebiegają po linii prostej, toteż trudno wyróżnić dokładne momenty wydarzania się kryptoreligijności, czyli jej jawne i ukryte przejawy.

Hans Blumenberg twierdzi, że według mechanicystycznego paradygmatu „Wszystko jest techniką. Samoświadomość jest wzorem technicznego postępowania”<sup>36</sup>. Wydaje się ona strukturalnie sprzężona z ludzką duchowością. Powodem jest kontrola obrazu ludzkości, który jest wytwarzany przez technikę – dlatego procesowi jego powstawania towarzyszy ukrycie zaimplementowanej religii. Obraz nigdy nie jest obecny jedynie w sferze abstrakcyjnej – ucieleśnienia się i uruchamia sferę sacrum w zachowaniu i myśleniu cyborgów oraz we własnej samoorganizacyjnej samozrozumiałości, której im udziela i poręcza. Nie chodzi o to, że obiekty i systemy techniczne nie myślą w jakimś mocnym sensie<sup>37</sup>. One nie są zdolne do wiary, do samokrytycyzmu, do ascezy, która przekraczałaby ramy funkcjonalnej samoadaptacji, tj. efektywności własnego działania. W kulturze zwykło się mylnie nazywać myśleniem wykonywanie logicznych i mentalnych operacji<sup>38</sup>. Podziwiamy maszyny, ponieważ są ascetyczne – odpowiednio zaprogramowane w nieskończoność przetwarzają dane w określonej pętli, nie „potrzebują” niczego więcej do sprawnego funkcjonowania. Jednak tyle, ile jest sposobów i typów programowania maszyn, tyle też można wyróżnić odpowiadających im tendencji kryptoreligijnych. To, że media techniczne służą jako podstawa określania boskiego światoo obrazu, jest znaczące. Zrzeczenie się czegoś to utrzymanie organizmu przy życiu – oto religijność maszyn, która polega na prolongowaniu autoorganizacyjnego trwania i wyraża się w mechanizmie *autopoiesis* (samowytwórczości)<sup>39</sup>. W efekcie „Dochodzi do absurdu, że ludzie konstruują żywe maszyny i duchową głębię, którą mogłyby posiadać”<sup>40</sup>. Ta symbolika jest odniesieniem nie tylko do anioła jako uniwersalnego medium, ale także do demonicznych wyobrażeń podsumowujących ten tryb jej zautomatyzowanego funkcjonowania, zgodnie z twierdzeniem Gottharda Günthera, że „maszyna w życiu ludzi odgrywa rolę Belzebuba”<sup>41</sup>. Demoniczni technokraci są wysłannikami

<sup>36</sup> H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1996, s. 394.

<sup>37</sup> Por. M. Heidegger, *Co wie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa – Wrocław 2000; H. Dreyfus, *What Computers Can't Do; a Critique of Artificial Reason*, Harper & Row, Nowy Jork 1972.

<sup>38</sup> Za Heideggerem uznaję, że należy ono do porządku egzystencji człowieka i w tym sensie jest źródłowo techniczne, gdy przyjmiemy pewien stopień źródłowego stechnicyzowania człowieka.

<sup>39</sup> H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1972.

<sup>40</sup> G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen dialektik*, Felix Mainer Verlag, Hamburg 1980, s. 218.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 232.

diabła, a świat rządzony przez zaprogramowane urządzenia techniczne staje się piekłem i podstawą do kreślenia dystopicznych scenariuszy upadku cywilizacji, kultury, człowieka i humanizmu. Metaforycznie ten proces kryptoreligijności demonicznej zawartej w technice można oddać przez odniesienie go do sytuacji, w której zmieniamy obiekt techniczny na inny. Podpisujemy nowy „cyrograf”, gdy jakieś urządzenie stało się przestarzałe – abonament, umowa wyrażają formy diabolicznej konieczności, technologicznego zdeterminowania, która pozbawia ludzi autonomii<sup>42</sup>. „Apostołowie cyfrowej modernizacji” nękać nas telefonami, przypominając o zawartym „pakcie”, to znaczy umowie zobowiązującej do kolejnego wyboru w zamian za kolejne przedłużenie układu. W takim otoczeniu technicznym człowieka wyłaniają się dwie główne tendencje kryptoreligijne – posthumanizm i transhumanizm. Każda z nich zawiera heterogeniczne wierzenia, rytuały, propozycje i odnosi się do realizacji całkiem odmiennych postulatów metafizycznych<sup>43</sup>.

### 3. Próba ratowania *homo religiosus* (posthumanizm)

Posthumanizm jest przedłużeniem humanizmu. Jego głównym założeniem jest zachowanie człowieka w jego istotowej postaci, to znaczy w jego biologicznych, kulturowych i metafizycznych ustaleniach, które mogą być technicyzowane tylko do pewnego stopnia. Z powodu technicyzacji niemożliwe jest kultywowanie humanizmu w jego niezmienionej postaci. Posthumanizm zawiera postulat maksymalnej humanizacji technicznego otoczenia człowieka. Ma ono stać się przestrzenią egzystencjalną, w której będzie realizowała się kultura. Technologie mają być tak projektowane, by sprzyjały rozwojowi człowiekowi. Nie ograniczają się one do bycia przyjaznymi użytkownikom,

---

<sup>42</sup> Niklas Luhmann twierdzi, że pieniądź jest diaboliczny, ponieważ wprowadza tak wiele dodatkowych zapośredniczeń, że użytkownik jest zdezorientowany – nie może poświęcić uwagi temu co istotne, gdyż wszędzie podłącza się autoregulacyjny mechanizm pieniądza (kapitalizacji lub technomerkantylizmu). Niemiecki teoretyk odnosił ten proces do komunikacji – pieniądź podszywa się pod kanały komunikacyjne, by je przejmować i by służyły one nie działaniom komunikacyjnym, przez które realizują się wartości, lecz procesowi akumulacji kapitału z towarzyszącymi mu reakcjami emocjonalnymi podmiotów. Pieniądź wprowadza zatem dodatkowe, niepotrzebne zapośredniczenia, które zaburzają istniejące relacje symboliczne gwarantujące utrzymanie kulturowej homeostazy. Por. B. Kuźniarz, *Pieniądź i system. O diable w gospodarce*, Nomos, Kraków 2006. W przypadku religii technika podkłada swoje obwody, lecz nie rezygnuje z religijności, czyniąc ją własną nieświadomością (kryptoreligijną nieświadomością techniczną, czyli teowirtualnością). Technika spekuluje religijnością, stara się osiągnąć maksimum ekstazy, być bardziej mistyczną od Boga.

<sup>43</sup> Nawet w przypadku transhumanizmu można mówić o metafizyce, która zostaje zniesiona przez technikę, by technika mogła sama znieść siebie. Trudno tu o logikę, ponieważ transhumaniści jako materialści i pragmatycy nie odwołują się do kwestii ontologicznych poza wyrażaniem ufności w moc obliczeniową maszyn oraz wynikające z niej korzyści dla człowieka.

ale prowadzą do wytworzenia takich autoregulacji, które włączą w nie człowieka, czyniąc z niego co najmniej autonomiczny komponent, jednak jest to autonomia realizowana zawsze w odniesieniu do danego biotechnosystemu. Jacques Derrida twierdzi, że metafizyka jest humanizmem<sup>44</sup>, dlatego posthumanizm stara się zachować ciągłość pomiędzy wcześniejszymi formami pedagogizacji człowieka a tymi wynikającymi z technicyzacji, dlatego też posthumanizm kontynuuje i rozwija metafizykę w obliczu zmian wynikłych z postępu technologicznego. *Homo religiosus* posthumanizmu stara się zachować dotychczasowy humanizm z dostępnymi formami religijności, otwierając się jednocześnie na nowe formy powstające w wyniku strukturalnego sprzężenia człowieka z mediami technicznymi. Zatem ważny jest nie tyle określony system utrzymywania kontaktu z transcendencją, co samo projektujące nastawienie względem postulowanego światoobrazu mającego objąć całą rozmaitość form przejawiania się ludzkiej duchowości. Posthumanizm dopuszcza powstanie nowych form religijności, lecz nadal punktem odniesienia jest człowiek, który do pewnego stopnia (tj. płynnej granicy) może być cyborgizowany i robotyzowany.

Tendencje kryptoreligijne posthumanizmu tak mocno akcentują swą obecność, że muszą zostać wyodrębnione, nazwane, zinstytucjonalizowane, czyli metafizycznie sformatowane. Taka humanizacja ma zapobiec przechodzeniu posthumanizmu w innego typu tendencje technicyzacyjne negujące konieczność istnienia człowieka, jak to ma miejsce w przypadku transhumanizmu. Zagrożenie stanowi sztuczna nieskończoność, która wprowadzając nieograniczone możliwości bycia, zdaje się funkcjonować poza wszelkimi możliwościami humanizowania. Jest to próba zatrzymania humanizmu wolnych prędkości, obejmowalnych ludzkich poznaniem<sup>45</sup>. Zagrożeniem dla posthumanistów są więc nieskończone prędkości technologii mikroświata<sup>46</sup>, które radykalnie zmieniając to, czym jest człowiek, doprowadzają go do anihilacji.

W posthumanizmie Bóg cyborgów jest rozumiany jako uniwersalne odniesienie stechnicyzowanego człowieka humanizującego swoje ekstensje. Odpowiada mu obraz aktualnej dziejowości technicznej. Jest to Bóg odpowiednio dostosowany i zoptymalizowany, by wpisywać się w aktualne pola dostępu. W aspekcie kryptoreligijnym człowiek nadal stara się podtrzymać więź

<sup>44</sup> J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: idem, *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1992, s. 136.

<sup>45</sup> Humanizm zawsze dotyczył powolności kształtowania się kulturowych form człowieka. Technicyzacja wprowadza także cyborgizację (technicyzacje podmiotowości), zmuszając cyborgi do szybszego funkcjonowania i utrudniając im utrzymanie się w symbolicznych ramach języka i kultury.

<sup>46</sup> Mam na myśli takie technologie, jak biotechnologia, nanotechnologia, bioinformatyka, które sprawiają, że jedna molekula może natychmiast zastąpić drugą, zmieniając kontekst biologicznego funkcjonowania człowieka.

z sacrum, transcendencją, Bogiem, Absolutem, nawet jeżeli funkcja ta nie została udostępniona w danej technologii. Wówczas próby utrzymania kontaktu dokonywane są przez specyficzne użycie technologii polegające na jej nastawieniu i dostrojeniu. Medytacyjna obsługa interfejsu polega na używaniu mediów technicznych z odpowiednim religijnym ukierunkowaniem, które jest programowane przez inżynierów jako funkcja kryptoreligijna. Posthumanistyczne dążenia zmierzają do nasycenia określonych technologii pierwiastkiem duchowym, uczynienia ich przyjaznymi religii. W tym humanistycznym programowaniu wyraża się kryptoreligijność posthumanizmu. Wiara posthumanistów wspiera się technologią, lecz zawsze zwraca się ku religii. Nie stara się zastąpić, ograniczyć, zagłuszyć tej sfery ludzkiej egzystencji, lecz odpowiednio do transformacji, jakim podlega człowiek, stopniowo dostosowywać metafizycznie obraz Boga cyborgów do cyborga jako reprezentatywnej dla posthumanizmu figury człowieka. Przykład pedagogiki humanistycznej oznacza osiągnięcie podstawowej kontroli nad przekazem:

W świecie techniki klasyczne pojęcia edukacji chrześcijańsko-humanistycznej wymagają uzupełnienia, a może nawet korekty, korzystając z pojęcia edukacji techniczno-społecznej; to pierwsze jest na tyle estetyczno-religijne, na ile ostatnie będzie etycznie-racjonalne. Każde pogłębienie przedstawionej tutaj rozbieżności pomiędzy istnieniem funkcjonującym a produkującym zamieni się w sekularną katastrofę w momencie, w którym inteligencja produkująca pozostanie w tyle za funkcjonującą<sup>47</sup>.

Jest to humanistyczne programowanie człowieka, którego religia jest zarówno paradygmatycznym celem, jak i skutkiem ubocznym w przypadku kryptoreligijności. Te dwa typy przejawiania się tej dziedziny ludzkiej aktywności pozostają ze sobą w stałej współzależności i stanowią gwarancję skutecznej humanizacji zglobalizowanego technicznie świata życia człowieka.

*Homo religiosus* dokonuje czynności rytualnych oraz posługuje się religijnym słownictwem, unikając bałwochwalstwa i tworzenia technologicznych idoli. W tym sensie posthumanizm przeciwstawia się tendencjom ponownego zaczarowania świata, które nie odnoszą się do pedagogiki ani wartości, lecz do ludycznych sposobów wyrażania stosunku człowieka do technologii. *Homo religiosus* zakłada więc szczerłość i sensowność określonych praktyk i rytuałów, nie dopuszczając, by jego umysł został zdominowany przez technologie ludycznej antypedagogiki, polegające na trwonieniu i rozpraszeniu dziedzictwa humanizmu. Myśląc o kryptoreligijności posthumanizmu, nie mam na myśli powrotu wyższych form kontaktu człowieka ze sferą sacrum, raczej refleksyjne próby integracji człowieczeństwa nieustannie rozpraszanego przez technikę. Celem jest takie sterowanie kryptoreligijnością, by była wyrażana, praktykowana, celebrowana i nie pozostawała ukryta mimo swej

<sup>47</sup> M. Bense, *Egzystencja techniczna*, w: *Kultura techniki...*, s. 370.

niejawności. Jej charakter ma zostać ujawniony i zobiektywizowany w sensie humanistycznym, to znaczy intersubiektywnie dostępny dla większości ludzi. Strategie posthumanistyczne przeciwstawiają się więc ludycznym i trybalnym technologiom ponownego zacczarowania świata, odcinając się od bezrefleksyjnego gloryfikowania niezróżnicowania będącego sztuczną nieskończonością – technicznym umożliwieniem wszystkiego w ramach ekstatycznych doznań. Posthumanizm w swej kryptoreligijności zdradza cechy kryptoplatonizmu, odwołując się do stałych połączeń, które powinny być w miarę postępu technicyzacji uaktualniane. Relacje między poszczególnymi ideami winny być rekonfigurowane, aby dać człowiekowi podstawę funkcjonowania i określić współrzędne egzystencjalne, dzięki którym będzie mógł realizować swój potencjał.

Jednak nie wszystko, co wydaje się sprzeczne z posthumanizmem, musi należeć do transhumanizmu. Mówiąc o sakralizacji technologii, można dostrzec wiele odniesień, powierzchownych rozwiązań, które nie zdradzają żadnych cech globalnego programowania rozwoju ludzkości. Nie są to więc jedyne alternatywy, ale w przypadku posthumanizmu stają się formami marginalnymi. Można też odwrócić perspektywę, twierdząc, że wszelka religijność jest dziś posthumanistyczna, lecz byłoby to dużym uproszczeniem. Posthumanizmowi odpowiada pozytywna teowirtualność, tj. afirmatywne wykorzystanie kryptoreligijnej nieświadomości technicznej.

#### **4. Nadejście *homo futurus* (transhumanizm)**

Transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu<sup>48</sup>. Wyraża niechęć wobec wszelkiej metafizyki. Wiąże się on z porzuceniem istotowo rozumianego człowieka na rzecz spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności

---

<sup>48</sup> Abstrahując od historycznego rozumienia transhumanizmu na rzecz jego metafizycznej krytyki. Transhumanizm rozpatruję pozytywnie jako na ruch dążący do poprawy egzystencji cyborgów dokonywany technologicznymi środkami. Nawet pewien rodzaj postgatunkowości i rezygnacji z istotowo pojętego człowieka jest możliwy, ale tylko wtedy, gdy towarzyszy jej model przeniesienia istotowych właściwości człowieka związanych z posiadaniem przez niego duszy i możliwości ukierunkowania jej ku transcendencji przez hybrydy techniki i transcendencji, co wiąże się także z koniecznością zaprojektowania przyszłych form bycia. Transhumanizm wykonuje czynności metafizyczne, lecz brak kontroli nad nimi powoduje, że stanowią one efekty uboczne i towarzyszące działaniu technologii, fałszywą teowirtualność technonauki, sztuczną transcendencję osobliwości. Aby transhumanizm był metafizycznie kompletny, musi uznać dążności właściwe dla posthumanizmu (metafizycznych prób ustalenia cyborga), dokonując z nimi częściowej syntezy. Punktem wyjścia jest tej krytyki jest sytuacja, w którym transhumanizm autonomizuje zasadę akceleracji postępu technologicznego, odłączając się od hybryd techniki i transcendencji, choć także do pewnego stopnia powracając do nich w nieświadomości własnego ukierunkowania.

(osiąganej technicznymi środkami). Cybernetyczna nieśmiertelność<sup>49</sup> oznaczałaby brak chorób i uwolnienie się od ograniczeń ciała. Kryptoreligijnemu charakterowi transhumanizmu odpowiada negatywna teowirtualność, która polega na utożsamieniu ducha z technologią. Transhumanizm przyjmuje metodykę inżynierskiej refleksyjności, gdzie wszystko jest projektowane i oceniane z perspektywy efektywności. Porzucenie człowieka nie jest programowe, lecz wydarza się niepostrzeżenie. Stelarc twierdzi, że ciało jest zbędne<sup>50</sup>. Należy pamiętać, że człowiek w większości składa się z ciała. Wymiana organów na techniczne komponenty spowoduje, że jeśli nie zostaną wprowadzone metafizyczne regulacje, to człowiek nie będzie mógł funkcjonować. Stelarc takowych nie wprowadza, zatem po ostatecznej technicyzacji nie istnieje człowiek. Cechą transhumanizmu jest proponować rozwiązania radykalnego przedłużania życia, poprawy komfortu egzystencji, lecz nie ujmując ich w szerszym paradygmacie. Poprzez skupienie się jedynie na sferze technologicznej transhumanizm staje się materializmem i pragmatyzmem. Kryptoreligijność wzbudza ludzkie marzenia, obawy, lęki, ale tylko po to, by sprzyjać przemianom technicyzacyjnym.

Sztuczna Pleroma<sup>51</sup> to sztuczna nieskończoność, osiągnięcie technologicznymi środkami Punktu Omega<sup>52</sup>. Jest to nie tyle realizacja ostatecznej emancypacji, ile pograżenie się w absolutnym regresie tego-co-zostało-z-człowieka po jego robotyzacji<sup>53</sup>. Nie wiadomo, w jaki sposób człowiek miałby utrzymywać relację z sacrum<sup>54</sup>. Jak odróżnić „święte dane” od tych, które nie mają takiego statusu? Trudno też wyobrazić sobie organy duchowe człowieka „wgrane” na nośnik techniczny. Transplantacja i transfer duszy (*soul uploading*), podobnie jak transfer umysłu (*mind uploading*), stanowią jedynie imaginacyjny postulat i nie mają metafizycznego ani nawet technologicznego uzasadnienia.

<sup>49</sup> D. F. Macher, C. Mercer, *Living for 1,000 Years – or Longer*, w: D. F. Macher, C. Mercer (red.), *Religion and The Implications of Radical Life Extension*, Palgrave Macmillan, Nowy Jork 2009, s. 6.

<sup>50</sup> Wyrażenie „the Body is Obsolete” stało się kanoniczne dla tego performerera i artysty multimedialnego. Nieświadomie realizuje on projekt transhumanistycznej kryptoreligijności, którego celem jest osiągnięcie ateistycznego zrobotyzowanego ciała, które nie potrzebuje wsparcia ani symbolicznej gwarancji istnienia.

<sup>51</sup> Rozumiana jako Absolut.

<sup>52</sup> Pierre Teilhard de Chardin utożsamia Punkt Omega z mistyczną unią ludzkości. Mówiąc o transhumanizmie, myślimy o ateizmie, o ostatecznym odłączeniu się człowieka od kreatywnej i stwórczej mocy transcendencji.

<sup>53</sup> Przez robotyzację rozumiem szczególnie typ technicyzacji polegający na implementacji technologii automatycznych do wszystkich sfer egzystencji, w których nie ma miejsca dla ludzkich (w sensie metafizycznym) komponentów. Jest ona pragmatyzacją i materializmem.

<sup>54</sup> Przykładem mogą być scenariusze *science fiction* (z serii *Ghost in the Shell*), w których dusza zostaje wgrana do w pełni cyborgicznego ciała. Jest to jednak wizja zdecydowanie bardziej posthumanistyczna niż transhumanistyczna, gdyż ta instalacja duszy służy określonej celowi, nie jest kaprysem, nie jest też niezbędna, by dana istota mogła funkcjonować.

Zatem transhumanizm to ateizm i materializm, który zrywa kontakt z transcendencją, zastępując go sztuczną nieskończonością. Tak należy odczytywać anihilację gatunku ludzkiego, który prawdopodobnie przeniesie się do sfery wirtualnej.

Kryptoreligijny charakter transhumanizmu polega też na natychmiastowej realizacji obietnic religii. Nieśmiertelność, wskrzeszanie zmarłych<sup>55</sup>, bezpośredni kontakt z wszelkimi formami inteligencji, przebóstwienie, transmutacja jednej formy w drugą. Wszystko sprowadza się do uruchomienia określonego programu, naciśnięcia przycisku. Konwersja, uzyskanie kontaktu z istotami bezcielesnymi stanowi, według obietnic transhumanistów, wirtualność, którą można technologicznie aktualizować. Nie trzeba w nic wierzyć, trzeba tylko wykonywać instrukcje, które zmaterializują formy sztucznej nieskończoności. Unia mistyczna transhumanistycznego *homo futurus* polega na roztopieniu go w sztucznej nieskończoności. Dążenia te są jednak paradoksalne, gdyż łączą nieistniejącego (zrobotyzowanego lub zredukowanego do postaci technopamięciowych danych) człowieka z różnymi formami życia duchowego, do którego ma on uzyskać dostęp. Wyraża się w tym postulatyczny charakter transhumanistycznej kryptoreligijności, wedle której sztuczna nieskończoność jest równa Bogu. Została ona stworzona przez człowieka, lecz gdy stała się warunkiem uzyskania dostępu do otaczającego go świata, jej status ontologiczny się zmienił, zaktualizował o „poprawkę” (*patch*) Boga. Myślenie o Absolucie jest więc sprowadzone do wyrażen ze słownika informatycznego.

Programowanie transhumanistyczne polega na takiej hipertrofii poszczególnych zmysłów, komponentów i właściwości człowieka, które pozwolą mu na nieskrępowane realizowanie własnych pragnień. W tym ma się realizować boskość człowieka. Poprzez kryptoreligijność uzyskane w wyniku technologicznych modyfikacji możliwości pozwalają człowiekowi ostatecznie wyzwolić się od siebie samego. Staje się on wówczas równy Bogu, gdyż nie ma już żadnych ograniczeń. Sztuczna wzniosłość to stale przeżywana od nowa sztuczna nieskończoność, która jest najwyższą realizacją regresu – regresu do permanentnej spekulacji ekstazą. Nasze ograniczenia zostają zniesione przez technikę, lecz poza czysto manipulatywną mocą nie zyskujemy żadnych nadludzkich właściwości, ponieważ istotowo pojęty człowiek już nie istnieje. Świat bez ograniczeń jest formą negatywnej pustki.

W paradygmacie transhumanistycznym mieszczą się wszystkie wyobrażenia śmierci człowieka. Porzucenie człowieka polega nie tylko na rezygnacji z ciała jako uniwersalnego nośnika ludzkości, ale także na radykalnym zerwaniu z humanizmem, z podstawowymi wartościami, z metafizyką. Max Bense twierdzi: „Człowiek bez przerwy tworzy ideologie, mające wyeliminować nę-

---

<sup>55</sup> Nikołaj Fiodorow już w XIX wieku proponował wskrzeszanie zmarłych za pomocą odpowiednich technologii, wyznaczając tym samym podstawy mizozofii transhumanistycznej.

dzę, i nieustannie okazuje się, że ideologie te zagrażają humanitaryzmowi”<sup>56</sup>. W tym wypadku główne idee technicyzacyjne przyczyniają się do unicestwienia ludzkości.

Jest w tym zawarty paradoks, który Günther Anders określił następująco: „świat jest przegrany, a ukształtowana przez programy postawa człowieka staje się »idealistyczna«”<sup>57</sup>. Wciąż wierzymy w człowieka, będąc u progu jego anihilacji. Nie można odmówić transhumanistom żarliwości wiary, lecz nie jest to wiara człowieka. Wierzymy w opowieść, w której stopniowo przestajemy istnieć w imię idealistycznie pojętego postępu, tj. przekonania, że zmiany te są dla nas, a nie przeciw nam. Daje nam to poczucie, że „jesteśmy władcami apokalipsy. Jesteśmy tym, co nieskończone”<sup>58</sup>. Transhumanizm pragnie zaprogramować sfery kultury na anihilację człowieka dokonaną poprzez jego nieskończone ulepszanie, które w rzeczywistości jest wycieńczeniem i stopniowym odbieraniem czysto ludzkich właściwości. „Aby zapobiec niebezpiecznemu wołaniu sumienia, skonstruowano twory, na które można zrzucić odpowiedzialność, czyli zmechanizowane wyrocznie, zautomatyzowane i elektroniczne sumienia”<sup>59</sup>. W kulturze zostają rozmieszczone takie aparaty, dzięki którym transhumanistyczne transformacje będą zachodziły bez kulturowych oporów. Przejawia się w tym ich krypto religijny charakter, gdyż pełnią one funkcję sakralną – orzekają o tym, co konieczne, o przyszłości, o zadaniu człowieka. Obiekty techniczne podejmują za nas moralne decyzje, określają sferę duchowości według algorytmów, bo stanowią formę przejścia do kolejnych etapów technicyzacji. Człowieka w utracie człowieczeństwa wspomagają i „pocieszają” maszyny.

W przypadku tendencji transhumanistycznych możemy mówić o zerwaniu z myśleniem o emancypacji człowieka z techniki. Cyborg wybiera lub przyjmuje narzucony mu kierunek rozwoju technicznego, staje się więc zintegrowany z tendencjami technicyzacyjnymi. Herminio Martins mówi o transcendencjach sieci<sup>60</sup>. Liczba mnoga zakłada albo wiele sfer transcendencji, oddzielonych lub współzależnych, albo potencjał sieci do samoprzekraczania siebie. Główne zainteresowanie Martinsa stanowi cyberteologia. Wymienia on podstawowe podejścia do technicyzacji: chrześcijańskie, gnostyckie, protestanckie, ateistyczne. Technologia ukierunkowuje uczucia metafizyczne poprzez ich programowanie i realizuje je w kulturze mediów technicznych. Transcendencja stanowi cel działań posthumanistycznych, będąc stabilizatorem i podstawą

<sup>56</sup> M. Bense, *Egzystencja techniczna*, w: *Kultura techniki...*, s. 380.

<sup>57</sup> G. Anders, *Staroświeckość człowieka*, w: *Kultura techniki...*, s. 434.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 440.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 445.

<sup>60</sup> H. Martins, *Transcendences of the Net. Metaphysical Intimations of The Cyberworld*, w: idem, *Tecnologia e configurações do humano na era digital. Contribuições para uma nova Sociologia da Técnica*, Edições Ecopy, Ermesinde 2010, s. 23.

umocowania humanizmu. Transhumanizm staje się wirusem transcendencji, który odcina człowieka od możliwości kontaktu z bytami, które przekraczają płaszczyznę immanencji. W ten sposób może realizować różne strategie w polu sztucznej nieskończoności, oferując użytkownikom gotowym porzucić swoje człowieczeństwo dostęp do krain metafizycznych wchodzących w skład podstawowego imaginarium religii.

Materializm transhumanizmu najpełniej objawia się w tym, że technologicznie nieśmiertelniane jest ciało, nie dusza. Dusza nie jest istotna. Unieśmiertelniane są fizyczne komponenty człowieka. Nie jest to przedłużanie „świętości” życia dla realizacji duchowego posłannictwa, lecz zatrzymanie nieśmiertelnej duszy w technicyzowanym ciele aż do jej usunięcia lub pominięcia w przypadku przenoszenia człowieka na inny nośnik funkcjonowania. To rodzaj anihilistycznego monizmu, gdzie nic nie ma, ale „jakby coś było”<sup>61</sup>. Szczęście, zrealizowana utopia, jest przeciwstawiona technicznym mankamentom, które odwołują od radykalnego unieśmiertelniania. Vernor Vinge twierdzi: „Umysł, mający wciąż te same zdolności, nie może żyć wiecznie, po kilku tysiącach lat będzie wyglądał bardziej jak zapętlona taśma niż osoba”<sup>62</sup>. Transhumaniści technicyzują byt bez żadnego projektu, nadrzędnego sensu, prowadząc go ku wiecznej pętli.

## 5. Teowirtualność jako konsekwencja tendencji kryptoreligijnej techniczności

Aby mówić o teowirtualności<sup>63</sup>, warto najpierw zwrócić uwagę na teologię mediów dnia powszedniego, w której realizuje się kryptoreligijna nieświadomość globalnych tendencji technicyzacyjnych. Bóg nie zostaje wyparty czy zastąpiony przez technikę, lecz przenosi się na aktywności użytkowników kultury. Rytuały, gesty, słowa nawiązują do podniosłej atmosfery towarzyszącej spotkaniu z sacrum. Hans Blumenberg uważa, że:

<sup>61</sup> Podobnie wypowiada się G. Anders o formule Janusa, według której wszystko jest środkiem do realizacji innych środków (brak tu jakiegokolwiek celowości). Wyraża ona amoralny nihilizm prowadzący do anihilacji człowieka, który nie ma już żadnych oporów przed wykorzystaniem technologii masowej zagłady. Anders używa stwierdzenia, że „wszystko jest jednym” i jest to [technologiczny – R. I.] „monizm w akcji”. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, Monachium 1961, ss. 300-301.

<sup>62</sup> V. Vinge, *Osobliwość*, „Rita Baum” 18/2011, s. 31.

<sup>63</sup> „Platonizujący efekt komputera jest już widoczny nie tylko w samym ukazywaniu się obrazów na ekranie, ale także w psychologicznej naturze ekranu jako obrazu. Skutkiem tego komputer jest maszyną hieroglificzną, sferą interakcji tekstu i obrazu, od kiedy jawi się nieświadomości jako magiczny”. H. Bey, *Obelisk i inne eseje*, tłum. zbiorowe, Stowarzyszenie Viral & Miligram, Wrocław 2009, s. 33.

„Teologia” procesu technicyzacji ujawnia się w tym, że podporządkowuje on sobie świat życia jako wielkość zależną, produkując nie tylko rzeczy i usługi, lecz także to, co pozornie jest nieprodukowalne, mianowicie zrozumiałość samą przez się<sup>64</sup>.

Objawienie „z techniki” jest zawsze odczytane, zdekodowane, jasne. Epifanie techniki, nowszych interfejsów trafiają bezpośrednio do rąk użytkowników, które są automatycznie adaptowane do obsługi. Nie wymaga to czytania instrukcji, podręcznika użytkownika czy dodatkowego tłumaczenia. Wszystko jest w pełni zrozumiałe. Czekanie na nowy model konsoli ma w sobie coś z teologicznie rozumianego oczekiwania – odtwarzania cały czas nowego, bo zastępowanego kolejnym innowacyjnym urządzeniem, święta. Ono nigdy nie może się znudzić. Koczownicy pod centrami handlowymi oczekujący na otwarcie sklepu i zakup nowego urządzenia mają w sobie coś z pielgrzymów, mieszczańskich nomadów. Nic tak nie cieszy jak odpakowanie interfejsu i jego użytkowanie. Do pewnego stopnia wiemy, czego się spodziewać, reszta zostaje zaktualizowana przez interfejs gwarantujący zrozumienie zasad obsługi. Sacrum połączone z innowacyjnością objawia się podczas odkrywania nowości technicznych. Cyborgi wymieniają urządzenia, które nie wpływają na poprawę komunikacji. Rezygnują ze starszych modeli, ponieważ te najnowsze gwarantują lepsze odwzorowanie transmitowanych przez nie procesów. Jest to jednak gwarancja w ofercie zakupu, nie odnosi się ona do transformacji egzystencji, lecz przenosi nadzieję na kolejne interfejsy pojawiające się na rynku. W codziennym użytkowaniu krzyżują się dwie tendencje: posthumanistyczna i transhumanistyczna. W świecie życia wyraźnie widać kryptoreligijne aspekty tych dyspozycji technicyzacyjnych. Procesy te, mimo jawnych związków z fetyszyzmem technologicznym, w głębi pozostają zjawiskami kryptoreligijnymi. Poprzez unowocześnianie, *patchowanie* użytkownicy wymuszają epifanię – ekstatyczną egzystencję. Bóstwa są pokazywane w telewizji, jednak tylko w odpowiednim odbiorniku, a cuda cyfrowe są lepsze niż analogowe. Są to przykłady transhumanistycznej idolatrii. Stanowią one negatywną teowirtualność, w której materia dominuje nad duchowością, aż do jej eliminacji.

Teowirtualność, quasi-religijna właściwość współczesnej techniki, przenika do wszystkich aktywności ludzkich. Przejawia się ona w szczerym i wyzwalającym użytkowaniu oraz w sztucznym powtarzaniu czynności. Automatyzm, który wprowadza technika, może zostać przeprogramowany na rytualną czynność i przełożony na dostęp do sacrum. „Sprzęty nie są »środkami«, a »predecyzjami« [*Vorentscheidungen*], czyli decyzjami dotyczącymi nas i podejmowanymi, zanim przyjdzie kolej na nas”<sup>65</sup>. Przeprogramowanie sacrum od-

<sup>64</sup> H. Blumenberg, *Świat życia a technicyzacja w perspektywie fenomenologicznej*, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 38.

<sup>65</sup> G. Anders, *Staroświeckość człowieka*, w: *Kultura techniki...*, ss. 413-414.

bywa się przez wybór określonych sprzętów. Zatem relacje przyczynowo-skutkowe wciąż wyznaczają kierunek działania. Stajemy się mistykami i świętymi, kiedy funkcjonalność naszej egzystencji sprowadza się do rytualno-automatycznego sposobu życia. Jest to teowirtualny stan, który może się rozwinąć w sakralizacyjną tendencję posthumanistyczną lub transhumanistyczną, prowadząc jednak podmiot do wzmocnienia tożsamości, by otoczony „chmurą” wirtualności mógł się realizować jako duchowy.

Martin Heidegger nakreślił wizję rozdroża w niemal futurologiczny<sup>66</sup> sposób na wzór rozwidlającej się drogi rozwoju<sup>67</sup>. Regresywna ścieżka prowadzi do popadnięcia człowieka w stan stechnicyzowanego zwierzęcia, a progresywna – do oczekiwania na „innego”, gnostyckiego, Boga lub Bogów. W takim samym stopniu technika jest istotna jak teologia, ponieważ technika wykonuje czynności religijne. Oczekiwanie odbywa się zawsze w sytuacji osuwania się człowieka w byt techniczny, to znaczy wsparty na globalnej technicyzacji. To właśnie technika prowadzi człowieka do dehumanizacji, co może być jednocześnie wyzwoleniem<sup>68</sup>, możliwością innej, nowej ewangelii rodzącej się w środku zagrożenia. Te dwie możliwości zastępują teowirtualność, oferując religijno-techniczny sposób bycia, tak że człowiek nie musi wybierać jednej z opcji, kształtując swą przyszłość. Stechnicyzowane zwierzę zostaje zastąpione przez cyborgicznego świętego, a inny Bóg – przez wypracowanie w stechnicyzowanym podmiocie połączenia z transcendencją.

Technika jest zaczarowaniem świata, co podkreśla Heidegger, lecz nie dostrzega demonizmu sytuacji. Zaczarowanie, neomagiczność techniki odnosi się do powrotu mitu, okultyzmu, a nie tylko religijnego i intelektualnego ezoteryzmu. Obie te ścieżki opisują transhumanizm – oczekiwanie technicyzującego się zwierzęcia na jakiegoś Boga jest jedyną możliwością wyzwolenia. Zwierzę-człowiek jest zaczarowane, ponieważ w magiczny sposób może ucieleśniać różne wirtualne formy i swobodnie się przekształcać<sup>69</sup>. Wirtualność jako zdolność do tej aktualizacji, podporządkowana projektowi osuwania się człowieczeństwa w byt techniczny, oznacza myślenie transhumanistyczne. Człowiek wprost z zagrażających jego egzystencji technicznych terytoriów bycia zostanie przeniesiony do nieba. Heidegger uczynił technikę ostateczną płaszczyzną odniesienia ludzkiej egzystencji. Dlatego nie mógł pomyśleć o ta-

<sup>66</sup> W tym sensie filozofia jako przewidująca i projektująca pewne stany rzeczywistości niemal od początku swego istnienia była futurologiczna.

<sup>67</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Identyfikacja i różnica*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010. Technika jest jak posłannictwo bycia, które ma wybudzić człowieka. Idem, *Pytanie o technikę*, w: *Kultura techniki...* Wzrost zagrożenia powoduje pojawienie się ratunku.

<sup>69</sup> Jest to trywializacja alchemicznej idei transmutacji (uszlachetnienia), która niegdyś wymagała wysiłku, teraz staje się kwestią odpowiedniego przełączenia.

kim sposobie bycia człowieka w świecie, który uwzględniłby „drobiny” transcendencji unoszące się wokół jego stechnicyzowanego jestestwa. Nie mógł przewidzieć teowirtualnego stadium stechnicyzowanej kultury.

Posthumanizm i transhumanizm jako dwie kryptoreligijne tendencje mają doprowadzić do zaktualizowania duchowej transindywiduacji<sup>70</sup>, polegającej na instalacji programów transcendencji w bycie technicznym. Tym jest teowirtualność, rozumiana nie jako spirytualizacja maszyn lub poszukiwanie duchowej władzy człowieka odpowiedzialnej za łączenie się z transcendencją, lecz otoczenie bytów technicznych umożliwiające doświadczanie duchowych „chmur” wirtualności. Duchowa atmosfera jest więc ukierunkowana na określone doświadczenia. Oznacza to przypisanie człowiekowi mocy sprawczej. Wirtualność źródłowo oznacza sprawczość, skuteczność. Ten stan pozwala wyjść poza sytuację, którą opisuje Güntar Anders:

Rzeczywiście przełomowym dokonaniem radia i telewizji jest bowiem, poza wytwarzaniem masowych pustelników i przekształcaniem rodziny w miniaturę publiczną, to, że wydarzenia – mecze piłkarskie, msze święte, wybuchy atomowe – odwiedzają nas, że to góra przychodzi do Mahometa, świat do człowieka, nie odwrotnie<sup>71</sup>.

Stechnicyzowane zwierzę przestaje oczekiwać, by jakiś inny Bóg odpowiedział na wołania świata i zstąpił na ziemię. Samo ogłasza się Bogiem, każde z osobna, czy też z właściwym sobie oddaniem składa w ofierze swoje człowieczeństwo, by przetopić je w „elektronicznej retorce” dostępów, kont, haśle. Kapitalizm to alchemia XXI wieku, zdolna przetopić wszystko we wszystko. Oznacza to, że równia pochyła jest teraz wyposażona w zabawki zapewniające efekt przyjemnego staczania się w otchłań sztucznej nieskończoności, ekstazy pograżania idei człowieczeństwa w negatywnych oparach transhumanistycznie zaprogramowanej teowirtualności.

Teowirtualność oznacza także wirtualność samego Absolutu, jego zgodę na transindywiduowanie się z techniką – współistnienie z automatami pośredniczącymi w spirytualnej transmisji<sup>72</sup>. Teowirtualność pozbawiona logosu

<sup>70</sup> Pojęcie używane przez G. Simondona i B. Stieglera oznacza tworzenie obwodów kultury między podmiotami a obiektami technicznymi, instytucjami społecznymi oraz procesami indywidualnej i zbiorowej indywiduacji. Jest to proces kulturotwórczy, pozwalający na zachowanie stabilności regulacji symbolicznych, ponieważ określone prędkości stawania są zsynchronizowane i tworzą spójny system indywiduacji, prowadząc do wykształcenia się połączeń materialnych, psychicznych i duchowych. Por. B. Stiegler, I. Rogoff, *Transindividuation*, <http://www.e-flux.com/journal/transindividuation/> (19.12.2011).

<sup>71</sup> G. Anders, *Staroświeckość człowieka*, w: *Kultura techniki...*, s. 432.

<sup>72</sup> Warto uwzględnić i taką perspektywę, gdyż nie można zakładać (jak czynili Heidegger, Blumenberg i inni), że Absolut pozostaje statyczny („bezczylny” i „bierny”) i tylko obserwuje wydarzenia rozgrywające się na ziemi. Bóg jest programistą, który może aktualizować połączenia i instalować teowirtualność w obwodach globalnej infrastruktury technicznej, tak jak według starych gnostyckich opowieści „instalował” perłę (symbol duszy) w człowieku. Byłby to

wskazuje na irracjonalność Boga – rozregulowanego, błędnego, gnostyckiego Boga transhumanistów. Słowo i jego stwórczą moc zastępuje wirtualność – nieskończona moc kreacji sterowana technicznymi środkami. Programowanie-zakłęcie stanowi podstawową operację na rzeczywistości. Jednak ta kontrola nie jest całkowita, zawsze podporządkowana jest technologii.

Technologia wywołuje wrażenia duchowe, które są ulotne i zastępują odczucie totalności mistycznej unii. Duch nie jest nigdy do końca kompatybilny z technologią, więc dochodzi do przerwania transindywidualności, tj. zerwania połączeń między hybrydami techniki i transcendencji odpowiedzialnych za duchową inżynierię cyborgów. Posthumanizm i transhumanizm są tendencjami, które nie stanowią wyraźnych prądów intelektualnych<sup>73</sup>, ale odnoszą się do form kryptotechnicyzacji, jej skutków ubocznych i jako takie stanowią ich wzmocnienie (transhumanizm) lub opór (posthumanizm). Jednak pojawia się sprzeczność, gdy *homo religiosus* staje się docelowym *homo futurus* w dosłownym znaczeniu człowieka przyszłości czy też przyszłego człowieka. Ważne jest, by nie identyfikować posthumanizmu z próbą zachowania form historycznych pojmowanych jako ostateczne odniesienie działań pedagogicznych i instytucjonalizacyjnych. Historia pozostaje w służbie humanizmu, który dostosowuje się do zmian technicznych, projektując jednak pewne wizje przyszłości. W ten sposób wymusza i egzekwuje modyfikację historii, w odpowiednich miejscach zastępując ją futurologią. Projektuje człowieka w określonym kształcie, wyprzedza paradygmaty humanizmu, zależy od zmian technicznych kultury<sup>74</sup>.

Teowirtualność oznacza także trwałe zainstalowanie tendencji kryptoreligijnej w „obwodach” rzeczywistości. Jest ona syntezą tendencji posthumanistycznej i transhumanistycznej. Nie jest formą ziszczenia się, lecz kryptoreligijnej wirtualności jako ukrytym fundamentem. Nie jest ostatecznym celem obu tych tendencji, lecz stanowi wyraz ogólnego posłania bycia w erze intensywnej technicyzacji.

Teowirtualność jako synteza kryptoreligijności posthumanistycznej i transhumanistycznej oznacza ich zwalczenie, „czyste przewyciężenie”, polegające

---

pakiet reinstalacyjny duchowości pozostawiony przez Boga dla przyszłych ludzi. Gnostyk występowałby jako haker transcendencji. Jego zadaniem byłoby przebijanie się, przedzieranie przez elektroniczne klączy, by uwalniać zaprogramowaną w technice teowirtualność.

<sup>73</sup> Mogą istnieć jako prądy polityczne, ekonomiczne, technologiczne, jednak ich działanie odnosi się do ogólniejszych tendencji.

<sup>74</sup> Jest to futurologia krótkiego trwania. Michał Ostrowski uważa, że jest ona konsekwencją stawiania określonych tez metafizycznych i z racji szybkiego rozwoju techniki nie może trwać dłużej niż ok. 5 lat. W tym czasie ma się dokonywać projektowanie ludzkiej egzystencji w światach elektronicznych. Teza wygłoszona na wykładzie pt. *Ontoelektronika* Michała Ostrowskiego w Poznaniu (16.05.2011 r.) w ramach seminariów otwartych Instytutu Kulturoznawstwa UAM.

na realizacji dowolnych idei w dowolnej liczbie światów w serii aktywnych syntez. „Gdy ludzkość, czyli załoga statku kosmicznego Ziemia, zaczęła funkcjonować on-line, śmiertelnicy zyskali możliwość uzyskania jedności duchowej”<sup>75</sup>. Wizja transhumanistyczna może występować jako ideologia komunistycznej wszechzamienialności, bowiem chip, w którym zamieszkiwała (pomieszkiwała) moja świadomość może zostać zastąpiony przez inną świadomość. Kwestia „cybernetycznej gościnności” zostanie rozwiązana, ponieważ wszędzie będzie dostatecznie dużo miejsca (jako przestrzeni dyskowej), by każdy mógł się przekształcać i dysponować algorytmami modyfikującymi wspólnotową (współdzieloną) egzystencję. Drapieżny kapitalizm też będzie możliwy, gdy kilka osobliwości opanuje elektroniczne terytoria stawania się innych inteligencji. W tym wydaniu transhumanizm nie musi więc oznaczać radykalnego nicościowienia człowieczeństwa, a zawarta w nim tendencja kryptoreligijna może przybierać różne formy przed ostatecznym „wygaśnięciem” – dezaktywacją człowieka. Możliwy jest błąd, pomyłka w przypadku tego ukierunkowania tak, by przeszedł on w posthumanizm. Złożoność wypiera wszelką dialektykę autoregulacjami łączącymi się z kolejnymi autoregulacjami na zasadzie sprzężenia zwrotnego o tak wysokim poziomie skomplikowania, że trudno je zrozumieć. Możemy jednak założyć, że Bóg cyborgów<sup>76</sup> może je przewidzieć – nawet nie jesteśmy w stanie dostrzec, kiedy wcisnął odpowiedni klawisz, który zresetował duszę świata, aktualizując hybrydy techniki i transcendencji przewartościowujące transhumanizm w posthumanizm.

Interfejsy duchowe, czyli połączenia dusza – dusza lub dusza – dusze, przestaną być fantazją, a staną się leibnizjanizmem stosowanym (*applied leibnizianism*). Człowiek czerpie (zapożycza) siłę myśli z ducha. Gdy duch zostanie strzaskany lub zamknięty w jakiejś cybernetycznej skrzynce, to myśl umrze. Śmierć Boga była zapowiedzią obumierania myśli – jego przeciągającej się agonii jako wydarzenia społecznego, nie metafizycznego. Technologia przywróciła moc myśli (futyryści zainicjowali ten ruch myśli, lecz technologie komunikacji zatrzymały go, wprowadzając automatyczne sekwencje powiadomień). Boga, którego śmierć skostatował Nietzsche, „wskrzesiła” technika. Kryptoreligijna tendencja posthumanistyczna pozytywnie programuje teowirtualność, aby znów umożliwić ruch myśli – przenosząc autonomię podmiotu w stechniczowane sfery ludzkiego bytowania. „Cóż by to był za Bóg, który ginie wraz ze światem!”<sup>77</sup> Nie można więc uznać, że samodestrukcja czy odgrodzenie się człowieka od Boga sprawi, że przestanie on istnieć, popadając w stan metafizycznej izolacji od hybryd techniki i transcendencji. Rzeczy-

<sup>75</sup> R. Barbrook, *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, tłum. J. Dzierzgowski, Warszawa 2009, s. 327.

<sup>76</sup> Jako pożądany Bóg posthumanistów będący uniwersalnym obrazem.

<sup>77</sup> J. G Fichte, *Odwołanie się do opinii publicznej*, „Kronos” 1/2011, s. 43.

wistość staje się teowirtualna, ponieważ ludzie czynią „odwiarty”, połączenia, kanały transmisji w elektronicznych skorupach własnego krzemowego rozumu, aby zaktualizować teowirtualną połączeniowość. W teowirtualności nieświadomy użytkownik wykonuje czynności religijne bezwiednie, mogąc także zaprogramować się na podążanie danym skryptem kryptoreligijnym, zawierającym instrukcje ukierunkowania ku Bogu cyborgów, według którego realizowane są jego zachowania. Programowanie nie jest przeciwstawne myśleniu w kryptoreligijnej tendencji posthumanistycznej. Emancypacja myśli dokonuje się w zupełnie inny niż dotąd sposób i będzie efektem eksperymentalnego namysłu, a nie restrykcyjnych i ograniczających dogmatów. Teowirtualność staje się „nową”, technicznie umożliwiającą transcendencją – wyjściem cyborgów na hybrydy techniki i transcendencji.



### III. LABORATORIA NIEŚMIERTELNOŚCI – FAŁSZYWA EMANCYPACJA KRYPTOTEOLOGII TRANSHUMANISTYCZNEJ

Byłoby to, całkiem dosłownie, wskrzeszenie ciała, tak że wszystkie cuda zostałyby wykonane przez naukę<sup>1</sup>.

E. Regis

Laboratoria są dziś na tyle potężne, by definiować rzeczywistość<sup>2</sup>.

B. Latour

#### Wprowadzenie

Prezentowane przykłady praktyk religijnych są konsekwencją przyjęcia pewnych założeń ideologii transhumanistycznej. Dotyczą one interioryzacji form technonauki, okultyzmu, ekonomii, biotechnologii oraz wszelkich sposobów, które mają doprowadzić do osiągnięcia przez człowieka nieśmiertelności. Są to praktyki ekscesywnego eksperymentowania z obiektami ludzkimi, które są modyfikowane i biotechnosystemowo konfigurowane. Posiadają one aspekt teologiczny, bowiem transhumanizm obiecuje to, co dotąd gwarantowała religia, i w odróżnieniu od niej realizuje je natychmiast. Teologiczny aspekt transhumanizmu nie ma jednak stałego charakteru, przypomina raczej krążącą referencję, która wirusowo zagnieżdża się i samoreplikuje we wszystkich technologiach wzbudzających w użytkownikach kultury emocje związane z rychłym doświadczeniem transcendencji.

Artyści, twórcy kultury szukali dla siebie „pojemnika”, przetrwalnika (metafizycznego, nie biologicznego), czyli osoby, w której mogliby żyć po śmierci i która dbałaby o ich dorobek, także intelektualny. Nie jest to materialistyczna czy estetyczna koncepcja nieśmiertelności, ale spojrzenie na ludzi jak na

---

<sup>1</sup> Za: N. Land, *Fanged Noumena*, Urbanomic, Falmouth – Nowy Jork 2011.

<sup>2</sup> B. Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2003, s. 94.

nośniki naszych myśli. Gdy patrzymy na kogoś, zastanawiamy się, czy on nas zapamięta (czy zdoła nas odtworzyć, czy też przez jakieś deformujące przypomnienie uczyni kimś obcym). Według ateistycznej koncepcji nieśmiertelności Andrzeja Nowickiego, nieśmiertelność w rzeczach to kultura. Mistrz poszukuje ucznia tak jak uczeń mistrza – jest to nieśmiertelność krótkotrwała, trwająca tyle co transfer egzystencji z jednego ludzkiego pojemnika do drugiego. Ma na celu przekazanie wiedzy duchowej.

George W. Schields pisze: „możliwe, że technologia pewnego dnia przyniesie wirtualnej transcendencji fizyczne zagrożenie, ale psychologiczne zagrożenia mają bardziej zdradziecką intensywność”<sup>3</sup> i wymienia wśród nich lęk przed porażką, stres, społeczne odrzucenie. Wirtualna transcendencja oznacza realną siłę przewycięzania zagrożeń, zarówno tych fizycznych, jak i psychologicznych. Technologia pozwala funkcjonować człowiekowi w środowisku, które jest wyposażone w wiele technologicznych zabezpieczeń egzystencji w postaci systemów immunologicznych. Dzięki temu choroba zostaje wirtualnie przewycięzona, czyli zachodzi pewna transcendencja wynikła z działania technologii, która zostaje podjęta i kontynuowana przez organizację społeczną i kulturową. Choroba, czy szerzej cielesność, staje się domeną technonauki, która oferuje różnego rodzaju „transcendencje od”, w przeciwieństwie do „transcendencji do” (np. hybryd techniki i transcendencji umożliwiających dostęp do Boga cyborgów).

Transhumanizm stanowi propozycję zniesienia wszelkich zagrożeń, jednak wiąże się to z pojawianiem się nowych zagrożeń. Uwolnione spod dotychczasowej determinacji biologicznej ciało staje się zależne od indeterminacji działających na nim technologii. Dzięki tej ideologii (mizozofii, zważywszy na niezdolność tego ruchu do projektowania przyszłości człowieka w jego istotowych ustaleniach<sup>4</sup>) tworzone są rozwiązania podstawowych kwestii metafizycznych, w tym nieśmiertelności.

---

<sup>3</sup> G. W. Schields, *Process Theology and Technology*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984, s. 281.

<sup>4</sup> Transhumanizm wybiega w bliską i daleką przyszłość. Pierwsza dotyczy realizacji podstawowych zamierzeń związanych z poprawą długości i komfortu życia człowieka, druga – realizacji przez technologię potencjałów metafizycznych: nieśmiertelności, wolności, nieograniczonych możliwości wpływania na rzeczywistość, w tym zdolności do autokreacji oraz modyfikacji własnego ciała technologicznymi środkami. Przy czym te dwie wizje przyszłości nie są ze sobą połączone. Widoczny jest ich religijny charakter, bowiem człowiek przechodzi z bytu „stworzonego” do „stwarzającego” w sensie absolutnym, gdyż posiada absolutną kontrolę nad zmianami zachodzącymi na różnych poziomach bytu i bycia. Odpowiada temu paradygmat uniwersalnego manipulowania i planowania. Te dwie przyszłości nie wynikają z siebie, nie ma bowiem przejścia między doraźnymi rozwiązaniami, perspektywę długiego trwania oraz, co istotne dla myślenia o transcendencji, jakiejś formy eschatologii.

## 1. Cybernetyczna nieśmiertelność

Technologiczne rozwiązania wymuszają filozoficzne przewartościowania. Czy nieskończone podtrzymywanie funkcji życiowych można uznać za nieśmiertelność, skoro nie ma gwarancji, że zasoby niezbędne do uzupełnienia nieśmiertelnego bycia cyborgów nie ulegną kiedyś wyczerpaniu? Z tego powodu transhumanizm należy także odczytywać jako projekt postulatyczny, ale i technomerkantylistyczną utopię

Cybernetyczna nieśmiertelność może być także przenoszeniem, „zgrzywaniem” człowieka do jakiegoś wiecznotrwałego nośnika, inskrypcją w Absoluście, hackowaniem i przeprogramowywaniem Boga.

Można mówić o metafizycznej cybernetycznej nieśmiertelności i to zarówno maszyn, jak i człowieka. Nieśmiertelność maszyny polega na podtrzymywaniu jej działania. Może więc być nieśmiertelność wolna od wspomagania, ale i wspomagana przez człowieka. Wówczas maszyna nie działa samodzielnie, nie może za pomocą własnego programu funkcjonowania pobierać energii z otoczenia.

Jak należałoby więc ją zaprogramować, by kontaktowała się z transcendencją automatycznie? Jak w przypadku człowieka mającego postać nieśmiertelnego bytu podtrzymywać tę nieśmiertelność? Nie można bowiem przetransferować człowieka bezpośrednio do transcendencji, a ją obudować technologicznie (co może być jednak tylko kwestią czasu i wdrożenia odpowiednich innowacji<sup>5</sup>).

Cybernetyczna nieśmiertelność jest kwestią ekonomiczną. Metafizyka kapitału stechnicyzowanej kultury dotyczy możliwości wykupywania dostępów, nawet jeśli nie myśli się kategoriami zysku i pieniądza<sup>6</sup>. Nie oznacza to eliminacji pieniędzy, bowiem nadal są one „najwyższą wartością i celem ducha

---

<sup>5</sup> Zrealizuje się wówczas inna wersja mitu o wieży Babel, gdyż ludzie będą chcieli już nie tylko poznać Boga, ale i ukraść mu życie, osłabić go, odbierając mu nieśmiertelność. W ten sposób transcendencja miałaby zostać podłączona do technologii, która by ją modyfikowała, aby służyła ona człowiekowi. W tym sensie wszystkie próby budowania technologicznej transcendencji wyrażają pragnienie osiągnięcia nieśmiertelności wszelkimi możliwymi środkami (media techniczne najlepiej odpowiadają zamierzeniom transhumanistów jako budowniczych transcendencji technologicznie spętanej i okablowanej).

<sup>6</sup> Termin „metafizyka kapitału” w rozumieniu kapitału bytowego (np. sprzedaje się czas) wprowadził J.-F. Lyotard (*The Inhuman: Reflections on Time*, tłum. G. Bennington, R. Bowlby, Polity Press, Cambridge 1991). Natomiast kategorię dostępu jako podstawowego sposobu istnienia w świecie ekonomii zglobalizowanego świata zastosował J. Rifkin, *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003. Łączą się one w ideologii transhumanistycznego zysku, jakim jest zyskanie na czasie. Nie dotyczy ono już kumulacji dóbr, ale tego, że kupując urządzenia, można wejść w posiadanie metafizycznego atrybutu zarezerwowanego dotąd tylko dla religii, tj. „abonamentu” nieśmiertelności.

rządzącego społeczeństwem sieciowym”<sup>7</sup>, ale dostrzeżenie kontynuacji Weberowskich analiz etyki protestanckiej w transhumanizmie, ponieważ metafizyka dostępowego kapitału oznacza dostęp do nieśmiertelności już teraz, w konkretnej rzeczywistości kulturowej. Nie trzeba więc czekać ani wykonywać żadnych czynności religijnych czy mistycznych. Wszystkie one zostaną zrealizowane podczas finalnego aktu implementacji urządzeń unieśmiertelniających człowieka, czyniących go względnie niezależnym od śmierci, od mrocznego zwiastuna<sup>8</sup> komunikującego mu koniec egzystencji. Cybernetyczna nieśmiertelność jest więc produktem, a nie spełnieniem metafizycznej obietnicy, co więcej – quasi-produktem, który tylko przypomina nieśmiertelność, zakorzenioną w transcendencji, lecz wymagającą ciągłego odnawiania.

## 2. Olimp i produkcja teologicznych symulacji

Społeczeństwo ludzi unieśmiertelnianych poprzez procesy technicznego rozszerzania można porównać do mitologicznego Olimpu. Unieśmiertelnione cyborgi będą jako bogowie, ale bogowie wymagający ciągłego zasilania, doładowywania, czyli podtrzymywania ich w nieśmiertelności. Polem ich doświadczeń i źródłem powstania nowych mitologii będzie programowanie przez nich nieskończonej liczby światów. W nich właśnie różne istoty będą pisały pieśni na ich temat. Tak powstałe istoty będą śmiertelnymi jednostkami kodu. Rełacja zostanie odwrócona, bowiem śmiertelność będzie leżała w kwestii bogów. Nikt nigdy nie będzie wiedział, kiedy zostanie wyłączony. Przebóstwione technologicznie cyborgi inspirowane klasycznymi mitami dokonają ich cybernetycznej egzegezy. Mechanizm nieskończonej pętli interpretacyjnej jest najbardziej widoczny w przypadku Prometeusza i Syzyfa. Promenteusz wydziera ogień życia (nieśmierleność) Bogu cyborgów, dokonuje jego syntezy w oparciu

<sup>7</sup> P. Himanen, *The Hacker Ethic and the Spirit of Information Age*, Random House, Nowy Jork 2001, s. 124.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze pisze o mrocznym zwiastunie jako zapowiedzi pojawienia się różnicy, czyli pracy różni. Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997. Transhumanizm dąży do dezaktywacji mrocznego zwiastuna, zamiast którego mają zostać wprowadzone metafizyczne oferty, takie jak okresowe przedłużanie życia czy nieśmiertelność. Nie są one tylko abstrakcyjne, ponieważ zostają wpisane w logikę technicyzowanej kultury. Pragnienie nieśmiertelności zostaje uzasadnione technologicznie i ekonomicznie (w paradygmacie technomerkantylizmu), a dopiero później metafizycznie (choć ta warstwa jest obecna, jednak „później” odnosi się nie do następstwa czasowego, lecz motywu, kwestii podejmowania decyzji przez użytkowników kultury). W ten sposób jedna oferta zapowiada kolejną, która może jawić się jako czysta różnica. Śmierć nie jest rodzajem negatywnej oferty, ale ofertą jej przewyższenia. Śmierć zwiastowana przez urządzenia technomerkantylizmu pozostaje jedynie opcją, którą można dzięki kolejnym ofertom przemysłu transhumanistycznego przewyciężyć.

o hybrydy techniki i transcendencji, natomiast Syzyf oznacza wiecznie ponawiana próbę unieśmiertelnienia człowieka, staje się symbolem niekompletności prometejskich operacji.

### **3. Biotechnosystem – infrastruktura laboratoriów nieśmiertelności**

Biotechnosystem to nie abstrakcyjna dystopiczna fantazja, lecz nasze otoczenie życiowe, w którym projektujemy swą egzystencję. Budzimy się, a wraz z nami budzą się urządzenia techniczne pierwszej potrzeby: budziki, telefony komórkowe, komputery, zegarki, inteligentne maszyny zarządzające naszą przestrzenią, systemy eksperckie zainstalowane w obwodach scalających nasz mikrobiotechnosystem – dom czy jakiegokolwiek inne otoczenie. Wszystko będzie dostosowane do potrzeb unieśmiertelnionych cyborgów, tak aby mogły one przedłużyć własną egzystencję. Biotechnosystem będzie oznaczał integrację robotyki z przestrzenią kulturową, gdyż będzie ona musiała być wyposażona we wszelkie narzędzia służące człowiekowi do przedłużania egzystencji. Kultura wynikająca z połączenia elementów biologicznych, technicznych i systemowych będzie podporządkowana zasadom automatycznej aktualizacji wydarzeń – stanie się ona zestawem laboratoriów nieśmiertelności.

W nich będą realizowane prototypy oraz gotowe rozwiązania dotyczące nieśmiertelności, która nie będzie podporządkowana metafizycznym formom jedności. To właśnie tu znajduje się niedokończony projekt transhumanizmu, który wprowadza ideologię nieśmiertelności. W rzeczywistości nieśmiertelność będzie kwestią ekonomiczną – będzie na nią stać jedynie wybranych, co więcej – tak jak współcześnie można stopniować poziom życia pod względem wyposażenia i udogodnień, tak też będą występowały różne formy ekonomicznie dostępnej nieśmiertelności.

### **4. Kryptoteologiczny charakter transhumanistycznej tendencji technicyzacyjnej**

Podstawowym założeniem transhumanizmu jest przekroczenie stanu ludzkiego. Bez względu na to, co jest projektowane przez futurystów, technologów, technonaukowców, należy uwzględnić podstawowy efekt, jakim jest wymazanie gatunkowego człowieka w jego symbolicznej i genetycznej formie. W ten sposób ma zrealizować się zbawienie. Nie wiadomo jednak, co będzie się działo potem. Eschatologia transhumanistyczna urywa się w momencie spełnienia, oferując jedynie pustkę sztucznej nieskończoności, w której wyemancypowane podmioty będą w dowolny sposób realizować własne pragnienia.

## 5. Laboratoria nieśmiertelności

Instytuty nieśmiertelności poza swą funkcją popularyzatorsko-informacyjną pełnią rolę laboratoriów. Stanowią one próbę wprowadzenia idei transhumanistycznych poprzez stosowanie antropotechnik – człowiek staje się przedmiotem eksperymentów, w wyniku których, według transhumanistów, śmierć ma zostać nie tyle przewyciężona, tj. metafizycznie obalona lub przewartościowana, ile anulowana przez technologię. W laboratoriach nieśmiertelności chodzi o to, by sprawić, że śmierć będzie niepotrzebna, nieużyteczna, zbędna dla funkcjonowania człowieka. To, co znów będzie się liczyć, to podtrzymywanie życia. Człowiek będzie mógł być nieśmiertelny tylko w danym otoczeniu. Metafizyczna praca technologii nigdy nie jest kompletna. Śmierć zostaje usunięta (lub tymczasowo odsunięta) poza horyzont współczesnej egzystencji, lecz w przypadku awarii laboratoriów nieśmiertelności może się znów uaktywnić jako ostateczny wymiar ludzkiego istnienia. Bycie-ku-śmierci zostaje więc zastąpione przez unieśmiertelnianie-przez-technologie.

## 6. Ludzkie części zamienne

Banki wymiennych organów: gotowych, preparowanych to kwestia tyleż etyczna, co metafizyczna. Czy można także dokonywać wymiany metafizycznych organów?

Banki organów, podobnie jak banki danych, to kwestia ekonomiczna, wpisująca się w ramy metafizyki kapitału<sup>9</sup>. Andrew Kimbrell mówi o „uniwersalnym sklepie z ciałem”<sup>10</sup>, czyli o globalnym rynku organów. Na laboratoria nieśmiertelności będą składały się instytucje i quasi-instytucje: sklepy, giełdy organów, rynki nieśmiertelności. W ten sposób perspektywa ludzi, którzy będą żyć jak bogowie, nie zostanie nigdy zrealizowana, gdyż transhumanizm, znosząc jedno, wprowadzi inne ograniczenia i przeszkody na drodze cyborgów do ich pełnej duchowej aktualizacji. Fałszywa kryptoteologia transhumanizmu będzie odnosiła się raczej do starożytnych form znanych z mitologii, pełnych afektów, konkurencji oraz postaci rywalizacji, także tych teologicznych.

## 7. Thanatoliberalizm

Pole Thanathosa jest wyznaczane przez biotechnomerkantylizm. Dopóty jesteśmy nieśmiertelni, dopóki płacimy. Ta emancypacja polegająca na przekroczeniu stanu ludzkiego, czy też w słabszej wersji – prolongowaniu funkcji

<sup>9</sup> Określenie J.-F. Lyotarda stosowane w *The Inhuman...*

<sup>10</sup> Cyt za: E. Martins, *Experimentum Humanum*, Relógio D'Água, Lisboa 2011, s. 107.

życiowych ponad zestandaryzowane genetycznie gatunkowe kryteria, jest możliwa do osiągnięcia jedynie przez ludzi dysponujących określonym kapitałem. Jest to powrót metafizyki, ale metafizyki kapitału nieśmiertelności.

## 8. Raje prosumentów, czyli prosumencka eschatologia

Ci, których nie stać na komory kriogeniczne, budują na sposób prosumencki komory deprivacji sensorycznej. Wykorzystują przy tym wszelkie pomysły kontrkultury, która w cyberkulturze pokładała nadzieję absolutnego wyzwolenia spod symbolicznego panowania systemu kultury. Użytkownikom Internetu, popularnych gadżetów, kultury audiowirtualnej pozostaje jedynie korzystać z fantazji, inwestując własną uwagę w produkty biotechnosystemowego fantasteonu – maszyny do produkcji metafizycznych złudzeń.

Odnoszą się one do żarliwej wiary, jak ma to miejsce w przypadku neomejsjańskiego oczekiwania na osobliwość – Chrystusa obwodów elektrycznych i sztucznej inteligencji, ale też do konkretnych praktyk związanych z tak pojętym technologicznym adwentem. Do najważniejszych należą automodyfikacje ciała i czynienie z nich małych, „przenośnych” laboratoriów. Jest to biohack – próba odtworzenia na własnym ciele tego, co robią naukowcy w ogromnych laboratoriach. Realizuje się to oczywiście uboższymi środkami.

Innym sposobem unieśmiertelniania się jest archiwizacja pamięci. Skoro Internet stanowi bazę danych, „sieć sieci”, to wykupienie dożywotniego miejsca na serwerze może uchodzić za prosumencką realizację metafizycznej idei nieśmiertelności. Użytkownicy z religijnie ukierunkowaną intencjonalnością zapisują wszelkie dane, aby nikt o nich nie zapomniał. Tak są pochłonięci tymi czynnościami, że nie wiedzą, że ich praktyka życiowa – docelowo duchowa praktyka unieśmiertelniania się za pomocą mediów technicznych – jest aktywnym zapominaniem, bowiem poświęcając czas i uwagę na „aktualizowanie” i rejestrację teraźniejszości, nie przeżywają jej, a jedyne, co zostaje na serwerze, to ślad aktywnego zapominania nieobecnego w swej istocie bycia.

## 9. Fałszywa emancypacja teologii transhumanistycznej

Transhumanizm zawiera w sobie manichejską opozycję dobra w postaci idei biotechnomerkantylizacyjnych i zła w postaci idei prosumenckich. Te pierwsze przyczyniają się do rozwoju tendencji technicyzacyjnych, drugie stanowią dla nich alternatywę. Nie dojdzie więc do społecznej konstrukcji nieśmiertelności, bo po prostu nie będzie to opłacalne. Rynki producenckie oferują takie maszyny teologiczne, które mają przekonać użytkowników do afirmacji wprowadzanych przez nie zmian. Stanowią one więc preprogramy ludzkiego

doświadczenia, które dystrybuują ontyczność w postaci gotowych pakietów zachowań oraz ideologicznych reakcji. Wszystko po to, by ograniczyć idee prosumenckie zwracające człowiekowi zdolność do działania i współokreślenia własnej przyszłości. Głównym hasłem ideologii i teologii transhumanistycznej jest konieczność rewolucji połączona z obietnicą realizacji wszystkiego – wszelkich możliwych pragnień i zamierzeń jednostek. Jest to oczywiście postulat fałszywy z powodu niewykonalności. Dlatego ateistyczne formy transhumanizmu wprowadzają na rynki maszyny teologiczne, by wzmocnić własne funkcjonowanie.

## 10. I nie chcemy żyć wiecznie... Bóg w laboratorium

Bóg będzie funkcjonował jako haker krzyżujący plany transhumanistów. W takiej postaci stanie się on odniesieniem dla prosumentów, którzy zgodnie z Heideggerowskim wskazaniem będą oczekiwać innego Boga. Transhumanistyczna kalkulacja sztucznej nieskończoności mająca prowadzić do uzyskania nieśmiertelności nie może się powieść, ponieważ ludzka egzystencja zostaje wystawiona na próbę wieczności, to znaczy nieskończonego życia. Maszyny teologiczne konstruowane przez prosumentów będą więc stanowiły odpowiedź na tę fałszywą ideologię.

## 11. Instalacja tymczasowych programów nieśmiertelności

Instalacja tymczasowych programów nieśmiertelności to kwestia pamięci. Wgrywamy pamięć, która po wyczerpaniu przywraca nas do stanu początkowego gry, jaką jest symulacja reinkarnacji technopamięciowych wcieleń. Od gier językowych powracamy do gier metafizycznych o kształcie gier komputerowych z gatunku przygodowych *science fiction*. Los jest serią wcieleń do poszczególnych tożsamości, interfejsów oraz serią logowań do tych wcieleń.

## 12. Ostateczna dezaktywacja

Ostateczna dezaktywacja oznacza śmierć. Jest ona paradoksalna, bowiem wskreszenie do życia, przywrócenie człowieka do funkcjonowania jest możliwe, póki istnieje dostępna po nim pamięć informacyjna i biologiczna. Nawet śmierć nie przesądza definitywnie o losie człowieka, bowiem na różnych etapach technologicznych transformacji cyborgów przez przemysły transhumanistyczne są one możliwe do wskreszenia-odtworzenia.

### 13. Częściowa nieśmiertelność

Protezy i implanty są zapowiedzią nieśmiertelności, lecz tylko częściowej, realizowanej w ramach danego fragmentu rzeczywistości, bowiem nie można wszystkiego zapisać i odtworzyć zgodnie z modelem (oryginałem). Jeżeli wykupimy abonament i odpowiednie polisy ubezpieczeniowe, to będziemy mogli wymieniać na nowsze wybrane tkanki, organy, części ciała. Całościowa nieśmiertelność będzie składać się z sumy nieśmiertelności częściowych. Protezowane i implantowane ciało zostanie w ten sposób unieśmiertelnione przez zmianę, bowiem żadne organy, kończyny nie będą idealnymi powtórzeniami wcześniejszych organów, czyli nie będzie możliwy identyczny implant i proteza. Nieśmiertelność oka, serca, nogi można uzyskać, a przynajmniej jakąś formę nieśmiertelności funkcjonalnej. Sztuczna nieskończoność jako nieśmiertelność jest konsekwencją protezowania ludzkiej egzystencji. Transhumanizm jest konsekwencją tych fantazji o implantowaniu – osiągnięcie stanu sztucznej nieśmiertelności stanowi jego ostateczny cel. W zasadzie nie jest istotne to, co będzie działo się później. Paradoksalnym sensem jest projektowana w prognozach futurologicznych sztuczna nieśmiertelność, która jest ponawianiem prób unieśmiertelniania cyborgów.

Częstkowa nieśmiertelność oznacza też, że ta różnicowana implantowaniem i usuwaniem organów nieśmiertelność będzie wymagała ciągłych uzupełnień. Taki sposób osiągania przez jednostki wiecznego życia będzie oznaczał, że w wyniku modyfikacji oraz zamiany jej organów nie będzie już ona sobą, to znaczy przetrwają pewne jej wersje, ale jej tożsamość nie będzie zachowana. Nawet jeśli zostanie zapisana na jakimś nośniku i stanie się formą danych, to będą one musiały (przynajmniej do czasu zrealizowania idei *mind i soul uploading*) zostać zainstalowane. W tym sensie tożsamość wynika z połączenia technologicznych organów pełniących funkcję podtrzymywania nieśmiertelności sprawi, że jednostka będzie stawała się swoimi kolejnymi awatarami, a wraz z postępującą implantacją i intensyfikacją zabiegów technologicznych kolejne awatary będą różnić się od siebie. Można więc zapytać, kto właściwie będzie nieśmiertelny?

W ten sposób nieśmiertelność będzie zyskiwać swoją historię, co jest paradoksalne, zważywszy na ahistoryczny tryb działania technicyzacji. Jednak nie będzie to linearna historia postępu od mniej do bardziej zaawansowanych form osiągania nieśmiertelności, ale rejestr innowacji – ciągu ulepszeń i awarii.

Nieśmiertelność jest także częściowa, ponieważ rezygnuje z pewnej metafizycznej właściwości. Quentin Meillassoux twierdzi: „Nieśmiertelność jest filozoficznym pragnieniem życia, pragnieniem, że to ludzkie życie i żadne

inne powinno być ponownie i zawsze przeżywane”<sup>11</sup>. Taki rodzaj witalizmu jest „immanentną nieśmiertelnością”<sup>12</sup> przeciwstawioną „transcendentnej nieśmiertelności”. Częściowa nieśmiertelność jest prototypem nieśmiertelności transcendentnej. Jednak nie ma między nimi ciągłości. Pierwsza nie jest zapowiedzią drugiej, a druga nie jest konieczną konsekwencją pierwszej. W ten sposób związek techniki i transcendencji jest hybrydyzowany poprzez określone stadia stawania-się-nieśmiertelnym. Częściowa nieśmiertelność to „prawie nieśmiertelność”<sup>13</sup>.

## 14. Protezy i implanty transcendencji

Protezy i implanty są zarówno uzupełnieniem, jak i rozszerzeniem człowieka. Człowiek programowany ma wejścia i wyjścia jako system biotechniczny, czyli interfejsy (punkty styku) służące do podłączania technologii idei. Odpowiednie rozszerzenie jest materializacją pewnej idei. Bernhard Irrgang uważa, że idealny robot jest realizacją czystego rozumu, a monadologia – cybernetycznym myśleniem platonizmu<sup>14</sup>. W tym kontekście Bernard Stiegler zauważa:

---

<sup>11</sup> Q. Meillasoux, *Appendix: Excepts from L'inexistence Divine*, tłum. G. Harman, w: G. Harman, *Quentin Meillasoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edynburg 2011, s. 188.

<sup>12</sup> Określenie to wskazuje na ograniczoną nieśmiertelność. Polega nie tylko na zamknięciu jej w postaci tendencji witalistycznej, ale i odniesieniu do czegoś zwyczajnego i oczekiwanego: „to oczekiwanie nie jest wiarą, od kiedy wydarzenie, które służy za obiekt nadziei jest wyraźnie determinowane jako możliwość, która może być produkowana albo nie być produkowana” (ibidem, s. 192). Immanentna nieśmiertelność realizuje się technologicznymi środkami, ale towarzyszące jej czynności metafizyczne są abstrakcyjne, to znaczy odnoszą się do przygotowań na wydarzenie, jakim jest nieśmiertelność, czyli oczekiwanie na realizację dotychczasowej funkcji transcendencji w stechnicyzowanej kulturze bez przypisywania temu procesowi świętości. W ten sposób transhumanizm staje się nihilizmem, gdyż wiara technologiczna jest opcjonalna, nie jest czymś koniecznym i co ważniejsze – nie jest warunkiem powodzenia operacji unieśmiertelniania człowieka, a mimo to odnosi się do mitów, wyobrażeń, idei dotyczących i wiążących się z nieśmiertelnością.

<sup>13</sup> D. Janicquad, *On the Human Condition*, tłum. E. Brennan, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005, s. 32. Tę prawie nieśmiertelność należy interpretować jako osiągnięcie przez człowieka (cyborga) stadium odpowiadającego technologicznej perfekcji, doskonałemu działaniu, które może zostać przyrównane do nieśmiertelności, jednak jej nie realizuje. Podobnie czynności metafizyczne wykonywane przez technologie mogą nie być tak doskonałe jak te przynależne metafizyce przed „zwrotem cybernetycznym” (wydarzeniem wstrząsającym podstawami metafizyki), lub mogą także być doskonalsze i lepiej realizować pewne idee (jak w przypadku wszelkich form treningu i ćwiczeń, czyli antropotechniki, dzięki którym transfer kultury w postaci zdolności do uzyskiwania osiągnięć mentalnych i duchowych przewyższa wszelkie ideały paidei na przestrzeni wieków).

<sup>14</sup> B. Irrgang, *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstliche Menschen im 21. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Monachium 2005.

Nieśmiertelność duszy jest ekranem – myląc percepcję i wyobraźnię, *doxę* i *episteme*, zmysłowe i inteligibilne, które musi zawsze zostać wyróżnione bez ustawiania w opozycji – na które ta struktura będzie później projektowana i zatajana: jako ekran projekcji „nieśmiertelność duszy” jest otwarciem wielkiego „filmu”, *metafizyki*, przedstawiając ekstrawaganckiego Sokratesa granego przez Platona<sup>15</sup>.

Nieśmiertelność duszy znajduje swój implant w postaci hybryd techniki i transcendencji. Największym wrogiem nieśmiertelności jest wieczny powrót, robienie tego samego, pozostawanie w tych samych relacjach, strukturalne dechaotyzowanie różnicy. Jest to panowanie uciążliwej powszedniości, gdzie nie wszystko jest przewidywalne, lecz każde wydarzenie można przybliżyć poprzez jego kalkulację, tj. zawarcie w rzeczywistości danego interfejsu, z odpowiednim prawdopodobieństwem. Uzupełnienie, modyfikowanie, transferowanie tworzą wielość elementarnych powtórzeń, które składają się na wieczność: sztuczną nieskończoność, protezowaną w laboratoriach. Taka nieśmiertelność nie jest warta przeżycia.

## 15. Transhumanizacja jako kryptopanteistyczny przymus

Ray Kurzweil twierdzi, że jego wizja transcendencji człowieka opiera się na założeniach największych religii<sup>16</sup>. Wielokrotnie powtarzana w różnych okolicznościach zmusza do przemyślenia stosunku człowieka do stale przyspieszającej technicyzacji, która wymusza przemiany w jego funkcjonowaniu. Skoro technologia realizuje boską strategię stworzenia nieśmiertelnych istot ludzkich, to transhumanizm jako ruch wzmacniający tę tendencję należy uznać za wprowadzający kryptopanteistyczny przymus, czyli sytuowanie cyborgów w perspektywie globalnej mocy przebóstwienia bytu właściwej technologii.

## 16. Nieśmiertelność w aktywnej pamięci sztucznego agenta

Z pamięci tworzone są agenty, które działają na zasadach sztucznej inteligencji. Ray Kurzweil w ten sposób pragnie nie tylko zachować pamięć po swoim ojcu, ale ożywić go, przetwarzając wszystkie dane, które zostawił po sobie.

Jednak gdy człowiek będzie egzystował jedynie w postaci danych, może zaprzagnąć ciała<sup>17</sup>. Takie ponowne ucieleśnienie nie będzie możliwe, ponieważ

---

<sup>15</sup> B. Stiegler, *Technics and Time*, t. 3: *Cinematic Time and the Question of Malaise*, tłum. S. Baker, Stanford University Press, Stanford 2010, ss. 24-25.

<sup>16</sup> Teza pochodzi z filmu *Transcendent Man*, reż. R. B. Ptolemy, 2009.

<sup>17</sup> E. List, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Passagen-Verlag, Wiedeń 2001, s. 156.

przejście z cyfrowego do analogowego (biologicznego) nośnika będzie zbyt złożone. Ciało będzie traktowane jako sprzęt dla umysłu i duszy (sterowników jaźni) zgodnie z religijną mitologią.

## 17. Technologiczna transcendencja i eschatologia

Transhumanistyczna eschatologia nie daje możliwości wyboru. Pojęcia końca, celu, skończoności, ustalenia, pewności nie są podstawą projektowanej przez ten ruch przyszłości. Eschatologia oznacza niemożność podjęcia metafizycznych decyzji, oprócz przełączania możliwości bycia cyborgów w sztucznej nieskończoności, gdyż kryptoreligijna tendencja transhumanizmu projektuje sens, w którym „koniec już nastąpił”. Eschatologia z płaszczyzny metafizycznej zostaje przeniesiona na płaszczyznę fizyczną, technologiczną, społeczną i kulturową. W ten sposób technologia nadal wykonuje czynności metafizyczne, a transcendencja jest przez nią kontrolowana, to znaczy nie kontaktuje się bezpośrednio z quasi-podmiotami jako produktami transhumanistycznych laboratoriów. Inaczej mówiąc – nie znika z horyzontu doświadczenia jednostek. Zamiast tego zyskuje postać pewnej możliwości, groźby. Transhumaności zatem filtrują i modułują transcendencję, by nadać jej określony kształt w umysłach wyprodukowanych przez technonaukę jednostek. Technologiczna transcendencja, polegająca na kolejnych aktach transcendencji jako post-metafizycznej innowacji prowadzącej do wynalazczości pozwalającej na ulepszenie metod utrzymywania nieśmiertelności użytkowników kultury, oznacza więc częściowe zamknięcie transcendencji w obszarze stechnicyzowanej kultury. Eschatologia stanowi proces kontroli transcendencji technologicznymi środkami. Eschaton nie jest nigdy osiągany (chyba że jako globalna awaria, kataklizm czy katastrofa), lecz oddalany i przybliżany podmiotom, które starają się do niego nie dopuścić. To, co kiedyś zaburzało system, teraz stanowi jego podstawową funkcję. Potrzebne są więc działania quasi-eschatologiczne, które spowodują, że jednostki będą dbały o własną nieśmiertelność i nie porzucą zabiegów przedłużających życie.

Życie staje się jedynie perspektywą ekonomiczną – każda czynność przedłużająca życie, czyli każdy technologiczny zabieg jego podtrzymania, oznacza wartość dodaną, rozumianą jako seria czynności metafizycznych podlegających kumulacji. W ten sposób powstają banki nieśmiertelności – można nie tylko wykupić określone technologie, ale także technologie ducha pozwalające sterować własną troską o całą egzystencję. Przemysły transhumanistyczne zamiast „technik siebie” oferują „sterowniki siebie”, czyli urządzenia pozwalające tak ukierunkowywać intencjonalność, aby wykonując określone czynności metafizyczne, uruchamiała ona procesy technologiczne. W ten

sposób metafizyka zostaje trwale wmontowana w podstawowe instrumentarium, które wykonuje operacje zmierzające do przekraczania ludzkiej kondycji. Transcendencja dotyczy teraz wymiaru antropologicznego czy też raczej – antropotechnicznego. To, co dzieje się z człowiekiem, odnosi się już nie do istoty gatunkowej i symbolicznej jako pewnej wyindywiduowanej całości, lecz do antropotechniki jako systemu ćwiczeń, treningu utrzymującego organizm w stanie nieśmiertelności.

Transhumanizm wprowadza także fałszywą eschatologię jako fałszywą emancypację „końca śmiertelności”. Paradoksalność jego działania polega na tym, że to nie fałszywa emancypacja jest znoszona przez jakąś postać eschatologii, ale wprowadzanie fałszywej eschatologii zapowiada możliwość fałszywej emancypacji, przy czym ta odwrotność sprowadza się do technologicznej wiary, dowolnie ukierunkowywanej przez sterowniki siebie.

George W. Shields uważa, że przewyższenie biologicznych ograniczeń człowieka skutkuje jedynie osiągnięciem „wirtualnej nieśmiertelności”<sup>18</sup>. Ta wirtualność nie oznacza negacji możliwości osiągnięcia nieśmiertelności przez człowieka, ale to, że „kosmiczne przeznaczenie jest skończone”<sup>19</sup>, czyli że istnieje rodzaj transcendencji w postaci kosmicznego losu, który obejmie nawet nieśmiertelnych. Transhumanizm dokonuje więc hybrydyzacji techniki i transcendencji, czyniąc eschatologię formą metafizycznego zastraszenia, które ma rozpocząć wyścig ku nieśmiertelności.

Technologiczna transcendencja jest przeciwieństwem teowirtualności, na której pasożytuje. Odwraca ona uwagę od teowirtualności jako horyzontu znaczących wydarzeń o charakterze religijnym i metafizycznym. Ma postać cybernetycznego witalizmu, polegającego na tym, że użytkownicy kultury, transhumaniści, traktują życie jako transcendencję. W takim sensie wszystko żyje, bowiem cały byt jest włączony do globalnego systemu autoregulacji technicyzowanej kultury.

---

<sup>18</sup> G. W. Shields, *Process Theology...*, s. 281.

<sup>19</sup> *Ibidem*.



## IV. „MUSISZ ZAKOŃCZYĆ SWOJE ŻYCIE”. O TANATOTECHNOLOGIACH

Technologie zmieniają zarówno myślenie o Erosie (dawcy i sile podtrzymującej życie), jak i Tanatosie (sile kończącej życie). Ten sposób myślenia o egzystencji ludzkiej zostaje zastąpiony przez nowy rodzaj ich technologicznych regulacji. Technologicznie bardziej wzmacniany jest Eros jako podstawowa zasada życiowa. Śmierci nie da się jednak pominąć, nie można jej usunąć z ludzkiego horyzontu oczekiwania. O zakończeniu życia nie przypomina już śmierć znana z ikonografii i wyobrażeń kulturowych czy doświadczeń religijnych i duchowych, lecz przebrana w technologiczne regulacje. Dlatego zdanie „musisz zakończyć swoje życie” może wypowiedzieć dowolny program przypominający użytkownikowi, że jego egzystencja nie jest konieczna, że została ona wyczerpana, zużyta. Powodem śmierci nie jest więc biologiczna, lecz informacyjna i cybernetyczna starość, rozumiana jako niemożność partycypacji w danym programie doświadczenia. Śmierć społeczna jest konsekwencją śmierci metafizycznej realizowanej technologicznymi środkami. Wystarczy bowiem, by użytkownicy uznali kogoś za zmarłego, to znaczy usunęli kontakt do niego i ta osoba przestaje istnieć. Próg społeczny stanowi więc formę transcendencji, gdyż pozwala na przekroczenie stanu protoontyczności. Ontyczność może się realizować, gdy podmiot żyje interaktywnie w mediach technicznych. Gdy zostanie usunięty z jakiejś grupy, umiera i zostaje przeniesiony do otchłani protoontyczności rozumianej jako brak kontaktu z zasadą cybernetycznego witalizmu, na której nadbudowana jest technicyzowana kultura.

Horyzont śmierci jest dany technologicznymi środkami przed życiem. To już nie bycie-ku-śmierci, lecz bycie-prolongowana-technicznie-śmierć, ponieważ ostateczność zostaje teraz zastąpiona przez poziomy i warstwy śmierci, między którymi interaktywnie przełączają się cyborgi w toku zmediatyzowanej technologicznie egzystencji. Oznacza to nie tyle jej odwlekanie, co lekceważenie, gdyż śmierć jest wszędzie, tak że koniec życia może być realizowany jako koniec życia w określonym interfejsie lub programie doświadczenia. Technika lekceważy człowieka na tyle, na ile człowiek na to pozwala. Natomiast gdy stanie się ona totalnie nieludzka wskutek całkowitej detanatologizacji, to opozycja życie – śmierć straci sens.

Istoczymy się ze śmierci do wytworzonych technicznie obwodów nieśmiertelności, po których śmierć jest transferowana. W tym sensie technika to śmierć na każdym możliwym poziomie. Śmierć jest wszędzie, co widać w wiadomościach, ale jednocześnie przestrzeń życiowa człowieka jest z niej oczyszczana. Śmierć jest usuwana poza horyzont powszedniego doświadczenia. Dlatego, aby cyborg mógł odzyskać horyzont śmierci, potrzebuje odpowiedniego programowania na dezaktywację podstawowych programów doświadczenia dostarczanych mu przez przemysł programów, wyłączenia tych opcji, które destabilizują metafizyczna ekonomię śmierci.

Ludzie wszystko uprzemysławiają, dlatego i śmierć została uprzemysłowiona. Nie została ona usunięta, tylko po prostu się nie opłaca. Przepracowanie śmierci jest bolesne i zajmuje lata, nieraz całe życie, a przy tym zmienia człowieka i towarzyszy mu w każdej chwili. Uprzemysławianie śmierci polega na redukcji tego przepracowania do gotowych ofert sztucznego rozumienia świata oraz rządzących nim praw. Dokonuje się to poprzez tanatotechnologię, począwszy od aparatury medycznej, poprzez zakłady pogrzebowe (które przygotowują ciało, co kiedyś było zadaniem rodziny i pozwalało oswoić się ze śmiercią), aż po dyskursy, które eliminują śmierć (albo jest ona zbywana milczeniem, albo zredukowana do kwestii ekonomicznych). Śmierć zostaje uprzemysłowiona przez tanatotechnologie, czyli aparaturę służącą do tego, by nią zarządzać. Pęd do konsumpcji, zdobywania pieniędzy, robienia kariery to nic innego jak manifestowanie braku śmierci. Ludzie sądzą, że są w stanie prześcignąć ponurego żniwiarza, bo będą czymś więcej niż ludźmi. Stąd obietnice techniki: ścigaj się człowieku z innymi, a zostaniesz zapisany wysoko w rankingu. W takim społeczeństwie nie ma miejsca na śmierć. Nikogo ona nie obchodzi. I to nie z powodu ludzkiej niewrażliwości, ale nieopłacalności. Tanatotechnologie zarządzające śmiercią mają otworzyć horyzont ludzkiego doświadczenia na wszystko, tylko nie na śmierć. Śmierć jednak cały czas się manifestuje, wyziera spod popkulturowego makijażu naszej cywilizacji, jednak nawet patrząc w jej w oczy, ludzie widzą tylko banalne konieczności i nieznaczące zagrożenia. Największym sukcesem infrastruktury tanatologicznej jest odłączenie człowieka od bycia-ku-śmierci na rzecz bycia-ku-czemukolwiek-pożądanemu. W ten sposób usunięta śmierć staje się zasadą rzeczywistości – wbrew cywilizacji, wbrew technice, wreszcie wbrew samym ludziom. Jej praca polega na znikaniu, które dokonuje się przez substytucje i maskowanie – im mniej widać śmierć, która jest wszędzie, tym większy sukces uprzemysłowienia śmierci.

Problemem w nieśmiertelnym społeczeństwie będzie nie uniknięcie, lecz wskrzeszenie śmierci. Śmierć nie musi oznaczać końca. Będzie to inna śmierć od tej rozumianej jako nieodwracalne przerwanie<sup>1</sup> – śmierć oznaczająca przej-

---

<sup>1</sup> Nawet jeśli ma ona charakter przerywania i wybudzania podmiotu. Śmierć, pozbawiona mitologicznych przedstawień, ludycznych alegorii czy religijnych wyobrażeń, jest przedstawia-

ście z jednego poziomu na drugi, a więc degradację lub awans w hierarchii. W ten sposób ludzie są jak bogowie – takimi uczyniła ich rewolucja protezowania egzystencji, dokonana za pośrednictwem technologii transformacyjnych: robotyki, nanotechnologii, biotechnologii, nanoinżynierii, bioinformatyki czy technologii sterowania klimatem. Wskreszenie śmierci nie będzie oznaczało przywrócenia ontologicznego statusu eschatologii. Eschatologia wciąż będzie grą realizowaną zgodnie z instrukcją technomerkantylistycznego rozumu, lecz nieśmiertelniane podmioty będą mogły coś stracić: komponenty i urządzenia własnej nieśmiertelności. Śmiertelność/nieśmiertelność oznacza możliwość przełączania między konkretnymi urządzeniami i terytoriami egzystencjalnymi w obrębie biotechnosystemów, tj. wskreszenie w funkcji uaktywnienia.

Nieśmiertelność człowieka będąca w częściowym kontakcie z transcendencją będzie odnosić się do realizacji pewnych idei i wizji związanych z politeizmem. To, że każdy będzie własnym bogiem, oznacza, że będzie tworzył własne otoczenie. Będzie jednak ograniczony przez innych bogów, którzy na równi z nim będą zabiegać o spełnienie własnych mocy i zdolności kreacyjnych. Ludzie w roli bogów będą zarządzać śmiertelnymi lub maszynami. Śmierć stanie się widowiskiem, najwyższym dobrem biotechnosystemowej logiki spektaklu, ponieważ będzie czymś nieosiągalnym w kulturze nieśmiertelnych cyborgów.

Przyszłość człowieka i podstawowe sposoby jego egzystencji można odnieść do zaawansowanych filozoficznych eksperymentów myślowych, które pozwalają zrozumieć, jakie założenia, idee, ideologie tkwią w projektowaniu przyszłości pozbawionej śmierci. Może się okazać, że ludzie nie będą chcieli żyć wiecznie, czyli usunąć śmierci z horyzontu własnej egzystencji. Zdanie „Musisz zakończyć swoje życie” oznacza konieczność zakończenia życia jako podmiot nieśmiertelny, inaczej nie dojdzie do jakościowej zmiany w mentalności społeczeństwa. Śmierć stanowi przypomnienie o tym, co czeka ludzkość po rewolucji posthumanistycznej i transhumanistycznej, jeśli zostaną zrealizowane pewne scenariusze jej rozwoju.

Dotąd ludzie pytali, jak powstał świat, dziś pytają już tylko o jego koniec. Odsuwany poprzez technologie eschatologiczny wymiar ludzkiej egzystencji tylko zagłuszył ich oczekiwanie. Ludzie oczekują od Boga cyborgów realnej interwencji, ingerencji transcendencji w stechniczowaną kulturę, w której Bóg-śmierć będzie pełnił funkcję przerywania nieśmiertelności.

---

na jako czysta funkcjonalność. Thanatos jest czystą funkcją przerywania życia (na chwilę, ale i na zawsze), transcendentalnym polem ewolucji twórczej – areną życia. Por. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997. Śmierć wybudza podmiot z jego indukowanego technologicznymi środkami snu życia, na które składają się aktywności dokonywane w ramach ofert medialnych.

„Politeizm technologii”<sup>2</sup>, czyli ich wielość realizująca różne funkcje, cele i powodująca heterogeniczne efekty eschatologiczne, będzie prowadzić do politeizmu metafizycznego, wielobóstwa ludzi, wielobóstwa-w-ludziach. Gra ryzykiem śmiertelności dostarcza afektów i zapobiega wiecznej nudzie, nudzie wieczności pozbawionej szansy na ostateczną dezaktywację cyborgów.

Prowadzi to do tego, że człowiek zrzuci na maszyny odpowiedzialność za własną (nie)biotechnośmiertelność. Obiekty techniczne obdarzone inteligencją będą mogły łagodzić „skandal śmiertelności”<sup>3</sup>. Śmierć przestaje być ludzka – człowiek marzy i fantazjuje o śmierci maszyn (o ich autodestrukcji), Według Thomasa Koebnera: „Także maszyny »przeżywają« »śmierć«”<sup>4</sup> – są to automaty zaprogramowane na życie i śmierć w cieniu technologicznej transcendencji. Cyborgi, nie mogąc doświadczyć własnej śmierci, przeżywają ją u maszyn. Obserwują, programują, wyobrażają sobie ich destrukcję, co stanowi formę anamnezy – metafizycznego przypomnienia o byciu-ku-śmierci, teraz zapośredniczonego w programach wydarzania się częściowych dezaktywacji zasobów biotechnicznych. Bycie-ku-śmierci cyborgów zostaje zastąpione przez programowanie wydarzeń śmierci w maszynach.

Tanatotechnologie realizują się bez wiedzy o śmierci. Nicholas Agar uważa, że zgranie umysłu do technologicznej postaci, przypisywane silnej sztucznej inteligencji (*strong AI*), oznacza śmierć, jeśli okaże się, że jej założenia były błędne. W przeciwnym wypadku nastąpiłaby adaptacja umysłu do technologicznego otoczenia, a więc stan technologicznej nieśmiertelności. Nie byłaby ona co prawda pełna, gdyż elektroniczne nośniki – odpowiedniki neuronów czy inne urządzenia pozwalające na zgranie, zapis i odtwarzanie umysłu (lub pierwotne odtworzenie bez straty czasu, czyli deportacja umysłu z rzeczywistości biologicznej do technologicznej) nie dokonują tych operacji w sposób idealny, nie mogą być zatem odpowiedzialne za doskonałą kopię umysłu. Co się jednak dzieje z rzeczywistością duchową – transcendencją? Niesłusznie się ją pomija tę rzeczywistość metafizyczną, gdyż to ona będzie stanowiła podstawę oceny transhumanistycznych eksperymentów *mind uploading*. Gdy będzie można siebie dowolnie klonować, poprzez wymianę zużytych lub zepsutych nośników, nośniki świadomości zapewnią człowiekowi sukcesję. Czy jednak „po zgraniu”, czyli bioelektronicznej śmierci i technologicznych narodzinach z transferu, dusza ulegnie podziałowi? Czy będziemy mieć mniej dusz, czy też kolejne dusze (w domyśle takie same) zaludniające kolejne klonny? Być może dusza zostanie zagubiona lub będzie żyła tylko w jednym klonie.

<sup>2</sup> H. Martins, *Experimentum Humanum*, Relógio D'Água, Lisboa 2011, s. 175.

<sup>3</sup> T. Koebner, *Herr und Knecht. Über künstliche Menschen im Film*, w: R. Drux (red.), *Der Frankenstein-Komplex: Kulturgeschichtliche Aspekte des Traums vom künstlichen Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, s. 124.

<sup>4</sup> Ibidem.

Do uzyskania tej wiedzy konieczna byłaby konsultacja z Bogiem – jednak tej transhumaności z pewnością nie będą chcieli przeprowadzić. Czy powstaną testy pozwalające określić zawartość umysłu w jakiejś postaci elektronicznego umysłu? Czy cyborg się przystosuje do tych przemian? Według jakich kryteriów należałoby oceniać takie eksperymenty?

Tanatotechnologie wprowadzają śmierć nie jako coś oczekiwanego czy ostatecznego, lecz jako eksperyment. Wyobraźmy sobie, że w oprogramowaniu i sprzęcie niezbędnym do zgrywania naszych umysłów wystąpił gdzieś błąd, który powoduje nie tylko atak wirusów i destabilizację systemu technologicznie połączonych umysłów jako nowej formy uzyskiwania intersubiektywności, ale uruchomienie programu samoanihilacji. W ten sposób może dokonać się eksterminacja ludzkości. Kreślenie scenariuszy apokaliptycznych zmusza do zastanowienia się nad scenariuszami postapokaliptycznymi, to znaczy po katastrofie, po globalnej biotechnosystemowej awarii. Czy transhumaności przewidują jakąś kopię bezpieczeństwa ludzkości? Mogłaby ona przybrać postać globalnej bazy danych, w których zostałyby zapisane wszystkie umysły cyborgów. W razie awarii lub kataklizmu służyłyby do odtworzenia cyborgicznej ludzkości. Czy nasze ciała będą gotowe znowu przyjąć i wgrać świadomość przekonwertowaną do postaci technologicznej? Czy konsekwencją tego będzie jakaś nowa postać traumy transferu? Czy ludzki umysł i psychika będą stabilne po takiej operacji? Takie eksperymenty myślowe są przeprowadzane w dziełach *science fiction*, a za sprawą technologii stają się udziałem rzeczywistości cyborgów.

„Musisz zakończyć swoje życie” staje się nakazem etycznym. Tanatotechnologie mogą prowadzić do dezaktywacji egzystencji. Człowiek odtworzony z danych poprzez *uploading* staje się różnymi wersjami człowieka i jest aktualizowany na interfejsach w formie biologicznej (jako robot) lub w postaci danych. Tanatotechnologie w silnie stechnicyzowanej kulturze to także działania i operacje, które mają przeciwdziałać śmierci w każdej postaci. Tworzą one system zabezpieczeń, który nie pozwala jednostkom na zakończenie życia. Jeśli komuś uda się zabić, to będzie wskrzeszany z danych: czy to w formie biologicznej, czy technicznej. W ten sposób tanatotechnologie realizują nieśmiertelność mimo woli, nieśmiertelność niechcianą, bo nadaną przez technologiczną tendencję globalizującej się technicznej kultury. Są one amplifikatorami lęku przed śmiercią – wzmacniają mechanizmy wyparcia, nie pozwalając człowiekowi na aktywne przeżywanie śmierci. Całkowite usunięcie ostatecznego wymiaru śmierci może prowadzić do tego, że będzie ona grą, a ludzkie jednostki zostaną więźniami biotechnosystemów, z których nie będą mogły uwolnić się ich dusze. Maszyny do prowadzenia reinkarnacyjnej gry będą uruchamiane poprzez wymazanie pamięci jednego kлона jako te, które aktualizują dane wirtualne środowisko bycia, w którym śmierć oznacza „game over”, lecz po wrzu-

ceniu monety do reinkarnacyjnego automatu można rozpocząć grę w nowym wcieleniu lub reaktualizować zastane. Zarządzanie śmiercią będzie więc polegać na realizacji różnych scenariuszy bycia. Nieśmiertelność będzie oznaczała nieskończoną w czasie hibernację podmiotów w symulacyjnych światach oferujących różne doświadczenia, a jeśli tanatotechnologie zaktualizują się w tej wersji, będzie oznaczała także brak moralności i etyki, gdyż każda aktywność zostanie sprowadzona do gry. W każdym programie doświadczenia aktualizowanym w rzeczywistości technologicznie skonstruowanej symulacji będzie miała miejsce inna wersja etyki gry sprowadzonej do algorytmicznych reguł postępowania w danym świecie nieobecnego życia (będącym także światem nieobecnej, bo niemożliwej do doświadczenia śmierci). Ten lęk przed śmiercią i przeżywaniem utraty powodują, że transhumaniści w swoich postulatach i działaniach (a stoi za nimi infrastruktura technologiczna i ekonomiczna tego ruchu) tylko częściowo aktualizują marzenia ludzkości o rewolucji i wyzwoleniu z dotychczasowych ograniczeń, „boskim ogniu” danym im przez Prometeusza. Trzeba jednak pamiętać, że Prometeusz chciał umrzeć, lecz nie mógł i w nieskończoność doznawał tego samego. TO SAMO, będące głównym wrogiem Nietzschego, a także Heideggera i Deleuze’a, staje się czystym produktem postępu technologicznego. Nieśmiertelność oznacza TO SAMO, lecz realizowane w heterogenicznych aktualizacjach – grach nieobecnego życia i śmierci, czyli nieobecnego bycia w technologicznie skonstruowanej nieśmiertelności.

Jednak TO SAMO będzie dotyczyło tylko wybranych ludzi. Śmierć przestaje być egalitarna (dostępna wszystkim żywym stworzeniom), a staje się technomerkantylistycznie elitarna jak produkt rynkowy. Tylko ludzie dysponujący odpowiednimi zasobami mogą kupić „pakiet tanatotechnologiczny”, który ma ich chronić przez śmiercią. Jeśli jednak ktoś zmieni zdanie i zechce znów stać się śmiertelny, to urządzenia mogą do tego nie dopuścić. Taka osoba pozostanie więźniem własnych zabezpieczeń tanatotechnologicznych. W społeczeństwie postśmiertelnym głównym dobrem stanie się śmierć. Podobnie jak mitologiczni bogowie zazdrościli ludziom śmiertelności, tak nieśmiertelne elity będą zazdrościć śmiertelnym ich „dobra”, jakim będzie możliwość zakończenia egzystencji.

Tanatotechnologie odnoszą się do metafizyki. Nawet ruch transhumanistyczny, który wywodzi się z materializmu i pragmatyzmu, musi w pewnym momencie stawić czoło kwestiom metafizycznym. Od tego, jak to uczyni, będzie zależeć powodzenie kolejnych rozwiązań tanatotechnologicznych, gdyż na pewnym etapie globalizacji technicznej, gdy kultura osiągnie krytyczne nasylenie technologią, nie będzie powrotu do dawnego porządku kultury.

## V. TECHNOLOGICZNA TRANSCENDENCJA

### Wprowadzenie

Najbardziej podstawową formą technologicznej transcendencji jest efekt działania pozytywnego sprzężenia zwrotnego, polegający na tym, że rzeczywistość zostaje obudowana kolejnymi warstwami techniki, między którymi realizują się technologiczne transcendencje w funkcji przełączania. Negatywne sprzężenie zwrotne zachowuje istniejący stan, natomiast pozytywne zmierza do poszerzenia zakresu działania obiektu czy systemu. Dlatego każde przekroczenie dotychczasowego stanu może być określane mianem transcendencji i dokonywać się na płaszczyźnie organizacyjnej, strukturalnej, funkcjonalnej czy innej. W ten sposób odpowiednio ustawiona maszyna (np. by mogła się uczyć, do czego niezbędny jest mechanizm pozytywnego sprzężenia zwrotnego) może przekraczać własne stany, parametry i właściwości.

Mizozoficzna futurologia transhumanizmu zdradza ukrytą niechęć tej ideologii do przyszłości, co jest paradoksalne, gdyż wszystkie jej postulaty dotyczą czasu przyszłego<sup>1</sup>. Jaki jest więc jej cel? Zamyka ona transcendencję we własnej technologicznej zasadzie funkcjonowania.

Technologia ma doprowadzić do tego, że człowiek przekroczy własny stan, wchodząc w rzeczywistość pozaludzką oraz przyjmując niewyobrażalne dotąd formy transcendencji. Z procesem tym zostaje skojarzona transcendencja, bowiem nawet transhumaniści nie mogą zrezygnować z idei przejścia stanu ludz-

---

<sup>1</sup> Mizozofia transhumanizmu nie wynika z celowości, lecz z pomyłki. Vilem Flusser twierdzi: „Im bardziej ktoś jest człowiekiem i mniej zwierzęciem, tym więcej pozyskanych informacji przechowuje i dystrybuuje”. V. Flusser, *Humanizations*, w: idem, *Writings*, tłum. E. Eisel, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 2002, s. 188. Ideologia transhumanizmu przekonuje, że im szybciej staniemy się danymi (genetycznymi, informatycznymi lub innymi), tym bardziej będziemy ludzcy, bowiem zwierzęta i inne byty nie są w stanie przetwarzać tak ogromnej liczby informacji, z czego płynie wniosek, że rozszerzanie człowieka jest drogą do jego humanizacji, uczynienia bardziej ludzkim. Technologiczna transcendencja oznacza koniec (eschaton) tego procesu. Pojawia się jednak problem określenia nowej antropologii, która miałaby się dokonać po transhumanistycznej technicyzacji. Jak miałby ten człowiek wyglądać, nie wiadomo, co świadczy o mizozoficznym charakterze przemian, które nie są w stanie symbolicznie odnieść się do zachodzących procesów.

kiego ku technologicznie kształtowanej postgatunkowości. Transcendencja właściwa dla transhumanizmu oznacza dionizyjską przestrzeń metamorfozy, ponieważ nie może ona już nawet zostać pomyślana jako Bóg.

## 1. Transcendencja człowieka

Człowiek zamierza wyjść poza własny gatunek, co wynika z powszechnego panowania technologii sieci i programów. Ta transcendencja jest efektem wprowadzania połączeń między stechnicyzowanymi bytami technicznymi – dziś elektronicznymi komponentami wyposażenia człowieka i biotechnosystemowego otoczenia – i konsekwencją różnych prędkości technicyzacji.

Wyjście poza gatunek oznacza zmierzch antropologii oraz początek antropotechnicznego programowania człowieka. Musi być ono antropotechniczne, gdyż człowiek nie został jeszcze przetworzony do postaci danych, którymi można zarządzać jak systemem informatycznym. Dlatego antropotechniczne programy testujące wszystkie możliwe do aktualizacji rozszerzenia techniczne stanowią podstawowe wyposażenie człowieka. Technologiczna transcendencja polega na zwiększaniu osiągnięć, a nie na kontakcie z Bogiem, ponieważ nie jest on parametryzowalny. W ten sposób transhumanizm przerywa pracę hybryd – nie dąży jednak do oczyszczenia relacji techniki i transcendencji, ale do wprowadzenia systemu ćwiczeń, realizując w ten sposób mistycyzm biotechnosystemu.

## 2. Antropotechniki hybryd

Programowanie antropotechniczne transhumanizmu oznacza poddanie się wszelkim rygorom technologicznym aż do momentu pojawienia się osobliwości. „W tym współczesnym momencie nie zadowolamy się już myśleniem immanencji w tym, co transcendentne, chcemy myśleć transcendencję w obrębie immanetnego i to po immanencji spodziewamy się, że dokona zerwania”<sup>2</sup>. Hybrydy zrzekają się własnej transcendencji na rzecz immanencji dowolnego rozszerzania siebie. Brakuje metafizycznego połączenia między nimi a światem. Technologiczna transcendencja jest fałszywą transcendencją, ponieważ jest postulowaną realizacją idei materialistycznych i pragmatycznych. Jednak nawet jej wprowadzenie – realizacja pod jakąkolwiek postacią – nie musi zmierzać do jej totalnego ugruntowania. Nie występuje ona w izolacji, nie jest także czymś jednolitym. Poszczególne transhumanistyczne laboratoria będą

---

<sup>2</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo obraz/terytoria, Gdańsk 2000, s. 56.

oferowały własne designerskie wersje transcendencji. Doprowadzi to do konfliktu i wojny transcendencji, powodując kolejne odrodzenia metafizyk.

W tej samej przestrzeni kultury mogą funkcjonować zarówno hybrydy transcendencji i techniki, jak i różne formy technologicznej transcendencji. Antropotechniki hybryd techniki i transcendencji otwierają horyzont doświadczenia cyborgów na Boga cyborgów. Same antropotechniki hybryd, rozumiane jako kolejne warstwy technologicznych transcendencji, oznaczają ćwiczenie się cyborgów w izolacji od Boga cyborgów, a więc sprowadzenia ich egzystencji do czystej opozycyjności. Ten rodzaj współistnienia może mieć charakter antagonistyczny, co spowoduje konflikty lub zrodzi nowe metafizyki. Powodem jest indeterminacja wynikająca z braku ostatecznego ustalenia relacji. Bez względu na to, jak technika będzie autonomizowała się w toku własnego rozwoju, nie będzie mogła całkowicie oderwać się od innych sfer rzeczywistości, ponieważ nie jest ona transcendencją, a jedynie próbą jej opanowania i wprowadzenia – technologiczną transcendencją.



CZĘŚĆ IV

## **BÓG CYBORGÓW**



# I. BÓG CYBORGÓW. TECHNIKA I TRANSCENDENCJA

Filozofia powinna stanowić wysiłek wyjścia poza kondycję ludzką<sup>1</sup>.

Henri Bergson

## 1. Źródła myślenia o technice i transcendencji

Technologia zawsze pozostawała w głębokim związku z podstawową (religia) i rozszerzoną (mistyka) aktywnością duchową człowieka.

Jako członkowie zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił bezpośrednie biblijne objawienie, zwracamy się do tworców wyobraźni, aby dowiedzieć się, w jaki sposób nasze wciąż żywe pragnienie wiary w transcendentną rzeczywistość przetrwało poza obrębem naszej świadomości<sup>2</sup>.

To przeniesienie myślenia o transcendencji z ustalonych historycznie dyskursów do popkultury przysparza wielu problemów filozoficznych i teologicznych. Przy czym nie jest to rezygnacja ani zerwanie z historycznymi formami kultywowania duchowości. Na przecięciu tych dwóch płaszczyzn znajduje się cyborg jako najbardziej prawdopodobna postać człowieka (lub tego, co z niej przetrwa) przyszłości. Cyborg nie jest istotą jednolitą pod żadnym względem. Wpisana w niego hybrydowość i zdolność do ciągłego rozszerzania sprawia, że jedyne, co można o nim powiedzieć, to to, że stanowi on efekt rozszerzania człowieka o elementy maszynowe. Trzeba także określić, czym jest człowiek i jaka jest zasada jego funkcjonowania. To rozróżnienie między dwoma formami istnienia odnosi się do ich związku z transcendencją wyznaczającą najwyższy horyzont doświadczenia duchowego i będącą tożsamą z Bogiem (Absolutem). Cyborg nie jest więc rozumiany jako obiekt technologiczny, który według wielu scenariuszy miałby pozbawiać ludzi człowieczeństwa (a tak-

---

<sup>1</sup> H. Bergson, *Pamięć i życie*, tłum. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 107.

<sup>2</sup> V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, tłum. A. Kowalce-Pawlik, Universitas, Kraków 2009, s. VIII.

że duchowości), lecz jako istota, która stara się wykorzystać swój potencjał kontaktu z transcendencją prowadzący do jego duchowej ewolucji. Chodzi tu nie o cyborga zredukowanego do poziomu ciała, jego poszczególnych organów i funkcji korporalnych, w związku z rozwojem protetyki i implantologii, ale do cyborga w wymiarze duchowym na tle przemian technicyzacyjnych, co pozwala pokazać zarówno możliwości, jak i bariery w kontakcie człowieka-maszyny z Absolutem.

Współcześnie zmienia się nie tylko kontekst tego kontaktu, lecz także jego charakter. To już nie człowiek, a przynajmniej nie w czystej (niemodyfikowanej) postaci<sup>3</sup>, tylko „marionetka, która powraca jako poszukujący człowieczeństwa i nieśmiertelności robot-android-klon-cyborg”<sup>4</sup>, próbujący także odnaleźć duchowość i kontakt z Bogiem. Jak jednak cyborg będący połączeniem człowieka i maszyny może podłączyć się do transcendencji? Choć cyborg ontologicznie bardziej przypomina ciało bez organów czy maszynę bez komponentów (pozbawioną urządzenia sterującego i nadzorującego cały organizm), to bardziej jest jednak człowiekiem niż maszyną. Zmienia się znacząco sposób jego funkcjonowania, przede wszystkim następuje modyfikacja zmysłów. Trudno byłoby więc określić, na ile człowiek pozostanie człowiekiem, jakie są warunki jego człowieczeństwa, co zdecyduje o jego unifikacji z maszyną, która go rozszerza i jakie są granice tego zespolenia? Jak jest zatem możliwe, że człowiek nie stanie się rozszerzeniem maszyny, którą pierwotnie tworzy i rozszerza? Cyborgizacja wiąże się bowiem z podłączaniem człowieka do maszyn zarówno na mikro-, jak i makropoziomie. W pierwszym przypadku można mówić o nanorobotach, mikroimplantach i innych rozszerzeniach, które niepostrzeżenie dokonują zmian w świecie, w drugim natomiast o technicyzacji ludzkiego otoczenia życiowego: robotycznych pokojach, mocno zmediatyzowanych przestrzeniach mieszkalnych, *ubicomp*, *augmented reality*, architekturze zależnej od elektroniki. Pozwala to dostrzec, że cyborgizacja to proces, który dokonuje się już na wielu płaszczyznach. Cyborg nie jest oddzielony od kultury barierą lęków czy społecznych wyobrażeń, lecz jest aktywnie wprowadzany jako prototyp przyszłego człowieka. Nie stanowi on zatem spekulacji filozoficznej z dziedziny *science fiction*, znajdując ucieleśnienie i technologiczne istnienie w przestrzeni społecznej i kulturowej. Istotne jest więc rozpoznanie, jak wszystkie te działania wpływają na duchowość cyborga, której najwyższą aktualizacją jest kontakt z transcendencją przez jej hybrydy techniczne.

<sup>3</sup> Człowiek jako taki jest techniczny, ponieważ jest wyposażony w szkielet i nieustannie rozszerza swoje działanie za pomocą narzędzi, wychodząc poza swe biologiczne wyposażenie. Można więc sądzić, że człowiek jest cyborgiem od początku swojego istnienia z racji ciągłego rozszerzania własnej egzystencji albo też robotem z racji automatyzmu podstawowych procesów życiowych.

<sup>4</sup> V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, s. 69.

Technologia zmusza więc do rozważenia podstawowych problemów filozoficznych i teologicznych, choć nie daje na to zbyt wiele czasu, wprowadzając imperatywy cyborgizacji w przestrzeni pracy, służbie zdrowia i innych dziedzinach aktywności człowieka, który musi reagować natychmiast, nie zastanawiając się nad konsekwencjami dokonywanych wyborów. Problemy te znacznie wykraczają poza sferę biologicznej oraz kognitywnej autonomii, będąc w istocie kwestiami metafizycznymi, kierującymi człowieka ku refleksji na temat egzystencji. Pytanie o relację techniki i transcendencji wymaga także rozważenia podstawowych pojęć ontologicznych; zmusza do przeformułowania tego, czym jest człowiek, jaka jest jego rola, w jaki sposób może się wyzwolić z własnych ograniczeń. Rezygnacja z namysłu nad tymi kwestiami skutkuje wybieraniem odpowiedzi zaprojektowanych społecznie, tj. bezrefleksyjnej akceptacji zachodzących zmian lub ich odrzucenia. Reakcje te odpowiadają przeszłości i przyszłości jako dwóm typom temporalności, ku którym człowiek może się zwrócić. Tymczasem teraźniejszość określa, jak modyfikowany przez technologię człowiek (już cyborg) zmienia swój stosunek do transcendencji i na ile jest to kwestia woli, a na ile efekt technicyzacji. Bóg cyborgów jest Bogiem stechnicyzowanego człowieka.

Z pewnością jest jeszcze za wcześnie, żeby mówić o systemach filozoficznych i teologicznych cyborgów, ale jeśli weźmiemy pod uwagę technologię implantowania, nanotechnologię, biotechnologię, eksperymentalną medycynę, robotykę społeczną, bioinformatykę, urządzenia elektroniczne i chirurgię plastyczną, to stanie się widoczne, że cyborgizacja dotyczy całej kultury, gdyż wynika z powszechnej technicyzacji. Jednostki zmieniają swój wygląd: poprawiają go, eksperymentują, rozszerzają funkcjonalność własnego organizmu, także na poziomie molekularnym. Takie działania nie pozostają bez konsekwencji filozoficznych, ponieważ zmianie ulega sposób postrzegania siebie (kwestia tożsamości), innych ludzi (zagadnienie interakcji) i świata (wymiar filozoficzny i światopoglądowy). Totalność ludzkiego doświadczenia staje się zakładnikiem przemian technicyzacyjnych, ponieważ wymaga bądź rozszerzania własnego ciała – cyborgizacji, bądź zaniechania modyfikacji lub wprowadzenia normujących regulacji. Pociąga to za sobą konsekwencje kulturowe, gdyż dochodzi do przeformułowania organizacji społecznej i podziału na sferę osób modyfikujących własne ciało technologicznymi środkami oraz sferę tych, które tego nie czynią. Dotyczy to terytorialnego obowiązywania i podstawowej stratyfikacji społecznej, która nie musi prowadzić do wyłonienia się różnych klas ludzi (scenariusz postapokaliptyczny), ale raczej do symbolicznego i metafizycznego przepracowania tych podziałów, które będą skutkować tworzeniem nowych wersji systemów filozoficznych i systemów duchowości, ukazujących miejsce człowieka w stechnicyzowanym świecie. Cyborgiczna transformalność staje się imperatywem, któremu przeciwstawiają się dążenia

do zachowania człowieka w jego przedcyborgicznej postaci. Dlatego kwestia cyborgów i cyborgizacji stanowi ważny problem współczesnych społeczeństw i domaga się wprowadzania regulacji społecznych i kulturowych, które pozwolą na zarządzanie i kontrolowanie zmian zachodzących w tej rzeczywistości. To także pytanie o konstrukcję społeczeństwa, w którym ludzie będą się różnić nie tylko pod względem wieku, rasy czy płci, ale przede wszystkim pod względem stosowanego implantowania i technologii cyborgizacyjnej. Jak w kontekście społeczno-kulturowego funkcjonowania cyborga kształtuje się nastawienie człowieka-maszyny<sup>5</sup> względem transcendencji?

Rodzajem aktywności, który bezpośrednio wiąże człowieka z Bogiem jest mistyka. Technologia wykonuje pracę mistyczną (umożliwiając ten kontakt) i dzięki hybrydom techniki i transcendencji cyborgi podłączają się do Absolutu<sup>6</sup>. Bez względu na postać hybryd człowiek musi przekroczyć własne człowieczeństwo, bowiem transcendencja jest wymiarem przekraczającym wszystkie postaci jego istnienia. Rodzi się więc pytanie, czy nowa techniczna postać człowieka jako cyborga ułatwia, czy utrudnia doświadczenie mistyczne (skuteczne podłączenie się do transcendencji)? O ile magia<sup>7</sup> jest środkiem doraźnym, stosowanym zależnie od potrzeb, o tyle mistyka oznacza trwałe (pamięć staje się podstawą odnawiania tego przeżycia) lub ekstatyczne (krótkotrwałe i powtarzalne) połączenie z Absolutem. Magia oznacza ponadto wywieranie wpływu, podczas gdy tu dochodzi do mistycznego połączenia cyborga z Absolutem. Mistyka umożliwia to połączenie, zjednoczenie. Najważniejsza jest bowiem sama możliwość takiego kontaktu poprzez technologiczne zapośredniczenie.

## 2. Dusza – sprzęt do doświadczenia transcendencji

Marvin Minsky zastanawia się nad funkcją duszy i jej metafizycznym statusem w następujący sposób:

<sup>5</sup> Używając tego określenia, abstrahuję od jego mechanistycznego znaczenia.

<sup>6</sup> Pojęć Bóg, Absolut, transcendencja, sacrum używam jako synonimów. Zyskują one jednak specyficzne zabarwienie w zależności od kontekstu, natomiast odsyłają do jednej rzeczywistości. Tam, gdzie nie mam na myśli transcendencji, która byłaby ostateczną i nieprzekraczalną warstwą rzeczywistości zapośredniczonej przez hybrydy techniki i transcendencji produkujące teowirtualność, stosuję pojęcie sztucznej transcendencji jako płaszczyzny, którą wprowadza technika, dając człowiekowi poczucie aktywnego kontaktu z nieskończonością.

<sup>7</sup> Jest to pewne uproszczenie – magia oznacza tu zdolność do manipulacji relacjami w świecie. Magia jako taka nie jest podporządkowana jedynie ogólnej zasadzie zaczarowania świata (jak głoszą interpretacje ponownego zaczarowania świata, gdzie wszystkie postaci magii zmierzają do Jednego). Przy czym magia ma wyższe (magia duchowa) i niższe postaci (magia demoniczna). Por. C. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapałowski, IFIS PAN, Warszawa 1992, ss. 53-103.

Ludzie pytają, czy maszyny mogą mieć dusze. Pytam ich, czy dusze mogą się uczyć. [...] Czym są te stare i srogie wierzenia w duchy, dusze i esencje? Wszystkie są in-synuacjami, którymi beznadziejnie staramy się ulepszać<sup>8</sup>.

Celem istnienia duszy jest więc poprawa ludzkiej egzystencji, o czym podobnie mówią różne systemy filozoficzne i teologiczne. Peter Sloterdijk<sup>9</sup> wskazuje, że religie nie są niczym więcej niż zestawami antropotechnik, czyli systemami ćwiczeń. Należy przyznać temu słuszność, ale tylko w kontekście cybernetyki, ukazującej poziom sterowania i organizacji, z pominięciem tego, kto jest odpowiedzialny za korygowanie ludzkiego funkcjonowania, oraz antropotechnik, poprzez które się ona przejawia. Mistyka pojmowana jako system ćwiczeń (antropotechnik) nie musi jednak przekładać się na społeczny zysk w jakiegokolwiek sferze życia człowieka czy człowieka-maszyny (cyborga). Antropotechniki oraz inne technologie zwiększania osiągnięć realizują się na planie zewnętrznym, jednak to, co najbardziej interesujące, dokonuje się wewnątrz człowieka – w jego duszy.

Dusza jako nieśmiertelna część cyborga, czy też duchowe urządzenie, stanowi pole działania transcendencji, zakładając, że dusza i transcendencja pozostają w stałej zależności. Nie oznacza to jednak, że połączenie to nie może zostać przerwane. Transcendencja może się odłączyć od duszy za sprawą inwazji technologicznych zakłóceń, które zamykają duszę w krótkich obwodach materialistycznej cyrkulacji. Transcendencja nie pozostawia jednak takich autoregulacji bez odpowiedzi, wprowadzając na różne sposoby własne istnienie do świata „odłączonego od Boga” i instalując w świecie hybrydy łączące ją z techniką.

Pytanie o cyborgizację ciała dotyczy także technicyzacji duszy. Można zastanawiać się, na ile obecność niematerialnego i nieśmiertelnego pierwiastka ludzkiego funkcjonowania reaguje na technologiczne protezowanie i rozszerzanie zmysłów w ramach autonomii autoorganizacyjnej cyborga. Czy można także cyborgizować ludzką duszę? Czy technologie treningu i zwiększania osiągnięć mogą zostać wykorzystane do ćwiczenia duszy? Czy mistyczne ćwiczenie duszy według zautomatyzowanych procedur byłoby czymś więcej niż tylko torturą przeniesioną z jakiegoś diabolicznego *science fiction*? Mistyk, ćwicząc własną duszę w odosobnieniu, poddaje się wpływowi sił, które go przekraczają. Cyborga stać na takie odosobnienie, zbliżone do Eckhartowskiego, które polega na wyłączeniu zmysłów. W przypadku posiadania zupełnie sztucznych organów kontemplatywne odosobnienie staje się kwestią nie lat praktyki, lecz naciśnięcia przycisku lub uruchomienia „mistycznego” progra-

<sup>8</sup> M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, Nowy Jork (i in.) 1986, s. 41.

<sup>9</sup> Por. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

mu doświadczenia, który odcina bodźce z zewnątrz. Problem ten pojawił się już w czasie rewolucji kontrkulturowej i był związany z używaniem środków psychoaktywnych mających pośredniczyć w kontakcie z sacrum. Czy pigułka może jednak zastąpić lata praktyki, jeśli wywołuje „podobny” efekt? Dla cyborga istotne byłyby raczej nowe ćwiczenia duchowe, które w kontekście jego nadsprawności czy zdolności do manipulacji zmysłami byłyby na tyle wymagające, by wywołać odpowiedni efekt. Bowiem to, co łatwo osiągnięte, tj. każde połączenie z transcendencją, jest efektem technologicznej łaski, której może dostąpić każdy byt technologicznie rozszerzony. Każde doświadczenie można sprowadzić do aktywacji lub dezaktywacji obwodów funkcjonowania cyborga, przez co operuje on na swym wnętrzu i zewnątrz jednocześnie. Należy jednak w tym połączeniu technologii z żywym organizmem odnaleźć możliwe siedlisko duszy, nie tylko jako metafizycznego atrybutu, ale jako mistycznego treningu prowadzącego do otworzenia się i połączenia z transcendencją. Technika zyskuje tym samym podwójny sens: jako technika mistyczna i jako ogół technologii fundujących ontologię.

Dusza stanowi sprzęt do doświadczenia transcendencji. Musi ona wchodzić w interakcje z ciałem cyborga, czyli z techniką. Jest ona także „wykonana” w technologii transcendentnej, tj. w metafizycznych obwodach sprzężonych zwrotnie z technologicznymi. Bóg cyborgów jawi się tu jako duchowy inżynier. Jednak nie ogranicza się on już do własnej egzystencji, ponieważ to, co dotąd było diaboliczne, to znaczy prowadziło do rozdzielenia transcendencji i techniki, teraz przyjmuje postać infrastruktury technologicznej. Rodzi to możliwość innych Bogów<sup>10</sup>, lokalnych demiurgów, z których każdy tworzy własną immanencję i transcendencję, czyli sztuczną transcendencję.

Dusza zyskuje nowy rodzaj cybernetycznego pojemnika. To, co należało do Boga – modelowy człowiek, który mógł być poprawiany, ale poprzez technologie siebie, roztaczanie troski nad własnym jestestwem oraz metody pedagogizacji, teraz może zostać zrekonstruowany, zdekonstruowany i ponownie skonstruowany za pomocą technologii sieci i programów. W ten sposób zostaje przerwana ciągłość stworzenia na rzecz wprowadzenia paradygmatu manipulacji i transformacji jednostki oraz całych społeczeństw poprzez globalną technicyzację. Bóg cyborgów staje się odniesieniem wszelkich aspektów cyborgizacyjnej biopolityki globalnych systemów technicyzacji i modulacji. Dusza musi doznać szoku w takich warunkach, ponieważ została zaprogramowana, to znaczy ukierunkowana na realizację pewnego zadania, a w wyniku tych przemian jej istnienie radykalnie się zmienia. Z duszą jako residuum indywidualności cyborga wiąże się nieodwołalność i pojedynczość ludzkiej

<sup>10</sup> W sensie, w jakim o innych Bogach mówi Heidegger. Por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, ss. 236, 247, 377.

egzystencji oraz jej niepowtarzalność w innej egzystencji. Człowiek staje się sobą, tj. odrębnym i autonomicznym bytem właśnie w odniesieniu do swego duchowego wyposażenia. Na ile prowadzi to do sakralizacji cyborga, biorąc pod uwagę całość jego egzystencji, a na ile duchowość staje się elementem ukrytym pod technologicznym wyposażeniem cyborgizowanego ciała? Obie te możliwości krzyżują się, tworząc złożoną i niejednoznaczną relację techniki i transcendencji.

Dusza nie może jednak działać tak jak miało to miejsce w kulturze symbolicznej, ponieważ cyborg nie posiada instrukcji jej obsługi. Ćwiczenia pod postacią kulturowego programowania antropotechnik nie spełniają swojej roli z powodu różnego rodzaju automatyzmów, które stają się podstawowymi rytmem egzystencjalnymi cyborga. W ten sposób cyborg wykonuje pewne czynności łatwiej, ponieważ ma nad nimi większą kontrolę, mogąc wpływać nie tylko na swą ogólną kondycję, ale i monitorować stan swych technologicznych ekstensji. Z tego powodu myślenie o duchowości cyborgów i możliwej postaci Boga nastrocza wielu trudności spekulatywnych (jako teoretycznego poszukiwania) oraz praktycznych (dotyczących konkretnych czynności religijnych i duchowych). Powraca więc pytanie, czy cyborg jest duchowym automatem – czy poprzez rozszerzanie swojej autonomii biotechnicznej nie sprawia on, że jego dusza (najwyższy wymiar autonomii jednostki) staje się więzieniem cybernetycznych rozszerzeń? Kosmologia gnostycka każe poszukiwać źródeł tego uogólnienia w nauce o eonach, czyli płaszczyznach egzystencji, które oplatają świat. Jednak technika, choć jest w tym sensie gnostycka, ponieważ wprowadza sfery zapośredniczeń, tworząc coraz trudniejsze do przeniknięcia emanacje (efekty zestawiania rzeczywistości jako zglobalizowanego i eksploatowanego technologicznie zasobu), to wychodzi poza proste ograniczenie swobody pracy duszy. Wręcz przeciwnie – zdawałoby się, że po zdjęciu „fabrycznych” ograniczeń człowieka, odebraniu metafizycznych, językowych i kulturowych ram funkcjonowania na rzecz postgatunkowych<sup>11</sup> trybów jego istnienia dusza zyskuje absolutną wolność, wciąż bowiem może wcielać się w nowe, generowane za pośrednictwem mediów technicznych, terytoria i ciała.

Cyborg, pomimo że wciąż jest człowiekiem, stanowi połączenie człowieka z maszyną, a tym samym postgatunkową hybrydę dwóch procesów stawania

---

<sup>11</sup> W. Chyła, *W stronę filozofii mediów: media jako biotechnosystem*, „Przegląd Kulturoznawczy” 1/2010, s. 32. Uważa on tryb postgatunkowy za podstawowy dla biotechnosystemowej organizacji kultury. Termin ten odnosi się do gatunku jako sposobu klasyfikacji istot żywych. „Słaba postgatunkowość” jest konsekwencją technicyzacji i prowadzi do pojawienia się cyborga – gatunku biologiczno-technologicznego, przy czym cyborg pozostaje gatunkiem wirtualnym – otwartym lub zamkniętym na rozszerzenia. W tym wyraża się jego funkcja, która sprawia, że przysługuje mu bycie przejęciowe, jakie jeszcze nie wyszło poza gatunek ludzki, nie rozpadło się także w postgatunkowości.

się, odpowiedzialnych za jego indywidualizację (łączy w sobie indywidualizację bytu technicznego z indywidualizacją człowieka). Jako taka istota zwrócony jest ku technowirtualności jako źródłu własnego istnienia. Odnajduje się jednak także w teowirtualności (duchowości właściwej stechnicyzowanej wirtualności) – atmosferze metafizycznej wyprodukowanej przez narzędzia technicyzacji. Można w tym upatrywać dalszych losów ludzkiej duszy, która z racji przerw, jakie wprowadza technologia w swym podstawowym zakresie działania, nie mogąc się przedostać do transcendencji, rezonuje dopóty, dopóki nie doprowadzi do wykształcenia się sfery egzystencji, w której będzie mogła funkcjonować. W tym sensie Bóg cyborgów zamieszkuje w technowirtualnych „chmurach”<sup>12</sup>, które są zaktualizowaną teowirtualnością. Cyborg zestawiałby zatem na sposób duchowy różne fragmentaryczne sposoby własnej egzystencji i tym samym tworzył środowisko teowirtualne własnego bytowania. Nie oznacza to mistycznej unii, roztopienia się w nim duszy, a tym bardziej jakiegoś duchowego holizmu. Prowadzi to tylko do aktualizowalnej możliwości (wirtualności) osiągnięcia takich stanów. W ten sposób teowirtualność staje się duchowym protezowaniem duszy cyborga. Wskazuje jedynie na fakt, że technologia wykonuje (także za pośrednictwem duszy cyborga) pracę duchową, prowadząc do wykształcenia się wirtualnego środowiska duchowego, które umożliwi duszy na jej aktualizację nieograniczającą się do programów istnienia zawartych w technologicznych rozszerzeniach cyborga.

Wehikułem duszy nie jest jedynie ciało, lecz także maszyna, co niesie wiele możliwości oraz zagrożeń. Maszyna działa w sposób zautomatyzowany – powtarzalność procesów zależy od jej aktualnego statusu, nie ma ona nastrojów będących odpowiednikiem pożądlivej części duszy, kierującej się instynktami i pragnieniami zamiast rozumem. Na ile otwarcie się biologicznego ciała na implanty w postaci maszyn (np. nadrobotów) będzie skutkowało ograniczeniem pożądlivosti duszy, a na ile doprowadzi do nasilenia popędów? Zwrócenie się ku przedmiotowi woli oznacza automatyczne ukierunkowanie woli zgodnie z danym programem sterowania (sterownikiem). Popędliwość będąca formą nietrwałą zastępuje cybernetycznie indukowana monomania – skupienie się na jednym przedmiocie pragnienia. Może tu dojść do rozregulowania i destabilizacji tego obiektu, w wyniku czego pojawią się wydarzenia powodujące ontologiczne awarie cyborga, polegające nie tylko na niemożności spełnienia pragnienia, ale przede wszystkim na patologii jego wyrażania. Taka awaria czy też leżący u jej podstaw błąd może mieć wpływ na sytuację egzystencjalną duchowego cyborga. W tradycyjnej metafizyce wszelkie ułomności, niezdolności podmiotu do działania zgodnie z przyjętym programem symbolicznym

<sup>12</sup> W znaczeniu chmury „wirtualnego” otaczającego „aktualne”. Nie mam tu na myśli żadnego odniesienia teologicznego. Por. G. Deleuze, C. Parnet, *The Actual and The Virtual*, tłum. R. E. Albert, w: *Dialogues II*, Columbia University Press, Nowy Jork 2002.

kultury służyły korygowaniu własnego zachowania, choć całkowita poprawa nie była możliwa. Nie mamy już do czynienia z prostymi ukierunkowaniami, lecz z ich złożoną siecią. Są one interaktywne, relacyjne. Duchowy cyborg<sup>13</sup> rozszerza więc nie tylko obszar własnego funkcjonowania o urządzenia zyskane w trakcie protetyzacji. Otrzymuje on liczne ekstensje, które mogą przybrać kształt zarówno mediów popędów, jak i mediów duszy. W ten sposób następuje radykalne otwarcie duchowego cyborga na nowe typy mistycznego i religijnego doświadczenia oraz pewne zamknięcie na historyczne formy jego istnienia, mimo ich częściowej remediacji w sztucznej transcendencji. Ta relacja uwidacznia się w mistyce, gdy człowiek modyfikowany technicznie stara się uzyskać i utrzymać bezpośredni kontakt z Bogiem – Bogiem cyborgów.

### 3. Interakcja dusza – maszyna

Dusza odpowiednio rezonuje i wszystko w najbliższym otoczeniu podporządkowuje się temu rezonansowi, także urządzenia elektroniczne. Prowadzi to do powstania sieci relacji łączących użytkownika i jego urządzenia techniczne – teowirtualnej sieci połączeń, czyli remediacji transcendencji do jej immanentnych form, nie jako bezpośrednich odniesień, lecz pewnych możliwości, które mogą zostać aktualizowane w duszy cyborga jako urządzeniu duchowej połączenia z Absolutem. Poprzez użytkowanie przekazuje on im część swojej energii, pojmowanej nie tylko jako siła, ale i zdolność jej wykorzystania. Energia na poziomie użytkownika to energia sferyczna, określona przez metafizyczny program funkcjonowania i dzieląca się na antropotechniki duszy cyborga. Dlatego rytmy użytkowania przedmiotów elektronicznych, gadżetów, a przede wszystkim komputera przekazują energię człowiekowi maszynie i w ten sposób teowirtualność wyrażająca stosunek cyborga do mistyki zostaje zwrócona powszedniości jako jej laboratorium testowemu. Nie prowadzi to do jej ożywienia ani nadania okultystycznych zdolności, ale do transferu energii najbardziej związanej z określonym poziomem działania świadomości, podświadomości lub nadświadomości. Widać to, gdy człowiek korzysta

---

<sup>13</sup> Tak określa działanie duchowego cyborga Erik Davis: „Maszyna zaczyna więc w ten sposób służyć jako interaktywne zwierciadło, jako dwuznaczny Inny, w którym możemy nie tylko rozpoznać siebie, ale i względem którego możemy siebie zmierzyć. Jest to droga duchowego cyborga, na której buczące obwody i sprzeczne komendy reprezentują i niebezpieczeństwa, i obietnice technozy”. E. Davis, *Techgnoza: mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 172. Ścieżka inicjacyjna duchowego cyborga nie różni się od form inicjacji będących podstawą dotychczasowego doświadczenia. Tutaj jednak maszyna jest wciąż rozumiana jako zwierciadło – coś, w czym człowiek może się oglądać. Duchowy cyborg jednak sam jest maszyną, widzi on swoje odbicie w kolejnych wersjach siebie.

z urzędzeń osób rozwiniętych duchowo, które mają kontakt z energiami pozwalającymi im na realizację swej duchowej wirtualności – teowirtualności. Mało prawdopodobna jest wymiana urzędzeń duchowych między cyborgami, musi być zachowana autonomia duchowa cyborga w rozumieniu zabezpieczenia jego aparatu duchowego, tj. gwarancji istnienia duszy w aktualnym ciele. Czy przechodniość organów nie spowoduje deterytorializacji duszy? Czy cyborg jest wyposażony w duszę, która stanowi jego integralną część, a nie coś w rodzaju duchowego implantu? Wrażenia osoby stykającej się z urządzeniem nawykłym poprzez organizację do duchowego transferu energii w układzie człowiek – maszyna mogą odnosić się do nowości takiego doświadczenia (nowa postać technopneumatycznego materializmu), niechęci (do podjęcia działania) i całej gamy innych uczuć zaburzających funkcjonowanie duchowego aparatu. Dzieje się tak, ponieważ obsługa urzędzeń technicznych jest podporządkowana nawykowi i pragnieniu. Tym samym dyscyplinujemy elektroniczne obiekty naszą podświadomością, ale także świadomością i nadświadomością (choć te trzy poziomy świadomości różnią się poziomem kontroli nad aparatem duchowym). W czasie użytkowania urzędzeń są one przez cyborga nieświadomie konfigurowane, to znaczy pozarefleksyjnie adaptowane egzystencjalnie. Ta nieświadomość przechodzi bez pośrednictwa świadomości w nadświadomą kontrolę obiektów technicznych, które są podporządkowane hybrydom techniki i transcendencji życia duchowego cyborga. Dzięki istnieniu duszy cyborg odzyskuje autonomię doświadczania transcendencji, co wiąże się z koniecznością pilnowania własnej duszy, bowiem jej operacyjne usunięcie, przetransferowanie wydaje się możliwe, technologia nie gwarantuje trwałości obwodom duchowym wytworzonym w środowisku teowirtualnym. Cyborg-mystyk programuje nieświadomością urzędzenia techniczne, co jest prostym transferem teowirtualnej energii duchowej – urządzenie techniczne, podobnie jak każdy obiekt, reaguje na zmianę częstotliwości jego użytkowania. Nie chodzi tu o historię użycia, lecz dominujące tendencje wykorzystania mediów technicznych. Dostosowuje on je do częstotliwości własnego teowirtualnego rezonansu.

Nadświadome programowanie komputera przypomina praktykę duchową i intencjonalność ukierunkowana na Absolut. Tłumaczenie, że można zawiesić sądy, dokonać negatywnego *epoche* i przejść w tryb incognito, przybierając postać czystego ducha, jest bardziej szkodliwe niż świadome sięganie po hyliczne sposoby wykorzystania mediów elektronicznych. Jeśli nie programujemy nadświadomością, pozostaje tylko programowanie nieświadomością, które dokonuje się poniżej progu świadomości i wynika z nawyku (reakcji) oraz pragnienia (przybierającego postać żądz). Podstawowym sposobem obsługi stechnicyzowanej duszy jest więc programowanie, czyli ustawienie jej na realizację określonych celów w środowisku jej działania.

## 4. Duchowy cyborg

Cyborg jako połączenie człowieka i technologii nadal jest w większym stopniu człowiekiem niż maszyną, przy czym dusza ludzka pozostaje bardziej duszą niż jej technologicznym odpowiednikiem – esencją techniczną. Duchowy cyborg, czyli cyborg aktywujący swoją duszę i wykorzystujący jej teowirtualność (rozumianą jako stechnicyzowane środowisko jej życia) może więc aktywować pełnię swojego „człowieczeństwa”. Ideałem każdej epoki jest typ postaci, który najpełniej realizuje pewne cechy i właściwości duchowe. W jaki sposób można jednak odróżnić uduchowionego cyborga od nieuduchowionego? Czy można w tym celu stosować znane kategorie, czy trzeba stworzyć nowe? Nie ma podstaw, by sądzić, że cyborg będzie tracił metafizyczne właściwości, ponieważ dusza jest podstawowym urządzeniem duchowym. Nastawienie ku transcendencji będzie się odbywało poprzez pewne formy mediacji teowirtualnej jako uzgodnienia technologii i duchowości – wymiarów składających się na cyborga. W tej teowirtualności powstanie impuls pozwalający połączyć duszę cyborga z transcendencją (omijając pułapkę sztucznej transcendencji, w którą może wpaść dusza).

## 5. Trzy tryby mistyki

Mistyka także zmienia się pod wpływem technicyzacji. Podręczniki opisujące ćwiczenia prowadzące do zjednoczenia z Absolutem zostają zastąpione przez instrukcje wyrażające w kodzie cybernetycznych języków kolejne kroki prowadzące do kontaktu z Bogiem cyborgów. Można to nazwać ekstensjonalizacją, czyli modyfikacją procesu mistycznego pod wpływem technicyzacji, który wciąż jest ukierunkowany na połączenie duszy cyborga z transcendencją w środowisku teowirtualnym. Istnieją trzy tryby mistyki, które oddają charakter tych przemian. Pierwszy znamionuje przedtechniczne podejście do mistyki, drugi – techniczne, trzeci natomiast jest hybrydą – syntezą relacji mistycznej właściwej dla Boga cyborgów. Równocześnie funkcjonuje podstawowy tryb mistyki w jego całej historycznie uwarunkowanej wariantowości.

Mistyka przedtechniczna pozbawia człowieka wehikułu jego duszy (czyli ciała), zawiesza wszelkie zapośredniczenia, które uniemożliwiają mu połączenie z transcendencją. Wymaga ona odosobnienia, izolacji od społeczeństwa i świata w celu oczyszczenia umysłu z wyobrażeń, namiętności. Wymaga czasu na przepracowanie duchowych prawd i ćwiczenia technik medytacyjnych i kontemplacyjnych.

Mistyka posttechniczna dostarcza coraz większej liczby ekstensji, które mają połączyć cyborga z transcendencją. Cyborg-mystyk cały czas otrzymuje

nowe dane etykietowane jako mistyczne, bezpośrednie połączenia z transcendencją. Oznacza ona zerwanie z tradycją, tj. mistyką przedtechniczną, jako kulturowo ustalonym wzorem. Odpowiadają jej synkretyczne systemy mistyczne oparte na dziełach *science fiction* (dyskordianizm czy inne mistycyzujące popreligie jak kościół Google) oraz oświecenie instant (psychoaktywne substancje halucynogenne, praktyki T.O.P.Y wykorzystujące telewizory i magnetofony mające prowadzić do przeładowania sensorycznego, komory deprywacji sensorycznej Johna Lilly'ego, algorytmizacja praktyk religijnych – modlitw i innych czynności, które zyskują teleobecny wymiar, realizując nieobecne bycie). W tym sensie wszelka mistyka po cybernetyce zwraca się ku technologii jako jednemu z możliwych środowisk funkcjonowania. Mistycy poznawali rzeczywistość niezapośredniczoną, natomiast technika wprowadza coraz nowe zapośredniczenia, które oddalają człowieka od jego naturalnej obecności.

Mistyka cyborgów łączy elementy obu tendencji. Odbywa się poprzez ogołocenie duszy ze „znamion ludzkich” technologicznymi środkami, duchowymi protezami teowirtualności. W ten sposób zyskuje ona metastabilność – przestaje być podatna na reifikację, ale i na przebywanie w sztucznej transcendencji. Wynikiem aktywnego łączenia się cyborga z transcendencją jest jego trwanie. Zostają wypracowane nowe antropotechniki, które łączą poziom technologiczny i duchowy. Pełnią one funkcję ćwiczeń zarówno wewnątrz, jak i zewnątrz (nawet jeśli to rozróżnienie nie obowiązuje w mocnym sensie).

## 6. Sztuczna transcendencja jako efekt estetyzacji

Victoria Nelson tak wyraża deterytorializację duchowości do poziomu sztucznej transcendencji:

Jako członkowie zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił bezpośrednio biblijne objawienie, zwracamy się do tworców wyobraźni, aby dowiedzieć się, w jaki sposób nasze wciąż żywe pragnienie wiary w transcendentną rzeczywistość przetrwało poza obrębem naszej świadomości<sup>14</sup>.

Nie byłoby to zagrożeniem, gdyby poza popkulturowym *imaginarium* istniał poziom, który umożliwiałby połączenie techniki i transcendencji. Sztuczna transcendencja to estetyka pozbawiona wzniosłości – ograniczona do obrazowości, do kultury popularnej zastępującej transcendencję. Trwa ona we własnych ekstatycznych reprezentacjach.

<sup>14</sup> V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, s. VIII.

## 7. Demiurg jako mechanizm autoregulacyjny

Gnostyckie wyobrażenie demiurga odnosi się do Boga nieudacznika, fałszywego Boga. Dziś technika steruje nie tylko materią, której według gnostyków odpowiadała najniższa forma poznania (świat materialny to ciało gnijącego demona), ale także psyche (naszą świadomością) oraz pneumą (duchem, iskrą bożą). Stoicy twierdzili, że pneumą nie da się zarządzać, ale dziś każdy inżynier podda to w wątpliwość, ponieważ można zarządzać, sterować wszystkim, tylko jeszcze nie znamy reguł – jak mógłby powiedzieć demon Wienera<sup>15</sup> (*per analogiam* do demona Laplace'a). Demiurg ma moc kosmotwórczą, moc tworzenia technologicznych sfer egzystencji. Jest on sprawny oraz wadliwy na tyle, na ile pozwalają reguły jego funkcjonowania. Przy czym nie jest do końca jasne, czy to, że działa on na przestarzałym kodzie (zawierającym błędy i nieskutecznym), czy jest bardziej zaawansowaną technologicznie maszyną (mniej awaryjną), jest podstawą do pozytywnej bądź negatywnej oceny. Demiurg techniki tworzy oraz odtwarza świat lub światy, jednak sam musiał zostać stworzony lub powstał w wyniku „katastrofy programowania”, zyskując autonomię poza laboratorium czy innym terytorium działania. Ludzkość tworzy kolejne bariery, pozwalając, aby powstawały światy kreowane przez technologicznych demiurgów, będące kolejnymi zasłonami transcendencji. Mistyka cyborgów zwraca się także ku gnozie stechnicyzowanych ludzi, ponieważ nie wystarczy wierzyć i praktykować, tj. wykonywać określone rytuały, lecz należy widzieć, czyli umieć rozróżniać to, co stanowi zasłonę transcendencji w teowirtualnym środowisku i co może zostać rozwinięte w hybrydach techniki i transcendencji, od tego, co odnosi się do teowirtualności eksploatowanej przez technonaukę prowadzącą do produkcji fałszywych technologicznych transcendencji.

## 8. Technodycea cyborgów

Teodycea pierwotnie była nauką o sprawiedliwości bożej, dziś jest nauką o pochodzeniu zła, a staje się nauką o próbie artykulacji zła. Jean Baudrillard uważa, że dziś nie można wypowiedzieć zła, podobnie jak współcześnie można stwierdzić, że nie można wypowiedzieć/doświadczyć transcendencji. Wiąże się to z panestetyzacją rzeczywistości, która stanowi rodzaj znieczulenia, sztucznego ukojenia, jakim jest *pharmakon* technicznie dostawianych obiektów estetycznych, które zasłaniając transcendencję, pozwalają zapomnieć

<sup>15</sup> Chodzo o twórcę cybernetyki Norberta Wienera.

o skończoności ludzkiej egzystencji. Cyborg zapomina, ale nie dlatego, że pamięć zostaje mu odebrana lub skasowana, ale że techniczna pamięć staje się podstawą jego funkcjonowania i łączenia ze sztuczną transcendencją – źródłem efektów mistycznych mających charakter estetyczny. W konsekwencji nie można wypowiedzieć zła, gdyż przedmiot, zdarzenie, proces może mieć charakter nieprzyjemny, jednak można go na tyle oddalić od doświadczenia cyborga za pośrednictwem mediów technicznych, że nie wchodziłby w interakcje z duszą odbiorcy, które powodowałyby cierpienie czy obejmowały myślą serię wydarzeń, które mogłyby być odniesione do teodycei, bowiem ta wymaga wstępnej ciągłości, umożliwiającej badanie aktywności transcendencji w świecie. Zło może jedynie wypowiedzieć klątwa, przeklinanie.

Technika pozornie znajduje się poza dobrem i złem, czyli poza nieśmiertelną duszą teowirtualnego środowiska i technologicznym demiurgiem. Miarą sprawiedliwości Boga cyborgów są fenomeny technologicznej unifikacji rzeczywistości – tak przebiegają linie ewolucji techniki, które mają prowadzić do wyłonienia się świadomości zbiorowej, ponadludzkiej (i ponadcyborgicznej) inteligencji. Problem zła staje się problemem „złego programowania” – skoro organizacja rzeczywistości zależy od technologii, to znaczy, że gdzieś „został popełniony” błąd. Zło może zostać potraktowane jako element systemu lub wirus w zależności od tego, jak są programowane poszczególne relacje wewnątrz świata.

Takie myślenie prowadzi do sztucznej transcendencji jako residuum zmian technicyzacyjnych. Osiąga ono zadziwiająco jasność, nie dając się zrelatywizować czy sprowadzić do słabej ontologii. Dzieje się tak dlatego, że zło, które staje się przedmiotem poszukiwań mistyków-cyborgów, nie mogąc zostać odnalezionym, zostaje przeniesione na proces programowania dusz cyborgów w funkcji urządzeń mistycznych służących do kontaktu z transcendencją. W ten sposób realizuje się technodycea – postać zła jest remediowana i uzgadniana pomiędzy terytoriami empirycznymi a tymi należącymi do duchowej infrastruktury rzeczywistości.

Technodycea oznacza zło wynikające z autonomizacji techniki, która nie jest już podporządkowana regulacjom transcendencji. Jej rozwój nie wynika z boskiego planu czy instrukcji transcendencji. Wilhelm E. Fudpucker uważa, że technologie zła, takie jak obozy nazistowskie, czy technologie odpowiedzialne za skażenie środowiska „Są aberracjami, które powstają, gdy technologia jest zdeformowana przez szkodliwe polityczne i ekonomiczne interesy”<sup>16</sup>. To nadal człowiek i jego decyzje, a nie maszyny, są odpowiedzialne za

---

<sup>16</sup> W. E. Fudpucker, *Through Christian Theology to Technological Christianity*. w C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984, s. 59.

metafizycznie pojmowane zło. Takie rozumowanie zwalnia transcendencję z odpowiedzialności i obarcza nią technikę. Prowadzi to jednak do coraz większej separacji techniki i transcendencji, zwłaszcza w przypadku katastrof ekologicznych, wojen czy innych zdarzeń, które stanowią społeczną demonstrację metafizycznego zła. Przyznanie tej tendencji innego źródła też prowadziłoby do takiej separacji, tyle że byłaby ona rozumiana na sposób manichejski – to nieudany Bóg-Demiurg jest odpowiedzialny za niemożność kontrolowania zasobów technicznych, a więc za całe zło, które wynika z jego wadliwej i błędnej działalności. Aby zrozumieć, czym jest technologiczna teodycea (technodycea), należy odnieść się do hybrydycznego związku techniki i transcendencji. Tylko w ten sposób można dochodzić natury i sposobów przejawiania się zła, ale także postawić pytanie dotyczące sprawiedliwości bożej (w tych kategoriach Leibniz określał podstawowe zadanie teodycei). Czy sprawiedliwy Bóg dopuściłby do tego, by technologia opanowała światy życia człowieka i by autonomizowała się, by móc zająć jego miejsce? Pokazuje to nie tylko, jak mało wiemy o technice i jej planie dla tego świata, ale także o działaniu Boga cyborgów.

Odpowiedzi na te pytania musi poprzedzić przedstawienie dwóch stanowisk (konfiguracji współczesnego ducha na poziomie kulturowym): proklamowanie śmierci Boga, który ginie na technologicznym krzyżu bądź niestrudzone głoszenie optymizmu co do planu Boga. W obu przypadkach człowiek sytuuje się po jednej ze stron, które go w sensie ontycznym paraliżują, bowiem są dobierane jako fakty – śmierć Boga zaistniała w zbiorowej wyobraźni, zatem teraz należy nie doprowadzić by po niej nastąpiła śmierć człowieka. Drugie rozwiązanie natomiast odnosi się do afirmowania Boskiej potęgi i ufne go patrzenia w przyszłość. Obie te tendencje dotyczą przyszłości, która jest już ustalona i niezmienna. Człowiek nie ma możliwości reagowania na otaczające go zło. Zło, będące już problemem technodycei, zostaje wszczepione w porządek społeczny i kulturowy. Staje się namacalne, gdyż jest efektem produkcji maszyn. Zagrożenie ze strony technodycei polega na tym, że może ona być traktowana jako rodzaj metafizycznej inżynierii, bo jeśli źródłem zła jest działanie techniki, np. błędna konfiguracja maszyn, to wystarczy je usprawnić, zaktualizować ich program działania oraz wprowadzić nowe regulacje, tak aby zło znikło z horyzontu możliwego doświadczenia. Takie zło nie jest trwałe, nie może zostać zapisane do postaci transcendencji, więc ulega zapomnieniu w projektach opanowywania zła w przyszłości. Jest ono trudne do ustalenia na poziomie przejawów, będąc jednocześnie czymś trwałym jako wpisany w metafizyczną pracę techniki.

## 9. Obraz Boga jako cybernetycznego Absolutu

Klaus Mainzer zastanawia się, na ile można mówić o Heglu jako wizjonerze cyberprzestrzeni i rzeczywistości wirtualnej:

Rzeczywistości wirtualne techniki cyberprzestrzeni miały swoje historyczne poprzedniki. Należą one do przeszłości obiektywnego ducha, w których znajdują się techniki wspomnień książek i bibliotek, kultów religijnych i świątyń, dzieł sztuki i muzeów, w których duch sam się pojmuje, przedstawia lub ogląda<sup>17</sup>.

Cyberprzestrzeń to duch absolutny, ponieważ łączy totalność i nieskończoność. Obraz Boga to obraz Boga cyborgów, który został stworzony przez zcyborgizowanych wyznawców. Bóg cyborgów nie traci właściwości metafizycznych, czego nie można powiedzieć o jego obrazie. Bóg w toku postępującej technicyzacji zyskuje nowe atrybuty, podobnie jak technika staje się przedłużeniem transcencji, zyskując kontynuację swego działania w teowirtualności i sztucznej transcencji. Jeśli człowiek się zmieni, to Bóg historycznie przestanie być do niego podobny. Dlatego Bóg cyborgów nie jest Absolutem spreparowanym przez cyborgi, aby zaspokoić ich metafizyczne tęsknoty, lecz aktywną postacią transcencji, która przez swoje hybrydy z techniką dostarcza cyborgom własnego obrazu. Zatem mistyk-cyborg czy też cyborg pogrążony w sztucznej transcencji będzie produkował odmienne obrazy Boga.

W przypadku sztucznej transcencji Bóg cyborgów będzie się jawił jako cybernetyczny Absolut, zyskując właściwości przypisywane technologii. Powstaje pytanie, na ile obraz Boga staje się domeną wspólną, na ile indywidualnym wyborem cyborgów, a na ile będzie stanowić zniekształcony obraz narzucony przez technologicznych demiurgów – kreatorów fałszywych transcencji? Popkultura instaluje obrazy Boga cyborgów w zmysłach wspólnych, stając się ewangelią technicyzowanego świata i zastępując pracę technologicznych demiurgów. Zniekształcona wersja cybernetycznego Absolutu jawi się wówczas na ekranach<sup>18</sup>. „Media identyczności i separacji reprezentują jeden świat w swej najbardziej religijnej formie – strukturyzacji społecznych wyobrażeń”<sup>19</sup>. Skoro w najbliższym otoczeniu nie znajduje się nic, czyli znajduje się wszystko jako możliwe do wprowadzenia w tę pustkę, to znaczy każda możliwość jest wirtualnie aktualizowana ze sztucznej transcencji, to społecznym wyobrażeniom odpowiadają technologiczne desygnaty. W ten sposób Bóg cyborgów przyjmuje postać cybernetycznego Absolutu,

<sup>17</sup> K. Mainzer, *Computer – Flügel des Geistes*, Walter de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 1994, s. 762.

<sup>18</sup> Zob. seriale *Ergo Proxy*, *Neon Genesis Evangelion*, które pełne są gnostyckich odniesień.

<sup>19</sup> H. Bey, *Millenium*, tłum. K. Szlendak, Inny Świat, Mielec 2005, s. XXXVIII.

aktywnie przeciwstawiając się ugruntowanemu w technologii nihilizmowi poprzez hybrydy techniki i transcendencji wykorzystywane do produkcji teowirtualności.

## Podsumowanie

Konsekwencje związku techniki i transcendencji, który prowadzi do powstania Boga cyborgów jako uniwersalnego odniesienia teowirtualności, mogą być następujące.

1. Zarysowane tendencje będą intensyfikowały się w ruchach neomejsjańskich i apokaliptycznych, które przyjmą zupełnie nowe formy związane z powszechnym panowaniem techniki. Są one reakcją na szok, który przeżywa dusza doświadczająca trudności w kontakcie z transcendencją i niemogąca go przezwyciężyć bez nowych instrukcji łączenia. Można ten stan określić mianem ciemnej nocy duszy cyborgów. Zostanie ona zniesiona przez tę samą technologię, która była odpowiedzialna za jej zaistnienie.

2. Transcendencja wciąż jest otwarta na duchowe dążenia cyborgów, lecz jej dostępność określają teowirtualne pola jej stawania się. Nie znaczy to, że cyborgi są od niej oddzielone, lecz że jest ona zapośredniczona w technologiach, pozostając jednocześnie w pewnej odległości. Przywołując dawną mistyczną formułę przyrównującą Boga do okręgu<sup>20</sup>, można powiedzieć, że Bóg cyborgów jest obwodem. Natomiast my jako cyborgi eksperymentujemy ze sposobami doświadczania mistycznego, a technika eksperymentuje z nami. Relacja techniki i transcendencji nie jest zatem stała, lecz ciągle się zmienia wraz z ewolucją cyborgów, czego efektem jest powstawanie nowych.

3. Gdy transcendencję zasłania technika, rozpoczyna się proces sakralizacji immanencji, w który zwinięte zostają sztuczne transcendencje. Hybrydy techniki i transcendencji są zamykane w technologicznych obwodach fałszywych transcendencji, co powoduje, że Bóg cyborgów jest odłączany od światów życia cyborgów. Sakralizacja immanencji to tworzenie sztucznych obszarów duchowości pojętej jako instrumentalnie eksploatowana teowirtualność.

4. Istotne w przypadku projektowania przyszłych teologii jest to, że systemy duchowe będą musiały zająć stanowisko nie tylko w sprawie bieżących regulacji etycznych i prawnych dotyczących technologicznego modyfikowania i rozszerzania człowieka, ale też wprowadzić niezbędne aktualizacje przekonań, doktryn, rytuałów, by były zgodne ze współczesną konstrukcją i duchową konstytucją cyborga.

---

<sup>20</sup> „Bóg jest kołem, którego środek jest wszędzie, a obwód nigdzie” (Voltaire).

5. Relacja techniki i transcendencji zmienia sposób myślenia o cyborgu, ponieważ bycie ku śmierci – eschatologiczny impuls w życiu podmiotów – zostaje zastąpione przez obietnicę nieśmiertelności, czyli wiarę w nieśmiertelne bycie techniki, sztuczną transcendencję techniki.

## II. CHRYSZTUS TECHNOLOGII

### Wprowadzenie

Chrześcijaństwo nigdy nie było neutralne wobec techniki<sup>1</sup>. Pierwotnie to kulturowe chrześcijaństwo zawierało w sobie techniczny charakter kultury<sup>2</sup>. Wraz z autonomizacją techniki, kulturowe chrześcijaństwo zostało zamknięte w obrębie autoregulacji technicznych. Nie oznacza to jego końca, apokalipsy, „śmierci Boga” czy jakiegokolwiek innego symptomu wyczerpywania się jego społecznego i metafizycznego potencjału. Zostaje ono jednak tak przeformułowane, że Chrystus – kluczowa figura chrześcijaństwa, historyczna i ahistoryczna zarazem – musi zostać wpisany w nowe warunki współczesnego chrześcijaństwa z racji zapośredniczenia w stechnicyzowanej kulturze. W ten sposób Chrystus jako postać historyczna i metafizyczna zyskuje także postać kulturową, zwaną Chrystusem technologii. Technologiczny Chrystus oznacza odwrócenie porządku metafizycznego wprowadzanego przez Chrystusa kulturowego (Chrystusa technologii), ponieważ to nie postać Chrystusa jest obecna w kulturze za pośrednictwem słowa, lecz dana w technice.

Błędem Marshalla McLuhana było traktowanie Chrystusa jako przedłużenia ciała człowieka (a także jego zdolności umysłowych, duchowych i komunikacyjnych). Warto zastanowić się, jakie przesłanki i założenia towarzyszą myśleniu o sposobie wcielenia się Chrystusa w środowisko mediów technicznych. Chrystus stanowi część transcendencji (jej emanację), a jednocześnie jest pośrednikiem – medium mającym umożliwić kontakt ludzi z transcendencją. Zatem jest on wcielony w hybrydy techniki i transcendencji.

Carl Mitcham i Jim Grote<sup>3</sup> twierdzą, że relacja między Chrystusem a kulturą przybiera kilka form: integracji (Chrystus, który współdziała z technologią), wycofania (Chrystus, który nie jest w niej obecny) oraz transformacji (Chry-

---

<sup>1</sup> O związku techniki i chrześcijaństwa: K. Hübner, *Philosophische Fragen der Technik*, w: H. Lenk, S. Moser (red.), *Techné. Technik. Technologie. Philosophische Perspektiven*, Verlag Dokumentation, Pullach bei München 1973, s. 133 nn.

<sup>2</sup> Por. G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Verlag Karl Alber, Freiburg – Monachium 1986, s. 260.

<sup>3</sup> We wstępie do: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984.

stus, który dokonuje transformacji kultury). Nie są to jednak jedyne sposoby przejawiania się Chrystusa, ale teoretycy nie są w stanie przewidzieć, jak chrześcijaństwo będzie się realizować za pomocą technologii.

Wilhelm E. Fudpucker twierdzi:

[...] doktryna chrześcijańska zawiera nieodłączne technologiczne predyspozycje. [...] chrześcijaństwo (w przeciwieństwie do innych religii) żyje zarówno przeszłością (to znaczy jest historyczne), jak i spogląda w przyszłość (to znaczy jest eschatologiczne). Historia i futurologia [...] są dwoma produktami kultury pokrewnymi chrześcijańskiemu światopoglądowi<sup>4</sup>.

W średniowieczu „wynalezienie i zastosowanie technologicznych instrumentów było postrzegane jako główny element chrześcijańskiej duchowości”<sup>5</sup> – pisze W. E. Fudpucker w nawiązaniu do ustaleń Lynn White. Emanuel Mounier uważa, że „postęp techniczny [jest] podstawowym aspektem inkarnacji i dopełnia on, na pewnym poziomie, samo Ciało Chrystusa”<sup>6</sup>. Natomiast Pierre Teilhard de Chardin utożsamia punkt Omega z Uniwersalnym Chrystusem z objawienia<sup>7</sup>. Punkt Omega jest końcem technologicznie wspomaganą ewolucji wszechświata, czyli wzrostu złożoności duchowo-technicznej człowieka.

## 1. Technologiczny Chrystus

Chrześcijaństwo ujmowane w perspektywie historycznej i futurologicznej nie odnosi się do tego samego Chrystusa. Nawet jeśli mówimy o jednym Chrystusie, to może on przejawiać się w różny sposób, zmieniając swoją formę. Jeśli ma być dostosowany (i samemu dostosować się) do warunków stecniczowanej kultury, to musi przejść transformację. W ten sposób powstają symulakry Chrystusa, bowiem współczesny Chrystus cyborgów nie przypomina Chrystusa historycznego w sensie podstawowego podobieństwa, lecz ucieleśnia pewne jakości metafizyczne właściwe dla Chrystusa, takie jak podłączenie ludzi do transcendencji i utrzymywanie ich w tym połączeniu, uruchamianie konwersji duchowej. Pierwszy jest ucieleśnieniem funkcji futurologicznej, a zarazem wprowadza różne efekty eschatologiczne, drugi oznacza symboliczny regres do początku.

Technologiczny Chrystus nie jest Chrystusem historycznym, lecz stanowi teowirtualność bezpośrednio połączoną z Bogiem cyborgów, przez co może aktualizować się w wielu hybrydach techniki i transcendencji jednocześnie.

---

<sup>4</sup> W. E. Fudpucker, *Through Christian Theology to Technological Christianity*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology...*, s. 53.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>6</sup> Za: ibidem, s. 59.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 60.

Scenariusze metafizycznej opery, takie jak pojedynek technologicznego Chrystusa z historycznym Chrystusem nie muszą zostać zrealizowane, co więcej – nie są one wpisane w działanie, w żadną dziejową konieczność, ponieważ pozostają ze sobą w nieantagonistycznej korelacji.

Technologiczny Chrystus wyzwala ludzi, ukazując im nowe, dotąd nieznanne możliwości bycia. Jest technologią, ale mającą postać szczególnej instalacji – homuzji, czyli wcielenia w ciało technologiczne.

## 2. Chrystus cyborgów

Chrystus może przypominać cyborga, czyli człowieka-cyborga, tak aby jego aktualizacja została rozpoznana. Teza W. E. Fudpuckera, że „Technologia jest anonimowym chrześcijaństwem, czekającym, by je nazwać”<sup>8</sup>, domaga się rozwinięcia w kontekście technologicznego Chrystusa, czyli Chrystusa cyborgów. Nie jest to Chrystus-maszyna czy Chrystus-program doświadczenia, ale moc metafizyczna wchodząca w relacje z techniką. W ten sposób również personalizizm chrześcijański jest hybrydyzowany. Nie może dojść do pełnego wcielenia się Chrystusa w technologię, ponieważ technologia jako źródłowo nieludzka nie może zostać sprowadzona do postaci organu duchowego. Stąd też „oczekiwanie na nazwanie”, bowiem technologia jest ukrytą tendencją chrześcijańską. Nie może on jej kontrolować, tylko na nią reagować – poprzez inwencję techniczną, a także inwencję duchową. Jednak wszelkie próby nadania imienia (czyli nazwy) tej anonimowej tendencji muszą prowadzić do uznania jej za hybrydę, która przybiera zmienne formy niepozwalające na jednoznaczne określenie związku techniki i transcendencji. Dochodzi tu paradoksalnie do wzmocnienia chrześcijaństwa i wzmocnienia Chrystusa technologicznymi środkami, ponieważ technologia jest ukrytą tendencją chrześcijańską, a transcendencja jawną, wyrażoną w tradycji księgi i słowa, metafizyczną tendencją chrześcijańską. Co się więc dzieje, że dopiero tę relację trzeba nazwać? Właśnie to, że Chrystus technologii wykonuje inną pracę metafizyczną niż Chrystus historyczny, będąc jednak tym samym Chrystusem w perspektywie transcendencji, to znaczy tą samą aktywną siłą transformacji świata.

Czym jednak metafizyczna praca technologii różni się od metafizycznej pracy wolnej od tej mediacji? Aby na to odpowiedzieć, należy sięgnąć nie tyle do kategorii początku (genezy) i końca (eschatologii), ile zwrócić uwagę na aktualność, czyli jak w stechnicyzowanej kulturze realizuje się plan zbawienia, a także jak manifestuje swą obecność Chrystus, w jakim zakresie może działać i jak wykorzystuje dostępną technologię? Jeśli bowiem technologia jest

<sup>8</sup> Ibidem, s. 63.

wyposażona w ukryte właściwości metafizyczne, dzięki którym przyczynia się do realizacji duchowych wartości, i chrześcijańskie ukierunkowania działania, to jak można interpretować zło? Jako błędną konfigurację i produkt uboczny wynikający z niemożności poradzenia sobie przez ludzkość z dziełem stworzenia? Wygnanie człowieka z ziemi byłoby więc mitycznym powrotem do motywu wygnania pierwszych ludzi z raju. Tym razem ostatni ludzie zostaliby wygnani przez technologię. Jakkolwiek na to nie spojrzeć, zmierzamy do uznania techniki za tendencję realizującą metafizyczne (pochodzące z transcendencji) posłannictwo.

Plan zbawienia pozostaje jednak nieodgadniony, niemożliwy do poznania, co nie przeszkadza twierdzić W. E. Fudpuckerowi, że „Technologia nie tylko wywodzi się z chrześcijaństwa, ale przenosi nas do chrześcijaństwa w nowym i pełniejszym sensie”<sup>9</sup>.

André Malet uważa, że „nauka i technika są projektem, który jak każdy projekt jest unifikujący oraz totalizujący”<sup>10</sup> i jest traktowany „jako projekt, który obiektywizuje i ustawia”<sup>11</sup>. Według niego, zarówno technika i nauka, jak i wiara są projektem. Między tymi dwoma sposobami ustawiania jest jednak różnica: „Bóg jest *par excellence* bytem, który nie może zostać zobiektywizowany albo ustawiony”<sup>12</sup>. Wiara technologiczna oznacza jednak taką możliwość, która powstała w wyniku hybrydyzowania związku techniki i transcendencji technologicznymi środkami. Bóg nie jest konfigurowany i zarządzany przez technikę, jednak musi dojść do ustalenia pewnych relacji pomiędzy autonomią Boską (absolutną wolnością) a autonomią techniki (absolutną autoregulacją). Hybryda techniki i transcendencji polega na ustawieniu relacji. Zostaje ona zapośredniczona w osobie technologicznego Chrystusa, który jest efektem tego uzgodnienia. Wprowadza on bowiem zupełnie nową regulację, polegającą na tym, że chcąc osiągnąć dany efekt – co rozumiemy jako efekt zbawienia – musi wykonać tę metafizyczną pracę za pośrednictwem techniki. W tym sensie musi ustawić się do częstotliwości i rytmów technicznych światów. Stanowi on byt nie tyle protoontyczny jako transcendentny względem ludzkiej rzeczywistości, co postontyczny w sensie metafizycznej trwałości, która adaptuje się do zmian i tendencji technicyzacyjnych. Zatem wiara technologiczna, będąc w immanentnym środowisku stechnicyzowanej kultury, dąży do jej przekroczenia, gdyż projekt wiary, według Maleta, nie dopuszcza, by „człowiek nauki i techniki” stał się „więźniem nauki i techniki”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>10</sup> A. Malet, *The Believer in the Presence of Technique*, tłum. J. Grote, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology...*, s. 98.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> A. Malet, *The Believer in the Presence...*

<sup>13</sup> Ibidem, s. 103.

Ludzie są zatem związani z technologicznym Chrystusem przez technologię. A. Malet zauważa: „Przeszliśmy od planu obiektywnych hierarchii do planu fundamentalnych nastawień”<sup>14</sup>, czyli nastawień wobec hybrydyzowanej w wyniku technicyzacji transcendencji. Wiara technologiczna „Praktykowana pod sądem Bożym, obiektywizacja i ustawianie powinna być prawdziwa i bardziej poważna od niewiary”<sup>15</sup>.

### 3. Chrystus technologii jako zwiastun cybernetycznego Królestwa Bożego

Chrystus technologii ustanawia własny porządek w stechnicyzowanej kulturze zgodnie z programem pochodzącym z transcendencji. Nadejście Królestwa Bożego zakłada współistnienie techniki i transcendencji jako hybrydy umożliwiającej realizację planu Chrystusa technologii. Egbert Schuurman pisze: „fakt, że Królestwo Boże jest w trakcie realizacji, oznacza, że w każdym momencie ludzie mogą być przekształceni i raz jeszcze poprowadzeni do poszukiwania Królestwa – nawet w społeczeństwie technologicznym”<sup>16</sup>.

Myślenie o transcendencji i myślenie o technice będzie się więc dokonywało poprzez konkretne urządzenia technologiczne oraz globalne ustawienie społeczeństwa technologicznego (biotechnosystemu), które pozwoli na wyłonienie się Chrystusa technologii. Może on nie przybrać postaci znanej z historii, lecz dowolną inną postać, nierozpoznawalną dla wierzących. „Jesteśmy wezwani do tego, by uczcić Pana w technologii, tak jak w każdej sferze życia”<sup>17</sup>.

Trudno przewidzieć kształt technologicznego Królestwa Bożego, ponieważ hybrydyzacja oznacza ciągłą zmianę, zatem to, co jest zwiastowane przez technoprophetów, nie musi nastąpić lub pojawi się, ale pozostanie niezauważone. Instalacja teologicznego systemu inkarnacji nie musi oznaczać jednej globalnej płaszczyzny świadomości osiągananej przez „wiernych”. Raczej będzie przyjmować postać sieciowych hybryd. Przyszłe technologiczne Królestwo Boże będzie siecią hybrydujących się złączeń techniki i transcendencji, obecnych pod postacią hybryd techniki i transcendencji, których instalacja oznacza mistyczny ruch (jako transfer) od transcendencji do stechnicyzowanej kultury.

---

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 105.

<sup>16</sup> E. Schuurman, *A Christian Philosophical Perspective on Technology*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology...*, s. 111.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 118.

## 4. Inżynieria odwrotna chrześcijaństwa

Technologia realizuje plan inżynierii odwrotnej chrześcijaństwa poprzez jego technicyzację. Chrystus technologii jest produktem dla technologii, która nie wiedząc, jak on działa, stara się do niego dostosować zgodnie z określonymi hybrydami techniki i transcendencji. Może się on wyłonić tylko w przypadku „poznania” przez technologię „planu zbawienia” i przetworzenia tej idei na technologicznie realizowane czynności metafizyczne. Plan zbawienia staje się zadaniem do wykonania, a poznanie oznacza ciągłą kontrolę czynników zapewniających realizację tak pojętego programu zbawienia.

Chrześcijaństwo zostaje wchłonięte przez tendencje technicyzacyjne, przez co staje się formą przetrwalnikową, gdyż do pewnego stopnia zachowuje autonomię metafizyczną wyrażoną w symbolach. Uwalnia się poprzez technologicznego Chrystusa, którego z racji tendencji technicyzacyjnych można nazwać zwiastunem religii przemysłowej, czyli religii uniwersalnej: „religii komunikacji doskonałej, transparentnej, to znaczy uwolnionej od wszelkich mediacji instytucjonalnych”<sup>18</sup>. Nie jest ona jednak wolna w tym „przemysłowym monoteizmie”<sup>19</sup> od „kulturowych gier”<sup>20</sup>. Mediacje instytucjonalne zostają zastąpione przez rytuały społeczne składające się na zasady technomerkantylistycznej logiki wydarzania się hybryd techniki i transcendencji, które podlegają procesowi produkcji-uwalniania (w wyniku czego dochodzi do syntezy między techniką i transcendencją) oraz antyprodukcji-zamykania (gdzie dochodzi do separacji transcendencji od techniki). Ich indywidualizacja nie jest więc pełna ani utrwalona w jakiejś praktyce czy rytuale, lecz rozproszona na różne tendencje, które są synchronizowane przez rynkowe autoregulacje bytu (rynki wyznaczają lokalne ekonomie wydarzania się rzeczywistości i indywidualizacji).

Dlatego z ogromną siłą powraca motyw cierpienia, bólu, śmierci w formie rozrywania połączeń, ich krótkotrwałości, którym może zaradzić Chrystus technologiczny jako postać metafizyczna nieredukowalna do postaci historycznej. Wiara technologiczna kieruje intencje ku hybrydyzowanym technicznie efektom transcendencji, które zostają ucieleśnione w aktualnym otoczeniu człowieka, czyli biotechnosystemowej kulturze. Chrystus technologiczny jest bio-adapterem transcendencji, czyli metafizycznym urządzeniem-hybrydą, wielością wirtualnych Chrystusów.

<sup>18</sup> Tak wizję Saint-Simona przedstawia P. Musso, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, Édition de l'Aube, La Tour d'Aigues 2006, s. 269.

<sup>19</sup> Wyrażenie Henninga Eichberga przywołane za: K. Erlach, *Technotop. Die technologische Konstruktion der Wirklichkeit*, LIT Verlag, Stuttgart 1998, s. 81.

<sup>20</sup> Określenie Klausu Erlacha.

## 5. Chrystus technologii

Chrystus technologii nie jest po prostu Chrystusem kultury, oznacza on autonomiczny sposób realizacji metafizycznych właściwości Chrystusa. Skoro hybrydy techniki i transcendencji radykalnie zmieniają rzeczywistość poprzez aktywne przetwarzanie rzeczywistości technologicznej w rzeczywistość duchową (teowirtualność), to dokonuje się to także na płaszczyźnie metafizycznej. Chrystusa technologii można rozumieć na kilka sposobów, np. jako technologię definiującą, technologię zbawczą, technologię ratującą człowieka przed globalnym kataklizmem (pojmowanym zarówno fizycznie, jak i metafizycznie). Chrystus przybiera formę hybrydową, nie tracąc metafizycznych właściwości. Cud dokonany przez Chrystusa – hybrydę techniki i transcendencji może realizować się w laboratoriach technonauki i przejawiać się w formie hybrydowej. Oznacza to otwarcie zupełnie nowych horyzontów metafizycznych. Hybrydy techniki i transcendencji powodują, że nie można mówić o jakimkolwiek cudzie czy innym zjawisku metafizycznym jako spowodowanym tylko przez jedną część hybrydy. Problematyczne wydaje się to, że cud został spowodowany przez technologię i przez nią zrealizowany. Aktualizacja myślenia cyborgów polegająca na ontologicznej i ontycznej legitymizacji akceptacji hybryd jako podstawowej rzeczywistości wydarzania się hybryd techniki i transcendencji prowadzi do zupełnie nowej wersji chrystologii. Istotna jest tu nie tyle reinterpretacja Nowego Testamentu, ile technologiczna aktualizacja Jezusa Chrystusa w hybrydach techniki i transcendencji, np. poprzez przyjęcie technologicznego ciała, które może, lecz nie musi być podobne do Chrystusa kultury. Chrystus cyborgów z pewnością także będzie cyborgiem. Hybrydy techniki i transcendencji prowadzą ludzkość ku nowemu typowi chrystologii otwartej na nowe hybrydy techniki i transcendencji, która będzie musiała uwzględnić współczesne przemiany techniczycyjne. Nie chodzi o to, by Nowy Testament zreinterpretować do postaci *science fiction*, ale by uwzględnić aktywne dostosowywanie się transcendencji do techniki, które przybiera postać zarówno uzgadniania, jak i opozycji. Chrystologia technologiczna może mieć różne wymiary metafizyczne, które cyborgi będą mogły odczuwać, poprzez dostrojenie metafizycznych aparatów (dusz) ludzkich przez Boga cyborgów do częstotliwości wydarzania się hybryd techniki i transcendencji.

Aktualizacja Chrystusa technologii może zostać przerwana lub poprzedzona wprowadzeniem jego fałszywych form. Proces ten będzie wymagał ludzkiej świadomości – sama technologia, nawet w postaci hybryd techniki i transcendencji, nie będzie mogła nieświadomie ukierunkować człowieka ku transcendencji. Chrystus nadal będzie stanowił podstawę dociekań metafizycznych i doświadczeń mistycznych, ale jego forma jako Chrystusa technologicznego pozostaje nieznaną. Główny dogmat chrześcijaństwa jest więc reinterpretato-

wany nie przez samą technikę, ale przez jej hybrydy z transcendencją. Nie wiadomo, dokąd ona będzie prowadzić, ku jakiej teologicznej futurologii, lecz z pewnością przybierze taką formę, w której cyborgi będą mogły uczestniczyć, gdyż zostaną wyposażone w dodatkowe właściwości duszy lub ich dusza zostanie skonfigurowana odpowiednio do nowych częstotliwości odbioru Chrystusa technologicznego.

Będzie on miał także swoich proroków – poprzedzające go byty duchowe zrodzone z hybryd techniki i transcendencji. Dogmaty chrześcijaństwa zostaną wówczas przeformułowane poprzez cyborgów-proroków. Chrystus technologiczny może być również zapowiadany przez zmiany związane z wprowadzaniem nowych technologii do kultury. Materializując się w cyborgach, może on działać bez konieczności przybierania innej formy. Jego nadejście może być wydarzeniem metafizycznym, a nie historycznym, to znaczy może on być zaktualizowany do postaci Chrystusa technologicznego przez Boga. Ta materializacja będzie kolejnym przyjściem Chrystusa technologicznego do duchowo oświeconych cyborgów. Nie wiadomo, kiedy ten proces się rozpocznie i jaką będzie miał formę, ponieważ hybrydy techniki i transcendencji cały czas się zmieniają i nie prowadzą do ostatecznych ustaleń, dlatego wszelkie nowe sposoby istnienia Chrystusa technologicznego są wirtualnie dostępne, lecz niezaktualizowane. Znajdują się one w stanie przedindywidualnym, poprzedzającym pełną aktualizację. Ich aktualizacje dokonują się poprzez odnajdywanie teowirtualności cyborgów w innych cyborgach Chrystusa technologicznego na zasadzie intuicyjnej reinterpretacji Chrystusa kultury jako pewnego odniesienia w rzeczywistości myślowej. Chrystus technologiczny dzięki własnej aktywności w hybrydach techniki i transcendencji będzie zapisywał swe istnienie, konkretyzując się ze sfer teowirtualności poszczególnych hybryd.

### III. YIJING – DUCHOWY KOMPUTER DO PROGRAMOWANIA LUDZKIEGO LOSU

#### Wprowadzenie

*Yijing*, zwany też *Księgą Przemian*, jest starożytną księgą filozoficzną, której podstawowymi elementami są linie yin i yang, układające się w trójelementowe ciągi – trygramy, a dwa trygramy w heksagram. Składa się ona z 64 heksagramów, które opisują wszystkie zmiany zachodzące w rzeczywistości. Łączy w sobie filozoficzną spekulację z praktyką życiową, czyli mądrością (odpowiednikiem *phronesis*). Jest także wykorzystywana jako księga wróżebna. Może więc być pewną futurologią filozoficzną, polegającą na przewidywaniu zmian w rzeczywistości, lub teorią podejmowania decyzji. Dla swych użytkowników stanowi uniwersalną maszynę do odczytywania konkretnej sytuacji życiowej.

*Yijing* zajmowali się zarówno przedstawiciele kontrkultury, jak i cyberkultury), o czym pisze Erik Davis:

Prawdopodobnie najbardziej wzniosłym z tych proroczych mediów był *I Ching*, klasyczna starożytna Księga Przemian, której angielskie przekłady podjęli w latach pięćdziesiątych jungowscy i bitnikowcy poeci<sup>1</sup>. Sam jej tekst jest głęboką, lecz często zagadkową mieszanką szamanicznego taoizmu, symbolizmu natury i konfucjańskiego żargonu prawnego. Korzeniami systemu są stojące w opozycji siły yin i yang, jedna tworząca, druga przyjmująca; ich statystyczne permutacje zorganizowane są w sześćdziesięciu czterech heksagramach – w układzie dwójkowym na tyle imponującym, że mógł zafascynować Gottfrieda Leibniza, siedemnastowiecznego metafizyka racjonalistę, którego osiągnięcia w logice przyczyniły się do położenia podwalin nauki o komputerach. Rzucając monetą lub dzieląc stos łydąg krwawnika, użytkownik odnajduje odpowiednie do swojej sytuacji heksagramy. W ten sposób *I Ching* funkcjonował jako rodzaj kontrkomputera osobistego [podkreślenie – R. I]: binarna księga symboli organicznych, która mogła być wyzwaniem dla wrogiego wobec tao Systemu. Lecz choć *I Ching* otwierał analogowe schematy duszy, był w istocie systemem cyfrowym, którego schematy liczbowe znane są każdemu hakerowi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Yijing* był także tłumaczony przez sinologów, m.in. Jamesa Legge i Richarda Wilhelma. Słowa Davisa sprowadzają Księgę Przemian do sfery informacyjnej (wirtualności) umożliwiającej programowanie ludzkiego losu. Por. E. Davis, *Techgnoza: mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 191.

Przedstawiciele kontrkultury i cyberkultury porównywali *Yijing* do komputera. To przejście od kosmologii chińskiej do technologii informatycznych jest możliwe dzięki pewnym uzgodnieniom w rozumieniu tej księgi, a także określeniu relacji techniki i transcendencji w perspektywie technologicznej (inżynierskiej) oraz technologii ducha, która wynika z tych dwóch podejść.

*Księga Przemian* jest przykładem hybrydy, a jej heksagramy są hybrydycznymi formami, ponieważ łączą transcendencję z immanencją poprzez odniesienie do Tao – zasady regulującej rzeczywistość i nadającej ruch przemianom.

## 1. *Yijing* jako komputer

Symbole yin i yang odnoszą się do systemu binarnego. Tę analogię rozwinął Gottfried W. Leibniz, widząc w niej realizację własnych koncepcji filozoficznych. Myślenie systemowe dokonywało się u niego pod postacią kombinatoryki, tj. systemu kombinacji pomiędzy elementami świata, które można wyrazić w uniwersalnym języku matematyki.

Porównanie *Księgi Przemian* do komputera każe zastanowić się nad możliwością przeniesienia jej zasad na inny obszar. Jej podstawą byłyby uwarunkowania geograficzne, kultura i zasady filozoficzne. Czy mówiąc, że *Yijing* programuje ludzki los, można odnieść zawarte w nim obrazy przyrody do krajobrazów stechnicyzowanej kultury? Odpowiedź na to pytanie może przynieść używanie go, gdyż jest to księga eksperymentu, łącząca słowo i obraz w doświadczeniu. Ma określoną strukturę, ale jednocześnie jest uniwersalny.

*Yijing* jest komputerem, który dokonuje obliczeń na sposób kosmiczny, to znaczy łączy transcendencję i immanencję (zarówno w sensie ontologicznym, jak i antropologicznym, gdyż odzwierciedla się w życiu człowieka), a przy tym służy do przetwarzania zmiany. Wszystko, co wyraża, odnosi jednak do podstawy własnych obliczeń, czyli do aktualności. W tym sensie aktualność jest ontologicznie równa wirtualności. Ułożenie heksagramów wyznacza podstawowe metafizyczne sytuacje.

Jaka jest technologiczno-metafizyczna architektura tego komputera? Jak każda maszyna licząca, ma on wejście i wyjście. Jednak z perspektywy metafizyki nie działa jak uniwersalna maszyna transmutacyjna, przekształcająca dowolne „coś” w inne „coś”. To człowiek decyduje o precyzji działania tego komputera, będąc ograniczonym jedynie przez własną wrażliwość.

## 2. Protokomputer vs. kontrkomputer

*Yijing* można rozumieć jako system metaprogramowania, poprzedzający istnienie komputerów (także duchowych komputerów, mających służyć do „obliczania” ludzkiego losu), a także jako kontrkomputer, występujący przeciw in-

nym komputerom (E. Davis kojarzy go z hakerem). Podstawowa różnica między nimi wynika z przejścia kultury symbolicznej do kultury stechnicyzowanej. Pierwszej odpowiada protokomputer, drugiej – kontrkomputer. W przypadku protokomputera symbole są jawne i powszechnie dostępne. *Księżdz Przemian* odpowiadają jednostkowe i społeczne zmiany, dlatego może ona pełnić rolę matrycy (powszechnie dostępnej), której uniwersalne współrzędne są symbolicznie zapisane w regulacjach kultury. W przypadku kontrkomputera trzeba sięgnąć po symbole ukryte, gdyż stechnicyzowana kultura działa w trybie postsymbolicznym (symbole tracą swą moc jako regulatory kultury, dlatego są tworzone ich surogaty w postaci treści audiowizualnych i audiowirtualnych) oraz subsymbolicznym (symbole są wynikiem mikrooperacji dokonywanych na danych i są rozumiane jako efekt wielu równoczesnych operacji). Ponieważ porządek stechnicyzowanej kultury nie jest jasny, jedynie haker jest w stanie go rozpoznać i zrozumieć. Wykorzystywany przez niego kontrkomputer jest jednak wymierzony przeciw temu, kto programuje go niezgodnie z jego duchową naturą. Leżące u jego podstaw założenia konfucjanizmu i taoizmu sprawiają, że może on programować własny los w funkcji *Yijingu* jako protokomputera, ponieważ dusza, nawet mając formę cyfrową, potrzebuje analogowego środowiska pojawiania się, środowiska wyrażonego w symbolach. Protokomputer jest zawarty w kontrkomputerze – obie te wersje sprzętu są bardziej nadbudowami niż zantagonizowanymi organami technicznymi. Haker stanowi zaś uogólnienie użytkownika poszukującego duchowości, pragnącego połączyć się z teowirtualnością – dostępną w stechnicyzowanej kulturze postacią transcendencji.

Jego zdolności filozoficzne (ujmowanie zjawisk w rzeczywistości, tworzenie pojęć i rozumienie wewnątrzświatowych relacji) są uzupełniane przez kompetencje technologiczne, pozwalające zaprogramować starożytny protokomputer jako kontrkomputer. Poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące swego losu, podejmuje on duchowo-technologiczne aktywności zmierzające do poznania własnego przeznaczenia i „hackowania” go, czyli zmieniania. Dlatego *Księga Przemian* rozumiana jako duchowy komputer w stechnicyzowanej kulturze to nie tylko metafora, ale również odniesienie do komputera indeterministycznego. Nie chodzi jedynie o przetwarzanie zasobów duchowych, lecz o przestrzeń teowirtualności jako związek techniki i transcendencji. Haker włamuje się do teowirtualności jako „środowiska informatycznego” i będąc do niej podłączonym, może programować własny los duchowym komputerem<sup>3</sup>, jakim jest *Księga Przemian*.

---

<sup>3</sup> Duchowy komputer (*Yijing*) jako synteza protokomputera i kontrkomputera.

### 3. *Księga Przemian* jako księga hybryd

Jedną z najważniejszych cech *Księgi Przemian* jest to, że wskazuje ona na podstawowy dla człowieka element zapośredniczenia. To zmienna rzeczywistość jest zapośredniczona w Tao. Tao – kosmiczna siła zapewniająca rzeczywistości ład – jest wpisana w system przemian, którym odpowiadają kolejne transformacje heksagramów. Tao rozumiane jako transcendencja jest źródłem hybryd – jest transcendentne, gdyż z perspektywy hybryd nie można o nim nic powiedzieć, jak głoszą słowa Lao-Tse pochodzące z *Księgi Drogi i Cnoty*. Obserwując przemiany zachodzące w świecie, człowiek może doświadczyć działania Tao. Nie musi go werbalizować, lecz internalizuje je w jego zachowaniu. Zatem to, co najbardziej zapośredniczone i co odsyła do kolejnych przemian-zapośredniczeń, odnosi się do czystej postaci harmonii-transcendencji, która znajduje się poza ludzkim horyzontem, ale źródłowo do niego przynależy. Daje się także poznać w 64 podstawowych przemianach. Ta liczba odnosi się do symboliki nieskończonego różnicowania immanencji – wprowadzając różne kombinacje przemian w otoczeniu człowieka, otrzymujemy bardzo zaawansowany system różnicujący – już nawet nie protokomputer, lecz superkomputer, czyli prawdziwą maszynę do kontaktu z transcendencją, która wyraża podstawowe zasady etyczne: harmonii ze sobą i innymi ludźmi, między wnętrzem i zewnętrzem, między podstawowymi cnotami. *Księga Przemian* wykorzystywana do złych celów, szkodzących innym nie zadziała, nie uruchomi się. Nie ma tu uniwersalnego hasła-przedmiotu, który mógłby zmusić transcendencję do działania, drogą dostępu jest moralność. *Yijing* stanowi więc podręcznik do programowania losu oparty na zasadach etycznych.

Chcąc przenieść tę księgę ze startowego poziomu natury do startowego poziomu technologii, należy nie tyle na nowo wymyślić żywioty czy składniki środowiska naturalnego, ile odnaleźć ich analogie i rozszerzenia w świecie technicznym. Można będzie wtedy ją wykorzystać w obszarach silnie stechniczowanych, by je metafizycznie ożywić i pokazać cyborgom, że technika także rządzi się swoimi przemianami. Trzeba jednak pamiętać, że *Księga Przemian* była rozwijana przez wieki, jest efektem długiej tradycji hermeneutycznej i komentatorskiej. Miała różne wersje zależnie od czasów historycznych, charakteru komentatora czy aktualnych prądów filozoficznych. Może i dziś czeka na kolejne odkrycia, by dowieść swej aktualności, a przede wszystkim aktywnej mocy ukierunkowywania człowieka ku transcendencji. W toku tych przemian może stać się księgą hybryd religijno-metafizyczno-technologicznych, zawierającą wskazania, jak harmonijnie egzystować z przemianami technicznymi.

## ZAKOŃCZENIE. DUCHOWA HYBRYDOLOGIA

Hybrydyzacja techniki i transcendencji umożliwia cyborgom połączenie się z Absolutem, czyli łączy stechnicyzowaną immanencję (jako stechnicyzowaną kulturę) z transcendencją. W ten sposób dochodzi do powstania zupełnie nowych połączeń, w wyniku których powstają nowe metafizyki. Ciągła hybrydyzacja wymusza rozważanie zmian technicyzacyjnych w filozoficzny sposób, by za pomocą pojęć oddać to, jak technika wykonuje czynności metafizyczne, a tym samym jak je w większej skali wykonuje kultura. Prowadzi to do pogrążenia się stechnicyzowanej kultury w stanie teowirtualności, przez co formy łączenia się i odłączania transcendencji od stechnicyzowanej kultury są od nowa problematyzowane. Praca hybrydyzacji zatem nigdy się nie kończy. Nawet wrogi transcendencji transhumanizm pozostaje jedynie tendencją wprowadzaną na ograniczoną skalę. Może ona powracać w różnych trybach, przybierać historyczne lub zupełnie nowe formy. Zmianom tym towarzyszy nieprzewidywalność, która nie oznacza niemożności badania relacji między techniką i transcendencją, ale konieczność znalezienia nowych pojęć pozwalających na systemowy opis zachodzących w tej relacji zmian oraz odkrycia nowych sposobów doświadczania transcendencji przez cyborgi. Technika bowiem nie opanowuje w pełni transcendencji ani nie podporządkowuje się jej. Relacja między hybrydami jest dynamiczna, nie odnosi się do żadnego modelu długiego trwania, który mógłby być matrycą lub kontrolerem zachodzących zmian. Hybrydyzacja związku techniki i transcendencji oznacza tworzenie wielu pól i przestrzeni pomiędzy, pól trwalszych lub tymczasowych uzgodnień, które odwołują się do metafizycznej płaszczyzny teowirtualności. Określa charakter zapośredniczenia transcendencji w technice i techniki w transcendencji w kulturowym kontekście łączenia i odłączania. Nie można więc mówić o rozłączeniu poszczególnych sfer rzeczywistości jak w przypadku separacji bytu i bycia, o której pisał Martin Heidegger, czy unifikacji techniki i transcendencji jako bezproblemowego połączenia, jak ujmował ją Teilhard de Chardin. Hybrydy powstają na różnych płaszczyznach i warstwach rzeczywistości, łącząc poglądy, ustalenia, metafizyki, które dotąd pozostawały w sprzeczności, a teraz są przepracowywane, zmieniając swoją postać.

Technika i transcendencja tworzą hybrydę. Ta hybryda może być nadawana w konsekwencji zliczania człowieka, uduchowionego cyborga i to nie tylko przez utensylia społeczeństw kontroli, ale rejestry i bazy danych Boga cyborgów. Synonimem hybrydy jest *dividuum*<sup>1</sup> jako coś podzielnego, co dąży lub jest ukierunkowane na łączenie, a nie zyskuje jakieś ustalenie. Duchowy cyborg może być dzielony w wyniku technologicznej dywiduacji, ale nie stanie się on przez to cyborgiem odłączonym od transcendencji. Bóg cyborgów (aktywna postać transcendencji) znajduje zapośredniczenie w teowirtualności, dzięki czemu cyborg może utrzymać religijny, sakralny i mistyczny kontakt z dostępnymi mu formami transcendencji. Nie oznacza to więc osuwania się w technomedialną otchłań zamieszkiwaną przez hybrydy, ale nowe sposoby połączeń techniki i transcendencji, które wykraczają poza znane formy.

Hybrydyzacja techniki przez transcendencję i transcendencji przez techniki wskazuje, że sama hybryda nie jest mechanizmem transcendentnym względem techniki transcendencji.

Jednym z pierwszych wyrazicieli duchowej hybrydologii był św. Augustyn, który określił człowieka jako byt „pomiędzy” (w sensie ontologicznym i egzystencjalnym) – pomiędzy zwierzęciem a aniołem; takim byciem przejściowym jest cyborg. Niemożliwe jest bowiem wyeliminowanie ciała, pożądlivosti, podobnie jak niemożliwe jest usunięcie elementu anielskiego w człowieku. Współcześnie technicyzacja kultury, która wprowadza duchową hybrydologię jako metodę uzgodnienia techniki i transcendencji, znacznie modyfikuje status kondycji ludzkiej. Stany, postaci, figury, w jakich może znaleźć się człowiek, są powiększane przez technologie. Tym samym człowiek przestaje być odnoszony do dwóch ekstremów – zwierzęcia i anioła, znajduje się bowiem pomiędzy zwierzęciem, aniołem a maszyną. Maszyna oznacza dominujący czynnik hybrydujący, natomiast człowiek-zwierzę i człowiek-anioł to aktywne aspekty tego związku zmieniające relację techniki i transcendencji. Człowiek-maszyna jest pewną opcją pozwalającą spojrzeć z wewnątrz i z zewnątrz na proces hybrydyzacji. Podstawowe współrzędne ontologiczne: wewnątrz – zewnątrz, immanencja – transcendencja, kultura – natura zostają przetworzone przez duchową hybrydologię w interakcje techniki i transcendencji. W ten sposób powstaje złożoność oparta na zgięciach, zakrzywieniach, prze-gięciach<sup>2</sup>, która przejawia się w sieciowym ustrukturyzowaniu rzeczywistości.

<sup>1</sup> *Dividuum* to byt przypisany jednocześnie do rzeczywistości nietechnicznej i technicznej. Por. G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: idem, *Negocjacje: 1972-1990*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007.

<sup>2</sup> Taki typ rzeczywistości Christine Buci-Glucksmann przyrównuje do estetyki wirtualności, wywodząc ją z baroku: C. Buci-Glucksmann, *Barock und Komplexität: Eine Ästhetik des Virtuellen*, tłum. G. Illetscho, w: P. J. Burgard (red.), *Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche*, Böhlau, Wiedeń (i in.) 2001, ss. 207-209.

Duchowy cyborg będzie wyposażony w „bio-adaptery”<sup>3</sup>, które pozwolą mu panować nad własną egzystencją i być w zgodzie z rzeczywistością duchową i technologiczną. Będą one działały dzięki znajdującym się w nieświadomości programom ukierunkowania ludzkich zasobów. Dzięki temu związek techniki i transcendencji staje się wielowarstwowy, a czynności metafizyczne wykonywane na interfejsie techniki i transcendencji będą się mieszały, rywalizowały, nakładały na siebie. Wydarzenie się bytu opiera się na hybrydach, nie ma relacji przedmiotowo-podmiotowej. Nie istnieje bowiem dostęp do czystego bycia, które nie podlegałoby hybrydyzacji – każde doświadczenie jest programowane przez wydarzenie się hybryd. Jeśli jest to programowanie duchowe, to otwiera się ono na horyzont teowirtualności, jeśli nie – sprowadza się do postaci technologicznych transcendencji. Oznacza to zarówno wzmocnienie cyborga (figury człowieka i człowieczeństwa stechnicyzowanej kultury), jak i jego osłabienie, które Derrida odnosi do celu (telosu) i końca (eschatonu)<sup>4</sup>. Uniemożliwia to *współprzynależenie*<sup>5</sup> cyborga i hybryd, rozumianych jako procesy, a nie obiekty (chyba że obiekty w ruchu, działaniu, aktywności). Aktualność związku techniki i transcendencji polega na tym, że mimo katastrof, końców czy globalnych zmian zawsze wyłaniają się nowe hybrydy, odnawiając i modyfikując tę relację.

Transcendencja nie zawsze jest obecnym procesem i wpływa na bycie, może mieć także nieobecną, dostępną tylko za pośrednictwem teletechnologii postać. Związek człowieka-zwierzęcia-maszyny w tej perspektywie może przyczynić się do produkcji monstrów, czyli bytów nieodpowiadających normie. Są one ponad człowiekiem-zwierzęciem-maszyną, przez co upodabniają się do transcendencji. Jest to jednak technologiczna transcendencja właściwa dla transhumanizmu, ponieważ produktem jest „technologiczny potwór, rezultat systematycznych manipulacji gatunkiem ludzkim”<sup>6</sup>. Wreszcie powstaje możliwość najnowszej hybrydy w postaci anioła-maszyny – stechnicyzowanej transcendencji.

Czysta postać człowieka, to znaczy człowiek na wejściu i na wyjściu, czyli człowiek-człowiek-człowiek, nie może być symbolicznie zwielokrotniany. Du-

<sup>3</sup> K. Erlach, *Technotop. Die technologische Konstruktion der Wirklichkeit*, LIT Verlag, Stuttgart 1998, s. 150. Jest to pojęcie stosowane przez Oswalda Wienera.

<sup>4</sup> J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Inter Esse, Kraków 1992, s. 141.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Identyfikacja i różnica*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010, s. 37. Heidegger mówi o *współprzynależeniu* człowieka i bycia. Jednak takie myślenie wprowadza czyste relacje, nie uwzględnia wszystkiego, co znajduje się pomiędzy byciem hybrydującym się z techniką a cyborgiem wchodzącym w relacje tego (także duchowego) hybrydyzowania. Bycie jest więc wielokrotnie zapośredniczone, w wyniku czego jego przynależności do cyborga (człowieka), lecz o rozproszeniu bycia cyborgów na hybrydy techniki i transcendencji.

<sup>6</sup> D. Janicaud, *On the Human Condition*, tłum. E. Brennan, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005, s. 22.

chowa hybrydologia wprowadza nieznanę dotąd indywiduację<sup>7</sup>, które mogą przybrać form właściwą sukcesji elementów pochodzących z różnych indywiduacji: człowiek-maszyna-zwierzę-aniół-aniół-aniół-człowiek-maszyna-zwierzę-maszyna-aniół-człowiek. Posthumanizm polegałby na ochronie metafizycznie pojętego cyborga przy zgodzie na częściową hybrydyzację, jednak nie taką, która uniemożliwiłaby mu podłączenie się do transcendencji lub transcendencji do niego. Osiągnięcie tego stanu jest możliwe tylko przez częściowe ukierunkowanie indywiduacji, aby mieściła się w niej ludzka i anielska forma. Transhumanizm oznaczałby zaś transformację człowieka w kierunku zdobycia totalnej kontroli nad indywiduacją. Fałszywa transcendencja oznacza techniczną kontrolę nad transcendencją, która zgodnie z racjonalnością transhumanistyczną może okazać się przydatna, gdy zostanie przekształcona do postaci technologicznej transcendencji. Ani posthumanizm, ani transhumanizm nie wyznaczają więc ostatecznych form duchowej hybrydologii, nie wskazują jednoznacznie na jej przewyższenie lub afirmację, pozostając otwartymi na hybrydyzację, gdyż wszelkie połączenia techniki i transcendencji „bezantagonistycznie hybrydyzuje kosmiczny logos”<sup>8</sup>, tj. tworzone są warstwy hybryd. Kosmiczny logos oznacza globalne programowanie stechnicyzowanej kultury, a zyskiwanie poręczenia w transcendencji jest opcjonalne. Hybryda wydarza się – to jest sposób jej aktualizacji, ponieważ wydarzenie oznacza wprowadzenie nowości – a tym samym rozsadza dotychczasowe ustalenia, zależnie od jej mocy jako wirtualności. Dlatego nie jest możliwe całkowite otwarcie się na transcendencję ani zamknięcie rzeczywistości w stechnicyzowanej immanencji kultury, ponieważ zawsze może wydarzyć się hybryda, która zmieni układ relacji i zapoczątkuje proces samohybrydyzacji bytu i bycia. Sytuacja wydarzeń hybryd trwale modyfikuje sposób przejawiania się rzeczywistości.

Pomiędzy indywiduacjami są możliwe przerwy, który mają charakter ontologiczny, a nie tylko czasowy. Możliwe jest także zatrzymanie indywiduacji gdzieś pomiędzy, cofnięcie jej i przeskoczenie w czasie.

Formą przetrwalnikową transcendencji są hybrydy – może ona trwać jako wirtualność, ale działająca z opóźnieniem. W tym sensie transcendencja może działać w człowieku-zwierzęciu i człowieku-maszynie, będąc w nich zainstalowana, lecz nieuruchamiana. Dlatego duchowa hybrydologia wymaga zupełnie nowej metafizyki. Choć jej praca się nie kończy, to nie odnosi się do cyklu przewyższenia hybryd kolejnymi hybrydami aż do pełnej aktualizacji transcendencji (Królestwo Boże) lub pełnej aktualizacji techniki (biotechnosystem).

---

<sup>7</sup> Ich pochodną jest monstrualna indywiduacja, wynikająca z połączenia elementów, które zdecydowanie różnią się od dotychczasowych form kulturowych.

<sup>8</sup> W. Chyła, *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2008, s. 325.

Duchowa hybrydologia, badająca związek techniki i transcendencji w odniesieniu do praktyk człowieka, sprowadza się więc do poszukiwania zasady transcendencji w człowieku, a także w stechnicyzowanej kulturze. Nie traktuje ona tych sfer rzeczywistości jako odrębnych. Poszukiwanie transcendencji oznacza także poszukiwanie nowej formuły antropologii technicyzacji. To połączenie wymiaru ludzkiego i technicznego (nawet jeśli wpisany jest weń komponent antropologiczny) podkreśla Dominique Janicquad:

Jakież istnieje kontrast pomiędzy nieobecnością uniwersalnie dzielonej Transcendencji i ciągłą komunikacją tak zwanej prymitywnej ludzkości z boskimi mocami, które pomagają jej lub zagrażają<sup>9</sup>.

Mimo hybrydycznie obecnej transcendencji jest ona traktowana jako szereg mniejszych transcendencji. Nie ma ona statusu transcendencji uniwersalnej, która mogłaby prowadzić do ustalenia stosunku ludzkości do niej. Wpisuje się więc w ten sposób w pluralizm = monizm<sup>10</sup> stechnicyzowanej kultury, która poprzez afekty i zbiorową konfigurację intencjonalności cyborgów kieruje ją ku transcendencjom lokalnym. Dopiero doświadczenie teowirtualności pozwala w tych licznych formach odnaleźć monizm, który jest jednością bez uniwersalności (kulturowo akceptowanej). Nie istnieją uniwersalne hybrydy-protezy techniki i transcendencji, ale różne formy religijnej i duchowej popularności, zależne od skuteczności łączenia jednostek i kolektywów z transcendencją.

Hybrydy i wykonywana przez nie metafizyczna praca łączą technikę i transcendencję w różne, często nieprzewidywalne konfiguracje. Metafizyczną konkurencję stanowią dla nich tendencje technicyzacyjne odłączające transcendencję od stechnicyzowanej kultury. Duchowa hybrydologia stara się badać te niemożliwe do zatrzymania i ustabilizowania zmagania metafizyczne. Podstawą działania stechnicyzowanej kultury w odniesieniu do transcendencji jest bowiem ciągły proces hybrydyzowania, który wymusza na jej użytkownikach wykształcenie nowej wrażliwości. Wiąże się to z rekonfiguracją człowieka na najbardziej podstawowych poziomach jego funkcjonowania:

Co jest pewne (osiągnęliśmy tego prawdę), to, że ludzka tożsamość została zniszczona i że możemy się spodziewać zadziwiających symbioz pomiędzy człowiekiem i maszynami, nowych form kontroli i manipulacji życia i radykalnego przejścia do globalnego przeznaczenia ludzkości<sup>11</sup>.

Przeznaczeniem ludzkości są hybrydy techniki i transcendencji, które równocześnie otwierają horyzont metafizyczny i zamykają go w odizolowanym

<sup>9</sup> D. Janicquad, *On the Human Condition*, s. 44.

<sup>10</sup> Por. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, tłum. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 2005.

<sup>11</sup> D. Janicquad, *On the Human Condition*, s. 56.

i zautomatyzowanym środowisku funkcjonowania techniki, której głównym imperatywem jest nieustanne technologiczne, kulturowe i metafizyczne hybrydyzowanie.

Twierdzenie Lewisa Mumforda<sup>12</sup>, że każda transformacja człowieka będzie opierała się na metafizycznej i ideologicznej podstawie, należy uzupełnić, że tym fundamentem będzie proces wydarzania się hybryd stechnicyzowanej kultury, polegający na różnych formach łączenia techniki i transcendencji, które są nieprzewidywalne w perspektywie długiego trwania tendencji technicyzacyjnych i towarzyszących im zdarzeń. Mutacja, zmiana, przekształcenie będzie odbywać się nie na podstawie scenariuszy, lecz „mutacji technologicznej” dokonywanej „na człowieku przez człowieka”<sup>13</sup>. Technicyzacja nie będzie oznaczała determinizmu technologicznego w klasycznej postaci, tj. redukcji wszystkiego do technologii i mechanizmów jej działania, ale raczej zawierała „zarysy projektów”, intuicyjnie wyczuwalne i znajdujące pewną dyskursywną i technologiczną artykulację, choć wprowadzenie „czystego projektu” jako scenariusza hybrydyzowania nie będzie możliwe. Każda taka próba będzie spekulacją, ponieważ wprowadza nowe autoregulacje różnicowania-hybrydyzowania. W ten sposób przyszłość związku techniki i transcendencji będzie zależeć od przeprowadzanych na wielką skalę eksperymentów biotechnologii, która będzie powoływała do życia kolejne hybrydy zwrotnie ją hybrydyzujące<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> L. Mumford, *Transformations of Man*, Harper & Bros, Nowy Jork 1956.

<sup>13</sup> G. Hottois, *Species Technica : suivi d'un Dialogue philosophique autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paryż 2000, s. 77.

<sup>14</sup> W „hybrydycznych rzeczywistościach społecznych”. Por. M. Heim, *Virtual Realism*, Nowy Jork 1998, s. 1. Przełączanie między nimi będzie się wiązać ze zmianą i hybrydyzującą czynności metafizycznych, do których cyborg będzie musiał się dostosować. Przykładem jest wprowadzenie organizacji społecznej przez technologię, a wraz z nią sprowadzenie skorelowanych z nią bogów. Por. L. Mumford, *The Myth of The Machine. The Pentagon of Power*, Brace & World, Londyn 1971, ss. 28-29. Hybryda techniki i transcendencji powstaje w wyniku aktualizacji ahistorycznej formy organizacji społecznej dokonanej technologicznymi środkami. Hybrydyczna rzeczywistość społeczna ucieleśnia więc aktywny związek techniki i transcendencji.

# BIBLIOGRAFIA

- Anders G., *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, Monachium 1961.
- Ascott R., *Gesamtdatenwerk: Connectivity, Transformation and Transcendence*, w: idem, *Telematic Embrace: Visionary Theories of Art, Technology and Consciousness*, University of California Press, Berkeley (i in.) 2003.
- Atlan H., *A tort et á raison. Intercritique de la science et du mythe*, Édition du Seuil, Paryż 1986.
- Aupers S., Houtman D., *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, w: S. Aupers, D. Houtman (red.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Brill, Leiden – Boston 2010.
- Bakke M., *Bio-transfiguracje: sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010.
- Barbrook R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, tłum. J. Dzierzgowski, Muza, Warszawa 2009.
- Barker S., *Transformation as an Ontological Imperative: The [Human] future According to Bernard Stiegler*, „Transformations” 17/2009.
- Barthélémy J.-H., *L'idée relativité philosophique chez Simondon et son rapport á la théorie physique de la Relativité d'Échelle (TRE)*, w: J. Roux (red.), *Simondon, une pensée opérative*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne 2002.
- Baudrillard J., *Przejrzystość zła*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009.
- Becker K., *Potęga klasyfikacji – kultura, kontekst, komenda, kontrola, komunikacja, komputer*, „Rita Baum” 18/2011.
- Bense M., *Egzystencja techniczna*, w: *Kultura techniki: studia i szkice*, tłum. I. Sellmer, S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Bergson H., *Myśl i ruch*, tłum. P. Beylin, K. Błeszyński, PWN, Warszawa 1963.
- Bergson H., *Pamięć i życie*, tłum. A. Szczepańska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Bey H., *Millenium*, tłum. K. Szlendak, Inny Świat, Mielec 2005.
- Bey H., *Obelisk i inne eseje*, tłum. zbiorowe, Stowarzyszenie Viral & Miligram, Wrocław 2009.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka: platońskie poszukiwanie idei w Parmenidesie*, IFiS PAN, Warszawa 1992.
- Blumenberg H., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1996.
- Blumenberg H., *Świat życia a technicyzacja w perspektywie fenomenologicznej*, w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997.

- Bohm D., *Wolność od czasu: trzynaście dialogów*, tłum. A. Sobota, Thesaurus Press, Wrocław 1994.
- Bolter J. D., Grusin R., *Remediation: Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge 2000.
- Breton P., *Réseau et religiosité : le cas d'Internet*, w: P. Musso (red.), *Réseaux et société*, Presses Université de France, Paryż 2003.
- Breuer S., *Technika i nauka jako hierofania*, w: *Kultura techniki: studia i szkice*, tłum. I. Sellmer, S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Buci-Glucksmann C., *Barock und Komplexität: Eine Ästhetik des Virtuellen*, tłum. G. Illetscho, w: P. J. Burgard (red.) *Barock: Neue Sichtweisen einer Epoche*, Böhlau, Wiedeń (i in.) 2001.
- Burroughs W. S., *Zachodnia kraina*, tłum. P. Lipszyc, Świat Książki, Warszawa 2009.
- Burszta W. J., *Psyche zinstrumentalizowana*, „Albo Albo” 4/2004.
- Casey T., *Technology and the Metaphysics of Technique*, w: C. Mitcham (red.), *Technology and Social Action*, Jai Press, Greenwich – Londyn 1997.
- Castoriadis C., *Philosophy, Politics, Autonomy*, tłum. D. A. Curtis, Oxford University Press, Nowy Jork – Oxford 1991.
- Chalmers D. J., *Matrix as metaphysics*, w: S. Schneider (red.), *Science Fiction and Philosophy. From Time Travel to Superintelligence*, Chichester – Malden 2009.
- Chardin T. de, *Zarys wszechświata personalistycznego*, w: idem, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, tłum. zbiorowe, PAX, Warszawa 1985.
- Chenu M.-D., *Ku teologii techniki*, tłum. A. T, w: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Nauka i technika a wiara*, PAX, Warszawa 1969.
- Chyła W., *Kultura audiowizualna (w stulecie ekranu w kulturze)*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999.
- Chyła W., *Kultura w stadium spektaklu*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995.
- Chyła W., *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2008.
- Chyła W., *Szkice o kulturze audiowizualnej: (w stulecie ekranu w kulturze)*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998.
- Chyła W., *Technokoneksjonistyczne zdarzenie jako źródło „sztucznej wzniosłości” i „sztucznej nieskończoności”*, w: *Nauka – kultura – społeczeństwo. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Krystynie Zamiarze*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010.
- Chyła W., *W stronę filozofii mediów: media jako biotechnosystem*, „Przegląd Kulturoznawczy” 1/2010.
- Cioran E., *O niedogodności urodzenia się*, tłum. J. Ugniewska, „Pismo Literacko-Artystyczne” 3/1989.
- Davis E., *Techgnoza: mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002.
- DeHart S., *Ritual in Technoscientific Medicine*, w: C. Mitcham (red.), *Technology and Social Action*, Jai Press, Greenwich – Londyn 1997.
- Del Lucchese F., *Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology*, „Differences” 2-3/2009.

- Deleuze G., *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, tłum. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 2005.
- Deleuze G., *Kino. 1. Obraz-czas, 2. Obraz-ruch*, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2009.
- Deleuze G., *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Słowo/obraz Terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., Parnet C., *The Actual and The Virtual*, tłum. R. E. Albert, w: *Dialogues II*, Columbia University Press, Nowy Jork 2002.
- Deleuze G., *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: idem, *Negocjacje: 1972-1990*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007.
- Derrida J., *Acts of Religion*, tłum. G. Anidjar, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2002.
- Derrida J., *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: idem, *Pismo filozofii*, Inter Esse, Kraków 1992.
- Derrida J., *Wiara i wiedza*, tłum. P. Mrówczyński, w: J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia. Seminarium na Capri*, tłum. M. Kowalska i in., KR, Warszawa 1999.
- Dreyfus H. L., Spinoza C., *Highway and Feasts. Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology*, w: D. Moran, L. E. Embree (red.), *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy*, v. IV: *Expanding Horizons of Phenomenology*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2004.
- Dreyfus H. L., *What Computers Can't Do; a Critique of Artificial Reason*, Harper & Row, Nowy Jork 1972.
- Dreyfus H. L., *Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian*, w: P. Husbands, O. Holland, M. Wheeler (red.), *The Mechanical Mind in History*, MIT Press, Londyn 2008.
- Eckhart M., *Traktaty*, tłum. W. Szymona, W Drodze, Poznań 1987.
- Eco U., *Holy War: Mac vs. Dos*, [http://www.themodernword.com/eco/eco\\_mac\\_vs\\_pc.html](http://www.themodernword.com/eco/eco_mac_vs_pc.html).
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, KR, Warszawa 1997.
- Ellul J., *The Technological Society*, tłum. J. Wilkinson, Vintage Books, Nowy Jork 1964.
- Erlach K., *Technotop. Die technologische Konstruktion der Wirklichkeit*, LIT Verlag, Stuttgart 1998.
- Feenberg A., *Critical Theory of Technology*, Oxford University Press, Nowy Jork (i in.) 1991.
- Fichte J. G., *Odwołanie się do opinii publicznej*, „Kronos” 1/2011.
- Flusser V., *Design as Theology*, w: idem, *The Shape of Things. A Philosophy of Design*, tłum. A. Matthews, Reaktion Books, Londyn 1999.
- Flusser V., *Humanizations*, w: idem, *Writings*, tłum. E. Eisel, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 2002.
- Fudpucker W. E., *Through Christian Theology to Technological Christianity*, w: C. Mitchell, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984.

- Garcia T., *Qu'est-ce que le «virtuel» au cinéma?*, L'Harmattan, Paryż 2009.
- Garreli J., *Rythmes et mondes : au revers de l'identité et de l'altérité*, Millon, Grenoble 1991.
- Gołaszewska M., *Filozoficzny spór o multimedia. Szkic z pogranicza antropologii filozoficznej i estetyki*, w: B. Frydryczak (red.), *Ekspansja obrazów. Sztuka i media w świecie współczesnym*, Wydawnictwo WSP, Zielona Góra – Warszawa 2000.
- Günther G., *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen dialektik*, t. 3: *Philosophie der Geschichte und der Technik: Wille, Schöpfung, Arbeit, Strukturanalyse der Vermittlung, Mehrwertigkeit, Stellen- und Kontextwertlogik, Kenogrammatik, Theorie der Zeit*, Felix Mainer Verlag, Hamburg 1980.
- Habermas J., *Jedność rozumu w wielości głosów*, tłum. E. Łabno, „Pismo Literacko-Artystyczne” 2/1989.
- Hans Sun P., *Notes on How to Begin to Think about Technology in a Theological Way*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984.
- Hańderek P., *Archetyp, a wolność w koncepcji Junga*, [http://www.jungpoland.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=55&Itemid=84&limit=1&limitstart=1](http://www.jungpoland.org/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=84&limit=1&limitstart=1).
- Haraway D., *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_OncoMouse: feminism and technoscience*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1997.
- Heidegger M., *Co zwię się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa – Wrocław 2000.
- Heidegger M., *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: idem, *Drogi lasu, Aletheia*, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, w: idem, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, Aletheia, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: idem, *Drogi lasu, Aletheia*, Warszawa 1997.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Heidegger M., *Pytanie o technikę*, w: *Kultura techniki: studia i szkice*, tłum. I. Sellmer, S. Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.
- Heidegger M., *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker, St. Gallen 1989.
- Heim M., *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, Nowy Jork 1993.
- Heim M., *Virtual Realism*, Oxford University Press, Nowy Jork 1998.
- Himanen P., *The Hacker Ethic and the Spirit of Information Age*, Random House, Nowy Jork 2001.
- Hottois G., *Pour une éthique dans un univers technicien*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1984.
- Hottois G., *Species Technica : suivi d'un Dialogue philosophique autour de Species Technica vingt ans plus tard*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paryż 2002.
- Hübner K., *Philosophische Fragen der Technik*, w: H. Lenk, S. Moser (red.), *Techn. Technik. Technologie. Philosophische Perspektiven*, Verlag Dokumentation, Pullach bei München 1973.

- Hunnicut B., *Work without End*, Philadelphia 1988, za: P. Hyde, *For the Technocracy Curious*, <http://www.timesizing.com/2tecnocy.htm> (2.09.2011).
- Irrgang B., *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstliche Menschen im 21. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Monachium 2005.
- Jackelén A., *The Image of God as Techno Sapiens*, „Zygon: Journal of Religion & Science” 2/2002.
- Janicaud D., *On the Human Condition*, tłum. E. Brennan, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji: zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Koebner T., *Herr und Knecht. Über künstliche Menschen im Film*, w: R. Drux (red.), *Der Frankenstein-Komplex: Kulturgeschichtliche Aspekte des Traums vom künstlichen Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.
- Kroker A., Weinstein M. A., *Data Trash. The Theory of the Virtual Class*, New World Perspectives, Montreal 2001.
- Kurzweil R., *The Age of Spiritual Machines: when Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Penguin, Nowy Jork 1999.
- Kuźniarz B., *Pieniądz i system. O diable w gospodarce*, Nomos, Kraków 2006.
- Land N., *Fanged Noumena*, Urbanomic, Falmouth – Nowy Jork 2011.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *On the Modern Cult of Factish Gods*, Duke University Press, Durham – Londyn 2010.
- Latour B., *Polityka natury*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour B., *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2003.
- Leary T., *Chaos & CyberCulture*, Ronin, Berkeley 1994.
- Leibniz G. W., *Dissertation on the Art of Combinations*, w: idem, *Philosophical Papers and Letters*, red. i tłum. L. E. Loemker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – Londyn 1989.
- List E., *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Pausagen-Verlag, Wiedeń 2001.
- List E., *Kybernetische platonismus*, [http://www.aurora-magazin.at/gesellschaft/phil\\_list\\_frm.htm](http://www.aurora-magazin.at/gesellschaft/phil_list_frm.htm).
- Liotard J.-F., *Powrót do postnowoczesności*, tłum. J. C. Kozak, „Pismo Literacko-Artystyczne” 3/1989.
- Liotard J.-F., *The Inhuman: Reflections on Time*, tłum. G. Bennington, R. Bowlby, Polity Press, Cambridge 1991.
- Macher D. F., C. Mercer, *Living for 1,000 Years – or Longer*, w: D. F. Macher, C. Mercer (red.), *Religion and The Implications of Radical Life Extension*, Palgrave Macmillan, Nowy Jork 2009.

- Mainzer K., *Computer – Flügel des Geistes*, Walter de Gruyter, Berlin – Nowy Jork 1994.
- Malet A., *The Believer in the Presence of Technique*, tłum. J. Grote, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984.
- Manovich L., *Software Takes Command*, [http://softwarestudies.com/softbook/manovich\\_softbook\\_11\\_20\\_2008.pdf](http://softwarestudies.com/softbook/manovich_softbook_11_20_2008.pdf).
- Martins H., *Experimentum Humanum*, Relógio D'Água, Lisboa 2011.
- Martins H., *Transcendences of the Net. Metaphysical Intimations of The Cyberworld*, w: idem, *Tecnologia e configurações do humano na era digital. Contribuições para uma nova Sociologia da Técnica*, Edições Ecopy, Ermesinde 2010.
- Maturana H., Varela F., *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1972.
- McLuhan M., *Wybór tekstów*, tłum. M. Różalska, J. M. Stokłosa, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Meillasoux Q., *Appendix: Excepts from L'inexistence Divine*, tłum. G. Harman, w: G. Harman, *Quentin Meillasoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh University Press, Edynburg 2011.
- Meyer T., *Die Ironie Gottes: Religiösatiment, Resakralisierung und die liberale Demokratie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005.
- Minsky M., *The Society of Mind*, Simon & Schuster, Nowy Jork (i in.) 1986.
- Mitcham C., *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago – Londyn 1994.
- Moravec H., *Robot. Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Nowy Jork 1999.
- Mumford L., *The Myth of The Machine. Technics and Human Development*, Harcourt, Brace & World, Nowy Jork 1967.
- Mumford L., *The Myth of The Machine. The Pentagon of Power*, Brace & World, Londyn 1971.
- Mumford L., *Transformations of Man*, Harper & Bros, Nowy Jork 1956.
- Musso P., *A filosofia da rede*, w: A. Parente (red.), *Tramas de rede. Novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*, Sulina, Porto Alegre 2004.
- Musso P., *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, Édition de l'Aube, La Tour d'Aigues 2006.
- Nelkin D., *God Talk: Confusion between Science and Religion*, „Science, Technology & Human Values” Vol. 29, 2/2004.
- Nelson V., *Sekretne życie lalek*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, Universitas, Kraków 2009.
- Pärna K., *Believing in the Net. Implicit Religion and the Internet Hype 1994-2001*, Leiden University Institute for Religious Studies, Leiden 2010.
- Pielke R. G. *The Rejection of Traditional Theism in Feminist Theology and Science Fiction*, w: R. E. Myers (red.), *The Intersection of Science Fiction and Philosophy*, Greenwood Press, Westport – Londyn 1983.
- Poser H., *Perspektiven einer Philosophie der Technik*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 1/2000.
- Principia Discordia, czyli jak znalazłem Boginię i co jej wtedy zrobiłem*, tłum. D. Miśnina, Fox, Wrocław 2000.

- Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, PAX, Warszawa 1998.
- Rapp F., *Analytical Philosophy of Technology*, tłum. S. R. Carpenter, T. Langenbruch, Reidel, Londyn 1981.
- Rheingold H., *Narzędzia ułatwiające myślenie. Historia i przyszłość metod poszerzania możliwości umysłu*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2003.
- Rieusset-Lemarié I., *La société des clones à l'ère de la reproduction multimédia*, Actes Sud, Arles 1999.
- Rifkin J., *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, tłum. E. Kania, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003.
- Ruyer R., *La gnose de Princeton*, Fayard, Paryż 1974.
- Saubier S. D., *Vom menschengemachten Menschen. Plastische und virtuelle Körper der Bildenen Kunst*, w: R. Drux (red.), *Der Frankenstein-Komplex: Kulturgeschichtliche Aspekte des Traums vom künstlichen Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.
- Schermer M., *Shermer's Last Law*, <http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=schermers-last-law>.
- Schiels G. W., *Process Theology and Technology*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984.
- Schiller R. J., *Irrational Exuberance*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Schmidt S., *Die Welten der Medien. Grundlagen und Perspektiven der Medienbeobachtung*, Vieweg und Sohn, Braunschweig – Wiesbaden 1996.
- Schneider S. (red.), *Science Fiction and Philosophy. From Time Travel to Superintelligence*, Wiley-Blackwell, Chichester – Malden 2009.
- Schuurman E., *A Christian Philosophical Perspective on Technology*, w: C. Mitcham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham (i in.) 1984.
- Serres M., *Angels: A Modern Myth*, tłum. E. Cowper, Flammarion, Paryż – Nowy Jork 1995.
- Seubold G., *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Verlag Karl Alber, Freiburg – Monachium 1986.
- Simondon G., *L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paryż 2007.
- Simondon G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Milon, Grenoble 2005.
- Simondon G., *On the Mode of Existence of Technical Objects*, tłum. N. Mellanphy, University of Western Ontario, Londyn 1980.
- Sloterdijk P., *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.
- Soucy C., *Technika a filozofia*, tłum. A. T, w: A. Podsiad, Z. Więckowski (red.), *Nauka i technika a wiara*, Warszawa 1969.
- Stauffer R. E., *Civil Religion, Technocracy, and the Private Sphere: Further Comments on Cultural Integration in Advanced Societies*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 4/1973.

- Stiegler B., *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, tłum. K. Wojtyczka, E. Hörl, Diaphanes-Verlag, Zurych – Berlin 2009.
- Stiegler B., *Technics and Time*, t. 2: *Disorientation*, tłum. S. Barker, Stanford University Press, Stanford 2009.
- Stiegler B., *Technics and Time*, t. 3: *Cinematic Time and the Question of Malaise*, tłum. S. Barker, Stanford University Press, Stanford 2010.
- Talbot M., *Mysticism and the New Physics*, Routledge & Kegan Paul, Nowy Jork 1980.
- Treusch-Dieter G., *Virtualität : oder Die Verwirklichung der Wirklichkeit*, w: E. Alliez, E. von Samsonow (red.), *Telenoia : Kritik der virtuellen Bilder*, Turia und Kant, Wiedeń 1999.
- Turner F., *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, University of Chicago Press, Chicago – Londyn 2006.
- Vattimo G., *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2006.
- Vinge V., *Osobliwość*, „Rita Baum” 18/2011.
- Vries M. J. de, *Gilbert Simondon and the Dual Nature of Technical Artifacts*, „Techné: Research in Philosophy and Technology” 1/2008, <http://scholar.lib.vt.edu/ejournals/SPT/v12n1/devries.html>.
- Wallis Budge E. A., *Egyptian Magic*, Dover Publications, Nowy Jork 1971.
- Warwick K., *Artificial Intelligence. The Basics*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2011.
- Weber R., *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, tłum. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990,
- Webster C., *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, tłum. K. Kopcińska, A. Zapałowski, IFIS PAN, Warszawa 1992.
- Wiener O., *Der bio-adapter*, <http://personal.georgiasouthern.edu/~hkurz/wiener/ow-1.htm>.
- Wilkinson J., *Translator's Introduction*, w: J. Ellul, *The Technological Society*, tłum. J. Wilkinson, Vintage Books, Nowy Jork 1964.
- Wills D., *Automatisches Leben, also Leben*, „Zeitschrift für Medienwissenschaft” 1/2011.
- Wilson L., *Cyberwar, God and Television, An Interview with Paul Virilio*, w: A. Kroker, M. Kroker (red.), *Digital Delirium*, St. Martin's Press, Montréal 2001.
- Wilson R. A., Shea R., *Lewiatan*, tłum. T. Tyszowiecka-Tarkowska, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Wilson R. A., Shea R., *Oko w piramidzie*, tłum. K. Karłowska, Rebis, Poznań 1994.
- Wilson R. A., Shea R., *Złote jabłko*, tłum. K. Karłowska, Zysk i S-ka, Poznań 1995.
- Winner L., *The whale and the reactor: a Search for Limits in an Age of High Technology*, University of Chicago Press, Chicago 1986.
- Zandenberg D., *Silicon Valley New Age. The Co-Constitution of the Digital and the Sacred*, w: S. Aupers, D. Houtman (red.), *Religions of Modernity. Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Brill, Leiden – Boston 2010.

# SUMMARY

## **God of cyborgs. Technics and Transcendence**

Merging of technics and transcendence in hybrid forms is essential for understating contemporary technicized culture. The main assumption in this book is that these two domains of reality intersect producing hybrids of technics and transcendence. Only a hybrid theory or rather theory-hybrid can be created to describe this changes which occur of different levels of reality. Hybrids of technics and transcendence are not easy to describe, because of their indeterminacy – they are constantly changing from one form to another, appearing and disappearing. That is caused by the character of contemporary technologies which are constantly accelerating and modifying reality at core levels. That leads to emergence of unstable ontology, that is metastabilized by hybrids of technics and transcendence.

Human is understood here as cyborg, an spiritual cyborg. He can experience hybrids of technics and transcendence that can lead him to the experience and understanding of God of cyborgs which is here understood as an active form of transcendence. Here is given an metaphysical understanding of cyborg which is an being capable of experiencing and creating various forms of hybrids of technics and transcendence. Main emphasis is given here on the being of cyborg. It transcends to distinct point being human by technological extensions (also those implied by cyborg's culture as an expansion of it's senses). This kind of being leads to searching for new modes of experiencing transcendence. It relates to counterculture, popular culture, engineering, cybernetics and others disciplines which has not been acknowledges as proper for expressing what is transcendence. In that sphere they are gaining autonomy, which leads to invention of new of experiencing and creating hybrids of technics and transcendence.

There is also introduced the concept of theovirtuality – sphere of generalised religiosity proper to technicized culture, which can strengthen or weaken hybrids of technics and transcendence. I thas both positive and negative aspects and modes of functioning dependent of concrete cultural and technological situation.

Problem of evil also is expressed by hybrids of technics and transcendence. Technodicy is an theodicy of technicized culture where the problem of evil is managed by technics or by hybrids of technics and transcendence. There are plural. It doesn't mean that evil is relative to the context, but rather hybrids of technics and transcendence or hybrids of technics and false transcendence are creating autonomous domains of being, that is different cosmological and axiological orders of experience.

These changes are presented in the form of hybrid chapters. There isn't any full database of hybrids existing because of their dynamic and constantly changing character. Here historical modes of thought concerning theology, religion, God are interpreted in ahistorical way. This is the mode of temporality imposed by hybrids of technics and transcendence. It concerns other reflections and statements as well. Hybrids of technics and transcendence can be rationalized but also can act according to the logic of paradox.

Posthumanism and transhumanism are two different technicized tendencies mentioned in this book. Posthumanism means that human in his essence is preserved (essence here can be understood as spiritual, social, cultural etc.) with acceptance of only partial technicization of human (cyborg). Here thinking of transcendence is also preserved. Transhumanism on contrary is here understood from the metaphysical point of view as an movement that leads to abides the essence of human creating false transcendence. Posthumanism and transhumanism often merge and it is difficult to distinguish between them relying on other points of view then taken from the theovirtuality of hybrids of technics and transcendence.

The book consist out of four parts: Transcendence in technics, Technics in transcendence, Transcendence and transhumanism, and God of cyborgs. In every part there are presented different hybrids of technics and transcendence with relation to the metaphysical and cultural experience of cyborgs and general shift within culture.

In the conclusion there is strong emphasis on spiritual hybridology which can lead to more understanding of the God of cyborgs in contemporary world and spiritual awareness of cyborgs which can gain contact with transcendence by connecting their spiritual organs (for example soul) to hybrids of technics and transcendence.