

Teksty Drugie 2013, 1-2, s. 115-124



Od kukły do cyborga. Teologia i technologia

Piotr Bogalecki

Piotr BOGALECKI

Od kukły do cyborga. Teologia i technologia

Wygrywa maszyna

Wielokrotnie i na różne sposoby rozszyfrowywać próbowano Benjaminowską alegorię kukły i karła, otwierającą rozprawę *O pojęciu historii*. Rzadko jednak zwracano uwagę, że i kukła, i karzeł przedstawieni zostali w niej jako elementy składowe „automatu” szachowego – „pradziadka” osławionego Deep Blue, który w 1997 roku, jako pierwszy mechanizm w historii, pokonał ówczesnego mistrza świata, Garrija Kasparowa. Nawet jeśli maszyna Benjamina opierała się w istocie na niewybrednym oszustwie (wewnątrz „aparatury”, uwieńczonej „kukłą w tureckim stroju”, ukrywał się „garbaty mistrz szachowy, który sterował ręką kukły, pociągając za sznurki”¹), to jednak technika stanowiła domenę pojęciową jego nośnej metafory. Dziś, w dobie powszechniej technicyzacji, prowokującej nowy, posthumanistyczny namysł nad kulturą, nie powinniśmy wzbraniać się przez usytuowaniem tekstu Benjamina w perspektywie technologicznej. Jeżeli w wykładni autora *Pasaży* eksponowaną kukłą był materializm historyczny, a zwycięskim, choć szpetnym i wobec tego skrzętnie ukrywanym, karłem – teologia (przyporządkowanie to efektownie odwrócić próbował w ostatnich latach Slavoj Žižek²), to z posthumanistycznego punktu widzenia widoczne staje się, że otaczającą nas kulturą coraz bardziej steruje „automat”. Rzadziej chodzi w niej wszak o starcie wielkich idei, których

¹ W. Benjamin *O pojęciu historii*, w: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 413.

² S. Žižek *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Branta, Wrocław 2006, s. 21.

Roztrząsania i rozbiory

powstanie zawdzięczamy wspaniałym umysłom, znacznie częściej zaś o globalne efekty technologicznego determinizmu, w myśl którego – zgodnie ze spopularyzowanymi intuicjami Marshalla McLuhana – to technika generuje takie, a nie inne typy umysłowości, rodzące wyłącznie odpowiadające im koncepcje i idee. Nawet jeśli nie zdołaliśmy jeszcze podjąć wyzwań kształtującej się na naszych oczach cyberkultury, to udało się nam przynajmniej porzucić katastroficzny ton obecny w XX-wiecznej refleksji nad maszynami – świetnie słyszalny choćby w *Szachach* Zbigniewa Herberta, w którym wspomniany triumf Deep Blue określony został mianem „zwycięstwa smoka”, na mocy którego „królewska gra/ przechodzi pod władzę/ automatów”³.

Jeśli jednak w istocie automat bierze dziś wszystko, to gdzie podział się karzeł? Co z teologią, która jeszcze w połowie ubiegłego wieku „pociągała za sznurki”, zapewniając powodzenie każdej rozpoczętej przez siebie partii? Pragnąc odrzucić scenariusz kolejnej już „śmierci Boga”, należałoby przyjąć i taką ewentualność, że ukryty głęboko we wnętrzu maszyny karzeł teologii żyje, ma się dobrze i nadal „pociąga za sznurki” – tyle tylko, że już nie materializmu czy jakiegokolwiek innej idei, ale samej maszyny. Pozornie tylko wyegzorcyzmowany z technologicznego uniwersum, ukrył się on w trzewiach Herbertowskiego „potwora” tak głęboko, że technika stała się dziś pomostem prowadzącym ku transcendencji. Chociaż opierająca się na takim przekonaniu „technoteologia” – zarysowana tu w sporym uproszczeniu i z równie silną emfazą – może wydawać się cokolwiek podejrzana i co najwyżej futurologiczna, zjednuje sobie ona coraz większe grono zwolenników. Nie mała w tym zasługa Heideggerowskiego *Pytania o technikę*, z fundamentalnym dla niego przekonaniem, że „istota techniki wcale nie jest czymś technicznym”, a w jej poszukiwaniu stronić należy od „obiegowego przedstawienia techniki, zgodnie z którym jest ona środkiem i ludzkim czynem”⁴. Demaskując to ostatnie podejście jako „instrumentalne i antropologiczne”, skłania się Martin Heidegger do poszukiwań prowadzonych „w obszarze, który z jednej strony jest spokrewniony z istotą techniki, z drugiej zaś jest od niej z gruntu różny”⁵. Jak wiadomo, autor *Objaśnień do poezji Hölderlina* kierował się w tym miejscu ku sztuce. Wydaje się jednak, że dziś dołączyć mogłaby do niej teologia – zwłaszcza jeśli pamiętać o XX-wiecznym rozkwicie refleksji apofatycznej, teologii śmierci Boga i o coraz częstszych próbach autodefiniowania się teologii już nie jako nauki pierwszej, ale jako „myśli słabej”.

Za motto różnorodnych poszukiwań prowadzonych w tym duchu, także i przed Heideggerem, uznać można wyartykułowane u progu XX wieku, w książce *The*

³ Z. Herbert *Szachy*, w: tegoż *Epilog burzy*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 46-47.

⁴ M. Heidegger *Pytanie o technikę*, w: tegoż *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 2000, s. 9-10.

⁵ Tamże, s. 37.

Voice of the Machines Geralda Stanleya Lee, pytanie, które jego zdaniem stanowi „podstawę całej nowoczesnej cywilizacji, wszystkie inne są jego częścią. Czy Wiek Maszyn może mieć i duszę?”⁶. Natomiast dziełem, które w moich oczach urasta do rangi tekstu założycielskiego tego typu refleksji, jest opublikowana prawie sto lat wcześniej niewielka rozprawa *O teatrze marionetek* Heinricha von Kleista. W przeprowadzonej w niej rewizji antropologicznej kategorii wdzięku, uosobionej w figurze tancerza, romantyk przyjmuje dwa kierunki. Pierwszy prowadzi nas dziś w stronę refleksji nad statusem zwierzęcia, ku *animal studies* i ekologicznie zorientowanej refleksji posthumanistycznej – oto niedźwiedź, pozornie pozbawiony ludzkiej umiejętności wprowadzania w błąd, okazuje się bezbłędnie odczytywać intencje wybornych szermierzy, czym zasługuje sobie na miano „mistrza”. Druga, ważniejsza dla nas ścieżka wiedzie w stronę techniki i namysłu nad maszyną. Zdaniem bohatera tekstu „kukła z mechanicznych części”, która – jak przypuszcza – któregoś dnia niechybnie powstanie, obdarzona będzie „najczystszy wdziękiem”, jaki wystąpić może jedynie „w konstrukcji ludzkiego ciała nie mającej świadomości albo mającej świadomość nieskończoną – czyli w kukle lub bóstwie”⁷. Perspektywa powstania antropomorficznej maszyny (robota) porównana jest przez Kleista do ponownego zerwania „owocu z drzewa poznania”, które tym razem nie skutkuje jednak „zatrzaśnięciem bram raju”, ale ma szansę sprawić, że „raj gdzieś u tylnego wejścia” otworzy się na nowo⁸. Podczas gdy kukła Benjamina pozostaje mimo wszystko zewnętrzna wobec sterującej jej ruchami teologii, kukła Kleista jawi się nam jako figura na poły mesjańska właśnie z tego powodu, że nie posiada świadomości: przekroczywszy to, co ludzkie, transcenduje ku temu, co boskie. W tym sensie wprowadza nas ona w post- czy nawet transhumanistyczną refleksję o ambicjach teologicznych. Jeśli Kleistowski namysł nad niedźwiedziem wiedzie ku rozwijanej od pewnego czasu teologii zwierząt⁹, to jego refleksja nad „mechaniczną kukłą” mogłaby stanowić *pendant* do eksplorującej związek teologii i technologii rozprawy Rafała Ilnickiego *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*¹⁰ – pierwszej polskojęzycznej książki na ten temat.

⁶ G.S. Lee *Głos maszyn. Wprowadzenie do XX wieku*, przeł. J. Liszkowska, w: *Umaszynowienie*, red. K. Hoffmann, J. Koszarska, P. Bogalecki, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2009, s. 130.

⁷ H. von Kleist *O teatrze marionetek*, przeł. J. Ekier, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, red. T. Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 581.

⁸ Tamże, s. 581, 577.

⁹ Jej ojcem-założycielem jest Andrew Linzey, autor pionierskiej *Teologii zwierząt* (przeł. W. Kostrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010).

¹⁰ R. Ilnicki *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011. Dalsze cytaty z omawianej pozycji lokalizuję bezpośrednio w tekście.

Roztrząsania i rozbiory

Blaski i cienie hybrydy

Chociaż na pytanie Geralda Lee odpowiada Ilnicki aprobatywnie i z pełnym przekonaniem („Maszyna ma duszę”, s. 67), to jednak ono samo nie pojawi się w jego książce – podobnie zresztą jak zarysowane wyżej intuicje Kleista i Benjamina oraz wielu innych prekursorów refleksji nad związkami technicyzacji i teologii. Do nielicznych wyjątków należy Heidegger, dostarczający języka przynajmniej kilku fragmentom książki (zob. np. s. 122, 166, 176), niemniej rozwijanie refleksji heideggerowskiej nie wydaje się celem Rafała Ilnickiego. Jak możemy przeczytać na ostatniej stronie okładki, próbuje on raczej „zarejestrować i opisać krytycznie procesy hybrydyzacji religii i techniki”, co faktycznie stanowi „światny pomysł” (Tomasz Polak); nie ma też wątpliwości, że – jak pisze tam z kolei Stanisław Obirek – odnalazł Ilnicki „własny sposób traktowania zjawisk religijnych czy parareligijnych”. Próbuje on bowiem naświetlić je właśnie z perspektyw post- i transhumanistycznej, które to – w wyróżniającym się rozdziale *Homo religiosus versus homo futurus. Kryptoreligijny charakter posthumanizmu i transhumanizmu* – stanowczo rozróżnia. Ten pierwszy jest jego zdaniem twórczym „przedłużeniem humanizmu”, zaangażowanym w postulat „maksymalnej humanizacji technicznego otoczenia” i proponującym technicyzować człowieka „tylko do pewnego stopnia” (s. 146). Odwrotnie transhumanizm – jako materialistyczne „zaprzeczenie humanizmu” sprzeciwia się on „wszelkiej metafizyce”, a „natychmiastowo realizując obietnice religii”, zrywa z próbami „emancypacji człowieka z techniki” (s. 149-152). W *Bogu cyborgów* udało się omówić szanse i zagrożenia, jakie dla religii stwarzają dziś obie te tendencje. Przekonujące są tu szczególnie fragmenty, w których krytykuje Ilnicki kapitalistyczny konsumpcjonizm, fetyszyzację i niekończący się wyścig nowych technologii, umiejętnie odrzucając nasuwające się, uproszczone tropy interpretacyjne (zob. np. s. 94, 113, 136-138). Ponieważ zrezygnuje on z balansu między konstatacjami a mową pozornie zależną, trudno czasem orzec, czy faktycznie podziela on utopijne fascynacje i omawiane opinie, jak na przykład taką: „Prawem technonauki jest permanentna innowacja. Religia musi za nią nadażyć, inaczej stanie się nieaktualną formą praktyki – pustą strukturą” (s. 129). Nie przeszkadza to wszakże w odczytywaniu *Boga cyborgów* jako quasi-socjologicznego raportu, dokumentującego i poddającego ocenie kilka co bardziej osobliwych form „cyberduchowości” współczesnej.

Nie na taką lekturę liczy jednak Ilnicki. Jak zapowiada na wstępie, związek techniki i transcendencji próbuje on „pomyśleć w zupełnie nowy sposób” (s. 13), formułując w ten sposób „nowy projekt filozofii” (s. 10). Można zastanawiać się, czy pominięcie rozpoznawczego etapu licytacji i natychmiastowe zadeklarowanie aż tak wysokiego kontraktu nie jest aby wyrazem niepotrzebnej brawury. Tak czy inaczej, z pewnością pociąga ono za sobą określone konsekwencje, co do struktury pracy i przebiegu rozgrywki. Z pewnością rozczaruje się nimi czytelnik, oczekujący podejścia historycznego, w którym odnoszące się do współczesności rozważania autora wyprowadzane będą z idei dnia wczorajszego – choćby wyżej przypo-

mnianych. Konsekwentnie rezygnuje jednak Ilnicki z porządkujących walorów narracji o charakterze historycznym; jak można domniemywać, przeszkadzała mu ona w rozwinięciu jego „autorskiego ujęcia” (s. 9). Mówiąc nieoględnie, rezygnując z pracy historyka filozofii, pretenduje on – a czyni to jego książkę szczególnie wartą uwagi – do roli Filozofa. Nie bez powodów przyjęło się jednak uważać, iż warunkiem odgrywania tej ostatniej jest gruntowne poznanie tej pierwszej. Tym bardziej zaś liczyć można na nie u autora, który już na wstępie oznajmia, że nawet jeśli „Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard i Gianni Vattimo [...] wchodzili na obszar techniki, najczęściej w sposób przypadkowy, to albo wypowiadali się o niej w sposób abstrakcyjny, albo milczeli” (s. 11). Proponowana przez Ilnickiego „filozofia hybryd” ma w jego zamierzeniu „zrywać” z prezentowanym przez nich sposobem myślenia (tamże). Nie miałbym nic przeciwko takiemu zerwaniu, jeśli Ilnicki faktycznie zrealizował zadeklarowany kontrakt, zbierając wszystkie lewy i w pełni zasłużone dowody uznania (nie musiałby też wtedy na wstępie wskazywać na niewykorzystane możliwości podjęcia dialogu z myślą przeszłości). Skoro jednak, rezygnując z poważniejszych prób komunikacji, Partner mojej lektury (tak bowiem, jako Partnera we wspólnej sprawie, chciałbym traktować Rafała Ilnickiego) zapowiada szlema, a na etapie rozgrywki okazuje się, że jest to kontrakt wyraźnie naciągnięty, że ma on na ręku blotki, a wpadka jest nieuchronna – to znaczy, że uderzył on w stolik i że ten, kimkolwiek by był, powinien się odezwać.

I tak, ponad wszystko książce Rafała Ilnickiego zarzucić można źle rozumianą szkicowość. Z niezrozumiałych powodów obok całości spójnych i dopracowanych (dwa z nich miały swoje pierwodruki w „Przeglądzie Religioznawczym”) proponuje nam autor fragmenty niewykończone, przypominające pierwsze notatki z lektury. I tak rozdział zatytułowany *Teodycea popkultury*, rozpoczynający się prawie sześciostrońnicowym *Wprowadzeniem*, liczy sobie, łącznie z nim (sic!), niecałe 11 stron i składa się z czterech podrozdziałów: *Technodycea jako teodycea popkultury*, *Sztuczna inteligencja*, *Zło* oraz *Negatywna osobliwość*. Majstersztykiem lapidarności okazuje się *Zło*, z którym rozprawia się Ilnicki w... czterech zdaniach. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w zaledwie dwustronicowym rozdziale *Technologiczna transcendencja*, którego połowę zajmuje *Wprowadzenie*, a także w kuriozalnym przeglądzie przykładów *Cyberteologii w kulturze popularnej*, w którym obrośniętemu literaturą przedmiotu *Matrixowi* braci Wachowskich poświęcono raptem stronę, a równie ważnemu *Ghost in the Shell* Masamunego Shirowa – dwa zdania, które, jak sądzę, odnieść mógłby Ilnicki do lwiej części produkcji *science fiction*: „Pytanie o to, jak duch może istnieć w maszynie, stanowi podstawową płaszczyznę fabuły tego filmu. Nawet jeśli 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” (s. 92). Niestety, zacytowany fragment nie jest wyjątkiem; z podobnych, nieco tylko większych, a opatrzonych osobnymi tytułami,

Roztrząsania i rozbiory

częstek złożone bywają całe rozdziały, jak na przykład rozparcelowane na 17 podrozdziałów trzynastostronicowe *Laboratoria nieśmiertelności*. I chociaż tego typu konstrukcja może mieć swoje zalety, w tym wypadku cierpi na niej cały *Bóg cyborgów*, którego korpus tekstowy wydaje się rozpadać i przeistaczać w Lacanowskie ciało w kawałkach. Parafrazując Ilnickiego, powiedzieć można, że nawet jeśli podstawowy problem jego książki nie został wypowiedziany, to uwagę zwraca na niego sam sposób prowadzenia narracji.

W książce o cyborgach nie może nie zwracać uwagi również i marginalne potraktowanie dostępnych autorowi tekstów kultury; dla akcentującego hybrydyczność ludzkich wytworów badacza cyborgizacji stanowić winny wszak one prawdziwy raj, niezależnie od tego, że przyjmuje on szeroką, metaforyczną definicję cyborga jako „człowieka funkcjonującego w stechnicyzowanej kulturze, która produkuje wciąż nowe hybrydy techniki i transcendencji” (s. 11). Brak ów jest dla mnie frapujący o tyle, że w literaturze i filmie *science fiction* znalazłby Ilnicki bogaty materiał, inspirujący interesującą go refleksję z pogranicza teologii i technologii. Wbrew chwytliwej tezie Fredrica Jamesona, zdaniem którego rama formalna fantastyki naukowej zdeterminowana jest nie przez „pojęcia religijne” (jak w *fantasy*), a przez „sposoby produkcji”¹¹, twórcy *science fiction* na rozmaite sposoby eksplorowali związki teologii i technologii – jak słusznie twierdzi Scott Bukatman, znacząco rozszerzając tym samym „parametry wyznaczające definicję człowieka”¹². Chociaż i w *Bogu cyborgów* zapewnieni zostajemy, że niejednokrotnie przez dzieła *science fiction* „zostają wyrażone treści teologiczne”, a w związku z tym „stają się [one] laboratoriami filozoficznymi” (s. 89), smutnym faktem jest, że z „laboratoriów” tych nie robi autor użytku. Rzuca się to w oczy szczególnie, gdy zestawia się *Boga cyborgów* z wydaną rok wcześniej książką Grażyny Gajewskiej *Arcy-nie-ludzkie. Przez science fiction do antropologii cyborgów*, w której wykorzystanie perspektywy zarysowanej w podtytule przynosi niewątpliwe korzyści poznawcze¹³. Szkoda, że pozycja ta nie znalazła się w bibliografii *Boga*

¹¹ F. Jameson *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopią i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 71.

¹² S. Bukatman *Tożsamość terminalna. Podmiot wirtualny w postmodernistycznej fantastyce naukowej*, przeł. M. Mazurek, „Er(r)go” 2002 nr 2, s. 127. Zob. też. T. Woodman *Science fiction, religia i transcendencja*, przeł. L. Jęczmyk, w: *Spór o SF*, red. R. Handke, L. Jęczmyk, B. Okólska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1989, s. 399-421.

¹³ Zob. G. Gajewska *Arcy-nie-ludzkie. Przez science fiction do antropologii cyborgów*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010. Nawiasem mówiąc, lektura książki Gajewskiej dowodzi, że opracowanie „cyborgologiczne” nie musi tracić na atrakcyjności, jeśli poprzedzone będzie rzetelnym historyczno-kulturowym wprowadzeniem i posiadać będzie czytelną kompozycję, choćby nawet jej zasadą miałyby być wyliczenie poszczególnych „arcy-nie-ludzkich” bohaterów.

cyborgów; źle też, że zabrakło w niej miejsca dla słynnego *Manifestu cyborga* powszechnie przecież znanej¹⁴ Donny Haraway oraz dla kilku istotnych opracowań dotyczących związków teologii i transcendencji¹⁵. I chociaż przyznać trzeba, że Ilnicki odsyła do sporej ilości różnojęzycznych i często niełatwo dostępnych publikacji, ma się wrażenie, że erudycji tej nie towarzyszy refleksja wartościująca. Niczym w modelowej dla języka nowych mediów bazie danych¹⁶, dobór autorów jawi się jako doskonale „spłaszczony”: książki ważne sąsiadują tu ze szkicami wtórnymi, zaś autorytety dzielą miejsce z nieznanymi bliżej badaczami podejmującymi temat incydentalnie (nawiasem mówiąc, nawigacji po owej bazie nie ułatwia też brak obowiązkowego indeksu nazwisk). W efekcie, wszystkim poświęca się mniej więcej taką samą ilość miejsca, którego starcza zwykle na jeden cytat, pozbawiony szerszego komentarza, lecz dobrze ilustrujący intuicję autora. On sam zdaje sobie z tego sprawę, informując na wstępie, że „przywoływani autorzy służą prezentowanemu dyskursowi – pozytywnej wizji złączenia techniki i transcendencji” – i podkreślając, że takie działanie jest celowe: „Nawet jeśli są oni cytowani bez szerszego komentarza wprowadzającego w ich twórczość, to zabieg ten ma uwrażliwić czytelnika na proponowaną konceptualizację problemu” (s. 10). Pozostaje dopowiedzieć, że w „uwrażliwianiu” tym nie pomagają pojawiające się nieścisłości, a nawet przeinaczenia myśli „służących dyskursowi” Ilnickiego autorów. I tak, by ograniczyć się do jednego tylko przykładu, jego zdaniem „stanowisko J. Derridy można [...] rozumieć jako próbę obrony dotychczasowego spojrzenia na historię metafizyki (jako następstwa form dziejowych)”, a podmiot jego filozofii „panicznie i kurczowo obejmuje dotychczasowe dzieje bycia zawarte w logocentrycznych wykładniach – książkach jako uzasadnieniu jedynej prawowitej abstrakcji najbardziej zbliżonej do konkretnego religijnego doświadczenia” (s. 106). Czytelnik z pewnością oczekiwałby wyjaśnienia tej osobliwej interpretacji; otrzymuje tymczasem cytat z *Wiary i wiedzy* (składiną z nieodnotowanymi zmianami w tłumaczeniu, do którego zostaje odesłany), który Ilnicki urywa w pół zdania, pomijając również dalszy ciąg tekstu zawierający odpowiednie rozwinięcie problemu związków religii z techniką i mechanicznością.

¹⁴ Zob. D. Bell *Cyberculture Theorists. Manuel Castells and Donna Haraway*, Routledge, Abingdon–New York 2007.

¹⁵ Zob. np. B. Waters *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate, Aldershot 2006; B.E. Brasher *Existential Doubt, or Does a Cyborg Have a Soul?*, w: też *Give Me That Online Religion*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey) 2004, s. 140-159. Być może już po złożeniu *Boga cyborgów* do druku ukazała się ważna książka zbiorowa *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. R. Cole-Turner, Georgetown University Press, Washington D.C. 2011.

¹⁶ Zob. L. Mavonich *Źęzyk nowych mediów*, przeł. P. Cypryjański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 342-346.

Roztrząsania i rozbiory

Od intelektu do idiolektu

Naprawdę interesujący jest jednak język *Boga cyborgów*. Odpowiadający konsekwentnej apologii hybrydyczności styl Ilnickiego stanowi swoisty patchwork istniejących dyskursów: filozofii, religijnej ortodoksji, cybernetyki, kulturoznawstwa czy refleksji nad nowymi mediami. Tego typu eklektyczność może zniechęcać i konfundować – być może jednak to właśnie w niej zawiera się najważniejsze objawienie *Boga cyborgów*. Dałoby się ono, jak sądzę, wyartykułować następująco: ponieważ wraz z przemianami technologii, „zmienia się Bóg, myślenie o Bogu, jego obraz”, to w formule „Boga cyborgów” zaproponowana została „odpowiedź na potrzebę zachowania kontaktu człowieka z transcendencją, ale w formach niespotykanych dotąd w filozofii czy kulturze, choć nawiązujących do nich” (s. 20), lub też, jak w innym miejscu pisze Ilnicki, wręcz od nich „abstrahujących” (s. 88). Poszukiwanie tego typu „nowych form religijności wynikających z hybryd technik i transcendencji” (s. 87) jest zatem następstwem podzielanej dziś przez wielu badaczy diagnozy: oto nie sposób znaleźć dziś zadowalającego języka, jakim moglibyśmy mówić o doświadczeniu religijnym i transcendencji. W obliczu atrofii istniejących dyskursów, jako „duchowe cyborgi”, skazani jesteśmy zatem na „powtórzenie” hybryd, których wywrotowy charakter jawi się jako funkcja transdyscyplinarności, definiującej każdą próbę wypracowania „nowej religijności” (s. 87). Sytuujący się w pozycji jej poszukiwacza Ilnicki może jawić się jako nomoteta, próbujący ustanowić nie tyle nawet nowy język cyberduchowości, ile dyskurs badawczej refleksji na jej temat. O teologicznych subtelnościach i religijnych rytuałach opowiada on po swojemu, próbując zarazem zadośćuczynić wymogom filozoficznej precyzji, jak i wyjść naprzeciw gustom i przyzwyczajeniom cyborgów – którymi, jego zdaniem, wszyscy jesteśmy. Nawet jeśli efekty bywają groteskowe, to właśnie w nich skupia się w nich jak w soczewce właściwe znaczenie propozycji Ilnickiego. Zrozumiałe staje się nagle w tym kontekście odrzucenie modernistycznej refleksji nad związkami maszyny i teologii, a także literatury i kina *science fiction*; jasne stają się wybory stojące za instrumentalnym traktowaniem cytowanych badaczy, wyjaśnia się nawet podminowana entropią kompozycja pracy. Jasne staje się, że Ilnickiemu nie chodzi o precyzję czy rzetelność, ale o zakomunikowanie dobrej nowiny. I tak, w owej, wyartykułowanej we współczesnej, cybernetycznej *koine*, ewangelii według Rafała Ilnickiego nie przeczytamy o modlitwie, ale o „medytacyjnej obsłudze interfejsu” (s. 148), zaś w miejsce nawrócenia pojawi się „konfigurowanie” duszy „do nowych częstotliwości odbioru Chrystusa technologicznego” (s. 212). Zamiast zmartwychwstania mamy w *Bogu cyborgów* „wskrzeszenie z danych” (s. 179), zaś obietnica nieśmiertelności realizuje się poprzez „«zgrzywanie» człowieka do jakiegoś wiecznotrwałego nośnika, [...] hackowanie i przeprogramowywanie Boga” (s. 163), a w końcu „wykupienie dożywotniego miejsca na serwerze” (s. 167). Do języków religijnej ortodoksji nie ma już odwrotu, ponieważ któregoś dnia Bóg – nazywany „programistą” (s. 156), a także „hakerem” (s. 168) – „wcisnął odpowiedni klawisz, który zresetował duszę świata” (s. 158).

Być może jednak zanadto koncentruję się na kwestiach drugorzędnych, a wszystkie wymienione dotąd uchybienia traktować powinienem jako zalety, nadające książce Rafała Ilnickiego wymiar manifestu, współczesnej posthumanistycznej utopii według Przemysława Czaplińskiego, a przynajmniej mimologicznego odwzorowania istniejących w społeczeństwach cyborgów tendencji... Może za bardzo przejąłem się też wyznaczoną mi rolą dziadka, niemogącego pójść w ślady Agnieszki Dody-Wyszyńskiej i dostrzec w *Bogu cyborgów* zapraszającą do rozmowy „współczesną odpowiedź na *Kulturę jako źródło cierpień* Freuda”¹⁷? Kiedy myślę o książce Rafała Ilnickiego, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że celem proponowanego przez niego dyskursu jest raczej próba „ponownego zaczarowania świata” (s. 20), niżli podjęcie trudu wypracowania formuł duchowości i religijności właściwych dla „społeczeństw postsekularnych”, w jakich żyjemy (J. Habermas). Chociaż sama idea zaczarowania jest przez Ilnickiego rozwijana i problematyzowana (jak na s. 58, a także 128, gdzie pisze on o „zaczarowaniu drugiego stopnia”, będącym „ciągłą implementacją zaczarowania w kulturę jako podstawowego sposobu funkcjonowania i uzasadniania technonauki”), to jednak powodzenie całego jego projektu jest wprost proporcjonalne do skuteczności, z jaką zdołał on przekonać czytelnika, że technologia stała się dziś „gwarantem i uniwersalnym pośrednikiem kontaktu z Bogiem” (s. 128). Duży wpływ ma tu wybór tradycji patronującej autorowi. Jest nią ruch *New Age* – interesujący dla religioznawców i socjologów, ale, jeśli idzie o zawarty w nim ładunek myślowy, miażdżący i nader nieatrakcyjny. Także u Ilnickiego owocuje on interpretacjami tyleż eklektycznymi, co kontrowersyjnymi, a wręcz irracjonalnymi (taki charakter mają np. dwa ostatnie podrozdziały książki: *Chrystus technologii* oraz *Yijing – duchowy komputer do programowania ludzkiego losu*). Moim zdaniem, remedium na tego typu dywagacje przynieść mógłby zwrot w stronę tzw. myśli postsekularnej. Realizacja artykułowanych w niej postulatów – „duchowej trzeźwości”, niepozwalającej „poddąć się ponownie zaczarowaniu”¹⁸; gruntownej znajomości konstrukcji teologicznych i tradycji filozoficznej; reinterpretującego odniesienia do tezy sekularyzacyjnej oraz, *last but not least*, prymatu refleksji etycznej – mogłyby zaowocować wielowymiarową, dojrzałą refleksją nad obecnością

¹⁷ Zob. A. Doda-Wyszyńska *Bóg cyborgów czy Bóg-cyborg?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2012 nr 4, s. 177-181.

¹⁸ J. McClure *O(d)graniczenie, zaczarowanie i sztuka rozróżniania – o prozie Toni Morrison*, przeł. T. Umerle, przekład przejrzał T. Mizerkiewicz, „Przestrzenie Teorii” 2010 nr 13, s. 317. Dodajemy, że z tezą o zaczarującym działaniu *New Age* nie do końca zgadza się najważniejszy być może badacz tego zjawiska, Wouter J. Hanegraaff (niestety, nieobecny w *Bogu cyborgów*), zdaniem którego „choć religia *New Age* nawołuje do «ponownego zaczarowania», jej własne fundamenty zbudowane są z dogłębnie już zsekularyzowanego ezoteryzmu” (W.J. Hanegraaff *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden 1996, s. 409; cyt. za: D. Hall *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 87).

Roztrząsania i rozbiory

religii w społeczeństwach cyfrowych. W obecnym kształcie tematem *Boga cyborgów* pozostają w gruncie rzeczy marginalne, jednostkowe odniesienia do transcendencji (paranaukowe, magiczne, pseudomistyczne...), w czym nieco za bardzo przypomina on głośną onegdaj, równie intrygującą oraz równie nieprzekonującą, *Techgnozę* Erika Davisa¹⁹.

Pamiętać trzeba jednak, że choć rozegrana w ten sposób partia wydaje się przegrana, rober bynajmniej jeszcze się nie skończył. Istnieją podstawy, by sądzić, że Bóg cyborgów nie powiedział jeszcze w humanistyce współczesnej ostatniego słowa – i wierzyć, że w następnych książkach jego ezoterycznym objawieniem podzieli się z nami Rafał Ilnicki w nieco inny sposób. Póki co jednak, most, który próbował przerzucić – pomiędzy techniką a transcendencją, między kukłą cyborgizacji a karłem teologii – wydaje się zanadto chwiejny, by wejść mogła na niego jeszcze jedna osoba.

Abstract

Piotr BOGALECKI
University of Silesia (Katowice)

From puppet to cyborg. Theology and technology

Review: Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011.

¹⁹ Zob. E. Davis *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, przeł. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002.