

W jakiego Boga (nie) wierzą transhumaniści?

Which God do transhumanists (not) believe in?

Marian Machinek

Katedra Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie,
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska
Adres do korespondencji: ul. Hożjusza 15, 11-041 Olsztyn
<https://orcid.org/0000-0002-1857-1018>

Abstract: The aim of this article is to examine to what extent the reflection of authors included in transhumanism relates to the question of the existence of God. A comparative analysis of selected literature will be used to examine both those strands of transhumanism that attempt to reconcile its postulates with established forms of religion and those that explicitly exclude belief in the existence of God. The idea of a Higher Power may appear in them as an autonomous force guiding the development of the universe. Attributes of the divine are also sometimes assigned to the post-human in his acquired immortal existence and freedom from all limitations thanks to technological progress. Quasi-divine attributes are also assigned to the Superintelligence – a self-conscious, indivisibly ruling and all-filling technological Supreme Force. From the analyses made, it can be concluded that the problem here is a distorted image of God as man's competitor in achieving perfection. There is no doubt that, especially in the secularised societies of the West, transhumanist thought seems to actually fill the gap left by the rejection of God and religion.

Keywords: God; transhumanism; Superintelligence; science; technology; progress; religion

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, w jakim zakresie refleksja autorów zaliczanych do transhumanizmu odnosi się do zagadnienia istnienia Boga. Metodą analizy porównawczej wybranej literatury zbadane zostaną zarówno te nurty transhumanizmu, które usiłują pogodzić jego postulaty z zastanymi formami religii, jak i te, które *explicit*-te wykluczają wiarę w istnienie Boga. Idea Siły Wyższej może się w nich pojawiać jako autonomiczna siła kierująca rozwojem wszechświata. Atrybuty boskie bywają też przypisywane postczłowiekowi w jego uzyskany – dzięki postępowi technicznemu – nieśmiertelnym istnieniu i wolności od wszelkich ograniczeń. Quasi-boskie cechy ma także

Superinteligencja – samoświadoma, niepodzielnie rządząca oraz napędlająca sobą wszystko technologiczna Siła Wyższa. Z dokonanych analiz można wyprowadzić wniosek, że problemem jest tu wykrzywiony obraz Boga jako konkurenta człowieka w osiągnięciu doskonałości. Nie ulega wątpliwości, że szczególnie w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, myśl transhumanistyczna zdaje się rzeczywiście wypełniać lukę pozostałą po odrzuceniu Boga i religii.

Słowa kluczowe: Bóg; transhumanizm; Superinteligencja; nauka; technologia; postęp; religia

Wprowadzenie

Takie sformułowanie tytułu niniejszego artykułu musi prowokować przede wszystkim do zadania pytania o prawomocność suponowania jakiegokolwiek formy wiary religijnej w refleksji transhumanistycznej, której przedstawiciele w większości zdecydowanie odżegnują się od jakichkolwiek związków z religią. Zwolennicy transhumanizmu¹ definiują go raczej jako intelektualny i kulturowy ruch, który uznaje możliwość i atrakcyjność zasadniczego udoskonalenia ludzkiej kondycji poprzez użycie nowych technologii (Bostrom 2003, 4). Już Julian Huxley (1887–1975), brytyjski biolog, który pod koniec lat 50. ubiegłego wieku spopularyzował² pojęcie transhumanizmu (Huxley 2015, 12–16), nie zawahał się stwierdzić kilka dekad wcześniej, że warunkiem jakościowej zmiany kondycji ludzkiej jest najpierw odrzucenie religii opartej na wierze w osobowego Boga. Charakteryzowała ona, jego zdaniem, okres dziecięcy i młodzieńczy rozwoju ludzkości, ale nie da się już utrzymać, gdy ludzkość osiągnęła swój wiek dojrzały (Huxley 1927, 349). Jednocześnie jednak ten sam Huxley doceniał wszystkie atuty, jakie dają wierzenia religijne. Postulował zatem stworzenie „religii bez objawienia”. Chociaż wiele propozycji Huxleya zostałoby zapewne zakwestionowanych przez współczesnych transhumanistów jako zbyt mało radykalne, a samo pojęcie transhumanizmu oznacza dziś już coś innego, niż w czasie, gdy zostało przez niego spopularyzowane, to jednak zwrot „religia bez objawienia” na określenie postawy kogoś, kto dzisiaj utożsamia się z myślą transhumanistyczną, wydaje się być bliskie prawdy. Wielu obserwatorów

¹ Każda refleksja, dotycząca koncepcji transhumanistycznych, musi zmierzyć się z problemem zdefiniowania, kogo właściwie można uznać za przedstawiciela transhumanizmu. Myśl transhumanistyczną można określić jako wielobarwną, a wrażenie to jest pogłębione przez fakt, że sami autorzy, określający siebie jako transhumaniści, wcale nie dążą do ujednolicenia i szczególnej ścisłości metodologicznej.

² John C. Lennox podaje, że po raz pierwszy użył tego pojęcia brytyjski duchowny i tłumacz literatury Henry Francis Cary w swoim, wydanym w 1814 roku, przekładzie *Boskiej komedii* Dantego (Lennox 2020, 38). W opisie doświadczenia zmartwychwstania ciała (kontekst religijny!) pojawia się stwierdzenie: „Words may not tell of that transhuman change” (Raj, Pieśń 1).

widzi w transhumanizmie ruch parareligijny, łączący w sobie motywy religijne i świeckie, a nawet coś w rodzaju technologicznej wersji ruchu New Age czy nowy rodzaj gnozy (Damour 2017, 54).

Sama idea przejęcia kontroli nad ewolucją człowieka zakłada z jednej strony realną możliwość takiego kroku (człowiek *może* to zrobić), z drugiej zaś strony – jego etyczną prawomocność (człowiekowi *wolno* to zrobić, a nawet *powinien* to zrobić). Właśnie ten drugi aspekt, podniesiony w publikacjach transhumanistów niemal do rangi najważniejszego imperatywu moralnego, przed którym staje ludzkość, jest źródłem zarzutu „zabawy w Boga”, z jakim muszą się oni mierzyć. Tak czy inaczej, trudno zakwestionować stwierdzenie, że pytanie o Boga i stojące za nim quasi-religijne aspiracje, pojawiają się w tle wszystkich koncepcji transhumanistycznych. Celem niniejszego artykułu jest analiza wyobrażeń Boga lub boskości, jakie się z tych koncepcji wyłaniają.

I. Transhumanistyczne imaginaria religijne

Pojęcia „imaginarium”, jakie w swojej refleksji nad modelami społecznymi zaproponował kanadyjski filozof Charles Taylor (ur. 1931 r.), jest głębsze i szersze, niż pojęcie pewnej teorii czy schematu intelektualnego. Oznacza ono u Taylora zbiór (nie zawsze uświadomionych) wyobrażeń społecznych, emocjonalnie naznaczonych motywów i obrazów, bazujących na pamięci historycznej (która może być również modyfikowana) oraz związanych z praktyką społeczną (Taylor 2010, 37–43). Gdyby chcieć zaaplikować pojęcie imaginarium do aspektów religijnych (bądź też a/antyreligijnych) ruchu transhumanistycznego, to oznaczałoby ono zespół wyobrażeń dotyczących istnienia bądź nieistnienia Boga czy też jakkolwiek rozumianej Siły Wyższej, a także struktury rzeczywistości i ludzkiej natury, ze szczególnym uwzględnieniem samoświadomości jednostki oraz wynikającym z tych wyobrażeń zestawem etycznych powinności. Dokonanych poniżej rozróżnień nie należy rozumieć jako alternatywnych koncepcji, ale raczej jako częściowo przynajmniej komplementarne aspekty transhumanistycznej refleksji dotyczącej Boga.

Nieograniczone doskonalenie człowieka z woli Bożej

Jak już zaznaczono, myśl transhumanistyczna niekoniecznie związana jest z postawą ateistyczną. Co więcej, obecna w każdej koncepcji transhumanistycznej idea doskonalenia człowieka może być uznana, przynajmniej na poziomie pojęciowym, za bliską wierze chrześcijańskiej (Hołub 2022, 237). W Biblii nie brakuje wezwań do dążenia do doskonałości. Klasycznym przykładem może

być słowo Chrystusa z Mateuszowego Kazania na Górze: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec Wasz niebieski” (Mt 5,48). Również idea nowego człowieka ma głębokie nowotestamentowe korzenie. Pojęcie to obecne jest szczególnie w tradycji Pawłowej. Człowiek zostaje przez chrzest niejako na nowo stworzony na wzór obrazu Jezusa Chrystusa i jest przez to nowym stworzeniem (Kol 3,10). Ta nowość życia może go przemienić, jednak pod warunkiem aktywnego włączenia się w odnawiający dynamizm łaski, co zostaje wyrażone w obrazie „zwleczenia” z siebie starego, a „przyobleczenia” nowego człowieka (Ef 4,22–24). Istotna różnica w stosunku do podobnych pojęć u autorów transhumanistycznych polega jednak na tym, że w klasycznym chrześcijaństwie tego rodzaju wyrażen nie należy rozumieć jedynie w sensie wezwania do samodoskonalenia człowieka, ale wskazują one zawsze i przede wszystkim na uprzedzające działanie Bożej łaski. Jednym z istotnych cech biblijnego etosu jest to, że moralny imperatyw jest zawsze poprzedzony indyktywem wiary: człowiek powinien stawać się coraz bardziej nowym człowiekiem, bo działa w nim odkupieńcza łaska Chrystusa, bez której każdy jego etyczny wysiłek byłby skazany na niechybną porażkę.

Nie we wszystkich ugrupowaniach religijnych, opierających swoją doktrynę na Biblii, jest to jednak rozumiane w ten sposób. Przykładem może być Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, którego członkowie określani są (i określają siebie) jako mormoni. Chociaż odnoszą oni do samych siebie miano chrześcijan, główne Kościoły chrześcijańskie to odniesienie kwestionują, z racji odrzucenia przez mormonów podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej, mianowicie wiary w Boga w Trójcy Świętej Jedyne. W rozumieniu mormonów Bóg nie jest istotowo odmienny od człowieka. Wręcz jest człowiekiem, który osiągnął szczyty chwały i doskonałości (Wojtowicz 2003, 61). Ze względu na rozumiane literalnie Boże synostwo człowieka, ludzki potencjał jest również nieograniczony. Mormoni uznają preegzystencję człowieka, którego duch istniał już przed jego życiem ziemskim. Różnica między wymiarem duchowym a materialnym zarówno w odniesieniu do Boga, jak i człowieka, jest względna, biorąc pod uwagę przekonanie mormonów, że duch jest czymś w rodzaju uszlachetnionej materii (Wojtowicz 2003, 94). Dualizmu duszy i ciała, jak twierdzą mormoni, da się uniknąć, zakładając, że wszystko jest materią, nawet ludzki umysł i wszystko jest ucieleśnione, nawet Bóg (Cannon 2015, 202–203).

To właśnie obraz Boga i człowieka pozwala mormonom godzić ich wiarę z ideami transhumanistycznymi, na co wskazuje chociażby istnienie *Mormon Transhuman Association*. Celem tego stowarzyszenia jest dążenie do przemiany ciała i ducha na wzór Jezusa Chrystusa. Zgodnie z doktryną mormonów, także sama boskość Boga jest wynikiem nieustannego postępu i rozwoju. Zdolnością do takiego samego rozwoju został obdarzony człowiek, czego przykładem może być doskonalenie się osoby Jezusa Chrystusa. Wyraził to w słynnym

powiedzeniu piąty prezydent Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich, Lorenzo Snow (1814–1901): „Tym, kim jest człowiek, Bóg był kiedyś, a tym, kim jest Bóg, człowiek może się stać” (Smith 2011, r. 7). Dlatego człowiek zostaje wezwany do osiągnięcia szczytów doskonałości, co Księga Mormona formułuje w nieco zmodyfikowanych słowach Jezusa: „I pragnę, abyście byli doskonali, jak Ja lub wasz Ojciec w niebie jesteśmy doskonali” (3 Nephi 12, 48).

Ostatecznym celem rozwoju, zgodnie z deklaracją programową *Mormon Transhuman Association*, jest dobrostan wszystkich istot czujących, zarówno ludzi, jak i zwierząt pozaludzkich, a także przyszłych sztucznych intelektów, zmodyfikowanych form życia i innych inteligencji, które wytworzy postęp. Ludzie powinni uczyć się, w jaki sposób sami mają stać się „współczującymi stwórcami” – *compassionate creators* (Cannon 2015, 202). W ramach tego ruchu popierana jest najdalej idąca wolność wyboru jednostek w stosunku do technik, po jakie sięgają w celu samodoskonalenia. Mogą to być np. środki wspierające pamięć i umysł, polepszające jakość życia czy też technologie modyfikujące i ulepszające. Mormoni twierdzą, że poznanie naukowe oraz moc technologii należą do środków, które Bóg przeznaczył do osiągnięcia przez człowieka szczęśliwości na boską miarę, włącznie z realizacją proroczych wizji dotyczących przemienienia, nieśmiertelności, zmartwychwstania oraz zniesienia wszelkich ograniczeń. W ten sposób mormoński obraz Boga bez trudu wpisuje się w koncepcje transhumanistyczne³.

„Nie” dla Boskiego Stwórcy

Chociaż niewątpliwie istnieje niebezpieczeństwo zbyt pośpiesznego zrównania wszystkich transhumanistów z ateistami, to jednak – mimo wskazanych powyżej prób wpisywania idei transhumanizmu w kontekst wiary religijnej – wśród autorów, zaliczanych do nurtu transhumanistycznego dominuje postawa zdecydowanie ateistyczna. Bazuje ona na przekonaniu, że rzeczywistość materialna jest jedyną rzeczywistością (naturalizm materialistyczny), a próba uwzględniania w refleksji „ducha” (włącznie z „Duchem”) jest traktowana jako pozbawiona jakichkolwiek poważnych podstaw naukowych. Naturalistyczny obraz rzeczywistości wynikający z radykalnej aplikacji darwinizmu rozumianego jako uniwersalny klucz do wyjaśnienia jej powstania, zdają się tu z konieczności

³ Można wskazać także na inne, obok mormonów, próby pogodzenia idei transhumanistycznych z klasyczną wiarą chrześcijańską, np. w ramach *The Christian Transhuman Association*. Na wewnętrzną sprzeczność tych prób wskazuje Wesley J. Smith (Smith 2022). Istnieją również nurty parareligijne, bliskie myśli transhumanistycznej, które wiążą ideę osiągnięcia nieśmiertelności dzięki technice ze specyficznymi pojętymi elementami religijnymi. Zob. refleksję P. Bortkiewicza na temat sekta Raelian (Bortkiewicz 2015, 120–122).

prowadzić do wykluczenia istnienia Boskiego Stwórcy: „Pierwsze organizmy nie zostały stworzone przez jakiegoś nieomylnego geniusza lub boga. Pojawiły się za sprawą złożonego procesu dokonującego się na zasadzie prób i błędów” (Harari 2024, 513).

Nie brakuje transhumanistów, którzy odrzucają wiarę w Boga nie tylko jako postawę naiwną i pozbawioną podstaw w rzetelnej nauce, ale wręcz jako zagrożenie dla realizacji obietnic związanych z rozwojem człowieczeństwa. Ciągły, niczym nieograniczony postęp – jedno z kluczowych postulatów transhumanistycznych – może być realizowany jedynie poprzez modyfikację cielesności, w tym także tego, co do tej pory było określane jako ludzki „duch”, a temu właśnie sprzeciwia się wielu przedstawicieli istniejących oficjalnie światowych religii. Simon Young, autor „Manifestu transhumanistycznego”, uważa, że obecna kondycja człowieka jest ograniczona „biologicznymi kajdanami” i nie jest niczym innym, jak tylko biologiczną niewolą, z której ludzkość musi się wreszcie wyrwać. Na tle tego kategorycznego imperatywu w wersji transhumanistycznej, Young nie waha się stwierdzić, że największym zagrożeniem dla technologicznie wspomaganej kontynuacji ludzkiej ewolucji jest teistyczna opozycja wobec Superbiologii. Trzeba wreszcie odejść od „nieobecnego ojca” (*absent father*), jak Young nazywa Boga, gdyż jest on jedynie antropomorfizacją wszechmocy, wymyśloną przez człowieka, aby zwiększyć próg tolerancji na cierpienie oraz umotywować do wzajemnej życzliwości poprzez wyobrażenie wiecznej nagrody i kary po śmierci. Wiara w takie bóstwo jest dla Younga niczym innym, jak tylko prymitywną fantazją (Young 2006, 33). Podobnie ironiczne przekonanie o nieistnieniu Boga pojawia się w „Liście do Matki Natury”, napisanym przez angielskiego filozofa, Maxa More’a (ur. 1964): „Droga Matko Naturo, przepraszam, że przeszkadzamy, ale my – ludzie, twoi potomkowie – mamy Ci kilka rzeczy do zakomunikowania. (Być może mogłabyś przekazać je Ojcu, bo my jakoś nigdy go nie widzieliśmy w pobliżu)” (More 2013b, 449).

Wprawdzie nie każdy ateista jest automatycznie transhumanistą, jednak można dostrzec bliskość, a nawet wzajemne przenikanie się obydwu stanowisk. Zoltan Istvan (ur. 1973) nie zawahał się stwierdzić: „Jestem ateistą i dlatego jestem transhumanistą” (Istvan 2014). W radykalnym odrzuceniu istnienia Boga w Jego wszechmocy i transcendencji wobec świata oraz wrogości wobec dotychczasowych form religii transhumaniści są podobni do tzw. „nowych ateistów”⁴. Różnią się jednak od nich licznymi nawiązaniami do wyobrażeń, pojęć i motywów religijnych, oczywiście zmodyfikowanych i przededefiniowanych.

⁴ Do czołowych przedstawicieli tego nurtu byli zazwyczaj zaliczani: Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris oraz Daniel Dennet, określani – w nawiązaniu do Apokalipsy św. Jana – jako Czterej Jeźdźcy (*Four Horsemen*) (Gutowski 2017, 427–439).

„Boskość” wpisana w strukturę materii?

Dla autorów nurtu transhumanistycznego zdecydowana deklaracja niewiary w istnienie osobowego Stwórcy może jednak iść w parze z ideami, spotykanymi w wielu systemach religijnych. Elementy swoiście rozumianej „boskości” odnaleźć można np. w poglądach Raymonda Kurzweila (ur. 1948), amerykańskiego informatyka i propagatora idei transhumanistycznej. W miejsce dotychczasowego naturalistycznego założenia, zgodnie z którym ewolucja wszechświata jest ślepa i nie zmierza do żadnego celu, Kurzweil mówi o ukierunkowaniu ewolucji. Istnieje wewnątrzświatowa dynamika zmierzająca w kierunku coraz wyższego stopnia rozwoju całego kosmosu, swoista tendencja rozwoju, wpisana niejako w strukturę materii. Jak twierdzi Kurzweil, „ewolucja jest procesem tworzenia wzorców w rosnącym porządku” (Kurzweil 2018, 29). Jedną z fundamentalnych zasad ewolucji, mianowicie selekcja, dokonuje się wprawdzie na wytworach zdarzeń przypadkowych, ale jednak w ramach nieprzypadkowych rygorystycznych wymagań. Przypadek jest tu związany z koniecznością. Jak twierdzi Kurzweil, ewolucja przyspiesza aż do osiągnięcia rozwoju wykładniczego. „Główną przyczyną przyspieszenia ewolucji form życia oraz technologii jest fakt, że opiera się ona na własnym rosnącym porządku z coraz bardziej wyrafinowanymi środkami zapisywania informacji i operowania nimi” (Kurzweil 2018, 53).

Analizując wzrastające tempo rozwoju, Kurzweil identyfikuje w swojej historiozoficznej wizji sześć epok ewolucji wszechświata. Pierwsze cztery miały miejsce do tej pory, poczynawszy od Wielkiego Wybuchu i samego ukształtowania się wszechświata, poprzez procesy biologiczne, prowadzące do wytworzenia struktur genetycznych, a także rozwój mózgów i związanej z tym zdolności przetwarzania informacji, aż po rozwój technologii tworzonej przez człowieka. Obecnie stoimy, jak twierdzi Kurzweil, u progu piątej epoki, związanej z przełomem, jaki dokona się wskutek łączenia technologii z ludzką inteligencją. Ten przełom, którego ucieleśnieniem będzie inteligencja nowego rodzaju, Kurzweil określa jako „Osobliwość” (*Singularity*). Jest to hipotetyczny punkt na osi czasu w (niedalekiej) przyszłości, poczynawszy od którego rozwój technologiczny stanie się niemożliwy do kontrolowania, odwrócenia i przewidzenia przez obecnie żyjących ludzi (Kurzweil 2018, 24). W jego wyniku musi pojawić się „nowy człowiek”. Szósta epoka, która potem nastąpi, będzie epoką postczłowieka, w wyniku której nastąpi „nasylenie” całego Wszechświata inteligencją poprzez przeniesienie umysłów ludzkich do sieci elektronowych. „Po dotarciu do punktu przeważenia szali jeszcze w tym stuleciu będziemy gotowi nasycić Układ Słoneczny własną inteligencją z użyciem samopowielającej się inteligencji niebiologicznej, która rozprzestrzeni się następnie po reszcie wszechświata” (Kurzweil 2018, 366).

Z narracji Kurzweila wynika, że procesy te dzieją się niejako nieuchronnie. Musi więc istnieć jakaś immanentna siła działająca we wszechświecie. Sprawia ona, że tworzone są coraz lepsze wzorce wykorzystywane następnie do osiągnięcia następnego etapu rozwojowego. Doskonalenie się wszechświata dokonuje się zatem poprzez permanentny proces transcendowania. „Siła przetrwania wzorców wychodzi śmiało poza samopowielające się systemy, takie jak organizmy oraz samopowielająca się technologia. Życie i inteligencja doznają wsparcia ze strony wytrwałości i siły wzorców. Wzorec jest znacznie ważniejszy od materii, z której się składa” (Kurzweil 2018, 380). Sam Kurzweil nie odnosi swojej teorii *explicite* do wyobrażeń religijnych i nie ma zamiaru tworzyć jakiegokolwiek nowej dogmatyki religijnej. Biorąc jednak pod uwagę koncepcję wzorców, zdolnych do coraz bardziej złożonego, nieuniknionego, wykładniczego rozwoju można odnieść wrażenie, że jego historiozofia wykazuje cechy koncepcji panteistycznych, w ramach których cała rzeczywistość jest przeniknięta jakąś quasi-boską siłą.

Zbawienie bez zbawiciela

Jednym z wiodących celów przyświecających aktywności transhumanistycznej jest przewyciężenie cierpienia, a ostatecznie także śmierci. Trudno nie dostrzec tu podobieństw z motywami pojawiającymi się w wielu systemach religijnych, głęboko zakorzenionymi także w wierze chrześcijańskiej. Wystarczy przywołać tekst Apokalipsy św. Jana, opisujący w proroczej wizji nadejście niebiańskiego Jeruzalem, w którym Bóg ostatecznie zamieszka z ludźmi: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły. I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe»” (Ap 21,4–5a)⁵. Transhumanistycznego oczekiwania osiągnięcia nieśmiertelności nie sposób nie rozumieć jako paraleli do wiary religijnej, nawet jeżeli transhumanistyczna nieśmiertelność nie ma być darem Boga, ale wytworem postępu technologicznego. Jak stwierdza Yuval Noah Harari (ur. 1976), śmierć jest jedynie problemem technicznym, a każdy tego typu problem musi mieć swoje techniczne rozwiązanie (Harari 2018, 33–34). Przewyciężenie procesu starzenia i degradacji zdrowotnej ludzkiego organizmu – jak twierdzi również wspomniany powyżej Ray Kurzweil – może się stać już wkrótce poprzez nanoroboty – „maleńkie robotyczne łodzie podwodne pływające w krwioobiegu” (Kurzweil 2024, 286). Dzięki nim ostatecznie

⁵ Przywołując ten fragment nie można zapominać, iż niebiańskie Jeruzalem nie jest w Biblii owocem wysiłków człowieka, ale autor Apokalipsy widzi je jako „zstępujące z nieba od Boga” (Ap 21,2).

dokona się rozbudowa, a nawet przebudowa ludzkiego mózgu poprzez połączenie go z komputerem. Wtedy będziemy „myśleć miliony razy szybciej, ale co najważniejsze, nie będziemy zależni od przetrwania żadnego z naszych ciał, aby nasze ja mogło kontynuować istnienie” (Kurzweil 2024, 283).

Nietrudno dostrzec analogii do wspomnianej powyżej biblijnej narracji także w refleksji założyciela *World Transhumanist Association* (Humanity+), Davida Pearce’a (ur. 1959). Jest on autorem tzw. „imperatywu hedonistycznego”. Jego podstawowym elementem jest usunięcie cierpienia dzięki eliminacji jego biologicznych komponentów. Pozwoli to stworzyć, jak twierdzi, permanentny stan zwielokrotnionej i bezgranicznie zintensyfikowanej radości (Pearce 2015). Pearce przewiduje możliwość eliminacji cierpienia przede wszystkim poprzez wyjaśnienie i unieszkodliwienie mechanizmów, które cierpienie powodują. W ostatecznej perspektywie chodzi o uwolnienie człowieka od jego biologicznych ograniczeń i procesów zachodzących w mózgu. Niezbędna okaże się, zdaniem Pearce’a, także zmiana podejścia człowieka do moralności, co będzie się wiązało z jej radykalną redefinicją. Wartości moralne powinny być postrzegane jako biologiczny sposób doświadczenia rzeczywistości i dlatego mogą być kreowane na poziomie biomolekularnej struktury układu nerwowego. Wpływając na nią człowiek będzie mógł zwiększyć odczucie wartości dodatnich, a zmniejszyć ujemnych. Pearce wyraża nadzieję, że człowiek spełniony i szczęśliwy będzie miał większe predyspozycje do podejmowania działań altruistycznych i społecznie pożądaných.

W tego rodzaju wizjach przyszłej szczęśliwości, uzyskanej dzięki technologii, ujawnia się niewątpliwie mocny mesjański rys transhumanizmu, jest to jednak w tym wypadku mesjanizm bez mesjasza. Uwolnienie człowieka od wszelkiego cierpienia, co uczyni go wręcz biologicznie niezdolnym do jego doświadczenia, określa Pearce bardzo trafnie jako „naturalizacja nieba” (*Naturalisation of Heaven*).

Homo deus

Nie ulega wątpliwości, że sposób myślenia o Bogu wpływa głęboko na to, jak człowiek myśli o samym sobie (Peterson 2003, 9). Jeśli Bóg, który rzekomo stanowi największą przeszkodę w prawdziwym rozwoju człowieka, zostaje uznany za nieistniejącego, to nic już nie jest w stanie zatrzymać boskich aspiracji człowieka. Niemal automatycznie człowiek zajmuje wtedy puste po Bogu miejsce. By stać się nowym, quasi-boskim, człowiek musi najpierw poddać się gruntownemu przeobrażeniu i stać się człowiekiem przejściowym: transcztłowiekiem. Jeżeli transhumanizm postrzega człowieka w jego obecnej formie jako (wtórnie) zakotwiczoną w biologii i przetwarzającą informacje maszynę,

której świadomość i osobowość stanowią programy i algorytmy (Fuchs, 110), to pierwszym etapem musi być stopniowe znoszenie barier związanych z ludzką cielesnością, co samo w sobie musi już przynieść – jak się oczekuje – znaczącą poprawę ludzkiej kondycji. Wspomniany już David Pearce twierdzi, że „przyszli rodzice będą cieszyli się z wychowywania normalnych transhumanistycznych supergeniuszów, którzy staną się szybsi niż Usain Bolt, piękniejsi niż Marylin Monroe, bardziej święci niż Nelson Mandela, bardziej kreatywni niż Shakespeare i mądrzejsi niż Einstein” (Pearce 2012, 199). To jednak dopiero początek procesu przemiany, gdyż jakkolwiek by się modyfikowało ludzkie ciało, ostatecznie i tak stanowić będzie ono poważne ograniczenie. Stąd jednym z praw człowieka powinno być prawo do „wolności morfologicznej” (*morphological freedom*), a zatem do swobody modyfikacji własnego ciała, aż po uczynienie go całkowicie zbędnym (Sandberg 2013, 57–58). Ostatecznym etapem musi być całkowite odcieśnienie człowieka poprzez przeniesienie ludzkiego umysłu do sztucznych sieci neuronowych, poprzedzone być może swobodą zamieszkiwania różnych „ciał” włącznie z wirtualnymi (More 2013, 15).

Wyobrażenie takiego „boskiego” człowieka, propagowane przez autorów transhumanistycznych, jest dobrym przykładem procesu, który oni sami odnoszą do dotychczasowych religii: jest uosobioną projekcją idealnego stanu człowieczeństwa, obficie wzbogaconą o quasi-boskie atrybuty. Oczywiście, żeby to oczekiwanie mogło się ziścić, niezbędna jest modyfikacja zachowań prokreacyjnych: w przyszłości obecną genetyczną ruletkę zastąpią procedury selekcyjne. I właśnie tu ujawnia się inny wymiar *homo deus*, który nie będzie jedynie bogiem dla siebie, ale nieuchronnie sięgnie po quasi-boską władzę nad innymi. Transhumanizm jest ideologią społeczną. Pojawiające się w narracji transhumanistycznej pojęcia „człowiek” czy „ludzkość” są ideałami, nieodnoszącymi się z konieczności do poszczególnych ludzi, chociaż autorzy transhumanistyczni z naciskiem deklarują, że ich wizja nie jest przeznaczona wyłącznie dla elit. Jednak by ostatecznie dokonać zmiany jakościowej „człowieka”, trzeba już teraz rozpocząć modyfikację, wpływając na kondycję i zachowania prokreacyjne obecnie żyjących ludzi. Jedynie tą drogą można będzie wykreować nową ludzkość, a raczej „post-ludzkość”. Wspomniany już David Pearce twierdzi, że realizacja „imperatywu hedonistycznego” dokona się dzięki osiągnięciom inżynierii genetycznej i technik reprodukcyjnych, a więc w oparciu o preterminację cech kolejnych pokoleń – z konieczności bez możliwości pytania ich o zgodę. Panaceum na wszystkie obecne problemy, z jakimi mierzą się ludzie, ma stać się zatem coś w rodzaju sterowanej hodowli, zakładając oczywiście (przejściowe) powiązanie między świadomością a cielesnością. Jak to określił niemiecki filozof i kulturoznawca, Peter Sloterdijk (ur. 1947), wkroczenie w transhumanistyczną lub posthumanistyczną przestrzeń myślową będzie równoznaczne z sięgnięciem po antropotechnikę, w wyniku której dokona się

„ponowne wyhodowanie” (*Neu-Züchtung*) człowieka. Sterowana hodowla ludzi będzie oznaczała, jak chłodno skonstatował on już w 1999 roku, że „człowiek dla człowieka będzie swego rodzaju siłą wyższą” (Sloterdijk 1999, 329). Powstanie boskiego postczłowieka zakłada więc władzę jednych nad drugimi. Wzięcie odpowiedzialności za dalszą ewolucję człowieka będzie oznaczało nieuchronnie także konieczność przejścia odpowiedzialności za resztę populacji przez garstkę decydentów i inżynierów konstruujących transhumanistyczny raj (Lennox 2020, 75)⁶.

Warto dostrzec konsekwencje pomysłu stworzenia nowego człowieka i to niezależnie od tego, czy chodzi o projekt biologicznej hodowli czy też uwolnienia człowieczeństwa od związku z cielesnością przez przeniesienie go do technologicznie wytworzonych systemów neuronowych. Oznacza to, że relacja między inżynierami, decydującymi o tym, jaki ma być nowy człowiek, a konkretnymi ludźmi wytworzonymi według tego wzoru, będzie nieuchronnie relacją designera do wytworzonego przez niego produktu. Jednak warunkiem autonomii jednostki ludzkiej zawsze było to, że nie została zaprojektowana przez innego człowieka. Wpływanie na jego konkretne uwarunkowania biologiczne musi zatem oznaczać zdeterminowanie ram jego historii i tożsamości, a więc pogwałcenie jego autonomii (Kampowski 2019, 65–66). Jest tak również wtedy, gdy ktoś decydujący o tych ramach czyni to w subiektywnie jak najlepszych zamiarach.

Sila Wyższa jako dzieło człowieka

„Boskość” stworzona, dzięki ludzkiej inteligencji, chociaż jest dziełem samego człowieka, nie musi jednak oznaczać boskiej mocy jego samego, ale może też oznaczać stworzenie czegoś, co – usamodzielnione – osiągnie quasi-boską władzę i stanie się dla człowieka czymś w rodzaju „boskiego ty”. Jak przewidują nie tylko transhumaniści, rozwój sztucznej inteligencji może sięgnąć tak daleko, że jako *Artificial General Intelligence* (AGI) lub *Artificial Super Intelligence* (ASI) dokona ona jakościowego skoku ku nowej formie samoświadomego, doskonałego istnienia. Taka Superinteligencja, wpływając na wszystkie obszary ludzkiego życia, stałaby się dla człowieka z konieczności absolutnym punktem odniesienia.

⁶ Warto wskazać, że przed niebezpieczeństwem takiego rozwoju przestrzegali już najbardziej przenikliwi myśliciele przeszłości. W opublikowanym pod koniec II wojny światowej (1944) eseju „Koniec człowieczeństwa” angielski eseista i badacz literatury, Clive Staples Lewis (1898–1963) stwierdził: „W rzeczywistości «władza człowieka» oznacza władzę pewnych ludzi, którzy mogą chcieć lub nie, by inni mieli w niej udział. [...] Tzw. „panowanie człowieka nad naturą» okazuje się panowaniem jednych ludzi nad innymi, natura jest jedynie jego instrumentem” (Lewis 2013, 68–69).

W obliczu takiej perspektywy pojawiają się różne scenariusze. Z jednej strony ta quasi-boska Superinteligencja może być instancją dobroczynną, sprzyjającą oczekiwaniom ludzi zmierzającym w kierunku maksymalizacji ich długowiecznego i niczym niezakłóconego szczęścia. Dokonana pod wpływem ewolucji ludzkiej inteligencji połączonej z technologią nowa jakość zmieni ostatecznie „niemą materię i energię w bosko inteligentną – transcendentną – materię i energię”, zapowiada Ray Kurzweil. Wszechświat zostanie „nasączony” tak rozumianym „duchem” (Kurzweil 2018, 380). Oczywiście, nie będzie to „duch” transcendentny w dotychczasowym znaczeniu tego słowa, gdyż istnienie prawdziwego wymiaru transcendentnego, niezwiązane-go z materią, zostało wcześniej odrzucone jako religijna iluzja. Na pytanie, czy Bóg istnieje, Kurzweil odpowiada: „Jeszcze nie, ale się pojawi. Kiedy już nasycimy inteligencją materię i energię we wszechświecie, ona «obudzi się», będzie świadoma i bosko inteligentna. Nie umiem sobie wyobrazić nic bliższego Bogu” (Kurzweil 2018, 368). Bardzo podobnie na pytanie o Boga, odpowiada amerykańska prawniczka, a także konsultantka i współpracowniczka Kurzweila, Martine Rothblatt (ur. 1954): „Dla nas Bóg jest w trakcie tworzenia dzięki naszym wspólnym wysiłkom, aby technologia była coraz bardziej wszechobecna, wszechmocna i etyczna. Kiedy wszyscy będziemy mogli radośnie doświadczać techno-nieśmiertelności, wtedy Bóg będzie ukończony” (Roy 2014).

Jednak bywają także scenariusze mniej optymistyczne. W swojej wizji Superinteligencji szwedzki filozof, Nick Bostrom (ur. 1973) rozważa także taki scenariusz, że Superinteligencja przejmie całkowitą władzę „nad naturą i bytami posiadającymi moc sprawczą” (Bostrom 2016, 148). Nie mając żadnych konkurencyjnych bytów, może ona zdecydować się na unicestwienie ludzkości bądź też zagarnie wszystkie surowce dla realizacji swojego projektu przebudowy świata. Również Yuval Noah Harari prognozuje całkowitą zależność człowieka od usamodzielnionej technologii, co doprowadzi do wytworzenia nowej formy religijnej – dataizmu, w ramach którego „wartość każdego zjawiska czy bytu określa jego wkład w przetwarzanie danych” (Harari 2018, 467). Gdy wszystko zostanie ostatecznie poddane wszechogarniającemu dogmatowi, zgodnie z którym organizmy są niczym innym, jak tylko algorytmami, natomiast życie polega na przetwarzaniu danych, może się okazać, że „[h]omo sapiens to algorytm, który jest *passé*” (Harari 2018, 485). Jak ostrzega Harari, nieodpowiedzialne decyzje człowieka mogą doprowadzić do tego, że „sztuczna inteligencja może nie tylko położyć kres ludzkiemu panowaniu na Ziemi, ale także przeciąć nić rozjaśniającej kosmos świadomości, pogrążając wszechświat w nieprzeniknionej ciemności” (Harari 2024, 512).

2. Centralny problem: obraz Boga

Nie ulega wątpliwości, że transhumaniści odrzucają Boga transcendentnego, Boską Osobę, która nie byłaby ani efektem ewolucji, ani też czymś wytworzonym wskutek postępu technologicznego. Jest On dla nich – utrwalonym przez kult, władzę, pragnienia czy też lęk – wytworem ludzkiej fantazji. Istotne jest jednak pytanie, jaki jest ten Bóg, którego odrzucają? W ich wyobrażeniu jest to instancja, która arbitralnie ustala granice dla ludzkiej działalności, a przez to – jak twierdzą – uniemożliwia dążenie człowieka do doskonałości. Nie sposób nie dostrzec tu echa wykrzywionego obrazu Boga, obecnego już w pokusie rajskiej. W opisie pierwszego grzechu Kusiciel przedstawia Boga jako rywala człowieka, a jednocześnie wskazuje na perspektywę osiągnięcia boskości na własną rękę i na własnych warunkach: „Na pewno nie umrzecie, ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 4b-5). Taką, konkurującą z człowiekiem, boską instancję pokazują także wyobrażenia obecne w mitach przedchrześcijańskiej starożytności, np. w micie o Prometeuszu.

Ciekawe jest to, że obraz Boga jako ludzkiego konkurenta można uznać za spłaszczony, a tym samym wykrzywione echo koncepcji teologicznych, obecnych w niektórych nurtach chrześcijańskiej, średniowiecznej teologii. Chodzi o obraz Boga wyłaniający się z koncepcji etycznej franciszkańskiego filozofa i teologa Wilhelma Ockhama (1285–1347). Ockham pragnie bronić absolutnej wolności Boga i nie zgadza się na jakiegokolwiek ograniczenie woli Bożej. To od niej są zależne właściwości bytu. Bóg może w swojej nieograniczonej wolności wywołać każdy skutek, nie sięgając do jakichkolwiek przyczyn wtórnych. Może np. zbawić największego grzesznika bez zmiany jego postępowania. Bóg może też potępić człowieka, który kocha Go ponad wszystko, nie przekraczając jakiegokolwiek przykazania. Nieograniczona władcza wola Boga jest prawem powszechnym, któremu podlega także moralność. Dobro moralne nie ma swojego uzasadnienia w istocie Boga, nie odzwierciedla się też w istocie stworzeń czy w naturze ludzkiej, ale jedynie w suwerennej woli Bożej (Compleston 2004, 96). Z nominalistycznego założenia, że istota rzeczy jest niepoznawalna, wynika twierdzenie, iż rzeczywistość, w tym również rzeczywistość osoby ludzkiej, nie niesie w sobie żadnego przesłania moralnego. Żadne prawa obiektywne nie ograniczają Boga. Gdyby zechciał uznać złe postępowanie człowieka za dobre, np. zmienić przykazanie miłości Boga w jego przeciwieństwo, wtedy nienawiść Boga stałaby się prawem moralnym (Compleston 3, 97).

Wraz z popularyzacją myśli Ockhama, nastąpiła marginalizacja metafizyki oraz wyparcie, a przynajmniej reinterpretacja przez „okulary nominalizmu” obrazu Boga obecnego w myśli św. Tomasza z Akwinu (1225–1274). Bóg przestał być postrzegany jako podstawa wszelkiego bytu, a stał się czymś

w rodzaju Super-bytu. Taki obraz Boga musiał prowadzić do wyobrażenia, że między człowiekiem a Bogiem istnieje nieprzezwycięzalna relacja konkurencji. Bunt wobec takiego Boga, połączony z prometejskim pragnieniem wyzwolenia człowieka spod Jego kurateli, były zrozumiałym pokłosiem takich wyobrażeń. Wpływ tego woluntarystycznego obrazu Boga na filozoficzno-kulturowe nurty na przestrzeni późniejszych wieków trudno przecenić. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że obraz ten wraz późniejszymi modyfikacjami w nowych kontekstach, które nie odzwierciedlały już poglądów Ockhama, stał się jedną z przyczyn oświeceniowej i postoświeceniowej negacji Stwórcy i w pewnym stopniu przyczynił się także do popularyzacji ateizmu w XIX i XX wieku.

W transhumanistycznym odrzuceniu Stwórcy można dostrzec pewne rysy tego odrzuconego przez Magisterium Kościoła katolickiego woluntarystycznego obrazu Boga. Rozważając tę kwestię, należy oczywiście dostrzec również swoiście pozytywną rolę, jaką – poniekąd wbrew zamiarom transhumanistów – spełnia ten nurt myślowy. Nie sposób bowiem nie przyznać transhumanistom racji w jednej kwestii: *taki* bóg, którego odrzucają, rzeczywiście nie istnieje. Obecna bezsprzecznie w transhumanizmie tęsknota za „Wielkim Człowiekiem” – a takim jawi się niewątpliwie postczłowiek – jest także jakąś formą tęsknoty za „Wielkim Bogiem”. Negacja infantylnych i fragmentarycznych obrazów Boga zmusza teologię do podjęcia wysiłku wyjaśniającego i pogłębiającego w tej dziedzinie, gdyż próby zapelnienia luki po co dopiero „uśmierconym” Bogu (F. Nietzsche!) doskonałym człowiekiem lub też stworzonymi przez człowieka doskonałymi quasi-boskimi strukturami, nie stanowią alternatywy.

Nie sposób nie dostrzec faktu, że odrzucony przez transhumanistów autorytarny obraz Boga paradoksalnie powraca ponownie w prognozowanej wizji Wyższej Siły, która ma się wyłonić w efekcie przejęcia przez człowieka odpowiedzialności za ewolucję. „Boskość” postulowanej przez Nicka Bostroma struktury w rodzaju *Artificial Super Intelligence* mocno przypomina Ockhamowskiego woluntarystycznego Boga⁷. Nie jest to już Stwórca, którego relacja do stworzenia jest oparta na objawieniu siebie człowiekowi oraz na darze z siebie, ale nowa quasi-boska instancja jest instancją nakazującą, która domaga się bezwzględnego posłuszeństwa (Gaudet et al. 2024, 137).

Z perspektywy katolickiej transhumanistyczne wyobrażenia o bóstwie – zarówno Tym, którego istnienie jest w ramach tego nurtu negowane, jak i tym, który ma być wytworem wyposażonej w nieograniczone możliwości technologii – jawią się jako spłycone i niespójne. Zawsze pozostaje w mocy to, co papież Franciszek powiedział do naukowców zgromadzonych w 2024 roku na

⁷ Bostrom nie odnosi się jednak w swojej wizji *explicite* do jakichkolwiek motywów religijnych, ale zamierza rozważać skutki powstania Superinteligencji z perspektywy laickiej (Bostrom 2016, 376).

konferencji Lemaître'owskiej w Castel Gandolfo: „Bóg [...] nigdy nie może zostać zredukowany do rangi obiektu zgrabnie skatalogowanego przez ludzki rozum. Raczej jest On zawsze *Deus absconditus*, «Bogiem ukrytym», osłonięty tajemnicą i nigdy całkowicie niedostępny dla ludzkiego rozumu” (Franciszek 2024).

Skoro w tekstach transhumanistów, mimo deklarowanego ateizmu, kwestia wielorako rozumianej Siły Wyższej pojawia się tak często, można podsumowując podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, czy transhumanizm może zostać określony jako kryptoreligia?

Podsumowanie

Religijny wymiar transhumanizmu

Powyższa prezentacja różnych imaginariów religijnych autorów, zaliczanych do nurtu transhumanizmu, pozwala stwierdzić, że transhumaniści nie stronią od posługiwania się językiem religijnym, a w ich rozważaniach jest wiele motywów związanych z eschatologicznymi nadziejami wiary religijnej. Mimo to nie brak autorów, którzy negują wszelkie próby określenia transhumanizmu mianem religii. Prawdą jest zarówno to, że w transhumanizmie nie ma niczego w rodzaju kultu, co bywa zazwyczaj zaliczane do kluczowych cech religii, jak i to, że generalnie transhumaniści zdecydowanie negują istnienie transcendentnego Boga (Rähme 2021, 130–131). Szereg autorów, jak np. Max More, woli nazywać transhumanizm raczej filozofią życia czy też intelektualnym i kulturowym ruchem, który jednak spełnia niektóre funkcje kojarzone dotychczas z religią, bez odniesienia do ponadnaturalnych wierzeń lub też wyższej siły (More 2013a, 4–8).

Z drugiej strony musi jednak zastanawiać fakt, że koncepcje transhumanistów pełne są nieskrywanych odniesień do religii, oczywiście swoiście rozumianej⁸. Czasami pojawiają się wręcz deklaracje zamiaru stworzenia nowej religii. Z racji, że dotychczasowe formy religii nie zdołały spełnić swojej podstawowej roli, jaką jest wyjaśnienie sensu śmierci, istnieje, jak twierdzi Ray Kurzweil, potrzeba nowej formy religii (Kurzweil 2018, 368). Wspomniana już wcześniej Martine Rothblatt założyła szkołę myśli transhumanistycznej *Terasem Movement*. Ruch ten dąży do stworzenia czegoś określanego jako „transreligia”, której celem jest umożliwienie ludziom wiary w Boga odpowiadającej nauce i technologii (Roy, 2014).

⁸ Niektórzy transhumaniści zwracają uwagę na podobieństwo świata transhumanistycznego ze światem magicznym. Jak przyznaje Ray Kurzweil, nawiązując do powieści J. K. Rowling o Harrym Potterze, w koncepcjach transhumanistycznych pojawia się coś podobnego do uwalniania mocy magicznych poprzez wypowiedane starannie i w odpowiedniej kolejności zaklęcia. „Nasze zaklęcia to wzory i algorytmy, leżące u podstaw magii czasów współczesnych” (Kurzweil 2018, 20).

Wśród motywów religijnych, do których ze szczególną predylekcją nawiązują autorzy transhumanistyczni, są motywy eschatologiczne. Oczekiwanie na nadejście raju wykazuje oczywiste podobieństwo do religijnego oczekiwania Chrystusowej Paruzji, przy czym rajska rzeczywistość nie przychodzi jako dar Boga czy bogów, ale jest współproduktem ewolucji i ludzkiej technologii (Misztal 2017, 143). Widać wyraźnie, że motywy religijne nie są tu odrzucone, ale radykalnie przekształcone, by mogły zostać zaprezentowane jako ściśle naukowe lub rzekomo bezpośrednio z badań naukowych wynikające. Chociaż transhumaniści postrzegają siebie jako dziedziców myśli oświeceniowej, bazującej na odniesieniu do rozumu i empirii, ich koncepcje obfitują w pojęcia zapożyczone z filozofii religii i teologii, jak np. „transcendencja” czy „życie wieczne”, oczywiście zsekularyzowane i stechnicyzowane (Misztal 2017, 152). Rzuca się przy tym w oczy ignorowanie w refleksji transhumanistycznej postulatów metodologicznej ścisłości. Realne lub prawdopodobne osiągnięcia naukowe i wyniki badań spletają się tu z tezami światopoglądowymi i wizjami futurologicznymi w jedno – by sięgnąć ponownie do Charlesa Taylora – filozoficzno-religijne imaginarium, które swoją prawomocność czerpie jedynie z wiary w niemalże stwórczą moc fantazji jego twórców.

Warto wskazać krytycznie na jeszcze jeden aspekt religijny w refleksji transhumanistycznej. W odróżnieniu od wielu współczesnych nurtów klasycznej teologii, transhumaniści nie tylko nie zamierzają rozdzielać sfery „religijnej” od politycznej, ale wręcz opowiadają się za ścisłym powiązaniem obydwu. Z racji, że transhumanizm jest niewątpliwie projektem przebudowy świata, „utopijne wątki służą ostatecznie celom politycznym” (Lekka-Kowalik 2022, 268). Niejasne pozostaje przy tym źródło normatywności podnoszonych przez transhumanistów postulatów etycznych, w których nietrudno dostrzec tendencje totalitarno-eugeniczne. W bogatych, a jednocześnie zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, myśl transhumanistyczna zdaje się rzeczywiście wypełniać lukę pozostałą po odrzuceniu Boga i religii.

BIBLIOGRAFIA

- Bortkiewicz, Paweł. 2015. „Religia i Bóg w świecie transhumanizmu”. *Ethos*, 28(3): 114–127.
- Bostrom, Nick. 2003. *The Transhumanism FAQ. A General Introduction*. Dostęp: 18.01.2025. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.
- Bostrom, Nick. 2016. *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*. Gliwice: Helion.
- Cannon, Lincoln. 2015. „What is Mormon transhumanism?”. *Theology and Science*, 13(2): 202–218. Dostęp: 17.01.2025. <https://philarchive.org/archive/CANWIMv1>.
- Compleston, Frederic. 2004. *Historia filozofii. Tom 3. Od Ockhama do Suáreza*, przeł. Sylwester Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Damour, Franck. 2017. „Le transhumanisme. Une idée Chrétienne devenue folle?”. *Études*, 7: 51–62.

- Franciszek. 2024. *Address to participants in the 2024 Lemaître Conference of the Vatican Observatory* (20 VI 2024). Dostęp: 05.07.2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240620-specola-vaticana.html>.
- Fuchs, Thomas. 2022. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Gaudet, Mathew J. i in. 2024. *Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*. Eugene, Oregon (OR): Pickwick Publications.
- Gutowski, Piotr. 2017. „Nowy ateizm”. W: *Filozofia Boga. Część I. Poszukiwanie Boga*, red. Stanisław Janeczek i Anna Starościc, 427–439. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Harari, Yuval Noah. 2018. *Homo deus. Krótka historia jutra*, tłum. Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Harari, Yuval Noah. 2024. *Nexus. Krótka historia informacji od epoki kamienia do sztucznej inteligencji*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hołub, Grzegorz. 2022. „O możliwości religii transhumanistycznej. Ocena personalistyczna”. W: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 213–250. Kraków: Wyd. Akademii Ignatianum.
- Huxley, Julian. 1927. *Religion without revelation*. New York – London: Harper & Brothers Publishers.
- Huxley, Julian. 2015. „Transhumanism”. *Ethics in Progress*, 6(1): 12–16. Doi: 10.14746/eip.2015.1.2.
- Kampowski, Stephan. 2019. „Human desire and transhumanism”. *Personalist Bioethics*, 9: 55–82. <http://dx.doi.org/10.35230/pb.2019.9.2.55>.
- Księga Mormona. Jeszcze jedno świadectwo o Jezusie Chrystusie*. 1981. https://www.churchofjesuschrist.org/bc/content/shared/content/polish/pdf/language-materials/34406_pol.pdf.
- Kurzweil, Ray. 2018. *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*. Warszawa: Kurhaus.
- Kurzweil, Ray. 2024. *Osobliwość coraz bliżej. Kiedy połączymy się z AI*. Warszawa: Grupa Wydawnicza Relacja.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. 2022. „Transhumanistyczna utopia i jej problematyczna koncepcja szczęśliwości”. W: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 251–271. Kraków: Wyd. Akademii Ignatianum.
- Lennox, John C. 2020. *2084. Sztuczna inteligencja i przyszłość ludzkości*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Fundacja Prodoteo.
- Lewis, Clive Staples. 2015. *Koniec człowieczeństwa*, tłum. Magda Sobolewska. Kraków: Esprit.
- Misztal, Dawid. 2017. „Religijne aspekty transhumanizmu”. W: *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, red. Paweł Grabarczyk i Tomasz Sieczkowski, 135–156. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- More, Max. 2013. „The Philosophy of Transhumanism”. W: *The transhumanist Reader*, red. Max More i Natasha Vita-More, 3–17. Malden, MA: Wiley-Blackwell [More 2013a].
- More, Max. 2013. „A Letter to Mother Nature”. W: *The transhumanist Reader*, red. Max More i Natasha Vita-More, 449–450. Malden, MA: Wiley-Blackwell [More 2013b].
- O’Gieblyn, Meghan. 2017. *God in the machine: My strange journey into transhumanism*. Dostęp: 25.09.2024. <https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/18/god-in-the-machine-my-strange-journey-into-transhumanism>.
- Pearce, David. 2012. „The Bointelligence Explosion. How Recursively Self-Improving Organic Robots will Modify their Own Source Code and Bootstrap Our Way to Full-Spectrum Superintelligence”. W: *Singularity Hypotheses. The Frontiers Collection*, red. Amnon H. Eden i in., 199–236. Berlin – Heidelberg: Springer.
- Peterson, Gregory R. 2003. *Minding God. Theology and the cognitive sciences*. Minneapolis: Fortress Press.

- Rähme, Boris. 2021. „Is transhumanism a religion?”. W: *Religion in the Age of digitalization*, red. Giulia Isetti i in., 119–134. London – New York: Routledge.
- Roy, Jessica. 2014. „The Rapture of the Nerds”. *Time*, 17 IV 2014. Dostęp: 30.12.2024. <https://time.com/66536/terasem-transcendence-religion-technology/>.
- Sandberg, Anders. 2013. „Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It”. W: *The transhumanist Reader*, red. Max More i Natasha Vita-More, 56–64. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Sloterdijk, Peter. 1999. „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus”. W: *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, red. Peter Sloterdijk, 302–337. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Smith, George Albert. 2011. *Nauki Prezydentów Kościoła. Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich*. Salt Lake City, Utah. Dostęp: 18.01.2025. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/teachings-george-albert-smith/chapter-7?lang=pol>.
- Smith, J. Wesley. 2022. „The Impossibility of Christian Transhumanism”. *First Things*, 2022. Dostęp: 07.12.2024. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/03/the-impossibility-of-christian-transhumanism>.
- Taylor, Charles. 2010. *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda i Karolina Szymaniak. Kraków: Znak.
- Young, Simon. 2006. *Designer Evolution. A transhumanist manifesto*. New York: Prometheus Books.
- Zoltan, Istvan. 2014. *I'm an Atheist, Therefore I'm a Transhumanist*. Dostęp: 07.12. 2024. https://www.huffpost.com/entry/im-an-atheist-therefore-i_b_4388778.

MARIAN MACHINEK – katolicki prezbiter, członek zgromadzenia zakonnego Misjonarzy Świętej Rodziny, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W latach 2013–2019 oraz 2022–2025 przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Od 2014 roku redaktor naczelny czasopisma *Studia Nauk Teologicznych* PAN. Obszary badawcze: problematyka bioetyczna, szczególnie wybrane zagadnienia u początku i kresu ludzkiego życia, problematyka prawa naturalnego, antropologia teologiczno-moralna, teologiczno-moralne zagadnienia małżeństwa i rodziny, problem mocy zobowiązującej biblijnych norm i wskazań moralnych. Autor ponad 170 tekstów naukowych.