

Podstawową bibliografię skargowską opracował Ludwik Grzebień SJ.

Dominikanin Fabian Birkowski, nowy nadworny kaznodzieja, złożył sławnemu jezuitcie hołd, podczas wygłaszania kazania pogrzebowego:

Odszedł od nas kapłan prześwietny, który czasów swoich podstawił mocne ramiona swoje pod te filary wielkie Kościoła Pańskiego. [...] Zgwał przed oczyma naszymi wizerunek kaznodziejski, z którego wzór radzi więc brali ci, których Bóg na katedrę powoływał. Idzie pod ziemię ozdoba jedyna zakonu tego i ojczyzny (s. 78).

Birkowski w części pierwszej swojego długiego, ale ukazującego kunszt krasomówczy, kazania pogrzebowego (s. 52–80) porównał kaznodziejów do ognia, i podał pięć powodów tego porównania. W części zaś wtórej ukazał żywot, zasługi i cnoty zmarłego; prawil o jego ubóstwie: „Ubóstwo zakonne dziwnie miłował; kto wszedł do komórki jego, dziwował się niemal każdy, iż tak ubogie łóżko, lawaterz, ławki, stoliki nieprzybrane widział” (s. 73). Dalej dominikanin zwraca uwagę na posłuszeństwo, pokorę, cierpliwość, pracowitość i pobożność Skargi.

Jest też w księdze pomieszczony żywot o Skargi, opracowany przez Kaspra Druzbickiego SJ (1590–1662) na prośbę historyka jezuitów Filipa Alegambe, a tłumaczony z oryginału łacińskiego przez o. S. Ziemiańskiego SJ.

Warto może zaznaczyć, że Piotr Skarga został pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej po nadaniu przez Stefana Batorego w 1578 roku godności akademii uprzedniemu kolegium wileńskiemu. Po zwycięstwach Batorego zakłada kolegia w Połocku, Rydze i Dorpacie.

Nawet oponenci doceniają Skargę za odwagę głoszenia prawdy i gorący patriotyzm. Warto przeto sięgnąć do rozległego dziedzictwa tego wybitnego jezuita oraz głębiej się wczytać w treść jego pism. Jak w zwierciadle odbijają się w nich bowiem problemy naszego, współczesnego życia społecznego i politycznego.

Jest to zapewne cenna publikacja obejmująca różnorodną tematykę; ważne są listy Skargi czy reprinty z XVII wieku jego dzieł. Staranne wydanie, w twardej obwolucie, różne kolory papieru i barwne reprodukcje obrazów stanowią również o jej wartości. Wszelako księga sprawia wrażenie niepełności i czasami przypadkowości w doborze materiałów; poważniejsza forma artykułów w niej zamieszczonych łączy się z luźniejszą formą. Może warto w przyszłości pokusić się o pełne krytyczne wydanie?

JERZY SADOWSKI  
(Kraków)

## BÓG CYBORGÓW CZY BÓG-CYBORG?

Rafał Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 232.

Książka R. Ilnickiego pt. *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, podzielona jest na cztery główne części: *Transcendencja w technice*, *Technika w transcendencji*, *Transcendencja i transhumanizm* i ostatnia – *Bóg cyborgów*. Autor przeprowadza nas przez szereg pojęć, starych i nowych (takich jak: nauka, Bóg, dusza, religia, media), pokazując ich nowoczesne połączenia, a nawet hybrydy. Te ostatnie wydają się najcie-

kawsze. Kto wpadłby na to, że jest możliwa hybryda techniki i transcendencji? A ilu z nas potraktowałoby tę hybrydę na tyle poważnie, żeby obserwować jej funkcjonowanie, ba! nawet uczynić podstawową dla kultury?

Już z tych początkowych założeń (o dominującej roli hybrydy techniki i transcendencji w systemie kultury) wynika trudność lektury książki R. Ilnickiego, potęgowana dodatkowo interdyscyplinarnością. Bibliografii mogłaby młodemu badaczowi pozazdrościć niejedna praca habilitacyjna – powołuje się on na wiele mało znanych w Polsce, nietłumaczonych książek sytuujących się na styku refleksji nad techniką i filozofią, między innymi takich autorów, jak: H. Atlan, S. Barker, T. Casey, S. DeHart, H. L. Dreyfus, A. Feenberg, M. Heim, R. Kurzweil... i wielu innych – a *Bóg cyborgów* nie jest nawet pracą doktorską, w której prawdopodobnie młody badacz nie będzie mógł sobie pozwolić na tak śmiałe tezy.

Już sam tytuł, mimo że bardzo chwytliwy i trafnie dobrany, może być dla czytelnika mylący. Nie jest to ani książka o Bogu „jakiego znamy” (czy z objawienia czy z lektury książek teologicznych i religioznawczych), ani o cyborgach „jakich znamy” (z literatury i filmów *science fiction*). Zarówno nasz światopogląd na czas lektury musimy „zawiesić na kołku”, jak i wyobrażenia na temat procesów cyborgizacji. Pojęcie to u Ilnickiego wykracza poza skojarzenie ze „sztucznym organizmem”, tworzonym przez „zastępowanie narządów i układów żywego organizmu sztucznymi urządzeniami”. Cyborg to byt-układ otwarty, nieskończony, więc również duchowy. Refleksja Ilnickiego wkracza zarówno w pole filozofii egzystencji rozumianej po Heideggerowsku, jak i w pole cybernetyki jako takiej – nauki o sterowaniu komunikacją, o systemach sterowania informacją, również w znaczeniu nauki szukającej analogii między zasadami działania żywych organizmów, układów społecznych i maszyn.

Autor, analizując kulturę techniczną, dochodzi do wniosku, że zmienia ona ludzi (wszystkich nas ten proces w różnym stopniu dotyczy) w cyborgów, nie pozbawionych jednak transcendencji, a nawet tęskniących za nią bardziej niż wcześniejsi mieszkańcy świata industrialnego i to niezależnie od ich wyznania czy światopoglądu. I to nie dlatego, że współczesna kultura nam coś zabiera (człowieczeństwo), co gdzieś indziej musimy nadrobić (zwrot ku Bogu), lecz chodzi o samą technologiczną strukturę kultury, która utrwala rozdźwięk między możliwością jej rozumienia a możliwością doświadczenia tejże.

Książka R. Ilnickiego mogłaby być współczesną odpowiedzią na *Kulturę jako źródło cierpień* Freuda, zwłaszcza w niemieckim oryginalnym brzmieniu tytułu – *Das Unbehagen in der Kultur* (nieswojość w kulturze), czy francuskim tłumaczeniu – *Malaise dans civilisation* (niedomaganie cywilizacji). Współczesny człowiek bardziej niż cierpienia, boi się rozczarowania. Kultura nie tyle powoduje cierpienie (technika pozwala cierpienie fizyczne w dużej mierze niwelować), prowadzi do rozczarowania faktem, że nie wystarcza sama w sobie. Na tym polega proces desakralizacji kultury trwający od oświecenia – eliminując Boga, liczone na wywyższenie kultury. Freud uważał, że zsekularyzowana kultura uwolni się od wielu niedogodności, czy niedomagania, które według niego hołubiła dominująca ideologia poparta religią. Jednak począwszy od XIX wieku możemy obserwować ponowne „zaczarowanie” świata, a od XX wieku – wzmożenie tego procesu, w naszych czasach, pod hasłem hybrydyzacji kultury i techniki. Może zbyt szybko uznaliśmy opozycję natura – kultura za przestarzałą (wszystko jest kulturą)? Ilnicki pokazuje jej żywotność i ruchliwość. Opozycja ta jest wciąż żywa, a dodatkowo następują tu różne przesunięcia semantyczne, pojęcie

natury ewoluuje w kierunku doświadczenia, a kultury w kierunku techniki. I tak, oto „natura została zdesakralizowana, technologia zaś jest sakralizowana jako nowa natura” (s. 35) – stwierdził Ilnicki. Czytając Freuda, dochodzimy do wniosku, że kultura (zwłaszcza udogodnienia cywilizacyjne) zamienia ucieczkę od cierpienia w rozczarowanie („miało być tak pięknie!”), czytając Ilnickiego, dochodzimy do wniosku, że doświadczając cierpienia, którego skutki, mimo jego ogromu, możemy minimalizować (dzięki różnego rodzaju protezom i innym przedłużeniom), jesteśmy znów bliżej *sacrum*.

Jeden jest warunek takiego doświadczenia: nie rozdzielanie kultury i techniki, jak by były odrębnymi systemami – jeden zwróconym ku „wartościom wyższym”, drugi ku „przyziemnym rozwiązaniom funkcjonalnym”. Pojęcia z różnych dziedzin funkcjonują na jednym poziomie „skuteczności” (wartości, która według G. Deleuze’a wyparła wszystkie inne).

Skuteczność oddala się coraz bardziej od funkcjonalności – funkcja nie musi mieć jakiegoś celu, czy skutku, oddaliliśmy się od weberowskiego pojęcia racjonalności. Może to, że funkcjonalność techniki zaprzeczyła samej sobie, wynika z prostego procesu „potęgowania mocy” – moc niektórych urządzeń daleko wykracza poza możliwości jej wykorzystania. Stąd technika daje współczesnym użytkownikom nowe pragnienia zakorzenione w idei nieskończoności. System kultury zbudowany jest na pojęciu transcendencji. Wydawać się może, że zawsze nad nią dominował, wchłaniał, wykorzystywał w zależności od promowanych w danym okresie wartości i instytucji (na przykład naprzemienną dominację nauki i religii, zwrot ku doczesności i wieczności). Wydawać by się mogło, że kultura „poprzez symbole będące nośnikami wartości i regulacji kulturowych podporządkowuje sobie technikę”, lecz w okresie nowożytności obserwujemy, że to „technika podporządkowuje sobie myślenie o transcendencji” i staje się ono zależne od wizji postępu. Współcześnie, zgodnie z tezą Ilnickiego, transcendencja nie stanowi już dialektycznej opozycji względem techniki, lecz tworzy z nią hybrydy, „w których miesza się aktywność i pasywność techniki i transcendencji” (s. 17). To nie są już pojęcia-hybrydy, które niewiele mówią, a o których wynajdywanie posądzany był filozoficzny postmodernizm, lecz funkcjonujące często pod „starymi” pojęciami nowe systemy, takie jak nauka, Bóg, dusza, religia, media... – wszystko, co znane, okazuje się być już czymś innym.

Skoro wszystko zmierza do nieskończonej skuteczności, co my (oprócz postępującej cyborgizacji) możemy z tego mieć? Nie sposób nie zadać pytania o kierunek hybrydyzacji transcendencji, bo jeśli pozbawiona jest kierunku, czy nie jest to transcendencja skumulowana w złych hybrydach czy hybrydach zła? Ilnicki odnotowuje, że powstają dziś „całe kultury zła, które nie mają na celu gloryfikacji jego substancjalnej postaci, ale doświadczenie, jak ono działa”. Afekt uzasadnia wszystko. „Taka organizacja kultury, w której zło jest uprzedmiotowione poza metafizyką, dąży do wykształcenia nowych metafizyk z przynależącymi im technodyceami” (s. 111). Technodycea w przeciwieństwie do teodycei nie ma na celu Boga (jako jakiegoś ostatecznego punktu odniesienia), lecz samo *technē* – gwarantujące bezinteresowność nauki, a także sposób działania nastawiony na samorealizację jednostki. W dzisiejszym świecie, gdzie dominuje system techniczny, a sprawność zastąpiła wszystkie odmiany cnoty, zło jest „przenoszone z jednych obszarów na inne” (s. 111). To stwierdzenie nie musi mieć tylko negatywnego wydźwięku, bo skąd przychodzi zagrożenie, stamtąd i ratunek. Ilnicki przywołuje teorię pasożyta M. Serresa. Pasożyt może stworzyć z organizmem udaną hybrydę, bo wchłania jego nadprogramową produkcję. A dokładając do tego definicję religii tegoż

autora („religia jest przeciwieństwem zaniedbania” (s. 37)), urządzenia techniczne stają się czymś w rodzaju „depozytariuszy zaufania” (s. 36). Służą one do przetwarzania, konfigurowania, porządkowania, archiwizowania itd. Są „programami doświadczenia”, zapewniając bezpieczeństwo ontologiczne (s. 29).

Dzięki refleksji nad techniką, co jest wielkim paradoksem współczesnych czasów, Bóg może stać się człowiekowi-cyborgowi bliższy. Chodzi zwłaszcza o praktyki medialne, czyli świadomość zapośredniczenia doświadczenia, które nie eliminuje (jak prorokował J. Baudrillard) *sacrum*, lecz je utrwała w kulturze. Maszyny platońskie, których działania nie można opisać jedynie w kategoriach relacji człowieka z Absolutem (s. 55), przełączające nasze myślenie „złudzenie - idea”, podtrzymują nieskończony proces remediacji doświadczenia, czyli znoszenia jego historyczności (s. 38). A historyczność, jak wskazał M. Eliade, ze swoją wiarą w postęp, zainicjowała głęboki proces sekularyzacji kultury. Wiara ta, oparta na oświeceniowym, secentystycznym micie rozwoju, wyprodukowała ogromną ilość wiedzy, która przesłoniła „nieruchomego”, niezmiennego Boga.

Paradoks dzisiejszej świadomości polega na tym, że wykorzystuje możliwości techniczne w dużej mierze ułatwiające dostęp do wiedzy, do jej redukcji. Dlatego, jak zauważy Ilnicki: „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” (s. 23). Odrzucamy – jakby powiedział R. Rorty „słowniki”, lecz posługujemy się słowami – ich znaczenie musi być kreowane *ad hoc*. Praktyki medialne komplikują proces komunikacji, a raczej czyniąc język wielomedialnym, gęstym, kilkakrotnie zakodowanym, skierowują ją na tory transcendencji. Przy czym często omijają wymiar pojedynczej egzystencji, co może być procesem niebezpiecznym i powodować silne napiętnowanie ideologiczne już nie języka, lecz samych pojedynczych słów. Ilnicki stara się utrzymać swoją refleksję z dala od ideologii, jednak jest to zadanie arcytrudne, również dla czytelnika. Chcąc skonfrontować swoje przemyślenia ze zjawiskami z rzeczywistości, musi uruchomić cały system wyobrażeń budowany w trakcie życia, i zdać sobie sprawę, że jest on mu narzucony przez media. Zgodnie z twierdzeniem Ilnickiego, „media zaczęły produkować subiektywność bez naszej woli” (s. 68). Treści produkowane przez media są bowiem czymś więcej niż wiedzą – informacją, są niejako „destrukcyjnymi esencjami technicznymi”, w których gubi się dusza, rozumiana jako „nieśmiertelny pierwiastek wszelkiej podmiotowości” (s. 57). Takiej zagubionej duszy, Bóg jawi się jako haker lub wirus (s. 57). „Dusza jest podatna na rozbudowę, rozszerzanie. Stanowi niezniszczalny dynamiczny byt” (s. 63), dlatego też odwzorowuje boga na swoją miarę. Cytując P. Virilio: „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” (cytowany fragment wywiadu L. Wilsona z P. Virilio, s. 95).

Nie jest to już Bóg na miarę nowożytnych – bytujący w nieskończonej przestrzeni I. Newtona, którą trudno było przyjąć jako matematyczny model w czasach, gdy nieskończoność była tylko Boskim przymiotem. Dziś „cyberprzestrzeń oferuje realizację utopii religijnej w określonych stylach życia użytkowników” (s. 100–101), nieskoń-

czoność daje się sprowadzić do prostego programu, który generuje nieskończoność kombinacji. Stąd „manifest nowej religijności” (s. 85) nie chce być ideologiczny, ma to być religijność powracająca do doświadczenia, tyle, że zapośredniczonego (s. 89). „Technonauka staje się «przetrwalnikiem» religii, która w sposób implicytny przenosi swoje założenia i cele do tego typu aktywności” (s. 137) – pisze Ilnicki. Jako projekt filozoficzny jest to bardzo ciekawe, lecz gdy wkraczamy w biotechnosystem okazuje się, że projekt ten jest transhumanistyczny i nie bierze pod uwagę pojedynczych nas, jako istot śmiertelnych. Tanatotechnologia umożliwia cyborgowi nieskończone odwlekanie śmierci, ale w głębokim procesie „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” (s. 175).

To, co może nas uratować przed destrukcyjnym ostrzem współczesnej kultury, to świadomość śmierci, lecz ta świadomość jest najbardziej cyborgowi niedostępna – mimo rozszerzenia możliwości doświadczania śmierci (choćby przez medyczne wynalazki „przedłużające życie”), śmierć-koniec jest pojęciem obcym.

Uważam, że najsłabszym ogniwem książki jest rozdział poświęcony Chrystusowi skrojonemu na współczesne czasy, i nie chodzi o to, że nie zadowoli on ani wierzących, ani niewierzących, bo nie taki jest cel książki. Chodzi o jego zrozumiałość. Wydaje się, że mogłyby tu paść kluczowe pytania dotyczące zmiany współczesnego systemu religijnego. Co bowiem znaczą słowa, że „technologiczny Chrystus nie jest Chrystusem historycznym” (s. 206)? Niedostępność „Chrystusa historycznego” opisali już komentatorzy myśli i działalności św. Pawła Apostoła (w tym przywoływany przez autora M. Heidegger). Chrystus-Cyborg nie może być Chrystusem historycznym, co najwyżej tym, który dopiero powróci, w mocy i chwale. Mimo wszystko, taka wizja wydaje się naiwną, stąd (i to już jest moja – czytelnika – teza) hybryda techniki i transcendencji najbardziej uderza w chrześcijaństwo. Ono najmniej pasuje do nowego typu religijności jako „wyścigu zbawienia” (s. 129).

I mimo, że Ilnicki stwierdza, że „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” (s. 210), wydaje się, że jest to zaradzenie na poziomie całkowicie wyobrażeniowym, nie mającym nic wspólnego z wiarą, tak jak rozumieją wiarę chrześcijanie, zwłaszcza w kontekście doświadczenia cierpienia. Pewną niemoc Chrystusa technologicznego potwierdza „wielość wirtualnych Chrystusów” (s. 210), funkcjonujących na styku techniki i transcendencji. Mamy więc odwrót od chrześcijaństwa, mimo kulturowego zwrotu ku *sacrum*. Lecz może ta teza wynika tylko z tego, że czytelniczka nie potrafiła do końca lektury utrzymać swojego światopoglądu „w zawieszaniu”?

Książka R. Ilnickiego uruchamia wiele ciekawych pytań na gruncie filozofii, kulturoznawstwa, medioznawstwa, teologii, a nade wszystko na gruncie poszukiwań języka zdolnego udźwignąć współczesne zjawiska związane z cybernetyzacją kultury i umożliwia komunikację tym, którzy wciąż zadają sobie Heideggerowskie, głęboko egzystencjalne „pytanie o technikę”.

AGNIESZKA DODA-WYSZYŃSKA  
(Poznań)