

Joanna Hańderek
(Uniwersytet Jagielloński)

ROZUMIENIE CIAŁA W KULTURZE I MEDYCYNIE WOBEC KULTUROWYCH PRZEMIAN

Truizmem będzie stwierdzenie, iż współczesna medycyna daje ogromne możliwości nie tylko ratowania zdrowia człowieka, ale również kształtowania jego życia. Ta prawda nabiera jednak szczególnego znaczenia w kontekście kultury i jej wzorców postępowania, kształtujących się niezwykle dynamicznie od XX w. Możliwości medycyny wiążą się ze statusem ciała i cielesności, jaki zostaje wypracowany w antropologicznym i filozoficznym myśleniu o człowieku, w śmiałych oczekiwaniach i próbach przewartościowania dyskursu o człowieku i naturze ludzkiej. Możliwości medycyny wsparte możliwościami technologii stawiają współczesnego człowieka przed nowym wymiarem myślenia o cielesności i nowym sposobem zarządzania ciałem. W niniejszym artykule będę chciała pokazać, jak zmienia się stosunek do ciała i cielesności wraz z nowymi sposobami rozumienia ludzkiego bytu i świata, a co za tym idzie – wraz z nowymi technologiami i możliwościami medycyny. Wskazując na historyczne uwarunkowania, będę zmierzała do wskazania, iż współczesna technologizacja cielesności i jej medykalizacja wyznacza nowy porządek myślenia i badań nie tylko dla nauk ścisłych, ale również dla humanistyki, która w zaistniałych warunkach powinna raz jeszcze przemyśleć, kim jest człowiek i do czego prowadzi ciągłe przekraczanie granic (ciała, kultury, medycyny). Zaczniemy jednak od klasycznego już dzisiaj dwudziestowiecznego myśliciela Gernota Böhme, analizującego, czym jest ciało w perspektywie historycznego rozwoju nauki, medycyny i samoświadomości, jaką dzięki tym procesom uzyskuje człowiek.

Gernot Böhme stoi na stanowisku, iż nie sposób wyjaśnić rozumienie człowieka i jego stosunek do ciała bez kulturowego i historycznego ujęcia kształtującego myślenie europejskie. Patrząc historycznie, pierwszą narzucającą się interpretacją jest wedle niemieckiego filozofa odcielesnienie człowieka lub umieszczenie opowieści o ciele w kontekście istnienia i znaczenia duszy. Platowska filozofia doprowadziła bowiem w myśli europejskiej do uduchowienia koncepcji człowieka, deprecjonując to, co fizjologiczne i materialne. Z kolei dziedzictwo Arystotelesa wprawdzie pozwala już myśleć w kategoriach hylemorficznych, przyznaje jednak duszy znaczenie podstawowe, co stawia ciało na drugim miejscu. Te dwie wielkie filozofie, jak pokazuje Böhme, wpłynęły na rozumienie człowieka i ukształtowały równocześnie wartościowanie ludzkiego bytu. Cielesność (przez starożytność i średniowiecze) nawet jeżeli była dopuszczana do dyskusji o naturze ludzkiej, długo była kwestionowana i traktowana jako nie-

istotny komponent, a nawet interpretowana jako zagrożenie, więzienie dla duszy, źródło moralnego zła bądź zmysłowej dezinformacji. Ta negatywna interpretacja cielesności narzucona przez wielkie systemy metafizyczne nie tylko deprecjonowała ciało, ale i stawiała pod znakiem zapytania sensowność jego badania i poznania. Böhme mówi o „efekcie wyparcia ciała”¹, powodującym, iż można było nim się zająć jedynie po to, aby nad nim zapanować przez takie praktyki, jak: asceza, umartwianie, celibat, panowanie nad zdolnościami fizycznymi. Moim zdaniem efekt wyparcia ciała prowadzi nie tylko do skrajnego pojmowania kondycji człowieka, ale również utrudnia właściwe rozumienie egzystencji, nieustannie deprecjonując to, co ludzkie (słabości, pożądania, potrzeby, lęk, śmierć czy cierpienie mogą w tym kontekście być idealizowane, nie dając człowiekowi możliwości właściwego przeżycia czy pogodzenia się z własną cielesnością). Jak pokazuje Böhme, sytuacja zmienia się nieco w nowożytnej Europie, kiedy w świecie idei filozoficznych i naukowych pojawia się przekonanie, iż cielesność jest czymś nie tyle naturalnym, ile związanym z mechanizmem kształtującym życie – a ten można już badać. Pamiętamy jednak historię medycyny i średniowieczne opory wobec naruszania cielesności. Czasy kartezjańskie to okres, w którym ciągle króluje dualizm duszy i ciała, zastąpiony, co podkreśla Böhme, w filozofii Kartezjusza rozróżnieniem *res extensa* i *res cogitans*. Ciało przestaje być wprawdzie więzieniem dla duszy i jako materia staje się polem badawczym (sam Kartezjusz zajmował się również anatomią oraz medycyną i przeprowadzał sekcje zwłok), jednakże ciągle pozostaje w dwuznacznej, dychotomicznej strukturze. Jak ujmuje ów fenomen Böhme: „różnica między ciałem a duszą, tak jak różnica między materialnym organizmem a duszą polega na fundamentalnej możliwości człowieka: zdystansowania się od siebie samego”². Ten dystans przedstawia też M. Foucault zarówno w *Narodzinach kliniki*, jak i w *Nadzorować i karać*, wskazując na ciągłą konieczność panowania nad ciałem, tak jakby człowiek nie był nim do końca.

Nie jestem ciałem, ale nim władam: to rozumienie jeszcze w XX w. ma znaczenie, co pokazuje inny niemiecki filozof – Helmut Plessner, wskazując na ciało jako na tę przestrzeń ludzkiego bytu, którą się posiada, szkoli, organizuje. Pisząc o kondycji człowieka, Helmut Plessner (stosując kategorię *posiadania* ciała i *bycia* ciałem) podkreśla, iż cielesność jako antropologiczne uposażenie jest jedną z głównych płaszczyzn, od których trzeba zacząć, aby zrozumieć, kim jest człowiek i jego kultura. Tak sprofilowana filozofia przynosi nowe ujęcie cielesności w stosunku do tradycji opisywanej przez Böhme. Zdaniem Plessnera człowiek rozpoznaje swoje ciało jako to, czym jest (ujmując je jako strukturę pozwalającą świadomości na bycie w świecie), i to, co człowiek posiada (pozwala to zapanować nad własną cielesnością, traktować ciało w sposób czysto instrumentalny). Böhme zaznacza, iż nowożytność odmitologizowała ciało i przez to przestała uważać je za źródło zła czy grzechu, ale ciągle nie odnalazła znaczenia cielesności samej w sobie, co moim zdaniem widać w Plessnerowskim fenomenie „posiadania ciała” jako narzędzia. Tak naprawdę mamy tutaj przesunięcie znaczeń cielesności (od ciała jako pułapki dla duszy do ciała jako instrumentu/narzędzia świadomości), wciąż jednak ona sama nie istnieje. Ciało w dużej

¹ Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. S. Czerniak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 96.

² Tamże.

mierze ciągle człowieka nie dotyczy, gdyż podlega świadomości, co rodzi dystans i pozwala na „posiadanie” ciała jak sprawnego instrumentu.

Wiek XX daje jednakże nowe możliwości spojrzenia na ciało i cielesność. Zaczynając od rozwoju medycyny estetycznej, poprzez rozwój badań nad zespołem stresu pourazowego, można zobaczyć, w jaki sposób ciało, jego fizjologia i funkcjonowanie, zaczyna być traktowane jako istotny aspekt, ważny sam w sobie, dla zrozumienia psychiki i zachowań człowieka. Do tego należy moim zdaniem dołączyć zmianę kulturowych wzorców czy przewyższenie tradycji, co nastąpiło między innymi w rewolucji kulturowej końca lat sześćdziesiątych i później w latach siedemdziesiątych. O tym zjawisku pisze Rosi Braidotti, wskazując na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte jako przełomowe w rozumieniu i postrzeganiu ciała: wówczas to ciało staje się osobistą sprawą człowieka, zaczyna być uświadamiane sobie jako „moje” i, co istotne, ważne ze względu na nie samo, a nie ze względu na inne zjawiska bytu ludzkiego. Sam Böhme ujmuje tę zmianę jako zapewniającą człowiekowi suwerenność. Oznacza to, że człowiek ma możliwość uzyskania świadomości swego ciała. Rewolucja seksualna spowodowała, iż ciało przestało być wypierane, stało się tym, czym powinno być od dawna: czymś naturalnym. W tym procesie kulturowych przemian rozumienia cielesności kryją się jednak pewne niebezpieczeństwa, co zauważa Böhme, wskazując na to, że człowiek XX stulecia, odzyskawszy ciało, równocześnie je stracił. Niemiecki filozof widzi ten sam proces i to samo niebezpieczeństwo, co Michel Foucault. Böhme nazywa go poddaniem specjalizacji, a u Foucaulta ma on charakter przesunięcia kulturowej represji od dosłownej przemocy do manipulacji psychicznej. W *Nadzorować i karać*, posługując się Benthamowską koncepcją panoptikonu, Foucault pokazuje, jak represja fizyczna zmieniła się w psychiczną poprzez kontrolę ciała, stanowiąc bardzo skuteczną technikę zarządzania i manipulacji ciałem. Wizja ta pozwala uświadomić sobie istotę zmian dwudziestowiecznego myślenia o ciele. Foucault wyraźnie zaznacza, iż ciało podporządkowane rygorowi, kontrolowane, staje się narzędziem zarządzania świadomością niedającą się już oddzielić od ciała³. Kontrola ta przynosi najlepsze rezultaty właśnie poprzez ową psychofizyczną jedność, co prowadzi do efektu opisanego przez George’a Orwella w *Roku 1984*, w którym torturowany człowiek zaczyna chcieć tego, co jest od niego oczekiwane. W panoptikonie przywołanym przez Foucaulta człowiek skazany jest na wieczną kontrolę cielesności. Odbiera mu to podmiotowość i władzę nad własnym życiem, równocześnie skazując go na ciągłą obecność innego i warunkowanie norm kulturowych, tak iż na poziomie świadomości zaczyna *chcieć tego, co powinien*.

Mówiąc o specjalizacji i jej dyktacie, Böhme podejmuje w istocie nierozstrzygalny dylemat współczesności, który, jak sądzę, będzie z czasem narastał. Zresztą to, co dla Böhme jest dyktaturą specjalizacji, dla transhumanistów stanie się nową, wspaniałą możliwością. Jak wskazuje niemiecki filozof, specjalizacja to konieczność dla współczesnej nauki, zwłaszcza dla takich dziedzin, jak biologia i medycyna, które wymagają wiedzy szczegółowej i dogłębnej. Pojawia się zatem cały szereg specjalizacji, co powoduje oddzielenie wiedzy specjalisty od wiedzy laika, prowadzące do nieuniknionego zderzenia kompetencji i poczucia wyobcowania ze świata nauki osób w nią niezaangażowanych. W przypadku

³ Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 1993.

spotkania pacjenta i lekarza takie zderzenie specjalisty i laika może okazać się niezwykle trudne, zważywszy na fakt, że pacjent musi polegać na lekarzu, a ten musi przystępnie przekazać pacjentowi wiedzę z wąskiej specjalizacji. Współcześnie w prawie polskim (i światowym) pacjent ma prawo do informacji, a lekarz zobowiązany jest do pełnej eksplikacji pacjentowi stanu jego zdrowia. Böhme stawia ważne pytanie: czy w takiej relacji możliwe jest pełne porozumienie? Czy w związku z tym pacjent podejmuje świadome decyzje? W ten sposób Böhme wskazuje, że świadomy siebie człowiek musi w pewnym momencie zawierzyć specjalistę i jego wiedzy, oddać się w jego ręce, czyli przestać kontrolować siebie, swoje ciało.

Oczywiście można spytać, co w tym procesie jest złego; dla niemieckiego filozofa ważna jest jednak sama jakość tego aktu, w którym człowiek zaczyna sobie zdawać sprawę, że przestaje zależeć od siebie, że pewne decyzje zapadają poza nim, a on ma tylko mgliste wyobrażenie o swojej sytuacji. Dla Böhme to nieunikniony proces ponownego tracenia siebie. Nie dotyczy on samej medycyny, specjalizacja objęła każdy aspekt ludzkiego życia. Gdy idziemy na wybory, wybieramy tak naprawdę politykę wewnętrzną i zagraniczną czy ekonomię rządzącą naszym życiem, dokonując rozpoznania na podstawie wiedzy przekazanej nam przez specjalistów od reklamy, marketingu, politologii, ekonomii. To samo dzieje się, gdy bierzemy kredyt w banku, wykupujemy obligacje lub polisę na życie, wysyłamy dziecko do szkoły czy kupujemy samochód. W każdym z tych przypadków zdani jesteśmy na cudzą wiedzę, nie możemy bowiem ogarnąć wszystkiego. Nasza świadomość nieustannie musi się na kimś opierać i odwoływać do cudzej wiedzy, choć to my sami podejmujemy przecież decyzje. Decyzje stanowiące swoistą sumę treści, jakie dostarczają nam specjaliści z danych dziedzin, tym samym wiążąc nas i nasze życie z zewnętrznym oddziaływaniem. Gdzie zatem, pyta Böhme, podziła się suwerenność?

Moim zdaniem proces wskazany przez Böhme nie zawiera żadnego wartościowania (podporządkowanie się specjalistę jest w wielu decyzjach naturalne), lecz jedynie wskazuje, iż zawsze pozostając w kręgu kulturowych instytucji, nieprzerwanie podlegamy kulturowemu warunkowaniu, co wpływa na rozumienie nas samych, naszej świadomości i cielesności. Można też zauważyć, iż zwłaszcza nasze ciało – w relacji choroba – leczenie, pacjent – lekarz – podlega zarządzaniu specjalistycznemu, co prowadzi do dwuznacznej pozycji człowieka w świecie. Problem jednakże zaczyna się wtedy, kiedy specjalizacja nabiera charakteru dyktatu. Wskazywał na to Foucault, pisząc o diagnozie. Trzy odmiany tej samej diagnozy i tego samego stanu na przestrzeni dziejów: mania, szaleństwo, choroba psychiczna pokazują, iż za każdym razem specjaliści (a w konsekwencji społeczeństwo), diagnozując i nazywając, inaczej ustosunkowywali się do człowieka cierpiącego na daną chorobę⁴. Mania, jak pokazał Foucault, pozwalała traktować człowieka jako obcującego z bogami: wieszczka lub wróża, co zapewniało mu specjalną rangę, szacunek i społeczny prestiż. Gdy mowa była o szaleństwie, należało się wystrzegać i bać chorego, izolować go od społeczeństwa (nierzadko widząc w jego przypadłości karę za grzechy lub dzieło szatana). Choroba psychiczna z kolei oznaczała konieczność objęcia pacjenta programem leczenia. Chodzi o to, jak pokazał Foucault, iż od okrutnych pierw-

⁴ Por. M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

szych zakładów dla obłąkanych, jakie pojawiły się w Europie, po współczesne metody leczenia i traktowania człowieka mamy do czynienia z mniej lub bardziej drastyczną i uświadamianą strategią uprzedmiotowienia. Człowiek nazwany szaleńcem od razu podlega swoistej społecznej karze, ma być odosobniony i poddany ścisłej kontroli. Nazwany chorym psychicznie ma być leczony i poddany kontroli specjalistów, tak by nie zagrażał sobie i innym⁵. W tym ostatnim nie ma już deprecjacji człowieka, mamy przecież prawa pacjenta, o których Foucault pamięta, jest jednak zawłaszczenie, narzucenie konieczności leczenia (czasami nakazanej sądownie, a czasami na zasadzie konwencji społecznego wskazania, iż tak się właśnie postępuje).

Tym, na co wskazują ci dwaj jakże odmienni w swych narracjach i założeniach filozofowie, jest pewna groźba uprzedmiotowienia człowieka wpływająca z jego nieświadomości specjalistycznej wiedzy czy to z zakresu medycyny, czy z zakresu prawa. Foucault wydaje się tu konsekwentny i radykalny: pokazuje, jak z jednej strony lekarz może leczyć przypadek medyczny, a nie człowieka (co już wedle Foucaulta jest sprowadzeniem człowieka do roli kogoś posiadanego przez specjalistę), cały proces opierając na procedurach i funkcjonowaniu instytucjonalnym, a szpital może stać się przestrzenią bezosobowego zawłaszczenia człowieka. Zdaniem Foucaulta sam sposób postępowania z pacjentem może prowadzić do klinicyzacji deprecjonującej człowieka jako podmiot działania i świadomych decyzji⁶. Moim zdaniem możemy też zobaczyć, iż z drugiej strony, gdy człowiek próbuje podjąć alternatywną decyzję, zostaje napiętnowany jako nieracjonalny i ulegający mitologicznemu myśleniu, co w wieku XX zaczyna być traktowane niemalże jak obelga (takiej reakcji obawiał się również Böhme, wskazując na konieczność podporządkowania się specjalistom, kształtowaną już na poziomie wzorców kulturowych). Wchodzący do szpitala człowiek zaczyna być traktowany jako ten, kto podlega strukturze, a zatem ma się podporządkować. Niektóre szpitale wprost wykluczają na przykład leczenie medycyną alternatywną, lekarze odradzają korzystanie z usług znachorów, wróżek czy osób uprawiających inny rodzaj *leczenia*. Dla Böhme jest to zamknięcie człowieka w jednym paradygmacie postępowania, odbierającym samoistność wyborów (filozof nie dyskutuje sensowności takich praktyk, gdyż chodzi mu nie o aksjologizowanie postaw ludzkich, lecz o samą wolność wyboru). Dlatego niemiecki filozof postuluje, by zachować suwerenność, co oznacza decydowanie o sobie, nawet wbrew ogólnym trendom nauki. I dla Böhme, i dla Foucaulta człowiek ma zarówno prawo do opieki specjalistycznej, jak i do rezygnowania z niej czy poszukiwania własnych dróg postępowania⁷.

Historia ciała i stosunku, jaki do niego mamy, otwiera dość szczególną sytuację współczesnego świata. Rozwój medycyny przyniósł nam ogromne możliwości, ale i zjawiska, z którymi człowiek nie zawsze jest w stanie sobie poradzić. Dyskusje bioetyków wskazują na nowe problemy, z jakimi człowiek zaczął się mierzyć: eutanazji, opieki paliatywnej, przedłużenia życia, przeszczepów, badań prenatalnych i genetyki. Do tego, moim zdaniem, pojawiło się zjawisko wcześniej zupełnie nieznanne: przesuwania granic własnej cielesności.

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*.

Upiększanie czy modelowanie ciała od zawsze było znane ludzkości. Wystarczy wspomnieć zdeformowane stopy chińskich piękności (niektóre dziewczynki miały tak mocno krępowane stopy, iż jako dorosłe kobiety nie mogły chodzić i musiały być noszone), deformowanie czaszek u małych dzieci w Ameryce Południowej i Środkowej, co pozwalało na wydłużanie głowy, czy sztucznie wydłużone szyje kobiet w Tajlandii, którym konstrukcje z kół deformowały kark i kręgosłup. Co istotne, często też owe naszyjniki służyły dominacji nad kobietą, gdyż karą za przewinienia było zdjęcie jej z szyi obręczy (co oznaczało śmierć, gdyż zdeformowany kręgosłup łamał się bez tego wsparcia). Do tego trzeba dodać pirsing, znany ludzkości od zarania dziejów, czy tatuaże, by zobaczyć, iż transformacje ciała należą do stałego zestawu kulturowych wzorców. Współczesna medycyna estetyczna przesuwają jednak granice, umożliwiając nie tylko zmianę twarzy czy ciała, ale również przekraczanie granic czasu. I choć oczywiście lifting i inne zabiegi czasu nie zatrzymują, dają człowiekowi złudne wrażenie, że przedłużają młodość i pozwalają kontrolować czas.

Kobieta kot, człowiek jaszczurka, ryś, nieodosobnione przypadki ludzi, którzy użyli chirurgii, by dokonać transformacji ciała, a co za tym idzie – tożsamości, wskazują na jeszcze jeden ważny kulturowo fenomen. Medykalizacja ciała może oznaczać, wbrew interpretacjom Böhme, nie tyle dyktaturę specjalistów, ile realizację potrzeby budowania własnej tożsamości, uwolnienie człowieka od jego uwarunkowań fizycznych (specjaliści pomagają osiągnąć wymarzoną tożsamość). Transformacja cielesności w szeregu operacji plastycznych to możliwość transgresji, określenia nie tylko własnej tożsamości, ale i kształtowania przynależności gatunkowej. W tym sensie medycyna estetyczna staje się wyzwoleniem człowieka⁸.

Medycyna estetyczna swój rozwój zawdzięcza pierwszej wojnie światowej, kiedy to lekarze, walcząc z poparzeniami żołnierzy, zaczęli nie tylko ratować im życie, ale również podjęli starania, by przywrócić ich do życia w społeczeństwie, by dać im możliwość normalnego funkcjonowania po przeżytych traumach i odniesionych obrażeniach. W ten sposób zaczęto zwracać uwagę na znaczenie wyglądu. Pod koniec XX stulecia normalne funkcjonowanie człowieka w kulturze zachodniej zaczęło wiązać się z kultem młodości, zdrowia i ciała, a śmierć czy choroba, tak samo jak starość, stały się tematem wstydlivym, co doprowadziło do traktowania medycyny estetycznej jako narzędzia oferującego człowiekowi właściwy wygląd i tym samym odpowiednie funkcjonowanie w społeczeństwie. Wiek XXI przywitał nas swoistym paradoksem, choć bowiem mówi się dużo o menopauzie czy andropauzie, choć pojawiają się lekarstwa pozwalające na złagodzenie objawów zaburzeń hormonalnych, to starzenie się coraz częściej traktowane jest jak wstydliva choroba.

Jak sądzę, ten właśnie paradoks potęgowany jest przez takie koncepcje, jak ta zawarta w *Liście do matki natury* Maxa More'a. More jest typowym przedstawicielem transhumanizmu, wierzącym, iż cała nauka zmierza do udoskonalenia ludzkiego ciała oraz życia, zakładającym, że przeszłość należy do nowego

⁸ Oczywiście pomijam dyskusję nad sensownością tego typu zachowań, kwestię zaburzeń osobowości, ewentualnych chorób psychicznych osób poddających się tego typu zabiegom, przyjmując dążenia te i traktując je tylko jako fenomen kulturowy. Jest to świadomy zabieg, służący ukazaniu samego zjawiska kulturowego, zmieniających się kulturowych paradygmatów cielesności i podejścia do niej.

rodzaju ludzi, przekraczających dzięki technologii uwarunkowania biologiczne. Filozofia More'a znajduje się na przeciwległym biegunie myślenia Böhme'a i wszystkich tych filozofów, którzy chcieli widzieć w ciele człowieka to, co naturalne i łączące byt ludzki z porządkiem przyrody. W *Liście do matki natury* zaczyna od podziękowania matce naturze za to, że dała nam rozum, obdarowała (w stosunku do innych gatunków) długim życiem, uczyniła nas zdolnymi do zapanowania poprzez naukę nad sobą, ale i nad przyrodą. W tekście tym najważniejsze są jednak postulaty skierowane zarówno do matki natury, jak i do świata naukowców, wskazujące, co powinno zostać przez człowieka zmienione, tak by naprawić błędy ewolucji i świata przyrody. More zakłada, iż matka natura w wielu wypadkach pomyliła się, projektując człowieka, co staje się zobowiązaniem dla nauki i współczesnej technologii.

Poprawka 1: Nie będziemy dłużej tolerować tyranii starzenia się i śmierci. Zmieniając geny, manipulując komórkami, używając syntetycznych organów i wszelkich niezbędnych środków, obdarzymy siebie większą żywotnością i wymażemy datę śmierci.

Poprawka 2: Rozszerzymy zasięg naszych zmysłów przy użyciu biotechnologicznych i obliczeniowych środków. Postaramy się przekroczyć zdolności percepcyjne wszelkich innych stworzeń, [...].

Poprawka 3: Udoskonalimy organizację i pojemność neuronową, rozbudowując pamięć roboczą i ulepszając inteligencję.

Poprawka 4: Uzupełnimy korę nową 'metamózgiem'. Ta rozproszona sieć czujników, przetworników informacji i inteligencji zwiększy naszą samoświadomość i pozwoli przestrajać emocje.

Poprawka 5: Nie będziemy już dłużej niewolnikami genów. [...]

Poprawka 6: Ostrożnie, ale gruntownie przebudujemy nasze wzorce motywacyjne oraz emocjonalne reakcje w sposób, który my – jako jednostki – uznamy za zdrowy. Spróbujemy zapanować nad typową dla ludzi nadpobudliwością, czyniąc nasze emocje bardziej subtelny. Wzmocnimy samych siebie tak, że pozbedziemy się wreszcie niezdrowej potrzeby dogmatycznej pewności. Usuniemy emocjonalne bariery stojące na drodze racjonalnego samodoskonalenia.

Poprawka 7: Dostrzegamy twój geniusz widoczny w użyciu do naszej konstrukcji składników opartych na węglu. Ale nie będziemy ograniczać swych fizycznych, intelektualnych i emocjonalnych możliwości, pozostając czysto biologicznymi organizmami. Stale rozwijając naszą biochemiczną doskonałość, będziemy zarazem dążyć do większej integracji naszej zaawansowanej technologii z nami samymi⁹.

Tych siedem poprawek omawianych w liście do matki natury koncentruje się na ciele człowieka jako tym, co niesie w sobie słabości i równocześnie stanowi pole medycznych zmian, które mają zostać dokonane dzięki technologii i medycynie. Znamienne jest, iż poprawki zaczynają się od polemiki ze śmiercią – traktowaną jako „tyrania”, a więc coś, co zagraża i wręcz deprawuje naturę człowieka – czyniąc to, co naturalne, złym i wartym zmiany. Ponadto tyrania jest czymś zewnętrznym, a więc nie należy do samego człowieczeństwa, trzeba zatem zacząć z nią walczyć. Śmierć, tak samo jak starzenie się, w dyskursie filozofów, we wzorcach kulturowych wielu tradycji traktowana była nie tylko jako coś naturalnego, ale i dobrego, wyzwalającego człowieka od ograniczeń cielesności, jako zjawisko, któremu należy się poddać. Tak samo starość, choć trudna, uważana była za godną, cenną, dającą człowiekowi mądrość i doświadczenie. Współcześnie wraz z rozpowszechnieniem w kulturze Zachodu kultu młodości i ciała starość zaczęła jawić się jako zaprzeczenie tego, czym chciałby być człowiek.

⁹ M. More, *List do matki natury*, tłum. M. Sieńko, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003>, dostęp 09.11.2014.

Poprawka pierwsza, proponowana przez More'a, wydaje się konsekwencją tendencji do marginalizowania starości i wypierania obrazu śmierci z kultury. Zmiana w stosunku do starości (walka z nią poprzez szereg zabiegów, ukrywanie jej procesów, maskowanie zachowaniem, sposobem ubierania się i stylem życia) przekłada się na zmianę stosunku do śmierci, odsuniętej w sferę hospicjum i szpitala, z rozbudowaną instytucjonalną obsługą pogrzebową, z estetyzowaniem pogrzebów oraz, co znamienne, ze zmianą obrzędów żałobnych. Śmierć tym samym stała się zjawiskiem – choć występującym w kulturze – taktownie przemilczanym przez społeczeństwo, co wyraża się w ukradkiem składanych kondolencjach lub coraz częstszych prośbach rodzin zmarłych, by nie składać kondolencji wcale. Jak pisał Philippe Ariès, w ten sposób śmierć ze zjawiska kulturowego przeobraziła się w zjawisko instytucjonalne i intymne (wymagające szybkiego uporania się żałobników z traumą)¹⁰.

Poprawka trzecia, czwarta i siódma oznaczają planowanie gruntownych zmian najpierw na poziomie biologicznym, a później na poziomie technologicznym. W podobnym tonie pisał Ray Kurzweil, wskazując na to, iż ewolucja oparta na białku musi zostać zastąpiona ewolucją opartą na krzemie. Dla More'a i Kurzweila są to procesy, które już się zaczęły, wzbogacając ludzkie życie w nowe możliwości. Obaj wspominają o zwiększaniu zdolności ludzkiego pamiętania, regenerowania czy rozwijania kompetencji intelektualnych dzięki chemii, ważne też są dla nich współczesne terapie medyczne, pozwalające wyleczyć z raka czy zapewniające funkcjonowanie człowiekowi choremu na choroby neurologiczne (herceptyna i chemia są tego najlepszym przykładem). Dla Kurzweila prawdą jest stwierdzenie Nietzschego, iż „człowiek jest jedynie kładką”¹¹ w drodze do przemian, a nauka stanowi pomost prowadzący do nowego człowieka: transhuman, którego ciało będzie pełnił zupełnie inną funkcję wraz z polepszeniem receptorów i zmysłów czy wzmocnieniem odporności na ból oraz liczne schorzenia.

Wedle More'a śmierć i choroba są konsekwencją błędów natury, jej niedoskonałości, skazującej człowieka na cierpienie. Rozszerzenie ludzkich możliwości dzięki technologii i medycynie ma doprowadzić do walki z tą niedoskonałością. Co ważne, ani śmierć, ani choroba nie stanowią dla filozofa naturalnych aspektów ludzkiego życia. Dlatego w swojej filozofii More nie widzi walki z tym, co naturalne, z tym, co przynależne ludzkiej kondycji, lecz walkę o przywrócenie godności człowieka. Ciało ludzkie traktowane jest w tej koncepcji jako przestrzeń zmagania, podlega ono bowiem tak samo prawom natury i prawom zmian kulturowych. Podatne, jak pokazuje More, na modyfikacje genetyczne, ciało człowieka będzie zmienione w drodze do kształtowania nowego, lepszego ludzkiego bytu.

W odpowiedzi na te transhumanistyczne koncepcje pojawia się antyhumanizm i *transhumanizm krytyczny*¹² Rosi Braidotti. Filozofka odrzuca humanizm jako formę europocentrycznego myślenia zawężającą rozumienie człowieka do jednego aspektu racjonalności i bytowania w świecie. Odrzuca również skrajne transhumanistyczne podejście, uważając, iż człowiek wymaga całościowego ujęcia, a nie

¹⁰ Por. P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

¹¹ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 17.

¹² *Transhumanizm krytyczny* jest moją nazwą, zależało mi bowiem na odróżnieniu entuzjastów technologii od koncepcji przyjmujących zmiany technologiczne jako nieuchronne, ale równocześnie konieczne do przedyskutowania i twórczego interpretowania ich efektów.

tylko technologicznego. W jej antyhumanizmie istotne jest to, co znajdujemy wcześniej w filozofii Gernota Böhme, a więc możliwość pogodzenia się z samym sobą i z otaczającym nas światem. Pisząc o człowieku jako gatunku pośród innych gatunków, jako istocie zintegrowanej ze światem, Braidotti wskazuje na cielesność jako układ odniesienia do świata. Dlatego procesy zachodzące w ciele – starzenie się, choroby – są procesami tej samej natury, co otaczająca nas rzeczywistość. W ten sposób przywraca Braidotti równowagę pomiędzy naturalnością ciała z jego zmianami a otwartością na technologiczne i medyczne możliwości. Balans ten jest jednak niezwykle problematyczny, trzeba bowiem pamiętać, iż nauka cały czas pozwala na przekraczanie granic natury i cielesności. Dlatego przywrócenie krytycznego transhumanizmu będzie dla Braidotti próbą zrozumienia człowieka w nowym, zmieniającym się świecie z równoczesnym rozwijaniem krytycznego stanowiska wobec możliwości, jakie człowiek stopniowo uzyskuje.

Dla Braidotti jest faktem zarówno owca Dolly, jak i przemiana ciała człowieka w postludzkie ciało, dlatego: „granice i ograniczenia postludzkich ciał muszą stać się przedmiotem kolektywnej dyskusji i decyzji w ramach wszelkich instancji politycznego i obywatelskiego społeczeństwa. [...] Obecnie musimy nauczyć się myśleć odmiennie o nas samych, nauczyć się eksperymentować z owymi fundamentalnymi schematami myślenia”¹³. Krytyczny transhumanizm pozwala na dystans wobec zachodzących pod wpływem technologii zmian, pozwala zadać pytanie o sensowność modyfikacji, jakie zachodzą w świecie człowieka. Tym samym Braidotti traktuje ciało jako przestrzeń negocjacji pomiędzy światem natury i technologii, gdzie z jednej strony pojawiają się nowe możliwości ludzkiego życia, a z drugiej – zagrożenie nowymi niebezpieczeństwami i traumami. Nowe możliwości to nowe wyzwania, o czym trzeba pamiętać, to również nowa odpowiedzialność za nas samych i – co ważne dla Braidotti – za otaczający nas świat. Moim zdaniem w krytycznym oglądzie mamy największe szanse, by korzystać z technologicznego rozwoju i nauczyć się z nim żyć tak, by zachować własne potrzeby i możliwości kształtowania własnej tożsamości.

COMPREHENSION OF BODY IN CULTURE AND MEDICINE AGAINST CULTURAL CHANGES

Summary

The article presents the changes in the approach to carnality in the 20th century. Starting from the analyses of Geronte Böhme and his analyses of the historicity as to understanding of body, through the classic analyses of Michael Foucault to contemporary transhumanist concepts, the author presents not only the changes in the approach to the body, but also to medicine. In contemporary culture promoting the cult of a young body medicine may be treated as a science which serves to beautify or shape one's own vision of carnality. The body itself is often regarded as a tool which a human may use to express himself/herself,

¹³ R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014, s. 360.

or embed in cultural patterns. A body is no longer treated as a taboo which is proven by relaxed standards of behavior and exposing nudity. Medicine ceased to be a mission or a method of treatment for many researchers and its users and has become a tool to keep the body in a state which is desirable for a man. Transhumanists challenge the nature, treat technology and medicine as a remedy for human weaknesses, a chance to overcome an illness and death. This contemporary approach also indicates the significant changes in comprehension of a human and his/her capabilities.

Trans. Izabela Ślusarek