

Marzenna Jakubczak

„Moje ciało i ja” – człowiek współczesny w poszukiwaniu własnej tożsamości

U podstaw trudności, w które wnikamy się poszukując wyjaśnienia własnej natury, leży – jak poucza nas historia filozofii – zasadnicza paradoksalność bytu ludzkiego, bytu heteronomicznego, jednoczącego różnorodne opozycyjne czy wręcz antagonistyczne składniki i czynniki. Pierwotne doświadczenie całości owej wewnętrznej różnorodności, przy bliższym rozpatrzeniu poszczególnych jej elementów, bywało na ogół radykalnie kwestionowane lub w najlepszym razie znacząco korygowane. Wśród powszechnie wyliczanych podstawowych bipolarności współbudujących ludzki byt na pierwszy plan wysuwa się opozycja między tym, co psychiczne, a tym, co cielesne. W ślad za nią idą przeciwstawienia: świadome – nieświadome, podmiotowe – przedmiotowe, immanentne – transcendentne, powierzchowne – głębokie, aktualne – potencjalne czy też wirtualne itd.¹ Z historii znamy zarówno stanowiska negujące możliwość ujęcia bytu ludzkiego jako jedności, jak i stanowiska kwestionujące jego wewnętrzną różnorodność. Zwolennicy pierwszych wskazują na przygodność elementów współtworzących naturę ludzką, a ci, którzy podważają jej złożoność, traktują przeciwstawiane zazwyczaj aspekty jako pozornie tylko opozycyjne. Nie brak również głosów akceptujących ową jedność różnorodności, choć akceptacja oznaczać może zarówno pogodzenie się z niewytłumaczalnym, tajemniczym charakterem owej jedności, jak i uznanie jej za przedmiot wyższego rzędu lub wielowarstwową strukturę, bądź też efekt nierozzerwalnego złączenia dwóch przeciwstawnych elementów.

¹ Warto tu zacytować słowa Romana Ingardena doskonale ujmujące paradoksalny charakter natury ludzkiej: „Wszystkie postępy fizyki, fizjologii i psychologii ostatnich wieków ukazują z jednej strony coraz ściślejszy związek bytowy pomiędzy tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne, z drugiej zaś strony równocześnie w żaden sposób nie zmniejszyły zasadniczej różnorodności tych obydwu typów przedmiotów. Człowiek, ale także każda istota żywa, wydaje się tym bardziej tajemniczy, im bardziej odkrywa się poszczególne fakty wzajemnych zależności tych obydwu czynników i im trudniej zrozumieć sens, *resp.* istotę, wewnętrznej konieczności tego, co zasadniczo heterogeniczne”. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. II, cz. 2, s. 31.

Jednakże jakkolwiek wytyczyć by szlak poszukiwań swoistości natury ludzkiej, wieść on musi przez manowce naszej cielesności, nie sposób bowiem odpowiedzieć sobie na pytanie: „Kim jestem?”, ignorując fakt własnej biologicznej egzystencji. Uchylenie się od problemu cielesności, od sprzężenia ludzkiego sposobu bycia z ludzkim organizmem, uznać należy za oznakę swoistej racjonalnej emancypacji i introwertyczności będącej zawodową chorobą filozofów, szczególnie tych o transcendentalistycznej orientacji. Tendencji tej przeciwstawia się m.in. Helmuth Plessner, twórca antropologii integralnej przewyższającej ograniczenia naturalistycznej wizji człowieka. Filozof ten akcentuje nienaruszalną jedność wewnętrznie sprzecznego bytu ludzkiego². Wychodząc od analizy stosunku ciała fizycznego do jego granic, charakteryzuje on człowieka jako istotę zachowującą podwójny dystans względem samego siebie. Cechująca jedynie istotę ludzką eks-centryczna pozycjonalność (*Positionalität*) oznacza, iż człowiek jest otwarty na świat w sposób podwójnie zapośredniczony: pozostaje jednocześnie we własnym ciele i poza ciałem³. Słowem, człowiek zarazem „jest” ciałem (*Leib*), czyli przeżywa je niejako od wewnątrz, i „ma” ciało (*Körper*), czyli zdolny jest do jego obiektywizacji, spojrzenia na nie z zewnątrz; zarazem „żyje” i „prowadzi” życie; jednocześnie sytuuje się „w świecie” oraz „wobec świata”.

Mimo szeroko dyskutowanej w literaturze postmodernistycznej destrukcji podmiotu oraz wyraźnego zmniejszenia filozoficznej atrakcyjności biologii, cielesny aspekt naszej natury niezmiennie pozostaje frapujący i aktualny tak długo, jak długo tożsamość człowieka będzie problemem. Prześledzenie historii refleksji Europejczyka nad relacją wiążącą „ja” z „ciałem” odsłania trzy główne źródła wpływów, nieustannie ścierających się i konkurujących ze sobą, a mianowicie: duchowość judeochrześcijańską, grecką tradycję Logosu oraz przyrodnoznanstwo nowożytne. Wyrosłe z tego podłoża rozważania antropologiczne prowadziły, w zależności od tego, który z kręgów kulturowych zyskiwał w danym czasie dominację, do jednostronnych wyjaśnień i interpretacji teologicznych, piętnujących cielesną naturę człowieka; albo filozoficznych, czyniących ciało niemyym świadkiem wszechwładnego rozumu; bądź też przyrodniczo-naturalistycznych, wypreparowujących warstwę cielesności z całości psycho-somatycznego organizmu. Pełny, uwolniony od upośledzeń redukcjonizmu, obraz ciała ludzkiego zaczyna nabierać wyrazistości dopiero w dobie współczesnej.

Tożsamość cielesna człowieka przełomu XX i XXI wieku, ukształtowana pod wpływem trwających wiele stuleci przewartościowań poglądów na temat istoty człowieczeństwa oraz roli ciała w procesie samopoznania, nie jest jednorodna. Niemniej w obrębie kultury zachodniej wskazać można dwie dominujące wizje własnego ciała oraz relacji wiążącej ciało z „ja”. I tak, wyróżnić możemy: 1) z jednej strony powszechne dla kultury masowej tendencje do alienacji własnej cielesno-

² Por. np. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, tłum. Z. Krasnodębski, s. 110–111.

³ Tenze, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin–New York 1975, s. 293; por. Z. Krasnodębski, *Wstęp. Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej*, [w:] H. Plessner, *Pytanie...*, s. 20–28.

ści oraz do idealizacji wybranego modelu ciała; 2) z drugiej zaś strony, domagającą się ziszczenia w sztuce i za pośrednictwem zaawansowanej technologii wizję ciała ludzkiego bez granic przestrzennych, a nawet czasowych, ciała, które wymusza niejako na „ja” proces reidentyfikacji. W pierwszym przypadku, na powierzchni kultury popularnej obserwować możemy zacieranie się symetryczności relacji „podmiot – ciało”. Dynamiczna równowaga pomiędzy ciałem odczutym „od wewnątrz” a ciałem uprzedmiotowionym zostaje tu wyraźnie zachwiana na rzecz drugiego. Na własną cielesność coraz częściej patrzymy przez pryzmat ciała percypowanego za pośrednictwem jego wizerunków, rzecz by można, ciała „zmedializowanego”. Idealny obraz czy też wizerunek medialny ciała staje się niejako wzorcem dla ciała materialnego; podług niego zaczynamy kształtować własne ciało, a percepcja ciała „od wewnątrz” zatracza swój autonomiczny charakter. W drugim przypadku mamy do czynienia z postępującym stopniowo – nie tylko w wyobraźni artystów i uczonych, ale również w praktyce życia codziennego – procesem upłynniania granic cielesności. Idealny projekt ciała zostaje tu pomyślnie zrealizowany, a dana naturalnie cielesność animalna podlega rekonstytucji. Nowe, „zadane” i zaprogramowane przez samego człowieka ciało domaga się jednakże od podmiotu uznania, reidentyfikacji.

W obu przypadkach uobecnia się mechanizm instrumentalizacji, zapośredniczenia własnego ciała, pozwalający człowiekowi na panowanie nad sobą i zdystansowanie się wobec własnej cielesności. Przy czym instrumentalizacja, charakterystyczna dla kultury masowej, oddala możliwość harmonijnego zestrojenia perspektyw „od wewnątrz” i „z zewnątrz”, absolutyzując tę drugą. Przeciwnie ma się rzecz z wizerunkiem ciała o granicach rozmytych, antycypowanym w sztuce najnowszej i stopniowo wprowadzanym w życie za sprawą zaawansowanej biotechnologii. Generalnie zatem grubomaterialna namacalność ciała przestaje być dziś jednoznacznym wyznacznikiem jego tożsamości. W wyniku powszechnej medializacji życia oraz w obliczu dokonania z dziedziny medycyny problematyczne staje się nie tylko ustalenie linii demarkacyjnej pomiędzy „ja” i „moje ciało”, ale nawet samo pojęcie „moje ciało”.

Ciało uprzedmiotowione i „wydzierżawione”

Nieustanna ruchliwość, krzątania w świecie domagającym się usensownienia i niekończących się przekształceń, pochłania naszą uwagę do tego stopnia, iż podstawowe narzędzie działania: nasze własne ciało, znika z pola widzenia działającego człowieka, nastawionego głównie na cele i skutki swych czynów. Człowiek, zorientowany przede wszystkim na relacje społeczne oraz na korzystną, jego zdaniem, coraz dalej idącą transformację środowiska naturalnego, „nawiguje” swym ciałem, ignorując niejako jego niemą obecność, lekceważąc jego potrzeby i przekraczając naturalne ograniczenia. Bycie ciałem, nie zaś sam fakt dysponowania nim, czy też „posiadania” ciała, uzmysławiamy sobie nagle dopiero w chwili pojawienia się silnego negatywnego impulsu sygnalizującego awarię układu. Ból towarzyszący nie-

uchronnej stopniowej biologicznej degradacji ciała, czyli procesowi starzenia się, to jedyny słyszalny głos ciała, bezsilnego wobec tyranii ludzkiego ego. Aby zwiększyć skuteczność i precyzję naszych działań, skłonni jesteśmy narażać niektóre układy lub organy naszego organizmu na długotrwałą hiperaktywność, doprowadzając tym samym inne do przedwczesnej atrofii. Narastające z latami dysproporcje funkcjonalne prowadzą w efekcie do głębokich zmian psycho-somatycznych, które z trudem poddają się autoregulacji⁴.

Pozornie „nieobecne” i nieświadome swej cielesności ciało, zdane dotąd „na łaskę i niełaskę” świadomości, której aktywność od czasów Kartezjusza zwykło się w kulturze europejskiej uznawać za jedyne niemal świadectwo naszej egzystencji, domaga się dziś uznania swej pierwszorzędnej roli. Pospolite w swej fizyczności ciało, przeciwstawiane duszy bądź umysłowi, zdaje się w dzisiejszej kulturze odzyskiwać należne sobie miejsce: staje się czynnikiem wyznaczającym horyzont życia w równym stopniu, co świadome samego siebie myślące ego. Jednakże wraz z procesem stopniowego dowartościowywania zmysłowo-cielesnej tkanki życia obserwować możemy niepokojące sygnały, świadczące o narastającym przesyce cielesności. Lansowany przez najbardziej wpływowe media swoisty kult ciała z pewnością nie może być uznany za powrót do zmysłowości i cielesności pierwotnej, gdyż w gruncie rzeczy okazuje się kultem zaprojektowanego przez samego człowieka medialnego wizerunku ciała doskonałego, obrazu przejmującego ukradkiem prymat nad naturalnym, rzecz by można, przestarzałym, produktem ewolucji czy też Boga. Nasze ciało, ten zdefektowany projekt natury rodem z epoki plejstocenu, nie spełnia oczekiwań współczesnego człowieka. Wiwaty na cześć triumfu cielesności okazały się zatem przedwczesne. Powielane przez popkulturę wizerunki ciała idealnego degradują w gruncie rzeczy wytwór naturalny do rangi półproduktu. Ciało zachowuje wszakże status „odbiornika” bodźców, nadal pozostaje niezastąpionym źródłem satysfakcji zmysłowej: rozkoszy bądź innych silnych doznań fizycznych i egzystencjalnych. Rodzi się zatem potrzeba ciągłej stymulacji, mnożenia wrażeń oraz ich ekstremalizacji, nakierowanej na wzmocnienie lub przyspieszenie efektu pełnej satysfakcji. Obranie przez kulturę masową właśnie tego kursu prowadzi do panestetyzacji i nie mającej końca ikonizacji rzeczywistości, polegającej na przetwarzaniu wszelkich danych w proste impulsy zmysłowe, w szczególności wzrokowe. Naturalną, wręcz fizjologiczną konsekwencją przesyty i przeciążenia zmysłów jest swoista alergia zmysłowa, czyli chroniczna nadwrażliwość lub postępujące zubożenie na bodźce, słowem anestetyzacja⁵.

Ciało bywa ponadto traktowane jako namacalny, widoczny gołym okiem dowód dobrobytu jednostki, świadectwo udanego życia, osiągniętego prestiżu i sukcesu.

⁴ Do współcześnie stosowanych metod terapeutycznych w pełni doceniających rolę ciała, jako podstawowego czynnika warunkującego ludzką egzystencję, zaliczyć można m.in. szkołę *Gestalt* oraz nurt zapoczątkowany badaniami Wilhelma Reicha. Por. np.: J.I. Kepner, *Ciało w procesie psychoterapii Gestalt*, Warszawa 1991 oraz W. Reich, *Funkcja orgazmu*, Warszawa 1996.

⁵ Szerzej na temat pojęcia anestetyki por.: W. Welsch, *Estetyka i anestetyka*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998, s. 520–546.

Ten reprezentatywny „pojemnik” duszy (o nieśmiertelny Kartezjuszu!) w praktyce życia zdaje się mieć niewiele wyższą rangę niż efektowny, opatrzony kolorowym nadrukiem reklamowym kartonowy pojemnik z baru McDonald’s. Podobnie jak ów potencjalny papierowy śmieć, nasze ciało ma przede wszystkim wyglądać ładnie, aby zachęcać innych do nawiązania z nami społecznych relacji. Dlatego też podejmowane przez nas zabiegi prosomatyczne skierowane są zazwyczaj jedynie na stwarzanie pozorów zdrowego i pięknego ciała, nie zaś na istotną poprawę ogólnej jego kondycji. Stąd zapewne bierze się gotowość coraz większej grupy ludzi do przyjęcia tak inwazyjnych rozwiązań, jak operacja plastyczna. Od dawna przywykliśmy do grymasów hollywoodzkich gwiazd, które upiększają swe twarze, piersi, brzuchy i uda w gabinetach chirurgii plastycznej. Coraz częściej jednak na interwencję chirurgiczną decydują się przeciętni, nawet niezbyt majątni ludzie, tylko po to, aby zatuszować ślady starzenia się. Łatwiej im znieść fizyczny ból po zabiegu, niż pogodzić się z upływem czasu i zaakceptować naturalne zmiany swego wyglądu.

Ciało bez granic „zawłaszczone”

Diagnoza współczesnej świadomości cielesnej nie byłaby pełna, gdybyśmy pominęli bardziej elitarny, prognostyczny aspekt dzisiejszej sytuacji. Gwałtowny rozwój technologii, zwłaszcza w dziedzinie medycyny, genetyki, chemii i informatyki, oraz masowa konsumpcja jej wytworów sprawiły, iż na naszych oczach dokonuje proces stopniowej denaturalizacji ciała.

Antycypacje przewartościowań, zmierzających do przezwyciężenia przez człowieka „genetycznego przeznaczenia” i przyjęcia roli demiurga, wyraźnie uobecniają się w sztuce najnowszej. Możemy tam również obserwować swoistą batalię o dopuszczenie do głosu nienapiętnowanej konceptualizmem cielesności. Ciało zaczyna przemawiać we własnym imieniu – głoszą znawcy kultury współczesnej. To właśnie sztuka, zauważa Alicja Kępińska⁶, radykalnie upomina się dziś o odzyskanie świadomej siebie cielesności. Punktem jednoczącym rozmaite przedsięwzięcia artystyczne, stawiające sobie ten cel, jest fakt, iż konfrontują nas one, w sposób nieraz bezwzględny i brutalny, z fizykalnością życia. Za każdym razem mamy do czynienia z odrzuceniem delektacji estetycznej: zostajemy wezwani do „oporu wobec przyjemności” (*resistance to pleasure*)⁷. Prezentowanie ciała w nowy, całkowicie inny od dotychczasowych, sposób oraz umieszczanie go poza jakimkolwiek kontekstem kulturowym, traktowanie ciała jako swoistego tworzywa, materiału sztuki, wreszcie tworzenie coraz to doskonalszych jego imitacji, wszystko to prowadzi do postępującej desa-

⁶ Por. artykuł A. Kępińskiej, *Ciało post-ludzkie*, „Kultura Współczesna”, nr 1–2/2000, s. 144–152.

⁷ Sformułowania *resistance to pleasure* użyła w swym tekście A. Jones, *Postfeminism. Feminist Pleasure and Embodied Theories of Art*, [w:] *New Feminism Criticism: Art, Identity, Actions*, red. J. Frueh, C.L. Langer, A. Raven, New York; podaję za A. Kępińską, op. cit.

kralizacji ludzkiej cielesności. Odarcie ciała ludzkiego z jego intymności otwiera zarazem możliwość daleko idącej ingerencji w jego wnętrze oraz zmiany autoidentyfikacji.

Wśród znamiennych przykładów tego rodzaju przedsięwzięć artystycznych wskazać można na wystawę dra Güntera von Hagensa w Mannheim w 1998 r., za tytułowaną enigmatycznie *Świat ludzkiego ciała*, na której zaprezentowane zostały spreparowane plasterki ludzkiego ciała oraz całe zwłoki, stylizowane m.in. na „rzeźbę” biegacza. Polska artystka Katarzyna Kozyra nie zawahała się wprowadzić ukrytej kamery do łaźni męskiej (nie pytając fotografowanych o zgodę na publikację filmu), aby ukazać naturalny, pozbawiony elementu estetyzującej kreacji obraz nagiego ludzkiego ciała: starego, zwiotczalego, zdeformowanego otyłością i przebytymi chorobami. Znany szeroko również poza Polską, dojrzały artysta Zdzisław Beksiński w swych apokaliptycznych wizjach malarskich ciało ludzkie uczynił ponurym, na wskroś przejmującym świadectwem własnych katastrofalnych poczynań człowieka: twórcy cywilizacji, prowadzących do zagłady stworzonego wcześniej z takim trudem porządku ludzkiego świata, a nawet ładu samej natury. Wygięte konwulsyjną rozkoszą bądź bólem potworne szczątki ludzkiego ciała, na pół martwe, lecz wciąż kurczowo trzymające się życia, błądzą po mrocznych zgliszczach w poszukiwaniu resztek ginącego świata.

Do szczególnie przejmujących eksperymentów artystycznych należą akty naruszenia powierzchni żywego ciała⁸. W trakcie licznych, nagrywanych na wideo i transmitowanych przez TV operacji plastycznych twarzy prowokującej performerki Orlan nie tylko obnażone zostało „wnętrze” ludzkiego ciała, wcześniej skrupulatnie strzeżone kulturowym tabu (do nielicznych wyjątków należy *Lekcja anatomii doktora Tulpa* Rembrandta), ale przede wszystkim tematem sztuki uczyniona została fizjologia i somatyczność jako taka: obrzęki, przekrwienia, wycieki płynów ustrojowych. W ten sposób nastąpiło zniesienie bariery pomiędzy „wnętrzem” i „zewnątrzem” ciała, pomiędzy sferą cielesności prywatnej i publicznej.

Śledząc wyobrażenia ciała prezentowane przez twórców filmów *science-fiction* ostatnich lat (np. *Death Becomes Her*, *The Fifth Element*, *Johny Mnemonic* czy *Matrix*) oraz przez obdarzonych śmiałą fantazją programistów komputerowych, „powołujących do życia” nowe przestrzenie wirtualne wypełnione ludzkimi i pseudo- lub postludzkimi ciałami⁹, odnieść można wrażenie, iż obraz, a zarazem status ciała ulega całkowitej destabilizacji. Cielesna tożsamość człowieka współczesnego zostaje wyraźnie zachwiana. Parametry fizyczne ciała oraz jego granice ztracają

⁸ Na marginesie warto wspomnieć, iż wielu badaczy współczesności dostrzega głębszą tendencję kulturową do niweczenia dawnych binarnych opozycji typu „zewnątrzne–wewnętrzne” czy „realnie–nierealne”. „Czystość” owej opozycji zostaje zdefektowana, gdyż każdy z jej członów zainfekowany jest drugim: i tak powierzchnia (to, co zewnętrzne) zainfekowana zostaje tym, co „wewnętrzne”, a realność zakażona jest przez obecność obrazu medialnego. Dynamika owych infekcji rodzi, żeby posłużyć się sformułowaniem Perelli, „nowe pole intensywności”, które wpływa na zmianę trybu ludzkiej aktywności w świecie. Por. S. Perella, *Hypersurface Theory: Architecture, Culture*, „Architectural Design”, 5/6/1998.

⁹ We wspomnianym już artykule A. Kępińska posługuje się właśnie pojęciem ciała post-ludzkiego, sugerując potrzebę dekonstrukcji szacownego pojęcia *humanitas*, a tym samym nieuchronny zmierzch filozofii humanistycznej i lansowanej przez nią cielesnej samowiedzy człowieka.

swój stały charakter, stają się płynne, nieciągle, podatne na weryfikację, deformację i dekonstrukcję. Następuje, jak to określił Jean-François Lyotard, „elektroniczne wyłączenie ciała ludzkiego”¹⁰, gdyż szereg jego aktywności może zostać zastąpiony przez działanie sztuczne, będące symulacją naszych ruchów, pamięci, a nawet emocji (*Blade Runner*). Australijski performer Stelarc w dotkliwy sposób narusza naturalny rytm funkcjonowania swego organizmu, podłączając do ciała elektrody, systemy robotyczne, elektroniczne protezy, za pośrednictwem których on sam bądź inni ludzie wpływać mogą zdalnie (*via Internet*) na przebieg jego fal mózgowych, tempo bicia serca, rytm przepływu krwi i ruchy mięśni (*Third Hand, Virtual Arm*).

W sugestywnej wizji zaawansowanej technologii przyszłości, snutej w filmowym przeboju roku 1999 – *Matrix*, ciało ludzkie potraktowane zostało przez obdarzone sztuczną inteligencją i samoświadomością maszyny jako nadzwyczaj efektywne źródło energii elektrycznej. Ludzkie płody, hodowane w grządkach, niczym pożywne warzywa, zasilają swą energią sztuczne ciała maszyn, podczas gdy umysły „uprawianych” ludzi wiodą swe „niby-życia” w świecie wirtualnym (do złudzenia przypominającym nasz dzisiejszy świat), udostępnionym przez „plantatorów” za pośrednictwem „wszczepionych” wprost do ludzkich mózgów programów komputerowych. Uwolnienie się spod jarzma super-robotów i odzyskanie jedności umysłowo-cieleśnej nastąpić może jedynie na skutek rozpoznania iluzyjnej natury świata wirtualnego. Parametry ciała wirtualnego ustalone przez obdarzonego AI (*artificial intelligence*) programistę ograniczają wolność jedynie tym, którzy są zbyt słabi, aby odrzucić wiarę w realność matrycy (*matrix*), czyli systemu generującego obraz świata wirtualnego. Całkowite wyzwolenie umysłu niesie jednocześnie uwolnienie ciała od wszelkich ograniczeń, łącznie z przewyżczeniem widma śmierci. Ciało ograniczane jest bowiem tylko przez to, czego umysł nie jest w stanie przekroczyć.

Do motywów ujawniających pragnienie zatarcia lub zniesienia granic naturalnej cielesności zaliczyć można również rozmaite filmowe i komputerowe wizje ucieleśniające mit ciała perfekcyjnego, które pozostaje w symbiozie ze sztucznie wytworzonym obrazem ciała oraz z technologiami wspomagania życia. Mit ten przyświeca także intensywnym badaniom laboratoryjnym związanym z przygotowaniami do eksploracji przestrzeni kosmicznej. To, co naturalne, okazuje się – dziś w wyobraźni, jutro w świecie realnym – nie tylko współdziałać, ale współewoluować z tym, co sztuczne. Możliwość ziszczenia tych utopijnych marzeń napawa obawą tym bardziej, że pełny dostęp człowieka do własnego kodu genetycznego powiększa się niemal z każdym rokiem. Lęk przed pozyskaniem mocy autokreacji bierze się z przeczucia, iż możliwość projektowania ciała doskonałego, ciała przyszłości, oznaczałaby jednoczesne otwarcie się gatunku ludzkiego na rozmaite mutacje i hybrydyzacje, które prowadzić mogą do zaburzeń cielesnej tożsamości jednostki, a nawet – w perspektywie kilkuset lat – gatunku ludzkiego

Zanim jednak ów radykalny krok o nieprzewidywalnych skutkach zostanie poczyniony, ludzkość zadowolona musi wycinkowym „korygowaniem” natury:

¹⁰ Por. J. Raychman, *The Postmodern Museum*, „Art in America”, X/1985.

poprawą wyglądu ciała, podtrzymywaniem i pobudzaniem jego funkcji witalnych, rekonstruowaniem lub wymianą fragmentów tkanki. Mimo iż większość nowoczesnych zogniskowanych na ciele zabiegów farmakologicznych, chirurgicznych, psychoterapeutycznych czy kosmetycznych początkowo stanowi przedmiot ożywionych dyskusji i rodzi poważne dylematy etyczne bądź egzystencjalne, po jakimś czasie zabiegi te zostają zaliczone w poczet powszechnie akceptowanych i nie budzących sprzeciwu większości członków społeczeństwa antidotów na przemijalność i kruchość naszej cielesności.

Wzrastająca popularność bulwersujących niegdyś opinię publiczną operacji plastycznych świadczy o zachodzących dość szybko zmianach kulturowych. Podobnie ma się rzecz ze sterowaniem hormonalnym, któremu powszechnie i bez większych obaw poddają się dziś zarówno młode kobiety przyjmujące środki antykoncepcyjne, jak i dojrzałe panie z pierwszymi oznakami klimakterium.

Znacznie poważniejszych dylematów dostarczają zagadnienia związane z zaawansowaną biotechnologią (np. z zapłodnieniem *in vitro*) i transplantacją, w szczególności zaś z ksenotransplantacją¹¹. Nie minęło dużo czasu od chwili, gdy transplantacja organów ludzkich z jednego ciała do drugiego budziła silne kontrowersje¹², a już pojawiły się zupełnie nowe możliwości ratowania i podtrzymywania życia osób cierpiących na nieuleczalne choroby serca, nerek czy wątroby. Stało się to możliwe m.in. dzięki opracowaniu farmakologicznego sposobu powstrzymania naturalnej reakcji systemu immunologicznego do odrzucania przeszczepionego organu, przy zachowaniu określonych parametrów biologicznych. Wynalazek ów umożliwił „nakłonienie” opornego ciała do inkorporowania pożądanego elementu, kosztem „zagłuszenia” jego naturalnej reakcji obronnej polegającej na odrzuceniu obcego, intruza¹³. Ksenotransplantaty, czyli transplany odzwierzęce, stanowią odpowiedź na ogromne zapotrzebowanie organów do przeszczepów i zdaniem wielu uczonych stać się mogą doskonałym substytutem ludzkich nekrotransplantów. W ostatnich latach czyniono intensywne wysiłki, aby rozwinąć tę gałąź badań. Podjęto m.in. próbę wyhodowania zwierząt z ludzkim kodem DNA, jako że organ pochodzący od takiego zwierzęcia daje większe szanse na zintegrowanie się z ciałem człowieka i oddalenie ryzyka szybkiego odrzutu przeszczepu. Jednakże optymistycznym prognozom dotyczącym transgenetycznych transplantów towarzyszą również głosy sprzeciwu bądź ostrzeżenia przed trudnymi do przewidzenia konsekwencjami prowadzonych eksperymentów. Pytanie o to, ile obcych substancji można wprowadzić do ciała, zanim utraci ono swe niepowtarzalne jakości charakterystyczne dla istoty ludzkiej, pozostaje nadal bez odpowiedzi.

¹¹ Ksenotransplantacja jest formą kuracji medycznej, w ramach której do ciała ludzkiego wprowadzane zostają komórki, tkanki bądź organy pochodzenia zwierzęcego.

¹² Pierwsze eksperymenty nad przeszczepami organów ludzkich datują się na rok 1950. W roku 1959 dokonano w Bostonie i Paryżu pierwszej transplantacji nerek, w roku 1967 transplantacji serca, a w 1978 narodziło się pierwsze dziecko poczęte w laboratoryjnym szkle.

¹³ Por. na ten temat E. Martin, *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from Days of Polio to the Age of Aids*, Beacon Press: Boston 1994.

Do interesujących wniosków dochodzi szwedzka badaczka Susanne Lundin, rozważająca problem ksenotransplantacji z perspektywy kulturowej¹⁴. Analizując wpływ biotechnologii na zmianę i kształtowanie się nowej cielesnej samoświadomości pacjentów, których poddano ksenotransplantacji, zauważa, iż z tą niecodzienną sytuacją radzą sobie oni nad podziw dobrze. Wszczepiane m.in. diabetikom i pacjentom po przeszczepie nerki komórki pochodzenia zwierzęcego (ściśle mówiąc komórki świni w formie płynnego transplantu)¹⁵ nazywane są żartobliwie przez samych pacjentów i ich bliskich „świńskimi wysepkami”. Nie brakuje jednak także negatywnych reakcji nawet na tę „najsztubtelniejszą” formę ksenotransplantacji. Lundin wspomina o przypadku kobiety, której mąż, cierpiący na chorobę Parkinsona, poddany został zabiegowi wszczepienia komórek płodu świńskiego do mózgu. Mimo wcześniejszej zgody na operację, kobieta nigdy nie pozbyła się uczucia nie tylko estetycznej, ale i etycznej odrazy, zwłaszcza z uwagi na swe żydowskie pochodzenie. Wiele obaw wzbudza także myśl o posiadaniu w swym ciele całego organu zwierzęcego: nerki, serca, wątroby lub płuca. Organ zwierzęcy, w przeciwieństwie do przeszczepu pochodzącego z ciała innego człowieka, postrzegany jest na ogół jako duży mięsisty „intruz”. Głośnym przypadkiem z 1984 roku, który wyzwolił silny opór społeczny wobec tego rodzaju transplantacji, była próba przeszczepu serca pawiana noworodkowi, zakończona po dwudziestu ośmiu dniach śmiercią małej pacjentki¹⁶.

Sądzić należy, iż jedną z przyczyn niechęci kulturowych wobec przeszczepów jest zapewne lęk przed zaburzeniem własnej tożsamości osobowej, której główne cielesne ośrodki lokowane są w sercu oraz mózgu. Serce tradycyjnie pojmowane jako siedlisko uczuć, duszy, utraciło już swą kulturowo strzeżoną nietykalność. Do niedawna ostoją autoidentyfikacji zdawał się wciąż jeszcze pozostawać mózgi, który decyduje o swoistym dla danej osoby charakterze i kojarzony jest z operacjami świadomości. Jednakże w obliczu świeżo zdobytej umiejętności wyhodowania w warunkach laboratoryjnych ludzkich komórek nerwowych oraz otwarcia się możliwości klonowania ludzkiej substancji mózgowej nawet ten organ przestał być wizytówką naszej niepowtarzalnej, jednostkowej egzystencji¹⁷.

Zaskakujące w świetle powyższych obaw wyniki badań nad pacjentami poddanymi ksenotransplantacji przedstawia wspomniana już Susanne Lundin. Podkreśla ona zdumiewającą zdolność badanych osób do radzenia sobie z nową sytuacją. Indagowani pacjenci zazwyczaj bez większych trudności dokonują wzajemnej integracji systemu biologicznego i kulturowego, transformując je w nową całość. Nowy, eklektyczny światopogląd przesiąknięty jest wpływami panteizmu i szamanizmu połączonymi z wiarą w naukowy racjonalizm. Wysiłek reintegracji cielesnej prowadzi na ogół do wytworzenia obrazu ciała bez granic (*boundless body*) oraz zy-

¹⁴ Por. S. Lundin, *The Boundless Body: Cultural Perspectives on Xenotransplantation*, „Ethnos” 64/1/1999.

¹⁵ Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, iż świnia uznawana jest, wręcz przysłowioowo, za zwierzę nieczyste.

¹⁶ Por. S. Lundin, op. cit., s. 19.

¹⁷ Ciekawe rozważania nt. moralnego wymiaru dokonywania przeszczepów tkanki mózgowej pobranej ze szczątków martwego płodu ludzkiego przedstawia Z. Szawarski w artykule pt. *Etyczne aspekty transplantacji substancji mózgowej*, „Studia Filozoficzne” nr 7–8/1989, s. 257–270.

skania poczucia więzi z całą naturą, reprezentowaną przez tzw. systemy złożone¹⁸. Przeszczepione organy symbolizują więź łączącą daną osobę z innymi organizmami (czy też duszami?), a tym samym ze wszystkimi formami życia. Zadziwiająca jest gotowość człowieka do reinterpretacji i renegocjacji zakresu własnej tożsamości, która ujawniła się pod wpływem zmiany niektórych biologicznych parametrów własnego ciała. Znana prognoza Paula Rainbowa głosząca, iż „Natura zostanie poznana oraz przetworzona przez technikę i ostatecznie stanie się sztuczna, tak jak kultura staje się naturalna”¹⁹, najwyraźniej zyskuje na aktualności.

Być może analizy zmierzające do ustalenia nowego paradygmatu kulturowego, paradygmatu ciała o płynnych granicach, zintegrowanego z psychiką, uznać należy za zwiastun nowej opcji znoszącej czy może absorbującej wszelkie bipolarności natury ludzkiej. Na marginesie wspomnieć wypada, iż takie właśnie integracyjne podejście do zagadnień psycho-somatycznych oferują od dawna tradycje duchowe Wschodu. Sfera cielesności nie jest tu obłożona klątwą poniżenia, ale zarazem nie stanowi przedmiotu szczególnej adoracji. Ciało jako nośnik życia biologicznego traktowane jest jak fundament domu, który winien wzbudzać zaufanie nade wszystko swą solidnością, nie zaś ujmującą powierzchownością. Trzeba zatem mieć na uwadze rzeczywiste dobro ciała, ponieważ jego potencja i energia stanowi odbicie mocy człowieka jako takiego. Szczególnie istotną rolę odgrywają w tradycjach mistycznych Wschodu wszelkiego rodzaju praktyki oczyszczające, nieodzowne dla prawidłowego funkcjonowania całego kompleksu „ciało-umysłu”. Natomiast daleko posunięte inwazyjne „udoskonalenia” ciała zdają się pozostawać w sprzeczności z przyjmowaną na Wschodzie, zarówno w kręgu kultury indyjskiej, jak i chińskiej, ogólną ideą ciała jako układu samoregulującego się. Szacunek dla ciała nie kłóci się jednakże z różnymi technikami medytacyjnymi, których celem jest wizualizacja oraz mistyczne doświadczenie nietrwałości i kruchości ciała. Przy powszechnym w kulturze indyjskiej przyjmowaniu doktryny reinkarnacji, oznacza to, iż zarówno ciało, jak i indywidualna osobowość nie stanowią o istocie człowieczeństwa. Nie są nawet jej namiastkami, gdyż najwyżej afirmowane cele soteriologiczne dotyczą przeciwstawionej sferze cielesno-umysłowej dziedziny ducha czy też Jaźni. Dlatego też pragnienie podtrzymania w istnieniu ciała za wszelką cenę nie jest warte ryzyka, które niesie głębokie ingerowanie w jego struktury oraz coraz skuteczniejsze „stępienie” naturalnych mechanizmów obronnych i samoregulacyjnych.

Moje ciało i ja

Obie przedstawione wyżej płaszczyzny odniesienia człowieka współczesnego do własnego ciała łączy dominacja perspektywy „z zewnątrz”, czyli świadomo-

¹⁸ Pojęciem systemów złożonych posługuje się m.in. E. Martin, op. cit.

¹⁹ P. Rainbow, *Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality*, [w:] *Zone 6: Incorporations*, red. J. Carry i S. Kwinter, London 1992, s. 241–242.

mości „mam ciało”, nad świadomością „bycia ciałem”. Jednakże świadomość cielesna człowieka postrzegającego własne ciało przez pryzmat jego medialnych wizerunków, powielanych w obiegu kultury masowej, nie może stanowić dopełnienia animalnej, „wewnętrznej” perspektywy poznawczej. Ten rodzaj zapośredniczenia własnej cielesności radykalnie przekreśla szansę na zharmonizowanie i zintegrowanie świadomości „bycia ciałem” ze świadomością „ja” percypującego przynależne mu ciało. Poszukiwania tożsamości cielesnej w ramach tej relacji muszą zakończyć się fiaskiem, gdyż ciało zostaje tu nie tyle zobiektywizowane, co raczej „wydzierżawione”. Odniesienie do „mojego” ciała zostaje zastąpione odniesieniem do obrazu ciała. Akt identyfikacji nakierowany jest zatem na wizerunek ciała, nie zaś na sam twór natury.

Projekt „ciała bez granic”, realizowany w śmiałych wizjach artystycznych oraz w zaciszu laboratoriów i sal operacyjnych, jest swoistym ukoronowaniem odwiecznie ujawnianej przez naturę ludzką zdolności do samokontroli i samoprzezwyciężania się. Ciało, podobnie jak w przypadku poprzednim, widziane jest „z zewnątrz”, ale tym razem pełni rolę materiału, tworzywa o niebywale elastycznych parametrach. Co więcej, nieuniknioną konsekwencją ingerencji w struktury tak uprzedmiotowionego ciała jest silna potrzeba odzyskania pełnej tożsamości. Nowe, wykreowane przez samego człowieka ciało – zmodernizowane, czy też może zdekonstruowane – upomina się o reidentyfikację i ponowne „zawłaszczenie”. Aby w pełni cieszyć się z posiadania owego udoskonalonego ciała, człowiek musi się z nim utożsamić i „być” nim. Najwyraźniej nie potrafimy i nie chcemy być tym, czym jesteśmy z natury. Nieustannie usiłujemy stać się tym, czym być możemy za sprawą własnej wyobraźni oraz potęgi rozumu. Swoistość naszej natury objawia się poprzez ciągłe zaprzeczanie temu, co zastane. Poszukiwanie tożsamości cielesnej w pełni ujawnia tę cechę. Motyw wyobcowanego i uprzedmiotowionego ciała oraz motyw ciała bez granic wyrażają, w gruncie rzeczy, to samo dążenie do rozszerzenia pola możliwych doznań oraz pragnienie eksploracji nie spenetrowanych dotąd rejonów, chronionych często kulturowym tabu. Stanowią one ponadto wyraz eskalacji samokontroli i są świadectwem afirmacji mocy autokreacyjnej gatunku ludzkiego.

Niemniej kultura masowa zatrzymuje się na progu „inności” konkretnej, sztucznie spreparowanej formuły cielesności, wzmacniając tym samym paradoksalność równoczesnego „bycia w ciele” i „wobec ciała”, podczas gdy najbardziej kreacyjne dziedziny ludzkiej aktywności – sztuka i nauka – odkrywają przed nami perspektywę nieograniczonych niemal możliwości modyfikacji własnej cielesności, które pociągają za sobą konieczność rewizji autoidentyfikacji zarówno na poziome subiektywnej, jak i zobiektywizowanej recepcji ciała.

„My body and I” - a contemporary man in search of his or her self-identity

Abstract

The present diagnosis of the bodily identity of a contemporary man is discussed in the philosophical and cultural perspective. The author of the paper analyses symptoms of various relationships and attitudes of the modern man to his or her own body. She refers to several influential thinkers, like H. Plessner, A. Jones, J.-F. Lyotard, as well as to the popular artifacts and controversial issues of modern medicine. To capture the typical relationships between “my body” and “I” one has to distinguish three main interpretations of the concept of “my body”: 1) body as the material which can, or should be consciously and intentionally modified, improved etc. (“my body” is external to “I” and mastered by “me”); 2) body as the passive substratum of the experience, as the source of pleasure, joy, pain or any other sensation (“my body” does not differ from “me”); 3) body as its image, that is the virtual after-sight of the particular body and individual sensuality (“my body” is what is perceived to be “my body”). In her essay, the author does not confine herself to commenting on the phenomena of the contemporary Western culture but also refers to some Oriental philosophical ideas of bodily identity which have been gaining increasing popularity in Europe and United States since the early 1960s.