

Magdalena Radkowska-Walkowicz

Biotransfiguracje - sztuka, życie, polityka

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1-2 (139-140), 97-105

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Roztrząsania i rozbioru

Magdalena RADKOWSKA-WALKOWICZ

Biotransfiguracje – sztuka, życie, polityka

„Ja nieomal słyszę krzyk rozpaczycy tych dziesiątków tysięcy zamrożonych embrionów. Czuję ich rozpacz”¹ – przyznał Jarosław Gowin, poseł na Sejm RP, obecny minister sprawiedliwości. Ten i podobne głosy w dużej mierze zbudowały polską debatę na temat zapłodnienia *in vitro*, która od kilku lat rozgrzewa polską scenę polityczną. Pojawił się na niej więc nowy gracz: zarodek. Dotąd był to pewien byt laboratoryjny, kilkukomórkowy twór czysto medyczny, bez moralnych pretensji. Dziś został niejako zawezwany do udziału w życiu politycznym i trwa walka o jego interpretację. Jest to oczywiście wynik działania Kościoła katolickiego i jego reprezentantów, którzy utrzymują, że życie zaczyna się od momentu połączenia gamet i od tej chwili zarodek ma status moralny równy każdemu innemu istnieniu ludzkiemu. W sukurs katolickiemu wywyższeniu życia na etapie blastocysty przychodzi jednak nauka. Odkrycia naukowe na poziomie molekularnym nie są w tym kontekście kolejnym stopniem odczarowania świata, lecz potwierdzeniem dotychczasowej nauki Kościoła. Nowe technologie medyczne, które zwizualizowały płód, nauczyły się go leczyć, a więc oddzieliły od ciała matki, dały mu niezależność ontologiczną. Zarodki stały się bytami samodzielnymi, konkretnymi i widzialnymi². Embrion jest traktowany jako osobny obiekt medyczny, który można obserwować i leczyć bez związku ze stanem zdrowia matki. Jest pacjentem, a nawet obywatelem. Jak zauważa Susan Squier: „płód wewnątrz coraz bardziej traktowany jest jakby był już na zewnątrz, jak prawowity obiekt medycznej, spo-

¹ J. Gowin, *Aborcja zarodka to zabicie dziecka. Z Jarosławem Gowinem rozmawia Paulina Nowosielska-Kucharska*, 03.02.2009, <http://ekai.pl/wydarzenia/wywiad/x17960/polska-aborcja-zarodka-to-zabicie-dziecka>, [dostęp 20.08.2010].

² Por. R. Rapp, *Testing Women, Tensing the Fetus*, Routledge, New York 1999, s. 119-121.

Roztrząsania i rozbiory

leczej i prawnej interwencji”³. Technologie medyczne umożliwiły więc życie kilkuniodniowym zarodkom poza macicą. To życie możemy, posługując się terminologią Arnolda van Gennepa i Victora Turnera, nazwać liminalnym, przejściowym. Były takie są zawieszane między życiem a śmiercią. Nie są ani tu, ani tam; ani tym, ani tamtym. Są pomiędzy, jak uczestnicy obrzędów przejścia.

„Liminalne życia, których istnienie jest możliwe dzięki współczesnej biomedycynie, kwestionują granice między indywidualnymi organizmami, ale też między tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie. Przykład liminalnego życia stanowią organy i tkanki do transplantacji, linie komórkowe, komórki macierzyste i ludzkie embriony do ewentualnej adopcji, których status jest nieoczywisty, nie tylko ze względu na oddzielenie od organizmu swego pochodzenia, ale również ze względu na ich niepewną przyszłość.”⁴

Monika Bakke w swojej ciekawej i ważnej książce *Bio-transfiguracje*. Sztuka i estetyka posthumanizmu wskazuje nowy kontekst dla różnych fenomenów współczesności.

Zarysowana przez Bakke filozofia posthumanizmu odnosi się zarówno do tytułowej sztuki, jak i do pewnych społecznych elementów rzeczywistości. Zresztą autorka nie oddziela tych dwóch sfer. Sięgając po najnowsze propozycje filozoficzne, pokazuje, że dziś sztuka nie tylko udanie komentuje to, co społeczne i technologiczne, ale także może na nie wpływać. Posthumanizm w takim ujęciu nie jest tylko intelektualną modą, pomysłem na interpretację, ale jest także, a może przede wszystkim, pewnym etycznym i politycznym wyzwaniem. Jest też tym rodzajem teorii, która wymaga swojego praktykowania, ucieleśnienia.

W skrócie, posthumanizm jest związany z trzema podstawowymi kontekstami: stosunkiem do zwierząt i roślin, do rzeczy (w książce aspekt mniej istotny) oraz do technologii (zwłaszcza jej wytworów cybernetycznych i biotechnologicznych). Łączy je próba odejścia od antropocentrycznego postrzegania świata. W pierwszym przypadku w centrum uwagi są zwierzęta i pytanie o ich relację do ludzi i z ludźmi. Najbardziej znanym rzecznikiem tego stanowiska jest Peter Singer. Nie chodzi tu jednak tylko o niejedzenie zwierząt czy przyznanie im prawa do bólu, emocji, inteligencji. Rzecz m.in. w tym, co Donna Haraway określa jako „niemimetyczne współdzielenie cierpienia”, a także o „branie zwierząt poważnie jako pracowników, bez pociechy, jaką dają humanistyczne ramy ujmowania ludzi i zwierząt”⁵. „Nie lubię delfinów zjadać na kolację – pisze Bakke – ale jeszcze bardziej nie lubię oglądać ich w delfinariu robiących sztuczki”⁶. Do zwierząt, jako by-

³ S. Squier *Liminal Lives. Imagining the Human at the Frontiers of Biomedicine*, Duke University Press, London, Durham 2004, s. 102.

⁴ M. Bakke *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 75.

⁵ D. Haraway *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008 nr 15, s. 104.

⁶ M. Bakke *Bio-transfiguracje*, s. 243.

tów, którym należy się szacunek, dołączają dziś rośliny. „Podobnie, ale nie tak samo, jak to jest w przypadku zwierząt, poszanowanie godności roślin wiąże się z odpowiedzialnością za nie i wobec nich. Nie oznacza to jednak, że użytkowanie roślin ma zostać w jakiś drastyczny sposób ograniczone, ale powinno być uzasadnione”⁷, bo „nawet bawełniane ubrania nie zwalniają z etycznej czujności”⁸. Jeśli chodzi o stosunek do rzeczy, można zaproponować coś ponad ciekawe i ważne, ale jednak nienowatorskie zobaczenie istnienia rzeczy w historii⁹. Z pomocą przychodzi jeden z modniejszych dziś w Polsce filozofów, Bruno Latour, i jego propozycja uznania sprawstwa rzeczy i zaniechania mówienia o społeczeństwie, a w zamian przyjęcie kategorii kolektywu¹⁰. Posthumanistyczne spojrzenie na technologię uznaje zaś jej nierozłączność od świata społecznego, inaczej mówiąc, znowu za Latourem i innymi przedstawicielami tzw. *technoscience*, związek między wiedzą powstała w laboratorium a życiem społecznym. Przede wszystkim jednak odżegnuje się od wszelkich technofobii, często popadając w swoistą technofilie (zwłaszcza dotyczy to transhumanizmu). Człowiek przyszłości już nie tylko ma prawo czerpać pełnymi garściami z rozwoju technologii, ale ma nawet swoisty obowiązek przeskoczyć ewolucję i poprawiać swoje ludzkie możliwości. Trzeba otworzyć się na cyborgi, także te w nas. I na byty stworzone w laboratoriach: zarodki, organizmy transgeniczne, kolonie tkankowe.

Wszystkie trzy perspektywy wymagają w pierwszej kolejności reinterpretacji, a nawet odrzucenia pojęcia natury: „Po śmierci Boga i śmierci człowieka najwyższy czas, żeby natura także wyzionęła ducha”¹¹ – pisze Latour, i nie chodzi mu o zgodę na dalszą jej bezmyślną eksploatację, lecz o rezygnację z niej jako kategorii, na której zbudowany jest porządek zachodnich systemów myślowych.

Takie myślenie wpisuje się w „tzw. nowy materializm, który stoi w opozycji do radykalnego konstruktywizmu, bowiem nie wykluczając społecznego charakteru wiedzy i bez popadania w esencjalizm, bierze też pod uwagę jej uwarunkowania materialne”¹². Posthumaniści widzą więc nowe konfiguracje społeczne, które pojawiły się wskutek rozwoju technologii. To, co stworzone w laboratorium, domaga się szacunku, a nawet praw. Żeby jednak pozwolić sobie na takie myślenie o tych dziwnych bytach, trzeba przestawić swoje spojrzenie na całość naszego życia, na podmiotowość człowieka, jego relacje ze środowiskiem, a zwłaszcza na *bios* (życie jednostkowe, polityczne, kulturowe) i *zoe* (życie w ogóle, biologiczne), które tu zyskuje przewagę (mamy bowiem do czynienia z odejściem „od myślenia w kate-

⁷ Tamże, s. 145.

⁸ Tamże, s. 242.

⁹ Por. E. Domańska *Historie niekonwencjonalne*, Poznań 2006, s. 104-127.

¹⁰ B. Latour *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

¹¹ Tamże, s. 50.

¹² M. Bakke *Bio-transfiguracje*, s. 57.

Roztrząsania i rozbiory

goriach *bios* na rzecz szerszego potraktowania życia jako *zoe*¹³). Monika Bakke postuluje więc włączenie w refleksję intelektualną, a jednocześnie w codzienne procesy decyzyjne i światopoglądowe *zoe*-estetyki, która

jest propozycją odpowiedzi na bio-transfiguracje dokonujące się poprzez rozmaite praktyki – artystyczne i zarazem biotechnologiczne, naukowe, ekonomiczne, społeczne i biopolityczne, które wykazują tendencje decentrujące ludzki podmiot i prowadzą ku perspektywie życia w ogóle – *zoe*. Praktyki te [...] wyraźnie uwidaczniają, że podmiot humanizmu [...] staje się – by użyć określenia Jolanty Brach-Czajny – za ciasny.¹⁴

Przeformułowanie w tym duchu relacji ze światem wymaga przyjęcia pewnych założeń, przede wszystkim zgody na postrzeganie życia zawsze jako wcielonego i nigdy nieistniejącego w izolacji od innych wcielonych bytów – „ludzkie i nie-ludzkie ciała są ze sobą powiązane na poziomie społecznym, ekonomicznym, biologicznym (fizjologicznym i molekularnym). [...] my – ludzkie zwierzęta – stajemy się sobą zawsze nieodłącznie z innymi formami życia, takimi jak nie-ludzkie zwierzęta, rośliny, grzyby, bakterie, wirusy i inne”¹⁵. W obręb tak pomyślanego świata trzeba włączyć technologię, bowiem „człowiek jest zawsze symbiotycznie uwikłany w *tekhne* leżące u samych podstaw stawania się człowiekiem”¹⁶. Ten ruch wydaje mi się szczególnie ważny, gdyż wskazuje na istotną różnicę między ekologią (Latour pisze o ekologii politycznej i głębokiej) odwołującą się do mitu natury i dobrego dzikusa, od współczesnych poszukiwań posthumanistycznych. W popularnych wizjach ekologicznych technologia jest wrogiem, a człowiek poszukuje pierwotnego, utraconego kontaktu z naturą. Dziś taka wizja nie znajduje uzasadnienia. Technologia daje nam dostęp do głębszych poziomów życia, wskazując np. na jego molekularny wymiar. Ponadto tworzy byty, które w konceptualnym świecie czystej natury nie istniały – np. mrożone zarodki powstałe wskutek zapłodnienia *in vitro*, kolonie tkanek i komórek, jak słynne komórki rakowe Henrietty Lack, które zamieszkują laboratoria na całym świecie i tam dzielą się błyskawicznie, zaskakując swoim nieśmiertelnym witalizmem (choć ubogiej farmerki, w której ciele pierwszy raz zaistniały, nikt nigdy nie zapytał o zgodę na ich pobranie)¹⁷.

Ten wymiar zauważa sztuka. Artyści wchodzą więc do laboratoriów i kombinują, majstrują przy życiu. Niekoniecznie po to, by odpowiadać na górnolotne pytania: czym ono jest, co znaczy być człowiekiem, ale by przetestować życie samo w sobie (określenie Nicolasa Rose’a, znanego socjologa zajmującego się m.in. wpły-

¹³ Tamże, s. 179.

¹⁴ Tamże, s. 232.

¹⁵ Tamże, s. 234.

¹⁶ Tamże, s. 235.

¹⁷ R. Skłoot *Nieśmiertelne życie Henrietty Lacks*, przeł. U. Gardner, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2011.

wem rozwoju genetyki na społeczeństwo, który przeciwstawia się konserwatywnym zawłaszczaniem refleksji nad rozwojem biotechnologii)¹⁸. I by zmierzyć się z niejednoznacznością ontologiczną i etyczną istnienia człowieka w świecie wspólnie zamieszkiwanym przez zwierzęta, bakterie, rośliny, tkanki, zarodki. Mariaż sztuki z nauką przynosi rozmaite efekty. Powstają np. transgeniczne zwierzęta i rośliny. Jeden z najbardziej znanych artystów biotechnologii Eduardo Kac stworzył m.in. świecącego królika (z materiałem genetycznym meduzy posiadającej białko zielonej fluorescencji) oraz Edunię, czyli petunię, której wszczepiono materiał genetyczny artysty, wyizolowany z jego krwi¹⁹.

Wejście artysty do laboratorium nie zawsze oznacza tworzenie bytu od nowa. Kathy High

zakupiła transgeniczne szczury wykorzystywane w laboratoriach jako modele ludzkich chorób. Zwierzętom tym wszczepiono ludzki materiał genetyczny, by zapadły na celowo u nich wywoływane choroby zbliżone do ludzkich. W swoim cierpieniu zwierzęta te są więc poniekąd podobne do nas, pozostają naszym przedłużeniem i stanowią nadzieję dla wielu chorych ludzi. Same natomiast nie mają nadziei na wyleczenie.²⁰

Artystka nie może im darować życia, ale może ułatwić im resztę ich ofiarniczej egzystencji. Może też niejako w ich imieniu zadać pytanie o sens ich cierpienia i pracy, a także o ich godność. Praca ta, jak wiele dzieł pozostających w duchu posthumanizmu, z jednej strony działa bardzo silnie w konkretnej materialnej rzeczywistości, z drugiej chodzi w niej o zadanie pewnych pytań i zmuszenie do etycznej refleksji.

Inną ciekawą pracą, opisaną przez Bakke, jest zestaw lalek formacji Tissue Culture & Art, wyhodowanych „na szkielecie polimerowym z komórek mysich linii McCoy”²¹ i obwiązanych nicią chirurgiczną. Lalki żywią się antybiotykami i odżywkami, a na towarzyszącym im forum internetowym można zostawiać swoje opinie na temat tego dziwnego pół-życia. Można też wyrażać swoje niepokoje, bowiem lalki nawiązują do tzw. *worry dolls*, którym dzieci powierzają swoje zmartwienia przed pójściem spać i wkładają pod poduszkę, by rozwiązały dziecięce problemy. Te specyficzne byty kończą swój niepełny żywot podczas artystycznych finałów, na których zostają narażone na bakterie, wirusy i grzyby za sprawą kontaktu z publicznością. Ale nie chodzi tu o jakąś przyjemność zabijania, towarzyszenia śmierci, lecz – jak pisze Bakke – rytuał ten „uwidacznia współwystępowalność procesów życia, umierania, zabijania i rodzenia się, a także ukazuje ogromną potencję i wszechobecność życia, nawet tam, gdzie go gołym okiem nie dostrzegamy.

¹⁸ N. Rose *Polityka życia samego*, „Praktyka Teoretyczna” 2011 nr 3. http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr2-3_2011_Biopolityka/14.rose.pdf, [dostęp 20.08.2012].

¹⁹ M. Bakke *Bio-transfiguracje*, s. 165-174.

²⁰ Tamże, s. 175.

²¹ Tamże, s. 181.

Roztrząsania i rozbiory

[...]. Ginają jednak konkretne, indywidualne organizmy i ich kolonie, ale życie – rozumiane tu w kategoriach *zoe* – trwa nadal”²².

Spróbujmy przetestować opisane przez Bakke kategorie w rzeczywistości społecznej. Czytam w gazecie o łowcach skór i kości, o nadużyciach w pozyskiwaniu tkanek z ludzkich zwłok. Historia zbliża się do atmosfery znanej z różnych realizacji opowieści o doktorze Frankensteinie, by nieoczekiwanie ukazać swoje jasne oblicze:

Brzmi makabrycznie, ale recykling zwłok ratuje żywych. Ściągną pozwalają chodzić sportowcom po kontuzji. Rogówka przywraca wzrok. Skóra leczy rany pooparzeniowe albo służy do rekonstrukcji piersi po mastektomii. Z kości wyrabia się implanty ortopedyczne i dentystyczne oraz klej chirurgiczny.²³

Widać tu świetnie to życie po życiu indywidualnym, to niemal wieczne trwanie w ramach *zoe*, które umożliwia współczesna nauka. W centrum jednak pozostaje życie jednostkowe, *bios*, dla którego przełamywane jest tabu związane z martwym ciałem. W centrum jest człowiek żyjący tu i teraz i jego interesy. Wydaje się, że tutaj nie mamy do czynienia z przełamaniem perspektywy antropocentrycznej.

Teoria zarysowana przez Bakke może także pomóc inaczej spojrzeć na dzisiejszą debatę o *in vitro*, zwłaszcza na zarodek, jednego z jej bohaterów, niemal niewidocznego gołym okiem, a jednocześnie mającego ogromną moc symboliczną. Zarodki, dotąd obiekt zainteresowania jedynie laborantów i potencjalnych rodziców, nie są jedynie materiałem biologicznym, ale bytami, którym należy się szacunek. Tak je postrzegają, jak się wydaje, użytkownicy technologii *in vitro*²⁴. Jedna z moich rozmówczyń planuje pogrzeb niewykorzystanych, dziś zamrożonych embriionów („w jakiś sposób jesteśmy z nimi związani [...], nie potrafimy tego wyrzucić na śmietnik, bo to nie jest coś takiego...”). Inna przyznaje:

No i ten moment tych pięciu dni, kiedy rzeczywiście zdaje sobie sprawę, że kurcze, na tej ulicy Złotej w laboratorium są twoje zarodki, być może twoje dzieci i że one się hodują w ogóle w laboratorium. Jakby – wiesz – oddzielone ode mnie. Ja tak, tak do mnie to dotarło, że to jest totalny *science fiction*, że właśnie to, to, że właśnie wtedy weszła ta technologia, taka, że rzeczywiście to jest pozaustrojowe, że one żyją.

Jeśli więc szukałabym jakiegoś odbicia teorii posthumanistycznych we współczesnym życiu społecznym, to w przestrzeni klinik leczenia niepłodności, wśród osób, które pamiętają o swoich zamrożonych zarodkach, szanują je, walczą o nie, wiedzą, że mogą im dać szczęście, ale jednocześnie są gotowe przyjąć ich śmierć. Bo

²² Tamże, s. 184.

²³ R. Stefanicki *Łowcy skór i kości*, „Gazeta Wyborcza”, nr 4.08.2012

²⁴ W ramach projektu antropologicznego dotyczącego rozwoju genetyki i nowych technologii medycznych przeprowadzam rozmowy z osobami korzystającymi z *in vitro*. Projekt dofinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki, grant nr UMO-2011/01/B/HS3/03126.

zarodki to byty liminalne. Jednak znowu trzeba podkreślić, że chodzi tu o człowieka, o zarodki, które są potencjalnymi dziećmi. W ten sposób powracamy do nieprzekraczalnego (?) kręgu, w centrum którego pozostaje człowiek.

Cytowany na początku tego tekstu poseł Gowin swoimi słowami nie tylko odwołuje się do prostych emocji, ale stara się także uczynić z zarodków obywateli, podmioty mające głos, który należy dosłyszeć; wołających o swoje miejsce i swoje prawa obywatelskie. Mamy tu do czynienia z walką o reprezentację – kto będzie mógł reprezentować tych milczących innych. Ale jest to też próba pozyskania nowych sojuszników, przez stworzenie ich sobie, powołanie do życia nowego politycznego bytu. Poseł Gowin i jego protagoniści uwewnętrzniają nauki płynące z rozwoju technologii medycznych i nieświadomie stają w obronie bytów liminalnych i witalizmu *zoe*. Czy zatem aktywistów katolickich, reprezentantów tzw. ruchów prolife’owych możemy postawić w jednym rzędzie z posthumanistami? Posłowie prawicy proponują zamrożone już zarodki, z którymi Kościół katolicki ma duży problem, bo z jego perspektywy ich w ogóle nie powinno być, „umieścić w jednym pomieszczeniu, poświęcić i pozwolić, by za kilkadziesiąt lat same umarły”²⁵. Czy o taką troskę chodzi Bakke, kiedy pisze: „Choć ciała te, jako fragmenty całych organizmów, są zdolne przetrwać wyłącznie w technologicznie wspomaganym warunkach, nie mogą być pomijane lub izolowane w sensie społecznym i powinny być objęte naszą troską”²⁶? Odpowiedź musi być negatywna. Kiedy ci pierwsi walczą o uznanie embrionów za ludzi i tym samym nadanie im specjalnych praw, ci drudzy widzą w tego rodzaju bytach nie człowieka, ale część świata, która ma swoją podmiotowość i swoje prawo do godności. Oponenti *in vitro* nie chcą poszerzenia katalogu bytów, którym należy się szacunek i podmiotowość, lecz uzupełnienia definicji samego człowieka. Jest to próba jeszcze mocniejszego zakorzenienia człowieka w świecie przez unowocześnienie, unaukowanie jego biografii. Powołanie do społecznego istnienia zarodków wzmacnia zatem antropocentryczną wizję świata. Nie chodzi o całościowe spojrzenie na świat i człowieka jako „swoisty temporalny kolektyw skupiający wiele innych form życia pozostających w relacji nieustannej wymiany ze sobą nawzajem i ze światem zewnętrznym”²⁷, jak w wizjach posthumanistów, lecz wyrwanie z tego świata jeszcze jednego bytu, który mógłby potwierdzić wyjątkowość człowieka i odciąć go od tego co nie-ludzkie. W jednym przypadku chodzi o niezabijanie, ale też o nietworzenie (projekt ustawy regulującej m.in. warunki przeprowadzania zapłodnienia *in vitro*, sygnowany przez Gowina, zakłada możliwość tworzenia embrionów, ale tylko jeśli bezpośrednio po stworzeniu zostaną implantowane do macicy; bardziej konserwatywne projekty zabraniają w ogóle two-

²⁵ Por. <http://polska.newsweek.pl/wraca-wojna-o-in-vitro-pis-nie-odpuszcza,93403,1,1.html>, [dostęp 20.08.2012].

²⁶ M. Bakke *Bio-transfiguracje*, s. 238.

²⁷ Tamże, s. 73.

Roztrząsania i rozbiory

zenie bytów ludzkich *in vitro*). Posthumaniści zaś nie postulują ograniczenia działań biotechnologicznych w imię godności ludzkiej, a jedynie poszanowanie bytów, które są wynikiem tego rodzaju prac. Zobaczenia sensu w ich życiu, wzięcie odpowiedzialności i nadanie znaczenia.

Niemniej ciekawy wydaje mi się, bez względu na uświadamiane i nieświadome intencje polityków i hierarchów Kościoła, wspomniany na początku tekstu mariaż katolickiej wizji życia z technologiczną jego obróbką. Bakke zachęca nas do takich nieoczekiwanych zmian punktów widzenia i niecodziennych koalicji (poczawszy od tej między sztuką a nauką). Nie uda się zapewne pogodzić Gowina z Singerem (którego polska myśl konserwatywna dobrze zna), ale można zobaczyć, że żyją wbrew pozorom w tym samym świecie, który zmusza swoich interpretatorów do wymyślenia nowych opowieści o sobie i podejmowania etycznych refleksji uwzględniających zmiany i w świecie materialnym, i w sposobach myślenia.

Jeśli mam jakiś problem ze świetną i inspirującą książką Bakke, to taki, że totalizuje ona myśl filozoficzną i jej reprezentację artystyczną i ignoruje rzeczywistość społeczną, dzisiejsze sposoby percepcji i absorpcji (doświadczenia i wcielania) odkryć naukowych. Kiedy Bakke pisze o przyszłości „do której powoli zmierzamy, pozbywając się antropocentrycznych i androcentrycznych przekonań”²⁸, zawęży „my” do filozofów i artystów. Zwrot ku myśleniu w kategoriach *zoe*, który w sztuce możemy wyraźnie zaobserwować, w życiu społecznym wydaje się trudno osiągalny. I choć, oczywiście, książka jest narracją o filozofii i sztuce, niemniej autorka traktuje te dwie dziedziny jako obowiązujące opowieści o świecie i technologii. Zdaje się wierzyć, że to, co widzi w przestrzeni działań artystycznych, jest zapowiedzią zmian, a może nawet faktem, w życiu społecznym. I tu widzę pęknięcie, moim zdaniem ta droga jest daleka i nieoczywista. Pojawienie się bytów liminalnych, takich jak zarodki, ale też narządy do przeszczepów, rozwój genetyki i biologii molekularnej, jak również obserwacje etologiczne i zmiany ekologiczne, a także działania artystyczne na rzecz dowartościowania *zoe* i inne „bio-transfiguracje”, czyli wszystko to, co stoi za zauważanym, a raczej postulowanym przez Monikę Bakke przekształceniem świadomościowym i materialnym, równie dobrze może doprowadzić do wzmocnienia antropocentryzmu i zwiększenia dominacji człowieka w kosmosie. I właśnie jako pewien postulat rozumiem książkę Bakke. Jej projekt trzeba widzieć w perspektywie etycznej i indywidualnej, a nie socjologicznej (nawet jeśli socjologicznie jest ona, jak starałam się pokazać, niezwykle inspirująca). Posthumanizm, jeszcze raz chcę zaznaczyć, w tym ujęciu powinien być ucieleśniany i praktykowany, z definicji wychodzi więc poza filozofię akademicką i działania *stricte* artystyczne. Jest moralnym i politycznym wyzwaniem. Jak przyznaje Bakke w zakończeniu książki:

Moja znajomość bio-transfiguracji [...] wynika nie tylko z tekstualnego doświadczenia i obcowania ze sztuką, ale również [...] z nieustannego ucieleśnionego potocznego do-

Radkowska-Walkowicz Biotransfiguracje – sztuka, życie, polityka

świadczenia ich wokół mnie i we mnie. [...] Rygorystyczny wymóg bycia wśród nie-ludzkich form życia bez sentymentalizmu, bez naiwności i bez arogancji, ale też troska bez matkowania, bez paternalizmu – to dopiero początek drogi.²⁹

Abstract

Magdalena RADKOWSKA-WALKOWICZ
University of Warsaw

Bio-trans-figurations – art, life, politics

Review: Monika Bakke *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010.

²⁹ Tamże, s. 242.