

question nowadays is: what human needs made VR come up at some point of the history. We should also try to answer the question how the usage of the virtual reality influences our behavior in the real world. How does the virtual activity influence the social behavior? Do we exploit the media or do they exploit us? Do we approach some kind of inter-passiveness? This issue tries to compile different attitudes towards the interactivity and inter-passiveness that may, though they do not have to, be associated with the modern technology – especially the Internet.

Biopresence jako próba wykroczenia poza opozycję natura – kultura

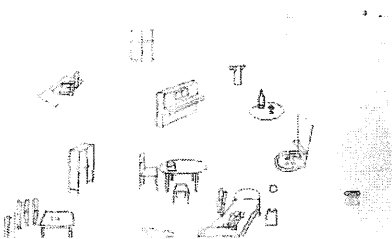
Biopresence to projekt dwójga absolwentów znanej brytyjskiej uczelni Royal College of Art, która dzięki wykorzystywaniu nowoczesnych technologii słynie z promowania niekonwencjonalnych podejść do sztuki. Projekt George'a Tremmela i Shiho Fukuhary¹ został po raz pierwszy zaprezentowany w 2002 roku i polega na umożliwieniu przechowywania informacji o ludzkim DNA w DNA drzewa. Wokół projektu zrobiło się jednak głośno dopiero rok później, kiedy informacje na ten temat trafiły do mediów. Pomysł spotkał się z dużym zainteresowaniem, wzbudzając zarazem wiele kontrowersji. Dotyczyły one m.in. znajdującego się na granicy sztuki i nauki hybrydycznego statusu całego przedsięwzięcia. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia z projektem artystycznym, z drugiej natomiast chodzi o podjęcie konkretnych działań zmierzających do wprowadzenia na rynek funeralny nowej formy upamiętnienia, tzw. „transgenicznym nagrobków” lub „żywych pomników”. *Biopresence* może być zatem lokowane zarówno w obrębie sztuki transgenicznej czy *bio-artu*², jak i porównywane do „biobizuterii” tworzonej z diamentów uzyskiwanych z ludzkich prochów³.

W pracy tej zajmę się historią powstania *Biopresence* i omówię dyskusje, jakie temu towarzyszyły. Postaram się także przedstawić zaplecze technologiczne. Przede wszystkim jednak interesuje mnie to, w jaki sposób „żywe pomniki” mogą wpłynąć na nasze myślenie w kategoriach opozycji natura – kultura. Nawiązując do nurtów obecnych we współczesnej humanistyce, zwłaszcza różnych odmian ekologii, postaram się udowodnić, iż tra-

¹ Projekt tworzenia „transgenicznym nagrobków” nie jest jedynym realizowanym wspólnie przez Tremmela i Fukuharę. Spośród innych pomysłów warto jeszcze wspomnieć o *TATTCC*, który umożliwia wykonanie tatuażu tuszem zawierającym DNA bliskiej osoby. O *TATTCC* oraz o innych projektach Tremmela można przeczytać na stronie internetowej: < <http://archive.interaction.rca.ac.uk/alumni/01-03/georg/> >.

² Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli sztuki transgenicznej jest Eduardo Kac, znany głównie dzięki projektowi transgenicznego królika o imieniu Alba, który dzięki przeszczepieniu genu fluorescencyjnej ameby świeci na zielono. W Polsce za przedstawiciela *bio-artu* uznawany jest Zbigniew Oksiuta, którego prace prezentowane były w ramach wystawy *Hodowle przestrzeni*. Por. *Życie poza statkiem kosmicznym Ziemia. Ze Zbigniewem Oksiutą rozmawia Monika Bakke*, „Obieg” 2007, 31 grudnia [dostęp: 4.12.2008]. Dostępny w Internecie: <<http://www.obieg.pl/rozmowy/1582>>.

³ Por. E. Domańska, *Diatany. Prochy, diamenty i metafizyka obecności*, „Czas Kultury” 2005, nr 3–4, s. 51–61. Dziękuję w tym miejscu dr hab. Ewie Domańskiej za zwrócenie mojej uwagi na problem *Biopresence* oraz cenne uwagi w trakcie pisania pracy.



dycyjna humanistyka nie dysponuje kategoriami, które w pełni pozwoliłyby uchwycić istotę zjawiska, jakim jest *Biopresence*.

Między sztuką a nauką – historia projektu

Głównym źródłem wiedzy na temat projektu Tremmela i Fukuhary jest obecnie strona internetowa www.biopresence.com, która zawiera informacje o zapleczu technologicznym całego przedsięwzięcia. Zapisem dyskusji toczących się wokół *Biopresence* jest natomiast blog internetowy www.news.biopresence.com założony przez Tremmela i Fukuharę w 2003 roku, na którym publikowano aktualne informacje, wywiady, fragmenty artykułów oraz sprostowania. Ostatni wpis pochodzi jednak z listopada 2006 roku i czytamy w nim, iż forma blogu przestała odpowiadać jego twórcom. Od tego czasu trudno znaleźć nowe wiadomości o kolejnych etapach realizacji projektu.

Historia *Biopresence* zaczyna się od pomysłu przechowywania ludzkiego DNA w DNA drzewa. Dopiero później przystąpiono do kosztownych prac mających na celu opracowanie jak najlepszej metody urzeczywistnienia tej idei. O źródłach inspiracji twórcy opowiadają w wywiadzie udzielonym z okazji DIY DNA DAY w 2004 roku⁴. Przyznają, że zainteresowały ich historyczne powiązania między życiem, śmiercią i drzewami oraz możliwości, jakie daje biotechnologia. Jak wyznaje Fukuhara: „nasz projekt przypomina mi starą japońską baśń o kwitnącej wiśni (*sakura*), która jest białoczerwona od krwi pochowanej pod nią osoby”. Dla Tremmela z kolei ważną rolę odgrywa biblijna symbolika rajskiego jabłka. Dlatego też, w zamyśle twórców, pierwszym „żywym pomnikiem” miała się stać jabłoń lub wiśnia. Popularności przysporzył im udział w wystawach oraz konferencjach naukowych, na których prezentowali swe osiągnięcia. Już w 2003 roku *Biopresence* zdobyło nagrodę Produkt Przyszłości przyznaną przez Science Museum w Londynie oraz NESTA (National Endowment for Science, Technology and the Arts), czego efektem była ekspozycja w londyńskim muzeum. W 2004 roku twórcy otrzymali od NESTA dofinansowanie w wysokości 35 000 funtów na realizację projektu. Po raz kolejny koncepcja *Biopresence* została przedstawiona na

wystawie *Code Unknown*⁵, która odbyła się w Paryżu w 2004 roku. Przygotowana przez Tremmela i Fukuharę instalacja składała się z nadmuchiwanej, wypełnionej ziemią struktury w kształcie tunelu – mogącego przypominać łańcuch DNA – wewnątrz którego twórcy hodowali „tajemnicze nasienie”. Celem tej instalacji miało być „ukulturalnienie natury” oraz „unaturalnienie kultury”, do czego wróć jeszcze w dalszej części pracy. Podczas kolejnej wystawy zatytułowanej *Open nature* w Tokio w 2005 roku zaprezentowano instalację *Biopresence 2055*⁶. Tym razem obok podobnej struktury umieszczono prawdziwe drzewo ze znakiem zakazu chroniącym przed zniszczeniem. Ekspozycja została także wzbogacona o gablotę, w środku której znalazło się coś, co na zdjęciu zdaje się przypominać ziemię lub korę drzewa z odcisniętą ludzką sylwetką. Spośród wydarzeń o charakterze naukowym Tremmel i Fukuhara brali udział m.in. w sympozjum *Today in Paradise: Genetic & Art* w Gothenburgu oraz panelu dyskusyjnym *Transgenic Art: A Breed Apart* na Międzynarodowym Festiwalu Nauki w Edynburgu.

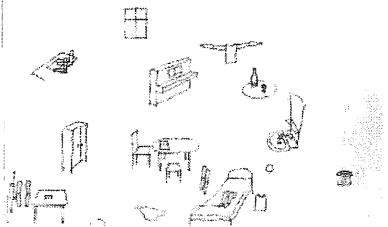
Pierwsze wątpliwości związane z projektem *Biopresence* pojawiły się wraz z próbami zaklasyfikowania go jako dzieła sztuki lub/i nauki. Jak deklarują Tremmel i Fukuhara, *Biopresence*, pomimo nawiązań do biotechnologii, jest przede wszystkim projektem artystycznym. Dodają przy tym, że sami wolą, by nie nazywać ich artystami, a raczej projektantami (*designers*). Pomimo tych deklaracji na łamach znanego portalu *New Scientist* spotkali się oni z zarzutem nienaukowości⁷. O napięciach między sztuką a nauką projektanci opowiadają w cytowanym już wywiadzie. W odpowiedzi na krytyczne komentarze Tremmel stwierdza, iż „artyści i naukowcy rzadko żyją na tej samej planecie”. Jego zdaniem, artykuł z *New Scientist* można sprowadzić do prostego wniosku: „oni nie są naukowcami, nie wiedzą, co robią”. Głównym problemem we wzajemnych relacjach między artystami a naukowcami jest brak komunikacji. Krytyka, którą skierowali pod adresem projektu naukowcy i ekolodzy, opierała się najczęściej na przeinaczonych informacjach poja-

⁴ Wywiad ten można znaleźć pod adresem: <<http://osdir.com/ml/culture.internet.nettime/2004-10/msg00028.html>> [dostęp: 4.12.2008].

⁵ Wystawę oglądać można na stronie internetowej *Code Unknown*: <http://www.palaisdetokyo.com/fr/pavillon/_2003-2004/_htm/Menu_Fla.htm> [dostęp: 4.12.2008]. Informacje na temat *Forest of Relatives* wraz ze zdjęciami znajdują się pod adresem: <http://www.palaisdetokyo.com/fr/pavillon/_2003-2004/_pix/artistes/images/shiho/forest.html>

⁶ Zdjęcia z wystawy znajdują się na stronach: <<http://www.nticc.or.jp/Archive/2005/Opennature/>> oraz <<http://www.nticc.or.jp/Archive/2005/Opennature/Works/biopresence.html>> [dostęp: 4.12.2008].

⁷ J. Randerson, *In memoriam*, „New Scientist” 2004, May 15, s. 17. Odpowiedź George’a Tremmela ukazała się w kolejnym numerze: G. Tremmel, *Abstract granny*, „New Scientist” 2004, June 5, s. 17.



wiających się w mediach lub wynikała z niezrozumienia. Jak dodaje Fukuhara: „jesteśmy przede wszystkim artystami i projektantami (...). Interesuje nas też nauka, ale niektórym osobom trudno jest zrozumieć, że nauka może być uprawiana także poza instytucjami”⁸. Przykładem niezrozumienia może być artykuł zatytułowany *Woman offers to be First „DNA burial” in a tree*, opublikowany w *Sunday Times* w czerwcu 2003 roku⁹. Czytamy w nim, że projekt jest w trakcie realizacji, a jego twórcy znaleźli już nawet sześćdziesięcioletnią kobietę, która zgodziła się zostać dawczynią DNA. Tremmel i Fukuhara stanowczo zaprzeczyli temu i oświadczyli, iż nie szukają chętnych i nigdy nie wykorzystywali ludzkiego DNA w swoim projekcie.

Aby zrozumieć, o co chodzi w *Biopresence*, niezbędne jest krótkie omówienie technologicznego aspektu projektu.

Technologia

Celem projektu jest umożliwienie przechowywania informacji o DNA człowieka w DNA drzewa. Ważne jest jednak, aby nie wpłynęło to w żaden sposób na wygląd oraz funkcje życiowe rośliny. Drzewa zawierające ludzkie DNA nie będą różnić się od innych drzew. Jedyną modyfikacją następuje w strukturze samego genomu. W efekcie nie grozi nam więc stworzenie homunkulusa, fantastycznego stwora, który – jak wierzyli średniowieczni alchemicy – może powstać z mandragory lub dyni. Metoda, za pomocą której Tremmel i Fukuhara chcieli osiągnąć swój cel, ulegała modyfikacjom. W pierwszej wersji chodziło o zastąpienie tzw. jDNA (*junk DNA*) drzewa przez DNA człowieka. Jest to możliwe dzięki dwóm faktom. Po pierwsze, genom drzewa jest większy od genomu człowieka. Po drugie, geny, będące podstawową jednostką dziedziczenia, stanowią tylko niewielką część całego genomu. W przypadku drzew tylko 3–5% DNA jest wykorzystywane przez geny do kodowania informacji. Pozostałe 95–97% to tzw. jDNA, czyli „śmieci” ewolucji, które nie odgrywają większej roli. Ostatecznie jednak w wyniku współpracy z Joe Davisem udało się odkryć inny, prostszy i bardziej stosowny sposób. Joe Davis, będący z wykształcenia biologiem, uznawany jest także za prekursora sztuki transgenicznej. Zastosowanie odkrytej

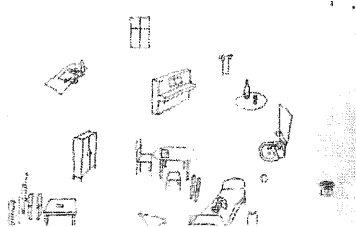
przez niego metody kodowania zwanej DNA *Manifolds* (co oznacza „rozgałęzienie”) umożliwiają zakodowanie informacji w DNA rośliny bez wpływu na jej organizm. Chodzi o stworzenie różnicy wewnątrz genotypu. Do tego celu używa się tkanek roślin uzyskanych drogą *in vitro*. Metoda Davisa wykorzystuje naturalnie zachodzącą tzw. „cichą mutację”. DNA, składające się z podwójnej nici nukleotydów, zawiera w sobie informacje, które tłumaczone są na kolejność aminokwasów w białkach. Reguły, według których dokonuje się translacja, określa się mianem kodu genetycznego. Aminokwasy generowane są przez trzy kolejne nukleotydy tworzące tzw. kodony. Ponieważ istnieją 64 kodony, a tylko 20 aminokwasów, kilka kodonów może dyktować ten sam aminokwas. Proces ten określa się jako „cichą mutację”. Sprawia to, iż dokonując zmian w kodonach, można zapisywać w genotypie dodatkowe informacje, które nie mają wpływu na powstający aminokwas, a w efekcie także na funkcjonowanie organizmu. Funkcję „nośnika pamięci” pomiędzy zmodyfikowanym laboratoryjnie DNA, zawierającym już informację o DNA człowieka, a rośliną spełniać może bakteria *agrobacterium tumefaciens*. Bakteria ta występuje w ziemi i odznacza się zdolnością zakażenia rośliny poprzez wstrzyknięcie części swojego DNA do jej komórki, czego objawem są zazwyczaj guzowate narośla. Zmodyfikowane, niegroźne szczepy bakterii wykorzystywane są w biotechnologii do transformacji DNA roślin. Dzięki metodzie DNA *Manifolds* można więc zmienić w laboratorium DNA uzyskane z komórki rośliny hodowanej *in vitro* tak, by zapamiętało ono DNA człowieka. Następnie zmodyfikowany w ten sposób materiał genetyczny wprowadzany jest na nowo do organizmu za pomocą *agrobacterium tumefaciens*. W efekcie możemy wyhodować nową roślinę. Jak zastrzegają Tremmel i Fukuhara, w tym przypadku nie można mówić o roślinie modyfikowanej genetycznie. Szacuje się, że koszt stworzenia jednego „żywego pomnika” wyniesie około 35 000 dolarów, podczas gdy za tradycyjny pogrzeb w Stanach Zjednoczonych trzeba zapłacić od 6000 do 7000 dolarów¹⁰.

Biopresence przyjmuje zatem dwa oblicza. Z jednej strony mamy do czynienia z projektem artystycznym prezentowanym w galeriach, z drugiej zaś z technologią, która w warunkach laboratoryjnych przynosi pożąda-

⁸ <<http://osdir.com/ml/culture.internet.nettime/2004-10/msg00028.html>> [dostęp: 4.12.2008].

⁹ R. Winnett, *Woman offers to be first „DNA burial” in a tree*, „Sunday Times” [online] 2003, June 1 [dostęp: 4.12.2008]. Dostępny w Internecie: <<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article1137912.ece>>.

¹⁰ D. Cohn, *DNA Dose Seeds Living Tombstones*, „Wired” [online], 11.02.2005 [dostęp: 4.12.2008]. Dostępny w Internecie: <<http://www.wired.com/science/discoveries/news/2005/11/69436>>.



ny efekt. Można zatem powiedzieć, że w przypadku sztuki transgenicznej miejsce pracowni artystycznej zajmuje laboratorium naukowe. Sami twórcy przyznają, iż interesują ich przede wszystkim „moralne, etyczne i społeczne problemy, jakie wywoła nowy rodzaj drzew”. Zastanawiają się, „jak zmienią się podejście ludzi do drzew, jeśli będą one przechowywać ludzkie DNA? Czy to wciąż będzie drzewo czy coś więcej?”. Nie bez powodu pytają też, „czy zjedlibyśmy jabłko z drzewa własnej babci?”. Odpowiedź na to pytanie może mieć kluczowe znaczenie dla określenia tego, czym jest człowiek. Jak przekonuje Monika Bakke, „apetyt na innych” świadczy o tym, w jaki sposób postrzegamy samych siebie. Odwołuje się ona przy tym do poglądów Glenna Kuehna, według którego „jedzenie wskazuje nam, co myślimy o tym, kim jesteśmy i czym chcielibyśmy być”¹¹. W ten sposób znajdujemy się w samym centrum dyskusji toczących się obecnie w humanistyce, która na nowo stara się określić przedmiot swego zainteresowania. „Transgeniczne drzewa” stanowią mogą przykład wyzwania rzuconego tradycyjnej humanistyce definiującej się przez negację wobec nauk przyrodniczych. Jak się okaże, również nowsze nurty, na przykład narratywizm, nie są w stanie w pełni objąć fenomenu *Biopresence*. Skłania to do poszukiwania nowych kategorii i metod, które nie będą powielać tradycyjnych opozycji, takich jak natura – kultura czy przyrodoznawstwo – humanistyka i poddadzą penetracji niezbadane dotąd obszary graniczne.

„Żywy pomnik” jako martwy tekst

Przez ostatnie trzydzieści lat humanistyka zdominowana była przez kategorie zaczerpnięte z literaturoznawstwa, takie jak tekst, dyskurs, trop, metafora itd. Pytanie o status ontyczny przedmiotów stało się nieważne. Odpowiedź była wszak prosta: wszystko, w tym także kultura i historia, jest tekstem. Spróbuję teraz zastanowić się, na ile „żywe pomniki” mogą być postrzegane jako tekst. Odwołam się w tym miejscu do rozważań Franka Ankersmita, jednego z przedstawicieli tzw. zwrotu narratywistycznego w humanistyce.

W artykule poświęconym pamięci o Zagładzie Ankersmit określa pomnik mianem metonimii. Dla holenderskiego badacza różnica między dyskursem historii a dyskursem pamięci (świadczenia, pomniki) jest różnicą między metaforą a metonimią. Niebezpieczeństwo, które niesie ze sobą metafora, polega, zdaniem Ankersmita, na tym, iż sprowadza to, co nieznanne i niewyobrażalne, do tego, co znane i oswojone. W przeciwieństwie do metafory metonimia zachowuje dystans i wskazuje na dzielącą ją od przeszłości różnicę. Pomnik, stanowiący przykład użycia dyskursu pamięci, jest zatem „metonimicznym drogowskazem (...) funkcjonuje jak wskaźnik: wymaga od nas spojrzenia w konkretnym kierunku, nie precyzując, co ostatecznie tam zobaczymy”¹². Czy w świetle tego także „żywy pomnik” stanowi przykład metonimii? Zdaniem Tremmela, „DNA powinno być postrzegane jako «wskaźnik» (*pointer*) osoby, a nie jako «kopia» (*blueprint*) ludzkiej istoty. To, co tworzy człowieka i jego tożsamość, zależy w dużej mierze od środowiska i doświadczeń. Prawdziwa siła DNA tkwi w jego zdolności do połączenia symbolu z rzeczywistością”¹³. Tremmel posługuje się tu podobnym rozróżnieniem co Ankersmit. Przechowujący informację o ludzkim DNA „transgeniczny nagrobek” stanowi z tej perspektywy raczej przykład metonimii niż metafory. Nie ma zatem racji Nancy Tuana z Rock Ethics Institute, która twierdzi, iż nazywanie „transgenicznych nagrobków” mianem „żywych pomników” jest w najlepszym razie metaforą, a cały projekt nie różni się niczym od posadzenia na grobie zmarłego rośliny¹⁴. Nie ma też racji profesor genetyki – Steven Beckendorf, który postrzega je jako „rodzaj metaforycznej reprezentacji”¹⁵.

Cytowane wyżej opinie wpadają, jak sądzę, w pułapkę retoryki. Posługując się kategoriami metafory czy metonimii, ignorują to, czym „transgeniczne nagrobki” mogą być w rzeczywistości pozatekstowej. Aby postawić tego typu pytania, trzeba jednak, po pierwsze, przyjąć inną wizję rzeczywistości, a po drugie, uzyskać nowe narzędzia do jej badania. Przedstawione interpretacje są charakterystyczne dla tekstualnie zorientowanej

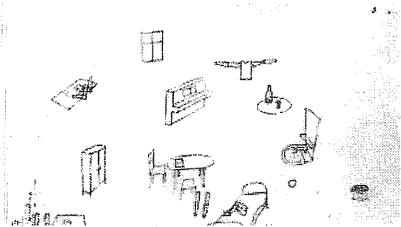
¹¹ G. Kuehn, *Dining on Fido, Death, Identity and the Aesthetic Dilemma of Eating Animals*, w: *Animals and Pragmatism*, E. McKenna, A. Light (red.), Indiana 2004, s. 245, cyt za: M. Bakke, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 229.

¹² F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, przeł. A. Ajschtet i in., w: tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), Kraków 2004, s. 407.

¹³ <<http://osdir.com/ml/culture.internet.nettime/2004-10/msg00028.html>> [dostęp: 4.12.2008].

¹⁴ D. Cohn, *DNA Dose Seeds Living Tombstones...*

¹⁵ Tamże.



humanistyki. Nazwanie przez Ankersmita pomnika mianem metonimii jest tego doskonałym przykładem. Podobnie rzecz ma się ze wspomnianymi wcześniej inspiracjami Tremmela i Fukuhary, które nawiązują do symboliki kultury judeochrześcijańskiej (rajskie jabłko) i japońskiej (kwitnąca wiśnia). W obu przypadkach mamy do czynienia z interpretacjami humanistycznymi. Ryzyko tkwiące w tego typu hermeneutykach polega na tym, iż skupiając się na symbolice drzew, pomija się to, czym one są lub czym mogą stać się w przyszłości. Zastanawiając się, jakie rzeczy mają znaczenia i wartości, humanistyka interpretatywna zaniedbuje ich aspekt materialny i nie jest w stanie skonceptualizować „żywych pomników”. Nie chodzi mi przy tym o naiwny powrót do naturalizmu, lecz o zmianę w obrębie pola zainteresowania humanistyki. Próbę takiej rekonfiguracji stanowią mogą rozważania Bruno Latoura oraz różne wersje ekologii.

Zwrot ku materialności

W dalszej części pracy chciałbym spróbować pokonać ograniczenia wynikające z uprawiania tradycyjnej humanistyki. Proponuję spojrzeć na *Biopresence* przez pryzmat studiów nad rzeczami oraz badań nad tym, co ludzkie i nie-ludzkie, podejmowanych w ramach ekohistorii czy „nowej kultury materialnej”¹⁶. Zmiana nastawienia może być istotna z co najmniej dwóch powodów: po pierwsze, wymienione nurty, inspirowane myślą Bruno Latoura, zwracają uwagę na polityczne oraz etyczne konsekwencje podziału na nauki humanistyczne i nauki przyrodnicze, co może także rzucić światło na problem przechowywania informacji o ludzkim DNA w materiale genetycznym drzewa. Po drugie, „żywe pomniki” skłaniają do ponownego przemyślenia granic między tym, co ludzkie i nie-ludzkie.

Bruno Latour, będący jednym z prowokatorów zmian zachodzących współcześnie w humanistyce, uważa, że konstytutywne dla nowoczesności jest odróżnienie sfery moralnej, społecznej i politycznej od sfery przyrodniczej, naturalnej i nerefleksyjnej¹⁷. Dychotomię tę ilustruje sformułowana przez uznawanego za ojca humanistyki Giambattistę Vica znana zasada *verum ipsum factum* – przedmiotem prawdziwego poznania może być tyl-

ko to, co jest wytworem człowieka, w przeciwieństwie do świata przyrody, o którym wiedzę posiada tylko Bóg. Jak przekonuje Latour, na skutek tego typu podziałów różnego rodzaju hybrydy tworzone przez nauki przyrodnicze zostały wykluczone z etycznego i politycznego namysłu. W związku z tym postuluje on zastąpienie pojęcia społeczeństwa przez pojęcie zbiorowości lub kolektywu, które obejmowałoby także „czynniki poza-ludzkie” (*non-humans*). Podsumowując myśl Latoura, Krzysztof Arbiszewski pisze, iż „konstytucja nowoczesności» powoduje niekontrolowane rozrastanie się zbiorowości. Dzieje się tak dlatego, że «oficjalnie» o kształcie zbiorowości decyduje polityka, jednakże pomija ona pojawianie się czynników pozaludzkich generowanych w obrębie nauki”¹⁸. Sztuka transgeniczna, która czerpie inspirację z biotechnologii, tworzy podobne hybrydy, a powstanie „żywych pomników” jest tego dowodem.

W obliczu takich hybryd tradycyjna humanistyka stawia nas przed coraz trudniejszym wyborem między naturą a kulturą. Natura może stać się przedmiotem zainteresowania humanisty o tyle, o ile zostanie uczłowieczona i ukulturalniona. Przykładem takiego podejścia może być klasyczna praca Fernanda Braudela *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. Jak zauważył Wojciech Wrzosek, „nie ma w systemie historycznym Braudela elementów «czysto» przyrodniczych. Przyroda występuje pośrednio lub bezpośrednio w kontekście społecznym”¹⁹. Historia ludzi nie jest tożsama z historią środowiska. Tymczasem według Jamesa D. Watsona, odkrywcy struktury DNA, „większą część historii życia na Ziemi należałoby traktować jako historię bakterii. Inne, bardziej złożone organizmy, włączając w to oczywiście rodzaj ludzki, pojawiły się żenująco późno”²⁰. Książka Watsona nie tylko przedstawia historię odkrycia i badań nad DNA, lecz także pokazuje wzajemne związki między nauką, technologią, prawem i polityką. Kolejne osiągnięcia w poznawaniu struktury DNA wynikały zatem z interakcji między różnymi sferami. Watson wspomina też o możliwościach wykorzystywania osiągnięć genetyki w archeologii czy historii, gdzie DNA może być postrzegane jako nowy rodzaj świadka (m.in. w sprawie wyjaśnienia śmierci

¹⁶ Por. E. Domańska, *Ku historii nieantropocentrycznej*, w: tejsze, *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006, s. 104–127.

¹⁷ K. Arbiszewski, *Teoria aktora-sieci Bruno Latoura*, „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 119.

¹⁸ Tamże, s. 124.

¹⁹ W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995, s. 86.

²⁰ J.D. Watson, A. Berry, *DNA. Tajemnica życia*, przeł. J. i P. Turkowsky, Warszawa 2005, s. 258.

ostatnich Romanowów czy tzw. *desaparecidos*, ofiar rządów junty w Argentynie w latach 1976–1982).

Podjęcie Watsona potwierdza wnioski, do których doszedł przedstawiciel antropologii interpretatywnej Clifford Geertz w polemice z Charlesem Taylorem²¹. Zdaniem Geertza, nauki humanistyczne kreują fałszywy obraz nauk przyrodniczych, nie uwzględniając przy tym zmian, które w nich zachodzą. Podczas gdy w humanistyce od czasów Wilhelma Diltheya dominują metody hermeneutyczne, w naukach przyrodniczych zdarzają się rewolucje naukowe w sensie Kuhnowskim. Humanistyka ma przed sobą ciągle wizerunek XIX-wiecznego przyrodznawstwa, dla którego model nauki stanowi fizyka teoretyczna. Ignoruje tym samym fakt, iż od czasów Darwina to biologia stała się „archetypem badań naukowych”. W efekcie odkrycia z zakresu biologii zastępują również miejsce fizyki pod względem wpływu na kulturę. Jeśli na przełomie XIX i XX wieku, kiedy dokonywał się zwrot antypozytywistyczny, niechęć do „twardego” przyrodznawstwa mogła być uzasadniona, to współcześnie nadchodzi czas na zmianę tego stanowiska. Geertz zachęca zatem do naruszania granic między dyscyplinami i sugeruje, że równie dobrze możemy zastanawiać się zarówno nad tym, co łączy socjologię z krytyką literacką, jak i co łączy ją z fizyką. Szansę na dokonanie tego typu „dekompozycji” amerykański antropolog widzi w „studiach o nauce”. Jak pisze: „maszyny, przedmioty, narzędzia, artefakty są w zasięgu ręki i dlatego nie traktuje się ich jako elementów zewnętrznych w stosunku do tego, co się dzieje, są pozbawionymi znaczenia instrumentami. Jako «rzeczy» muszą jednak zostać wmontowane w opowieść, a wówczas opowiadanie przybiera dziwną postać – ludzkie i pozaludzkie czynniki spletają się ze sobą w interpretacyjnych narracjach”²². Problem polega jednak na tym, aby w efekcie nie powstały dwie odrębne narracje powielające opozycję natura – kultura. Dlatego też nie przekonuje mnie wspomniane wcześniej hasło „ukulturalnienia natury” i „unaturalnienia kultury” towarzyszące prezentacji *Biopresence* na wystawie *Code unknown* w Paryżu. Bardziej interesująca wydaje się propozycja Latoura, do którego odwołuje się także Geertz.

W artykule napisanym przez Brunona Latoura i Michela Callona czytamy: „naszą ogólną (...) zasadą jest (...) nie przerzucać się pomiędzy

realizmem przyrodniczym a realizmem społecznym, ale otrzymać naturę i społeczeństwo jako dwoisty rezultat innej działalności, która nas bardziej interesuje. Działalność tę nazywamy budowaniem sieci lub wspólnymi problemami albo niby-dopełnieniem czy próbami sił”²³. Perspektywa ta w dużo większym stopniu pozwala na splecenie ze sobą różnych wątków związanych z *Biopresence*: od powstania samego pomysłu i jego recepcji w świecie sztuki i nauki, przez technologię prowadzącą do powstania drzewa, aż po jego funkcjonowanie na rynku funeralnym i społeczny odbiór.

Ekologia: poza czy wewnątrz opozycji natura – kultura?

Oprócz „budowania sieci” alternatywę dla opozycji natura – kultura stanowić może kategoria środowiska obecna w różnych nurtach współczesnej ekologii. Najbardziej znana spośród nich, tzw. „ekologia głęboka”, nie tylko kreśli własną historię nowoczesności, lecz także stanowi konkretny program polityczny. Ekologia głęboka określa swą tożsamość w opozycji do idei humanizmu. Jak zauważa Luc Ferry²⁴, jest to próba powrotu do przednowożytnego (przedhumanistycznego) porządku kosmicznego. Zwolennicy ekologii głębokiej utożsamiają wszak humanizm z nowożytną wizją świata, wywodzącą się z filozofii Kartezjusza, która opiera się na opozycji człowieka (*res cogitans*) wobec przyrody (*res extensa*). Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest panowanie człowieka nad przyrodą i przyznanie mu uprzywilejowanej pozycji w świecie, co Peter Singer określa mianem „diskryminacji gatunkowej”²⁵. W przeciwieństwie do antropocentrycznej „ekologii powierzchownej”, która polega na ochronie przyrody w interesie człowieka, biocentryczna ekologia głęboka domaga się przyznania praw całej przyrodzie. Wykracza tym samym poza utylitaryzm Singera, który postuluje przyznanie praw tylko tym istotom, które mogą odczuwać przyjemność lub cierpienie. W znanym eseju z 1972 roku zatytułowanym *Czy drzewa powinny mieć status*

²¹ C. Geertz, *Niepojęte oziębienie stosunków: Charles Taylor i nauki przyrodnicze*, w: tegoż, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 180–199. Bardzo dziękuję dr Dorocie Wolskiej za odesłanie mnie do tego tekstu.

²² Tamże, s. 194.

²³ M. Callon, B. Latour, *Don't throw the baby out with the bath school! A reply to Collins and Yearley*, w: *Science as Practice And Culture*, ed. by A. Pickering, Chicago and London 1992, s. 348, cyt. za: C. Geertz, *Niepojęte oziębienie stosunków...*, s. 196.

²⁴ L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, przeł. H. Miś i A. Miś, Warszawa 1995, s. 10.

²⁵ Tamże, s. 47.

prawny? Ku stworzeniu praw ustawowych dla obiektów naturalnych Christopher D. Stone, w odpowiedzi na postępującą degradację środowiska, zastanawia się nad tym, co zrobić, aby przyznać drzewom osobowość prawną, a ekologom prawo do zabierania głosu w ich imieniu. Według Ferry'ego świadczy to, iż „nadszedł teraz czas na przyznanie praw przyrodzie, skoro otrzymały je już dzieci, kobiety, Czarni, Indianie, a nawet więźniowie, szaleńcy czy embriony”²⁶. W przypadku „transgeniczných drzew” problem ten nabiera szczególnego znaczenia. Kto bowiem będzie mieć prawo do wypowiedzania się w imieniu drzew przechowujących ludzkie DNA? Ekolodzy czy rodzina zmarłego? Pomysł przechowywania DNA człowieka w materiale genetycznym drzewa może budzić także sprzeciw obrońców praw obywatelskich. „Żywy pomnik” staje się swoistą bazą danych nie tylko o zmarłym, lecz także o całej jego rodzinie. Dlatego też obrońcy praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych sprzeciwiają się powstawaniu ogólnych baz DNA. Dane te pobierane są tylko od osób podejrzewanych o popełnienie przestępstwa.

Na koniec chciałbym zastanowić się, na ile inne wersje współczesnej ekologii (ekologia symboliczna, historyczna, polityczna) mogą oferować nowe narzędzia metodologiczne służące do eksplorowania niezbadanych dotąd obszarów, jak np. *Biopresence*. Pośród ujęć tych poszukuję takich, które byłyby w stanie przekroczyć opozycję natura – kultura. Wgląd w tę problematykę daje Aletta Biersack w artykule *Od „nowej ekologii” do nowych ekologii*²⁷. Tradycyjna ekologia kulturowa uwikłana była w redukcjonizm wynikający z opozycji natura – kultura. Kultura w tym ujęciu pojmowana była nie jako porządek *sui generis*, lecz jako narzędzie przystosowania. Przykładem zmian zachodzących w ekologii kulturowej są, zdaniem autorki, poglądy antropologa Roya A. Rappaporta. W swej wczesnej pracy poświęconej Maringom uczynił on jednostką analizy nie kultury, a populację, obejmującą swym zasięgiem zarówno to, co ludzkie, jak i nie-ludzkie, ożywione i nieożywione. Pozwoliło to Rappaportowi na stwierdzenie, iż składanie ofiary ze świń w czasie wojny pełni u Maringów funkcję regulatora wobec przyrostu świń. Interpretacja ta wzbudziła wiele kontrowersji. Krytyce poddano zwłaszcza pojęcie samoregulującego się ekosystemu niezależnego

od racjonalnych działań pojedynczych jednostek. Rappaportowi zarzucono także naturalizm oraz sprowadzanie wartości kulturowych do wartości biologicznych. W kolejnych pracach zajął się więc interakcją między kulturą a naturą. Zdaniem Biersack, „Rappaport doszedł do wniosku, że życie ludzkie leży niejako na przecięciu natury i kultury. Być człowiekiem oznacza żyć w oparciu o relacje pomiędzy naturą i kulturą i zamieszkiwać świat na nich oparty”²⁸. Następnie Rappaport odróżnił model środowiska jako takiego (obiektywnego, naukowego, ponadkulturowego) od tego, jak postrzegają je działający w nim ludzie. To z kolei pozwoliło mu postawić pytanie o to, jak kulturowe postrzeganie środowiska wpływa na środowisko naturalne. Rappaport stworzył tym samym grunt dla powstania nowych ekologii: symbolicznej, która zajmuje się „badaniem zmiennej kulturowo poetyki natury”, historycznej, badającej zmiany w postrzeganiu natury w czasie oraz politycznej, odkrywającej „rolę stosunków władzy w kształtowaniu ludzkich sposobów wykorzystania”²⁹.

Ekologia na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat przemierzyła więc drogę od perspektywy naturalistycznej do perspektywy kulturowej. Jednak o ile dla ekologa może to stanowić zwrot, o tyle dla badacza kultury nie jest niczym nowym. Dla kulturoznawcy bardziej przełomowe i inspirujące byłoby bowiem przekroczenie opozycji natura – kultura, czego *Biopresence* jest przykładem. Zdaniem Aletty Biersack, szansę na przełamanie tej opozycji może stanowić „nowy materializm” lub coś, co sama nazywa mianem „ekologii niewspółmierności”, która swobodnie łączy semiotykę, historię, politykę i biologię. Jak pisze Biersack: „w tym nowym podejściu pojęcie *świata życia* odnosi się do niepodzielnej rzeczywistości materialno-symboliczno-polityczno-społeczno-historycznej, w której podział na naturę i kulturę zniesiony zostaje w imię nowej «monistycznej» antropologii ekologicznej, będącej zawsze z konieczności ekologia niewspółmierności”³⁰. Inną próbę wykroczenia poza dychotomię natura – kultura stanowią poglądy Tima Ingolda. Zamiast dwóch wykluczających się ujęć: „kultura jako system symboli” *versus* „kultura jako ludzki sposób przystosowania”, z których pierwsze sprowadza naturę do kultury, a drugie kulturę do natury, proponuje on alternatywną koncepcję

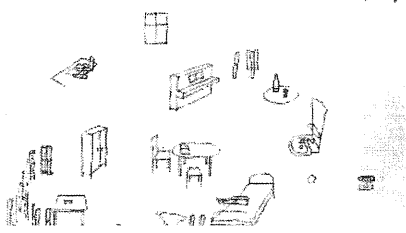
²⁶ Tamże, s. 14.

²⁷ A. Biersack, *Od „nowej ekologii” do nowych ekologii*, przeł. M. Bucholc, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa 2006, s. 193–214.

²⁸ Tamże, s. 198.

²⁹ Tamże, s. 199–206.

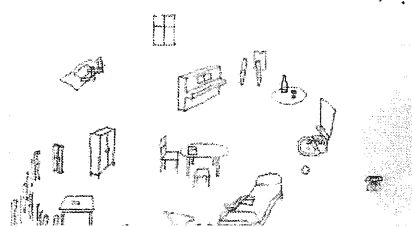
³⁰ Tamże, s. 207.



badającą „wzajemne współkształtowanie się ludzi i ich środowiska”³¹. Natura to „świat neutralnych obiektów widocznych tylko dla zewnętrznego, niezangażowanego obserwatora”³². Człowiek tymczasem przez większą część swojego życia przyjmuje postawę zaangażowaną i działa w środowisku. Środowisko nigdy nie jest czymś gotowym, danym, do czego można by się przystosować, tak jak nie jest czymś konstruowanym. Ingold porzuca więc kognitywistyczny, dualistyczny ogląd świata sprowadzający środowisko do jego kulturowego przedstawienia, co powoduje, że nie wierzymy w możliwość jego zmiany. W zamian odwołuje się do „psychologii ekologicznej” Jamesa J. Gibsona, opierającej się na pojęciu zasobu. Zasoby stanowią „immanentny potencjał samych obiektów, niezależnie od tego, czy są użyte lub spostrzegane przez podmiot”³³. Historia w takim ujęciu jest więc nie tylko historią ludzi, lecz także zasobów otaczających człowieka. Jak pisze Ingold: „historia środowiska jest historią działań wszystkich organizmów – ludzkich i nieludzkich, współczesnych i przeszłych – które przyczyniły się do jego powstania”³⁴. Środowisko przypomina pomnik, który budowany jest przez wielu twórców i nigdy nie jest skończony. Propozycja Ingolda, rezygnując z opozycji natura – kultura, poszerza pole zainteresowania humanistyki o czynniki nieludzkie, znajdujące się dotąd na peryferiach dyskursu. Dzięki temu również „żywe pomniki” mogą stać się pełnoprawnymi podmiotami historii.

Zakończenie

W pracy tej starałem się pokazać, iż oferujący „transgeniczne nagrobki” przechowujące ludzkie DNA projekt *Biopresence* George’a Tremmela i Shiho Fukuhary stanowi wyzwanie zarówno dla tradycyjnej humanistyki opierającej się na opozycji kultura – natura, jak i jej nowszych nurtów postępujących się kategoriami tekstualnymi. Inspiracji do interpretacji fenomenu *Biopresence* poszukiwałem zatem w tych nurtach współczesnej humanistyki, które, jak teoria aktora-sieci Brunona Latoura czy współczesne wersje ekologii w wydaniu Aletty Biersack i Tima Ingolda, umożliwiają przekraczanie granic. „Żywe pomniki”, poprzez swój hybrydyczny status, domagają się



umieszczenia ich raczej w polu szerokich sieci wzajemnych interakcji niż wąskich granic dyscyplin. *Biopresence* podważa klasyczne opozycje i stawia przed humanistyką nowe wyzwania oraz problemy. Można bowiem zastanawiać się, w jaki sposób powstanie „transgenicznych nagrobków” wpłynie na postrzeganie drzew rosnących w miejscach Zagłady czy w parkach powstałych na dawnych cmentarzach. *Biopresence* rzuca także nowe światło na obowiązki, które dla zachowania swej tożsamości mają żywi wobec zmarłych, oraz na sam status ludzkich szczątków. Problem ten pojawi się w nowym świetle, jeżeli zgodzimy się z Robertem Harrisonem, że „martwe ciało jest jedną z najbardziej podstawowych ludzkich instytucji”³⁵.

Biopresence as an attempt to transgress the nature – culture opposition

The article presents an artistic project of George Tremmel and Shiho Fukuhara called *Biopresence*. Its aim was to store information about human DNA in arboreal DNA. “Living memorials” of such making are supposed to be an alternative to traditional tombstones. I am using Bruno Latour and Tim Ingold’s theories to show that *Biopresence* can be an example of a hybrid that transcends the nature/culture opposition.

³¹ T. Ingold, *Kultura i postrzeganie środowiska*, przeł. G. Pożarlik, w: *Badanie kultury...*, s. 73–86.

³² Tamże, s. 77.

³³ Tamże, s. 76.

³⁴ Tamże, s. 83.

³⁵ R.P. Harrison, *The Domination of the Dead*, Chicago and London 2003, s. 92, cyt. za: E. Domańska, *Archeontologia martwego ciała. Argentyniści desaparecidos*, w: tejsze, *Historie niekonwencjonalne...*, s. 161–194. Por. też E. Domańska, *Nekrokracja*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2004, nr 1–2, s. 102–107.