

*

Chciałabym również podziękować prof. Ryszardowi Nyczowi i prof. Ewie Domańskiej, którzy nie szczędzili wysiłków, aby umożliwić publikację tej książki w języku polskim. A na koniec, dziękuję mojej tłumaczce i przyjaciółce dr Patrycji Poniatowskiej, która tak trafnie przełożyła moje myśli i koncepcje i często wiedziała lepiej niż ja, co właściwie chciałam powiedzieć.

WSTĘP

Ludzkiego istnienia nie określają już niepowtarzalne czasowe i przestrzenne koordynaty: jedno ciało, jedno życie, umiejscowione w konkretnym czasie i przestrzeni. Ludzkie życie definiowane jest coraz wyraźniej poprzez sprawcze, instrumentalne wykorzystanie zasobów w celu cielesnej odnowy, w przemieszczających się i rozszerzających wymiarach czasoprzestrzennych.

Susan Merrill Squier, *Liminal Lives: Imagining the Human at the Frontiers of Biomedicine*

Typowy Amerykanin nie widzi już w sobie obywatela, tylko pacjenta, którego życiowym celem jest osiągnięcie, utrzymanie i optymalizacja psychologicznego dobrostanu.

Carl Elliott, *Better Than Well: American Medicine Meets the American Dream*

Chcę pokazać, że głównym problemem dla Greków była nie *tekhnē* siebie, ale *tekhnē* życia, *tekhnē tou biou*, czyli jak żyć.

Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*

Bioetyka zajmuje dziś poczesne miejsce w publicznych debatach. Pod wpływem medialnej zachęty różne grupy społeczne zaangażowały się w dyskusje nad życiem i zdrowiem oraz ingerencjami medycyny na tym polu, takimi jak aborcja, doping, obowiązkowe szczepienia, chirurgia plastyczna, testy genetyczne. Wszystkie te zjawiska, choć niewątpliwie ważne, nie wzbudziły jednak tyle nadziei oraz obaw w zachodnich społeczeństwach demokratycznych, co zmiana samego pojęcia życia

dokonująca się w epoce cyfrowej. Niniejsza książka podejmuje wyzwania, które technika rzuca rzekomo uświęconej idei człowieka, oraz rozważa nowe wzorce relacji między ludźmi, zwierzętami i maszynami pojawiające się w kontekście nowych technologii i nowych mediów.

Fakt, że radykalne eksperymenty technologiczne pobudzają debatę etyczną nie jest w gruncie rzeczy niczym zaskakującym. Wielu komentatorów, a wśród nich na przykład Andreas Broeckmann, dyrektor ważnego międzynarodowego festiwalu nowych mediów Transmediale.05, posuwa się do stwierdzenia, że rozwój nowych mediów, takich jak Internet i telefonia komórkowa, oraz postęp w dziedzinie robotyki i biotechnologii doprowadziły do „rosnącej dezorientacji”, która z kolei spowodowała etyczne zagubienie¹. A jednak, pomimo że wiele się mówi wśród teoretyków mediów i kultury o potrzebie zajęcia się kwestiami etycznymi – moglibyśmy tu wspomnieć prace Donny Haraway, przedsięwzięcia Critical Art Ensemble oraz wiele działań podjętych w trakcie wspomnianego powyżej festiwalu Transmediale – debata nad bioetyką w epoce nowych mediów często pozostaje nieustannie odraczanym obowiązkiem. W rzeczy samej, medioznawcy, kulturoznawcy i artyści nowych mediów rzadko oddają się głębokim rozważaniom teoretycznym. Od lat 70. główny nurt bioetyki rozwijał się przede wszystkim w obszarze filozofii moralnej, a ostatnio również w socjologii i domenie opieki zdrowotnej. W rozważaniach swych te bardziej konwencjonalne dyscypliny nie śledzą konsekwentnie procesów zachodzących w technice i mediach. Brakuje im również autorefleksji nad przydatnością tradycyjnych dyskursów filozoficznych do analizy nowych technologii i nowych mediów. W debatę bioetyczną teoretycy mediów i kultury włączyli się dopiero niedawno. Wnieśli oni do niej nowe pytania i odmienne teoretyczne perspektywy, lecz nie udało im się, jak do tej pory, przebudować dyscypliny bioetyki, ani nawet znacząco przesunąć parametrów samej debaty. Mam nadzieję, że niniejsza książka w jakimś stopniu przyczyni się do zaradzenia temu stanowi rzeczy.

¹ A. Broeckmann, *Introduction*, „Catalogue for BASICS: Transmediale.05: International Media Art Festival Berlin” (2005), s. 1.

Jednym z głównych celów *Bioetyki w epoce nowych mediów* jest zgłębienie i zrozumienie sprzecznych stanowisk i emocji, które dochodzą do głosu w sferze publicznej, wśród ludzi mediów (praktyków i teoretyków), naukowców i filozofów, gdy zachodzi potrzeba zajęcia moralnego stanowiska w sprawach ludzkiego i nie-ludzkiego życia oraz jego technologicznych transformacji – reakcji takich jak moralna panika, że technika zniszczy biologiczne życie i zastąpi je swoim maszynowym odpowiednikiem czy też utopijnej wiary w wyzwolicielską moc technonauki. Aby ułatwić te rozważania, książka przedstawia przegląd konwencjonalnych i tradycyjnych poglądów bioetycznych wypracowanych w dziedzinie filozofii moralnej, skupiających się bardziej bezpośrednio na kwestiach związanych ze zdrowiem. Moim drugim zamierzeniem jest zarysowanie możliwości innego sposobu myślenia o zagadnieniach bioetycznych. W tym celu sięgam do rozważań etycznych podejmowanych obecnie przez różnych teoretyków kultury, technologii i nowych mediów² oraz łączę je z koncepcjami etycznymi sformułowanymi przez filozofię kontynentalną.

„Nowe media”, na których ogniskuje się mój projekt, to pojęcie jeszcze niestabilizowane terminologicznie, tym bardziej więc trzeba sprecyzować, co oznacza ono w tej książce. Jak wyjaśniają autorzy tomu poświęconego nowym mediom, „mamy do czynienia z jednej strony z pospieszonymi, prowadzonymi na bieżąco eksperymentami technologicznymi

² Oprócz autorów sięgających w swych rozważaniach nad biotechnologią i etyką do myśli Deleuze’a (z których część wyliczona jest poniżej w przypisie 6), ważne bioetyczne kwestie podnosili również myśliciele posługujący się innymi teoriami spoza konwencjonalnych ujęć bioetyki wypracowywanych przez filozofów analitycznych i praktyków opieki zdrowotnej. Moglibyśmy wymienić tu na przykład następujące pozycje: R. Diprose, *A ‘Genetics’ That Makes Sense*, w: *Biopolitics: A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*, ed. V. Shiva, I. Moser (Zed Books, London, and Atlantic Highlands, New Jersey, and Third World Network 1995); C. Elliott, *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture, and Identity* (Routledge, New York, London 1999); S. Franklin, C. Lury, J. Stacey, *Global Nature, Global Culture* (Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2000); D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Prickly Paradigm Press, Chicago 2003); lub A. Miah, *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping and Sport* (Routledge, London, New York 2004).

i przedsiębiorczymi inicjatywami, a z drugiej – z szeregiem złożonych interakcji pomiędzy nowymi możliwościami technicznymi a ugruntowanymi formami mediów”³. „Nowość” mediów i technologii, do których odnoś się w tej książce, nigdy nie jest zatem absolutna czy niepodważalna: „nowe” zawsze niesie w sobie ślad „starego”⁴. Hasło „nowe media” jest jednak użyteczne o tyle, że uwypukla zasadnicze zmiany – w technice, polityce i doświadczeniu – które od kilku dekad zachodzą w naszym społeczeństwie w związku z cyfryzacją i powszechnym zastosowaniem komputerów w najróżniejszych obszarach życia. Termin ten przywodzi również na myśl „studia medioznawcze i kulturowe”, które stanowią interdyscyplinarną ramę moich badań, wraz ze specyficznymi zagadnieniami i dyskusjami podejmowanymi w ich łonie w ostatnich latach. Medioznawstwo i studia kulturowe analizują relację między ludźmi a techniką jako historycznie uwarunkowany proces i zwracają uwagę na specyficzność form i praktyk medialnych, takich jak digitalizacja, interaktywność, konwergencja i wirtualność, sprzężonych z najnowszymi eksperymentami technicznymi, które kształtują naszą ontologię i epistemologię – nasze bycie w świecie i sposoby poznawania go. Metody, podejścia i teksty zapożyczone z medioznawstwa i studiów

³ M. Lister i in., *Nowe Media. Wprowadzenie*, tłum. M. Lorek, A. Sadzka, K. Sawicka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 17; kursywa dodana. Lister i współautorzy przedkładają termin „nowe media” nad „media cyfrowe” lub „media elektroniczne”, ponieważ dwa ostatnie sformułowania mają bardzo techniczny i formalny wydźwięk. Krytycznie odnoszą się oni również do etykietyki media interaktywne”, gdyż termin ten eksponuje jedną tylko, przypadkowo wybraną cechę.

⁴ W. Hui Kyong Chun, współredaktorka antologii *New Media, Old Media* (Routledge, New York, London 2006), bardzo krytycznie odnosi się do pewnych hiperoptymistycznych i jednostronnych zastosowań terminu „nowe media”. W swym *Wstępie* do antologii pisze ona: „Przyjmując termin ‘nowe media’, zakotwiczamy się w technologicznym progresywizmie, który żeruje na tym, że coś wychodzi z użycia oraz blokuje myślenie o technologii-wiedzy-władzy” (s. 9). Jednak nie zaleca całkowitej rezygnacji z tego terminu, zauważając, że „nowe media” to pojęcie, które już określa wyodrębnione pole z jego wyłaniającym się specyficznym kanonem oraz strukturą instytucjonalną. Chun ostrzega wszak przed utrwalaniem mitu osobliwej wyjątkowości nowych mediów i podkreśla, że nowe „zawiera w sobie powtórzenie” (s. 3). Posługując się terminem „nowe media”, czynię to z podobnymi zastrzeżeniami.

kulturowych nie mają z mojej analizy wyrugować filozofii. Ich celem jest raczej uzupełnienie filozoficznych debat i narracji w kontekście kwestii etycznych rodzących się na gruncie współczesnej kultury medialnej. Zdaję sobie sprawę, że ponieważ przedmiot moich badań – hybrydy człowieka i maszyny, genetycznie zmodyfikowane lub sklonowane organizmy, sztuczne życie – dopiero powstaje, analizując go nie wystarczy po prostu oprzeć się na istniejących od dawna teoriach. Wielu teoretyków kultury twierdzi, że formy i praktyki powiązane z nowymi mediami wymagają nowych modeli, teorii i metod hybrydycznie łączących tradycyjne teorie mediów z utrwalonymi filozofiami, a jednocześnie otwarcia na nowe trajektorie myślenia⁵. Odpowiadając na to wezwanie, chcę, aby w mojej książce filozofia nawiązała dialog z medioznawstwem i studiami kulturowymi.

Warto zauważyć, że część autorów, którzy ostatnimi czasy podjęli próbę przemyślenia bioetyki w kontekście nowych mediów, na przykład Rosi Braidotti, Adrian Mackenzie i Eugene Thacker⁶, jako punkt wyjścia dla swych rekonceptualizacji obrała materialistyczną filozofię Gilles’a Deleuze’a. W mojej książce, nie zajmując bynajmniej anty-deleuzjańskiego stanowiska i dzieląc, w duchu jeśli nie w literze, wiele jego poglądów wyrażonych w takich koncepcjach, jak „stawanie się”, asamblaż (*assemblage*) czy „różnica”, proponuję pewną przeciwwagę dla często stosowanego w nauce paradygmatu spinozowsko-deleuzjańskiego i podejście do nowych mediów, techniki i ciała w inny sposób. W tym celu wprowadzam do bioetyki bardzo szczególną konstrukcję „filozofii odmienności”, której teoretyczną podbudową jest refleksja Emmanuela

⁵ Zob. M. Hansen, *New Philosophy for New Media* (MIT Press, Cambridge, London 2004) i G. Hall, *Digitize This Book! The Politics of New Media, or Why We Need Open Access Now* (University of Minnesota Press, Minneapolis 2008).

⁶ Zob. R. Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Polity Press, Cambridge 2006); A. Mackenzie, *God Has No Allergies: Immanent Ethics and the Simulacra of the Immune System*, „Postmodern Culture” 1996, vol. 6, no. 2 (January); E. Thacker, *Biomedea* (University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2004). Wprawdzie Mackenzie otwiera swój esej zwracając się do Levinasa, później jednak wyraźnie skłania się ku etyce w kształcie zarysowanym przez Spinozę i Deleuze’a, czyli „typologii immanentnych trybów istnienia”.

Levinasa i dwóch innych myślicieli, których przemyślenia na temat różnicy wpisują się w tę samą tradycję – Jacques'a Derridy i Bernarda Stieglera. Chcę w ten sposób pokazać, że ujęcie etyki w ramy gościnności i otwartości wobec odmienności (różnicy) innego umożliwia produktywnie myślenie o życiu i człowieku w wymiarze zarówno społecznym jak i biologicznym⁷.

Levinas to filozof, który głęboko troszczy się o życie, szczególnie zaś o kruche życie innego. Jego myśl obfituje w użyteczne koncepcje odpowiedzialnej odpowiedzi na inne ciała i inne życia, które wyłaniają się przed ucieleśnioną jaźnią. Oczywiście, jak wielu czytelników pewnie już przypuszcza, w książce tej zajmę się również pewnymi mankamentami etycznej propozycji Levinasa wynikającymi z jego humanistycznego stanowiska. Aby więc móc zastosować levinasowską teorię etyczną do, nazwijmy to wstępnie, post-ludzkiej podmiotowości, sięgnę do przedstawionej przez Stieglera wizji człowieka jako istoty od zawsze technicznej, a zatem biorącej na siebie szersze zobowiązania. Odwołam się też do ważnych działań podejmowanych w obszarze filozofii i studiów nad nowymi mediami przez myślicielki feministyczne, które koncentrują się na materialności ciała oraz przebudowywaniu tradycyjnych metodologii i konwencji filozoficznego pisania.

Oprócz przeglądu istniejących teorii bioetyki, *Bioetyka w epoce nowych mediów* przedstawia też model etyki zakorzenionej w filozofii odmienności, dla której życie to zjawisko zarówno na poziomie molekularnym, jak i społecznym. Postrzegając życie w takiej perspektywie, chcę nakreślić „niesystemową bioetykę relacji”, która umożliwia rozważania nad pokrewieństwem istot ludzkich i nie-ludzkich (takich jak zwierzęta i maszyny). Eksponując konstytutywną różnicę pomiędzy różnymi bytami i gatunkami, zamierzam zrewidować hierarchiczny system pochodzenia, w którego kategoriach ujmuje się tradycyjnie relacje między gatunkami i formami życia.

⁷ Aby podkreślić tę kwestię, w ostatnim rozdziale książki przedstawiam bezpośrednie porównanie tych dwóch odmiennych tradycji i wyjaśniam, dlaczego w moich przemyśleniach opieram się na triadzie Levinasa, Derridy i Stieglera.

Skupiając się na rozmaitych przykładach, w których różnica ta uwiadacznia się za każdym razem inaczej, staram się uniknąć ujednoczenia różnorodnych istot i form życia w jednorodny przepływ życia. Założeniem mojego projektu jest zarówno afirmacja jak i krytyka: jego nadrzędnym celem jest zaproponowanie modelu niehumanistycznej bioetyki, który nie neguje osobliwości „człowieka”, aczkolwiek podważa jego uprzywilejowaną pozycję w dynamicznym systemie relacji z innymi żywymi istotami oraz bytami nieożywionymi.

Deklarując taki cel, trzeba jednocześnie zauważyć, że „żywe istoty” to pojęcie bynajmniej nie oczywiste. Przyglądając się sieci powiązań między istotami żywymi i nie-żywymi, między bytami ludzkimi i nie-ludzkimi, zamierzam pokazać, że tradycyjna, zakorzeniona w pryncypiach bioetyka – bioetyka humanistyczna, normatywna i uniwersalnie stosowalna – nie sprawdza się w epoce nowych mediów. Możemy bowiem zakwestionować dwie podstawowe przesłanki, z których początek biorą jej etyczne orzeczenia, a mianowicie, założenie, że człowiek to punkt wyjścia i oś wszelkich etycznych rozważań oraz przypisanie „ludzkiemu życiu” apriorycznej, nadrzędnej wartości zawsze cenniejszej niż, na przykład, „zwierzęce życie”. Ważnym elementem owego kwestionowania jest krytyczny ogląd zwierzęcia jako linii demarkacyjnej, w odniesieniu do której człowiek definiuje swe człowieczeństwo i swe szczególne miejsce na ziemi pośród innych odczuwających istot. Jednakże moim zamiarem nie jest po prostu przeniesienie zainteresowania z ludzi na zwierzęta czy maszyny. Ważniejsza jest dla mnie różnicująca relacja między człowiekiem i tym co nie-ludzkie oraz powstawanie człowieka poprzez technikę i w powiązaniu z nią. W moim oglądzie, technika nie jest zatem elementem naddanym czy też naruszającym albo podstępnie cychającym na pierwotną jedność człowieka. Wręcz przeciwnie, idąc w ślady Stieglera, postrzegam technikę jako konstytutywną i twórczą sieć oddziaływań, dzięki której człowiek odróżnia się od swego środowiska. W etymologii wywodzącego się z greki pojęcia „technika” pobrzmiewa echem zarówno sztuka jak i rzemiosło, co uwyrażnia produktywność technicznych relacji, która ustanawia, czy też tworzy, człowieka poprzez odróżnienie go od jego

konstytutywnego otoczenia – narzędzi, języka, pamięci, środowiska⁸. Relację między człowiekiem i techniką postrzegam tu jako pierwotną, lecz przybierającą różne kształty i inaczej wyrażaną kulturowo w różnych momentach historii. Nowe media relację tę uwydatniają w sposób bezprecedensowy, a jednocześnie wzmagają napięcie oraz mnożą wątki owej relacyjności. A zatem podejmując wątek zarówno techniki jak i mediów (starych i nowych), w mojej książce uznaję jednak, że to media, nazywane ostatnimi czasy nowymi lub cyfrowymi, rzucają nowe światło na relację człowieka i techniki oraz pozwalają na jej nową ocenę, a wręcz tę ocenę wymuszają.

Ta koncepcyjna zmiana dokonuje się w sposób najbardziej widoczny na płaszczyźnie ciała. Bernadette Wegenstein pokazuje, że w epoce nowych mediów ciało poddane jest swoistemu spłaszczeniu, stając się ekranem, odbijającą taflą, albo też medium samym w sobie⁹. Innymi słowy, ciało staje się jednocześnie obrazem, to jest medium komunikacji, podobnym do rysunków, zdjęć czy czasopism, oraz „aparatem postrzegania przetwarzającym świat”¹⁰. Krótko mówiąc, ciało jako kanał komunikacji dołącza do innych mediów, takich jak telewizja, radio i Internet, w których przemieszczają się informacje. To właśnie na ciele i poprzez ciało-medium, sprowadzone do dwuwymiarowego kodu genetycznego, przetwarzane w ekstremalnych metamorfozach chirurgii plastycznej i poddawane eksperymentom przez bioartystów, przedstawiam na kartach tej książki różne bioetyczne „problemy” i „przypadki”.

⁸ W swej interpretacji *The Question Concerning Technology* (*Pytanie o technikę*) Martina Heideggera, Samuel Weber stwierdza, że zarówno technologia jak i natura to procesy *poiësis* (tworzenia). Weber wykracza tutaj poza zdroworoządkowe wyobrażenie technologii jako współczesnych zmian w mediach, komunikacji i medycynie i powraca do jej etymologicznego znaczenia jako „techniki, sztuki czy umiejętności”. Jeśli „najbardziej fundamentalną zasadą ‘natury’ jest odruch otwarcia się na to co zewnętrzne, na odmienność”, to technologia-jako-technika jest formą natury, a nawet można ją opisać jako „bardziej naturalną niż sama natura”, utrzymuje Weber. W: S. Weber, *Mass Mediauras: Form, Technics, Media*, Stanford University Press, Stanford 1996, s. 67.

⁹ B. Wegenstein, *Getting under the Skin: The Body and Media Theory*, MIT Press, Cambridge, London 2006, s. 80.

¹⁰ Tamże, s. 29.

Chcę od razu zaznaczyć, że bioetyka, w moim ujęciu, wyraźnie wykracza poza jej powszechnie przyjętą definicję dyscypliny zajmującej się „zagadnieniami etycznymi, które rodzą się na gruncie nauk medycznych i biologicznych”¹¹. W tej książce bioetyka to „etyka życia”, przy czym życie oznacza zarówno fizyczną, materialną egzystencję pojedynczych organizmów (czyli to, co Grecy nazywali *zoë*), jak i ich polityczną organizację, to jest populację (*bios*). Konwencjonalna bioetyka koncentruje się zazwyczaj na życiu w wymiarze *zoë*, to jest na „surowym” biologicznym życiu poszczególnych organizmów (szpitalnych pacjentów, zwierząt laboratoryjnych, genetycznie modyfikowanych gatunków), wykluczając jednocześnie *bios* poza nawias swych rozważań. A przecież stając w obliczu konkretnych decyzji dotyczących pojedynczych istot oraz ich zdrowia i życia, w rzeczy samej zajmujemy pozycję w szerszym politycznym kontekście i nieuchronnie jesteśmy przezeń uwarunkowani. Decyzja bioetyczna motywowana jest zatem nie tylko względami moralnymi, ale również politycznymi, choć nie zawsze są one w pełni uświadomione. Ma ona także polityczne konsekwencje. (Analiza wybranych tekstów Michela Foucaulta i Giorgia Agambena pomoże mi zgłębić ząębienie się polityki i „życia” w „biopolityce”, której działania obaj myśliciele śledzą).

Definiując bioetykę jako szeroko pojętą „etykę życia” ryzykuję, iż rozrośnie się ona tak, że stanie się nieodróżnialna od tego, co bardziej ogólnie zwiemy „etyką”. Jednakże uważam, że w czasach, gdy nasze ciała i umysły podlegają mediacji na niespotykaną wcześniej skalę, gdy na Zachodzie polityczna koncepcja obywatelstwa została na wskroś zmedykalizowana, i gdy „dobrostan” stał się słowem-kluczem określającym zarówno szczęście jednostki, jak i polityczny ład, warto zastanowić się nad sensownością wydzielenia „bioetyki” jako osobnej, zamkniętej dyscypliny. Warto też rozważyć, co do pewnego stopnia czynię w tej książce, otwartość tradycyjnego pojęcia bioetyki i jej porowate granice. Oczywiście, zauważając tę nieszczelność granic wcale nie musimy zjednywać „bioetyki” z „etyką”. Wręcz przeciwnie, bronię w tej książce

¹¹ H. Kuhse and P. Singer, *Introduction*, w: *Bioethics: An Anthology*, ed. H. Kuhse, P. Singer, Blackwell, Oxford 1999, s. 1.

bioetyki jako oddzielnego pojęcia, które pomaga nam uchwycić kwestie etyczne powiązane z ludzkim i nie-ludzkim życiem i ciałami oraz ich spłot z techniką i mediami, zachodzący w specyficznych uwarunkowaniach często nazywanych erą cyfrowych, lub też nowych, mediów.

Poruszając się w szerokim obszarze debat nad życiem, zdrowiem, oraz rolą i statusem człowieka, które toczą się obecnie w mediach i polityce, *Bioetyka w epoce nowych mediów* nie ma być lekturą li i tylko dla filozofów. Zwraca się ona ku szerszej publiczności – ku wszystkim, którym na sercu leży „dobre życie”, a jednocześnie fascynuje ich, intryguje czy też niepokoi niestabilność „życia”, w tym również „ludzkiego życia” w dobie nowych mediów, jak również nasze dynamiczne relacje z innymi ludźmi, zwierzętami i samą techniką. Ponieważ moja książka nie precyzuje, co owo „dobre życie” właściwie znaczy, może być niewygodna dla tych, którzy uważają, że z góry wiedzą, jaka jest wartość człowieka i ludzkiego życia i nie są skłonni dociekać, co wartościowanie takie oznacza i skąd się bierze. Powinna za to trafić do tych, którzy gotowi są stawiać pod znakiem zapytania humanistyczne podstawy naszego bycia w, oraz wiedzy o, świecie, a także do tych, którzy być może takie kwestionowanie już podjęli wychodząc z innych teoretycznych perspektyw nauk humanistycznych i społecznych. Stanowiska etyczne, które są mi najbliższe, nie zgadzają się z deontologicznymi teoriami moralnymi opartymi na konkretnej treści (np. Bogu, „naturze”, czy „ludzkiej godności”). Interesują mnie przede wszystkim niesystemowe formy etyki, które obywają się bez zdefiniowanego treściowo zobowiązania z góry instruującego nas, co robić, a czego nie robić, lecz zachowują przy tym poczucie etycznej odpowiedzialności.

Książka podzielona jest na dwie części zatytułowane *Podstawy bioetyki* i *Bioetyka w akcji*. Wprawdzie struktura taka może przywołać na myśl podział na teorię i praktykę, ale mój wywód komplikuje takie zgrabne dychotomie oraz problematyzuje pojęcie „etyki stosowanej”, którą formułuje się z góry, a następnie aplikuje w konkretnych „przypadkach”. Jednak w Części I przedstawiam bardziej szczegółowo klasyczne podejścia teoretyczne do bioetyki, przyglądając się historii filozoficznych debat dotyczących pojęcia „bioetyki” (Rozdziały I i II)

oraz kresząc możliwą alternatywę bioetycznego myślenia. Już w tej części pojawiają się „studia przypadków” – aborcji (Rozdział I), cybernetyki (Rozdział II) i blogowania (Rozdział III) – ale to druga część książki, *Bioetyka w akcji* konsekwentnie zgłębia różne przypadki i wydarzenia, przez pryzmat których redefiniuje się obecnie pojęcie „człowieka”, „zwierzęcia” i „życia”. Przyglądam się w niej rekonfiguracjom tożsamości cielesnej i przynależności narodowej w telewizyjnych programach o metamorfozach oraz biopolitycznym implikacjom radykalnej chirurgii plastycznej (Rozdział IV), przedstawianiu odkrycia struktury DNA i budowy kodu genetycznego w kategoriach „złamania sekretu życia” (Rozdział V) oraz wykorzystaniu materiału biologicznego, takiego jak tkanki, krew i geny, jako tworzywa przez nowe pokolenie tzw. bioartystów (Rozdział VI). Jednak Część II to coś więcej niż jedynie stadium trzech przypadków. Realizuje ona również bioetyczną propozycję nakreśloną w Części I. Bioetyka wyłaniająca się w Części II przybiera kształt pewnych ram, lub też zestawu nienormatywnych wskazówek, które można performatywnie zrealizować jedynie w konkretnych przypadkach. Moja książka jest zatem próbą urzeczywistnienia takich momentów nowo zarysowanej bioetycznej interwencji w serii osobnych wydarzeń i studiów przypadków. W każdym z nich pojęcie „życia” poddane jest radykalnemu reformułowaniu. Bioetyka zatem prezentuje się jako dopiero wyłaniający się problem, który wymaga przede wszystkim teoretycznej i krytycznej baczności, a nie ostatecznego rozwiązania. Ten właśnie zwrot – odstąpienie od modelu, w którym bioetyka jest „technicznym remedium” na problem moralny – odróżnia mój projekt etyczny od wielu jego bardziej konwencjonalnych poprzedników.

Książka kończy się wezwaniem do „bycia-w-różnicy”, które ma być gościnnym – choć nie bezkrytycznym czy bezwarunkowym – otwarciem się czującej istoty na technikę, a jednocześnie formą cielesnej bierności, pozwoleniem danym samemu/samej sobie, aby współbyć-z-różnicą, lub też podlegać mediacji.