

Łukasz Trzcíński*

ISTNIENIE HYBRYDALNE. TRZY PARADYGMATY

Podstawowym problemem w tym tekście jest zagadnienie dwoistości człowieka i jego relacji z ciałem. W paradygmacie animistycznym ciało jest „narzędziem” tworzenia jedności ze światem, uzyskiwanej przez więź z przodkami i duchami. W paradygmacie mechanicznym ciało potraktowane zostało jako maszyna odrębna od świadomości i ducha. W paradygmacie holistycznym ciało jest istotną częścią świata, obecnie pojętego jako sieć informatyczna. Człowiek – golem, homunkulus, automaton – staje się częścią totalnej informacji. Problemem w tej sytuacji jest to, jaką postawę przyjmie – zarówno psychologiczną jak i etyczną.

Słowa kluczowe: ciało, paradygmat animistyczny, paradygmat mechaniczny, paradygmat holistyczny, golem

Jedną z cech ciągłych poszukiwań istoty człowieczeństwa jest pojawiająca się od wieków konstatacja faktu, iż człowiek w swym cielesnym i duchowym bycie uwikłany jest w wielość różnych relacji, z których wiele nosi znamiona sprzeczności lub przeciwieństwa. Jedną z nich jest dwoistość ciała i umysłu (świadomości), inna dotyczy dualizmu człowieka i świata, jeszcze inna związana jest z płciowością człowieka. Istnienie uwikłania w określone sprzeczności, w sieć paradoksalnych nieraz oddziaływań i napięć, wydaje się nieodłączne od myślenia o ludzkiej kondycji, nieuchwytny, jak na razie, dla wszelkich redukcjonizmów. Ten relacyjny charakter wspomnianej kondycji zaznaczył się w antropologii filozoficznej do tego stopnia, że Søren Kierkegaard nie wahał się mówić o człowieku jako o „relacji, która ustosunkowuje się do samej siebie” (Kierkegaard 1972: 146).

Zagadnieniem rozważanym w tym tekście będzie jeden z aspektów zaznaczonego tematu, a mianowicie kwestia dwoistej natury człowieka w perspektywie problemu psychofizycznego. Z względu na to, że spotykamy w historii problemu koncepcje uznające realny byt tylko jednego z członów powyższej relacji, będę mówił o hybrydalności człowieka, czyli o próbie powiązania tego, co mogłoby ewentualnie istnieć niezależnie. Ta kwestia rozpatrzona zostanie w trzech aspektach i paradygmatach, które kształtowały się w trakcie biegu historii naturalnej człowieka, rozwoju jego samoświadomości i twórczości. Pierwszy z nich to paradygmat animistyczny, drugi jest paradygmatem mechanicznym, zaś trzeci nazwać można holistycznym (systemicznym). Zasadniczą kwestią jest pytanie o sposób rozumienia w tych trzech sytuacjach dualizmu psychofizycznego, ze szczególnym wskazaniem na rozumienie w nich cielesności. Wspomniane paradygmaty są bardzo ogólnymi

* Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie; trzcini@agh.edu.pl.

wzorcami myślenia i działania, niemniej jednak sądzić można, że możliwe są w tej kwestii także bardziej precyzyjne i szczegółowe odpowiedzi.

W paradygmacie animistycznym świat zjawiskowy postrzegany jest jako przejaw ukrytej, duchowej rzeczywistości. Tworzy ona dziedzinę, w której podjęte decyzje zmieniają ostatecznie kształt zjawisk. To w niej zawierają się przyczyny istnienia tego, co widzialne, jak i tego, że świat zmienia swój kształt. Wspomniana sfera postrzegana była przez ludzi pierwotnych, jak i żyjących w społecznościach tradycyjnych, jako bardziej istotna od świata empirycznego. Podać można wiele przykładów takiego podejścia do rzeczywistości, ograniczmy się do dwóch. Jeżeli w tradycyjnej społeczności afrykańskiej zdarzyła się tragedia, gdyż lew czy krokodyl pożarł jakiegoś człowieka, winę za to nie ponosiło zwierzę, ale upatrywano przyczyny tego wydarzenia w działaniach szkodliwych duchów lub czarownika, który, przyjąwszy zwierzęcą postać, zabił daną osobę. Australijscy aborygeni wierzyli z kolei, że upolowane przez nich kangury to „dublety”, zdwojenia „prawdziwych” kangurów istniejących w „czasie snu” (alczeringa)¹. Te prawdziwe kangury posłały do tego świata swe „zdwojenia”, by nakarmić nimi ludzi. Oczywiście od ludzi wymagane były, jak w każdej społeczności łowieckiej, odpowiednie rytuały, które zapewniały, że siła życiowa kangurów nie była zmarnowana, lecz odesłana do istniejącego w sferze duchowej źródła mocy gatunku. Idea „odsyłania” duszy czy też mocy życiowej zwierząt obecna jest prawie we wszystkich znanych społeczeństwach pierwotnych i tradycyjnych, a kojarzy się ona ściśle z wyobrażeniem świata jako organizmu. Dwie strony – duchowa i zjawiskowa – tworzą w tym organizmie jedną rzeczywistość, której naczelnym imperatywem, jeśli chodzi o jego działanie, jest utrzymanie równowagi między antagonistycznie nastawionymi elementami i siłami². Żyjący kosmos istnieje bowiem dzięki dynamicznie rozumianej harmonii między tym co duchowe i zjawiskowe, między ludźmi oraz światem roślin i zwierząt, a także między samymi ludźmi. Ten ostatni motyw jest w światopoglądzie pierwotnym bardzo ważny, jest w nim bowiem niesłuchanie istotny sam człowiek.

Antropologia pierwotna widzi człowieka jako odzwierciedlanie całego świata. Dość wcześnie pojawia się w ludzkiej myśli motyw mikrokosmosu, który później, a zwłaszcza w starożytności i średniowieczu, a jeszcze później w odrodzeniu, będzie wzbogacony i dokładnie opracowany. Jeżeli weźmiemy pod uwagę najbardziej pierwotne wątki antropologiczne, to znaczy te, które charakteryzują społeczności zbieracko-łowieckie z ich uniwersalnym schematem kosmogonii i antropologii szamańskiej, to świat w tej perspektywie jawi się jako uduchowiony, organiczny byt, posiadający określoną stratyfikację, skorelowaną najczęściej z danymi astronomicznymi. Takim bytem jest też człowiek, uduchowiony organizm, posiadający wielość dusz związanych na zasadzie ekwiwalencji magicznych z odpowiednimi częściami kosmosu. Spośród wielu dusz, będących z reguły personifikacją różnych funkcji życiowych i narządów ciała, jedna stanowi duszę główną. Podlega ona inkarnacjom i to jej decyzje wpływają na przyszły bieg wydarzeń zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i w szerszej, kosmicznej perspektywie. Idea mikrokosmosu nie wyczer-

¹ Jest to oczywiście także czas początku, wyposażony w niewyczerpaną moc kreacji (Szyjewski 1998).

² Wizja świata jako bytu będącego wynikiem działania sprzeczności i przeciwieństw sięga dalej niż powstanie religii astrobiologicznych. W przypadku dymorfizmu płciowego jako podstawy symbolizacji istnieje on już w wyraźny sposób w górnym paleolicie (Leroi-Gourhan 1966).

puje się jedynie w jednostronnym oddziaływaniu i odzwierciedlaniu kosmosu w człowieku, ale zachodzi także odwrotny stosunek, co polega na oddziaływaniu człowieka na świat. W myśleniu pierwotnym ma ono charakter magiczny i mistyczny, przy czym to ostatnie słowo należy rozumieć w sensie Lévi-Bruhla. Według tego antropologa myślenie pierwotne przebiega zgodnie z zasadami „partycypacji mistycznej”, to znaczy człowiek może w „mistyczny” sposób uczestniczyć z innymi bytami w jakiejś ponadgatunkowej istocie (Lévi-Bruhl 1922). Na przykład może być jednocześnie człowiekiem i papugą, człowiekiem i lwem itd. Istota lwa i człowieka może być wspólna, a wyrażać się na różne sposoby. Człowiek na tej samej zasadzie partycypuje, jako mikrokosmos, w całym wszechświecie. Niewątpliwie takie podejście do rzeczywistości rzutować musi na stosunek do cielesności.

Ciało ludzkie w rozumieniu pierwotnej antropologii, głównie antropologii szamańskiej, uczestniczy w powyżej zaznaczonym rozumieniu w sferze zwierzęcej, w ten sposób, że przez ciało człowiek nawiązuje kontakt ze zwierzęciem totemicznym, stanowiącym zbiornik rodowej (gatunkowej) pamięci i mocy. Ponieważ posiada ono te właściwości, uważane jest za przodka. Przodkowie w myśli archaicznej symbolizują wszelkie doświadczenia wszystkich pokoleń, sięgające do mitycznego początku. We współczesnych interpretacjach szamanizmu³ to drzewo genealogiczne wspólnego, pokoleniowego doświadczenia świata, związane jest z nieświadomością i ma jednocześnie odwzorowanie w ciele człowieka⁴. Różne aspekty tej pamięci mają swe miejsca w ciele, co wiąże się także z zamieszkiwaniem ciała przez wspomniane dusze. Przodkowie jako źródło mocy i pamięć znajdują się więc w ciele ludzkim i nieświadomości, a cała ta struktura czerpie swe możliwości działania z jakiejś centralnej siły życiowej, reprezentowanej przez totemiczne zwierzę. Ciało jest zjawiskowym indywidualnym reprezentantem tej opisywanej rzeczywistości, nieoddzielnej od życia uduchowionego kosmosu, której indywidualna tożsamość buduje kontinuum pokoleniowej pamięci.

Jak wygląda w powyżej naszkicowanym kontekście, znajdująca się w centrum naszych zainteresowań, hybrydalność ludzkiego istnienia? Napięcie w człowieku związane jest przede wszystkim z dwoma biegunami jego egzystencji: z jednej strony posiada on swą indywidualną, empiryczną świadomość, zaangażowaną w spełnianie działań „tu i teraz”. Ciało traktowane jest wówczas jako narzędzie, a w pewnej początkowej refleksji także jako coś, co zawiera w sobie świadomy podmiot. W tym aspekcie bytowanie w świecie jest w dojmujący sposób bytowaniem ciała, uwarunkowanego przez niezliczone czynniki. Z drugiej jednak strony, w społecznościach pierwotnych, w znakomitej części proces socjalizacji nastawiony jest na umożliwienie kontaktu z mocą przodków, na przeżywanie

³ Mam tu na myśli przede wszystkim interpretacje dane przez samych szamanów pełniących swe funkcje w swych społecznościach, chcących zrekonstruować tradycyjny światopogląd (por. von Lüpke 2009).

⁴ To powiązanie sfery nieświadomości z ciałem ludzkim zaznaczone jest we współczesnych opracowaniach szamanizmu, jak to ma miejsce w pracach S. Grofa, M. Harnera czy A. Wiercińskiego (por. także von Lüpke 2009). Jeżeli chodzi o użyty w tekście termin „nieświadomość”, to szamańskie odniesienia do tego, co nieświadome najbliższe są pojęciu nieświadomości C. G. Junga, jednak tutaj to pojęcie jest używane w szerokim sensie, rozumiane jako to, co istnieje w psychice, ale do czego nie ma bezpośredniego, naturalnego dostępu, chociaż możliwy jest on w takich stanach jak trans, hipnoza itp. Nie podejmuję tutaj dyskusji, tak gorącej w psychologii współczesnej, dotyczącej kwestii istnienia nieświadomości.

swego ciała jako narzędzia, którego właściwa egzystencja toczy się w duchowej sferze, na to, że ciało wypełnione duszami jest swoistą „mapą pokoleń”, związaną z nieświadomą sferą psychiki, którą eksploatować można w stanach transu.

Jeżeli napięcie pomiędzy tymi dwoma rodzajami świadomości zaczyna zakłócać równowagę, określoną przez mityczne wzorce, konieczny jest rytuał, który ją przywróci. Jest to zgodne z ogólnym paradygmatem animistycznym, według którego to, co negatywne, wiąże się z zakłóceniem harmonii. Niejednokrotnie elementy rytuału i jego skutki mają w swym scenariuszu związku z duchami (co jest jednoznacznie z dedykowaniem go przodkom). Przywrócenie harmonii w sferze duchowej (sferze nieświadomości) skutkuje wyrównaniem napięć w świecie zjawisk. Zasadniczym grzechem w opisywanych społecznościach jest zabijanie zwierząt i niszczenie roślin ponad możliwości ich wykorzystania i z tego też spowiadają się ich członkowie podczas różnych rytuałów oczyszczających. Drugim w kolejności przewinieniem jest zaburzenie ustalonych tradycyjnie relacji seksualnych. Oba te „grzechy” wiążą się ściśle z ideą utrzymywania równowagi życia na poziomie indywidualnym, społecznym i kosmicznym, o czym dobitnie zaświadczaży mity. Wydaje się, że w żadnej innej koncepcji nie nastąpiło tak silne powiązanie idei harmonii i życia⁵.

Paradygmat mechaniczny ustanawia wzorce myślenia i zachowania, zgodnie z którymi człowiek jako podmiot znajduje się w świecie stanowiącym zespół bardziej lub mniej skomplikowanych maszyn. Wyjaśnianie tego świata sprowadza się do znalezienia podstawowych jego elementów i do pokazania jakiego typu, mechaniczne lub quasi- mechaniczne, oddziaływania zachodzą między tymi elementami. Świat nie jest już tutaj organizmem, ze specyficznymi transformacjami swych części, nie jest widziany też jako emanacja lub przejaw ukrytej, duchowej rzeczywistości, ale jego zrozumienie wyczerpuje się w odkryciu struktury, w jakiej zachodzą podstawowe oddziaływania jego najbardziej elementarnych czynników. Niewątpliwie taki obraz pojawia się w naszym, śródziemnomorskim kręgu kulturowym w myśli Demokryta, poszukującego zasady (*arché*) rzeczywistości w układach atomów, czy też Epikura, walczącego na przekór deterministycznemu obrazowi świata o wolność, w swojej koncepcji spontanicznego odchylania się atomów od prostych torów opadania (parenklizy). W obu przypadkach zarówno zjawiskowość, jak i ewentualna duchowość sprowadzają się do podstawowego, atomowego poziomu⁶. Wydaje się, że wszelkie koncepcje mechaniczne w istotny sposób powiązane są z jakąś formą materializmu. Nawet w deizmie, mimo że inicjujący bieg świata Mechanik jest duchem, świat ten jest mechanizmem. Niewątpliwie zasadniczą formę temu paradygmatowi dał Izaak Newton, negujący dotychczasowe rozumienie fizyki, związane z Arystotelesowskimi kategoriami celowości. Podczas gdy arystotelesowska fizyka tłumaczyła fakt spadania ciał tym, że „chcą one osiągnąć swe właściwe miejsca”, Newton podaje wzór, według którego następuje przy-

⁵ Nie znaczy to, że podobne koncepcje nie istnieją. Na przykład w Kabale znajdziemy wyobrażenie Drzewa Życia jako układu dziesięciu sefir, stanowiących nie tylko emanacje boskie, ale także części makroantroposa Adama Kadmona. Życie w tym kosmicznym „drzewie” związane jest z boskimi energiami, płynącymi drogami łączącymi sefiry, z których centralną jest Tiferet (Piękno), mająca bliski związek z ideą piękna jako harmonii (Scholem 2007). Podobne idee znajdziemy chociażby w filozofii odrodzeniowej.

⁶ Nie ważne jest przy tym, czy atomy te, czyli „niepodzielne”, dzielą się potem na mniejsze jeszcze cząstki. Ważne jest, że istnieje idea takiej ostatecznej, niepodzielnej cząstki.

ciąganie ciała. Tłumaczenie zjawisk w kategoriach przyczynowo-skutkowych zastępuje teleologizm, przy czym zasadniczymi prawami stają się prawa mechaniki, odniesione do ciała materialnych⁷.

Zmianie paradygmatu animistycznego na mechaniczny towarzyszy coraz bardziej znaczący się dualizm psychofizyczny⁸. Archaiczna i tradycyjna antropologia nie ograniczała się do prostego dualizmu ciała i duszy. We wspomnianym wcześniej światopoglądzie zbieracko-łowickim człowiek jawił się jako zbiór składników cielesnych i duchowych. Ta początkowa wielość redukowałą się ostatecznie do trzech elementów – ciała, duszy i ducha. W starożytności, na przykład jeszcze w myśli św. Pawła z Tarsu, znajdujemy podział na: *sarks*, czyli ciało fizyczne, *soma psychikon*, czyli ciało psychiczne oraz *soma pneumatikon*, co odpowiada ciału duchowemu, duchowi. Najbardziej chyba znany dualizm związany jest z Kartezjuszem, przeciwstawiającym nieświadome ciało (rozciągłość) świadomości (myśleniu). Jak wiadomo, poza człowiekiem te dwie strony rzeczywistości nie łączą się z sobą. Starożytna koncepcja wszechświata jako uduchowionego organizmu poszła w zapomnienie. Ciało nie jest już powiązane mikro- i makrokosmicznymi ekwiwalencjami z całością istnienia, nie stanowi narzędzia nawiązywania łączności z mocą i pamięcią pokoleń. Wybierany jest także z ewangelicznej alternatywy tylko jeden człon, mówiący o tym, że ponieważ synowie światłości nie są z tego świata, należy ten świat odrzucić. Znajdziemy niejedną źródłową wypowiedź, charakterystyczną dla nauki chrześcijańskiej, ujemnie oceniającą świat jako źródło pokus, zaś ciało jako narzędzie ich realizacji. Stosunkowo rzadziej mamy do czynienia z wczesnobiblijną afirmacją stworzenia, powtórzeniem wersu z Księgi Rodzaju, że to, co zostało stworzone, było dobre⁹. Na taką, na ogół niechętną cielesności postawę nałożyło się pojmowanie świata jako mechanizmu. Tym samym to, co mechaniczne, stało się jeszcze bardziej, niż ze swojej nieorganicznej natury, ambiwalentne. Od takiej postawy niedaleko już do uznania ciała za co najmniej balast, jeśli nie za coś, co zagraża „czystej” duchowości.

O ile w ramach poprzedniego paradygmatu zasadnicze napięcie hybrydalnego istnienia człowieka wiązało się z duchem i cielesnością będącą, jak powiedziano, zbiornikiem pamięci pokoleniowej, pierwotnej mocy oraz wykonawcą działań, których impulsy biorą się ze sfery ducha¹⁰, to w omawianym obecnie paradygmacie napięcie to przyjmuje coraz bardziej formę już nie przeciwieństwa, ale sprzeczności. W poprzedniej sytuacji dusza pełnić mogła rolę mediującą między duchem (istotną podmiotowością) oraz ciałem. Teraz takiego czynnika mediującego w samym człowieku zabrakło. W dalszym ciągu zasadniczym działaniem przywracającym zaburzoną równowagę między, teraz bardzo jednostkowo i mechanicznie rozumianym, ciałem a sferą ducha okazał się także rytuał. Ma on jednak

⁷ Zasadniczy przełom polegający na odejściu od teleologizmu znajdujemy w Darwinowskiej teorii ewolucji, która całkowicie zrywa z wyjaśnieniem w kategoriach teleologicznych, prezentując założenia determinizmu.

⁸ Nie rozważam w tekście kwestii monizmu materialistycznego, np. w wersji La Mettriego, koncentrując się na koncepcjach dualistycznych. Sądzę bowiem, że te ostatnie są bardziej istotne w historii problemu psychofizycznego, problem hybrydalności ludzkiego istnienia dotyczy ich w pierwszym rzędzie.

⁹ W opisie Księgi Rodzaju Bóg po stworzeniu w każdym z dni mówi, iż jest to dobre. Nie ma tej wypowiedzi jedynie w dniu drugim, gdyż wtedy w świat wprowadzony jest fundamentalny dualizm, przenikający następnie wszelkie byty stworzone.

¹⁰ Dusza w tym przypadku pełni rolę mediującą między ciałem i duchem.

inny charakter: wcześniej sam z siebie niejako naprawia to, co zostało naruszone, bowiem w wyniku istnienia ekwiwalencji magicznych przenikających wszelkie poziomy bytu regulujące właściwości rytuału, szczególnie magicznego, człowiek posiada moc restytucji pożądanej harmonii. W nowej sytuacji rytuał staje się przede wszystkim prośbą do (różnie rozumianej) boskości o interwencję. Drugą stroną tej sytuacji jest lęk i próba ekspiacji za grzech. Napięcie wzrasta w miarę uświadamiania sobie, że w pewnym sensie ciało jest mechanicznym (czyli jednak obcym w stosunku do organicznie pojętego życia i ducha) zagrożeniem dla duszy, konfrontowanej z transcendentnym Prawodawcą, od którego jedynie płynąć może błogosławieństwo usprawiedliwienia. Pojawia się też przeświadczenie, charakterystyczne i dzisiaj dla wyznawców tego sposobu myślenia, że jeżeli ciało i świat są mechanizmami, to można je także mechanicznie regulować, zmieniać i programować.

Świat i człowiek pojęte jako mechanizm związane są też między innymi z tematem sztucznego człowieka. Ten temat fascynował nie tylko filozofów, ale także teologów, którzy zastanawiali się nad granicami ludzkiej kreacji. Trzy pojęcia są tutaj kluczowe: golem, homunkulus i automat¹¹ (Idel 1990, Sherwin 1985). Pierwsza z postaci przedstawiona została szerszym kręgom przez Jakuba Grimma w 1808 roku, wcześniej legenda o golemie nie wychodziła na ogół poza wyznawców judaizmu. Pole sensów generowanych przez hebrajski rdzeń GL określają między innymi następujące słowa: *gal* – fala, *galgal* – koło, wir, krąg, cykl, *gilgel* – toczyć, obracać, permutować, *gilgul* – transformacja, reinkarnacja, wcielenie, *galal* – nawóz, odchody, *gala* – odsłaniać, ujawniać, *galit* – niewola, *gelem* – odzienie, powłoka, *galam* – związać, sprowadzać do postaci embrionalnej (Krawczyk 2007). Dodać do tego można jeszcze *galut* i wówczas otrzymuje się sensy związane z zamknięciem w cyklicznym czasie, waloryzowanym w judaizmie gorzej niż czas linearny, z wygnaniem, alienacją i niewolą.

Żydowska myśl dotycząca sztucznego człowieka jest bardzo stara, a fundamentalnym motywem w jego interpretacji stał się fragment Psalmu 139:15-16: „nie tajna Ci moja istota kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi”¹². Według jednego z midraszy (Sherwin 1985), odnoszącego się do tego tekstu, Adam stwierdza, iż oczy Boga widziały jego amorficzną postać golema (*galmi*), gdy był „uczyniony w sekrecie”, „w najniższych częściach ziemi”. Według tradycji żydowskiej Abraham umiał stwarzać golemy, do czego odnosi się werset Księgi Rodzaju 12:5: „I zabrał Abram ze sobą swoją żonę Saraj, swego bratanka Lota i cały dobytek, jaki obaj posiadali, oraz służbę, którą nabyli w Charanie i wyruszyli, aby udać się do Kanaanu”. Zgodnie z żydowską interpretacją słowa *we’et ha-nefesz* ‘*aszer* ‘*asu* (i dusze, które uczynili) stosowały się właśnie do golema. Golemiczne cechy przypisywane były w Talmudzie także Adamowi (Sanhedrin 38b, Bereszit Rabba 24), który po swym stworzeniu nie był przeniknięty jeszcze duszą *neszema*¹³, ale posiadał jedynie ruach (ducha, pneumę) oraz nefesz (duszę ożywiającą, znajdującą się we krwi). Według Talmudu

¹¹ Na temat tych pojęć została napisana w roku 2009 w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod moim kierunkiem, dobrze udokumentowana praca magisterska pani Katarzyny Bajki.

¹² Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia Wydanie II, Pallotinum, Poznań – Warszawa 1971.

¹³ Ten rodzaj duszy w tradycji kabalistycznej jest odpowiedzialny za boską gnozę. W przypadku nieetycznego życia każdy może zostać jej pozbawiony, żyjąc jedynie za pomocą ruach i nefesz.

rabini Hanina oraz Ozjasz stworzyli jako golema ciełą, które potem zjedli (Sanhedrin 65b). Tworzenie golema było przede wszystkim popularne w tradycji kabalistycznej, powołującej się często na starożytne interpretacje tekstów¹⁴. Golem był przeznaczony przede wszystkim do usługiwania, a ze względu na swą niespotykaną siłę także do obrony. Mógł wchodzić w intymny kontakt z człowiekiem: na przykład kabalista Izajasz Horowitz z XVI wieku pisał, że bracia Józefa stworzyli golemiczne kobiety, z którymi utrzymywali stosunki płciowe. Wielu kabalistów zaświadczało o tym, że do stworzenia golema konieczna jest znajomość „przepisu” zawartego w najstarszej księdze Kabały – Sefer Jecira (Księga Kształtowania IV w.), która uważana była za zakodowany przekaz dotyczący wszelkich procesów kreacji (Sefer Jecirah 1994). Sama Księga uważana była w swej wewnętrznej strukturze za golema (tutaj rozumianego jako embrionalna postać wszelkiej kreacji) oraz makroantroposa – Adama Kadmona. Opisane zostały też szczegółowe warunki, które trzeba było spełnić, by móc stworzyć golema zgodnie ze wskazówkami Księgi¹⁵. Materiałem, z którego tworzone golema, była na ogół glina, co pozwalało na porównanie z biblijną wersją stworzenia człowieka (Rdz. 2:7).

Popularne legendy dotyczące golema zaczynają się w XVI wieku w Pradze, w której Jehuda Ben Bezazel stworzył golema, który wykonywał dla niego różne prace. Podobnie jak inne golemiczne postacie tworzone przez rabinów, uruchamiany był on dzięki Imieniu (*szem*), które w tym przypadku brzmiało *emet* (prawda). Niestety, pierwsza z liter tego Imienia, czyli *alef*, została przypadkiem wymazana i ożywiający Imię zamieniło się w *moth*, czyli śmierć, a wtedy golem zaczął siać grozę i zniszczenie. Motyw usamodzielnienia się golema, wyrwania się spod kontroli często towarzyszył takim opowieściom. Widzimy w nich także niesłychaną wiarę w moc rajskiego świętego języka (*szemot*), który używany był także przez Adama do nazywania niektórych stworzonych przez Boga bytów (Rdz 2:19, 20). Język używany w raju rozumiany był w Kabale jako język „istotowy”, ujmujący w swych różnych aspektach istotę danej rzeczy. Był językiem kreacji *par excellence*¹⁶, w którym wypowiedzenie oznaczało stworzenie. Ten właśnie język został „pomieszany” przy budowie wieży Babel, natomiast według kabalistów hebrajski stanowi jego najbliższe odwzorowanie, dlatego, że niesie on w dalszym ciągu ze sobą pierwotną boską moc związaną z boskim czasem kreacji, stwarzanie w tym świecie (*olam asijah*) jest dalej możliwe. Bez aktu ożywienia oddającego istotę rzeczy słowem żaden akt stwórczy nie może być dokonany, zaś z drugiej strony stworzenie, szczególnie golema, zaświadcza o mocy świętego języka.

Z centralnym wątkiem golema łączy się wyobrażenie homunkulusa, charakterystyczne dla alchemii. O ile golem jest uczyniony z gliny przy zastosowaniu procedury stwarzania zakodowanej w świętych tekstach i jego forma istnienia ma ścisły związek ze strukturą

¹⁴ Naukowym problemem w tym przypadku jest to, że najstarszy znany nauce tekst kabalistyczny Sefer Jecira datowany jest na ok. II w. naszej ery. Kabała natomiast powołuje się tutaj na tzw. „Torę Niepisaną”, otrzymaną według tej tradycji przez Mojżesza na górze Synaj, a według tego poglądu rozwijaną co najmniej od Ezdrasza i innych soferim (pisarzy).

¹⁵ Dotyczą one tak zwanego cyklu golemowego: 1. Zebrania i uformowania pierwszej materii z ziem górskich nieoranych, 2. Transmutowania 22 liter hebrajskiego alfabetu 231 razy, 3. Inkantacji permutowanych głosek Imienia JHWH, 4. Włożenia w golema duszy nefesz, 5. Powstrzymania przestrzennej ekspansji golema, 6. Odwrócenia procesu i anihilacji (Krawczyk 2007).

¹⁶ Jest to dokładna analogia rozumienia mantr w darśanach hinduizmu, zwłaszcza w mimansie.

świętego języka, to homunkulus jest wynikiem transmutacji, w której co najmniej jeden z jego elementów jest w początkowym stanie ożywiony. Na przykład Paracelsus radzi, by utrzymywać w retorcie przez odpowiedni czas męskie nasienie i potraktować je różnymi alchemicznymi odczynnikami, a wynikiem tego będzie pojawienie się homunkulusa. Retorta zastępuje w tym przypadku macicę, mamy tu więc w pewnym sensie narodziny *in vitro*. W przeciwieństwie do współczesnych poglądów części religijnych „ortodoksów”, taka twórczość uważana była nie tylko za dzieło alchemiczne, ale także za dzieło boże. Człowiek powinien bowiem naśladować boską kreację, oczywiście w granicach mu przeznaczonych i takie zachowanie nie było rozumiane jako wyraz ludzkiej pychy, ale raczej jako wyraz nabożności¹⁷. Wynikało to z przyjęcia idei, iż od samego początku człowiek jest **współtwórcą** świata, a nie jedynie jego konsumentem. Świat, zgodnie z tą ideą, nie jest czymś całkowicie zakończonym, ale ma charakter „dzieła otwartego”.

Golema i homunkulusa łączy przypisywana im nieraz cecha wszechwiedzy¹⁸. Z zasady zaś golem chce zostać człowiekiem; w dziele Goethego tak też sprawa przedstawia się z homunkulusem. Jeżeli dwie omawiane formy dążą do realizacji człowieczeństwa zawartego w ich potencjalności, to z reguły im się to nie udaje. Nie mają nad sobą kontroli i same albo ekspandują ponad miarę (golem), albo więdną i zamierają (homunkulus). Ich rola to pomoc człowiekowi, a nie samodzielne istnienie. Wydaje się, że zasadniczym czynnikiem pozwalającym w tym kontekście na samoświadomość i samokontrolę, stanowiące jeden z istotnych aspektów ludzkiego życia, jest uzyskanie etycznej świadomości, a tego jednak im brak. Możliwość istnienia w przestrzeni etycznej jawi się tu jako cecha specyficznie ludzka. W kręgu judaizmu i inspirowanej przez tę myśl sferze interpretacji biblijnej jest to podkreślone bardzo wyrazistą ideą, zgodnie z którą Prawo jest dane przez Boga i nie można odczytać go w samym świecie. Nie jest więc ono czymś „naturalnym”. Trzeba jednak dodać, że istniały głosy przypisujące golemowi możliwość etycznej egzystencji. Na przykład Zevi Aszkenazi, wnuk Eliasza z Chełma, zastanawiał się, czy golem może zostać włączony do synagogi i czy może zostać zbawiony.

W związku z powyższymi konstatacjami golem i homunkulus będą wiązać się przede wszystkim z cielesnością. Będą, zgodnie z paradygmatem mechanicznym, swoistym cielesnym mechanizmem, który wejdzie w dialektyczną relację z tym, co duchowe. Natomiast graniczną (w sensie: całkowicie sztuczną) formą golema i homunkulusa jest automat. Już starożytni arabscy, indyjscy i greccy mędrcy, a także uczeni bizantyjscy tworzyli te mechanizmy, zaś gnostycy umieścili je w mitach. Specjalną pozycję wśród automatów zajmuje oczywiście sztuczny człowiek. Epoką szczególnie przychylną ich istnieniu, ze względu na możliwości techniczne, stało się oświecenie. Dzięki technice automat jest w pełni maszyną, ale doskonale naśladuje twory ożywione. Nie tak dawno, bo w XVIII i XIX wieku działali słynni twórcy automatów, tacy jak Jaques de Vaucanson, autor mechanicznego Flecisty i takiejże Kaczki, bracia Piere oraz Henri Droz, których „Rysujący Chłopiec” skonstruowany był z 2000 części, Wolfgang von Kempelen, twórca Turka – Szachisty, czy Jean Eugene Robert Houdin ze swą Piszącą Figurą. Także Tomasz Edison tworzył auto-

¹⁷ Produkowanie homunkulusów było procedurą powszechną, zwłaszcza w renesansie.

¹⁸ Takim wszechwiedzącym homunkulusem jest na przykład ten stworzony przez Wagnera, ucznia Fausta.

matony, lalki tak doskonale naśladowujące żywe istoty, że budziły grozę i nikt nie chciał ich dlatego kupować. Ta ostatnia kwestia wprowadza w sferę lęku, obcości i odrzucenia tego, co bez wątpienia (?) mechaniczne, a wydaje się żywe. Tak właśnie widziane były człowiekopodobne lalki, o których Victoria Nelson napisała, iż stanowią dowód na sekularyzację tego, co niesamowite (Nelson 2001). O ile niesamowitość i potworność, związane ściśle z innością i wynikającą z niej obcością, do dziewiętnastego wieku kojarzyły się z wynaturzeniami, zawierającymi się jednak w sferze tego, co ożywione, o tyle od tego czasu te cechy połączyły się mocnymi więzami ze sztucznością. Nowożytna golemiczna postać nie musi być już tak bardzo przywiązana do gliny jako swego tworzywa, stając się coraz bardziej czystym mechanizmem, tworzonym z różnych materiałów.

W ramach omawianego paradygmatu nastąpiło znamienne nałożenie się na siebie dwóch idei: pierwsza, wynikająca z wizji świata jako mechanizmu, związana jest ze stwierdzeniem, że samo ciało jest mechanizmem – automatonem, druga wiąże wyobrażenie takiej maszyny z obcością i zagrożeniem. Nastawienie do tego zjawiska przybiera formę lęku przed utratą tożsamości i przed czającym się w tym wszystkim grzechem. Ratunkiem wydaje się duch, przekraczający wszystko co cielesne, ale hybrydalne istnienie człowieka przestaje być wtedy w wyraźny sposób harmonijne. Sam człowiek staje się sobie obcy, wyobcowany przez swą cielesność, grzeszny z powodu posiadania ciała, o czym zdają się świadczyć etyczne i religijne tendencje epoki zafascynowanej mechanizmami. Kartezjański paradygmat antropologiczny radykalnej sprzeczności istniejącej w człowieku oddala się, jak widać, istotnie od wszelkich koncepcji organicznej jedności człowieka i świata, a namiętna tęsknota za jednością pojawia się głównie w mitach, przybierających formę utopii, przy czym są to utopie technologiczne. W sferze możliwości automatonów kryło się jednak ważne pytanie o to, czy nie zapowiadają one jakiejś nowej formy istnienia, przekraczającej naturalne ludzkie uwarunkowania. Idąc dalej, można zapytać, czy możliwa jest nowa postać człowieka, jednocząca w sobie przezwyjęzioną mechaniczną cielesność i duchowy wymiar. To pytanie wprowadza nas w trzeci, ostatni rozważany w tekście paradygmat.

Paradygmat holistyczny (systemiczny) jawi się dzisiaj bardziej jako pewnego rodzaju humanistyczny postulat niż jako sposób widzenia rzeczywistości przez uczonych. Jego rodziny wiążą się ze sprzeciwem wobec myślenia opartego na redukcji złożonych całości do podstawowych elementów i związków między nimi, co miałyby ostatecznie wyjaśniać, jak chcieliby redukcjoniści, istotę i naturę danej rzeczy lub zjawiska. Modelowym przykładem takiego stanowiska jest program neopozytywistyczny. Niestety, w praktyce holizm często brał się nie z tego, że dostrzegano specyficzność i niepowtarzalność przedmiotu badań, ale z umysłowego lenistwa, zrażonego koniecznością drobiazgowej pracy analitycznej, właśnie o charakterze redukcjonistycznym. Niewątpliwie, redukcjonizm zawęża w jakiejś mierze poznanie, lecz nie sposób się bez niego obyć. Jeżeli po okresie analitycznym nastąpi synteza i dostrzeże się specyfikę przedmiotu, wówczas można mówić o postawie ukierunkowanej na jak najgłębsze poznanie. Błędem jest, jak się wydaje, oddzielać bowiem od siebie radykalnie te dwa sposoby poznania. Analitycznie wyodrębnione elementy i relacje powinny złożyć się na nieredukowalną jednak do nich, wyłaniającą się całość. W pewnym sensie taka ostateczna wizja podobna jest do oglądu w paradygmacie animistycznym, jest to więc jakby powrót, ale na wyższym już poziomie, do pierwotnych intuicji jedności organicznego świata.

Można przyjąć, że jednym z kierunków rozwoju człowieka, związanym z realnym urzeczywistnieniem nowego paradygmatu, jest cyborgizacja. Z jednej strony cyborg jest żywy i organiczny, ale jednak części jego ciała, wliczając w to układ nerwowy, są wspomagane mechanizmami oraz różnymi sztucznymi układami podwyższającymi jego sprawność i znacznie rozszerzającymi jego możliwości. Cyborg mediuje między tym, co sztuczne i tym, co naturalne. Jak przedstawia się w tej sytuacji jego cielesność?

Cyborgizacja w dzisiejszych czasach stała się faktem (Kurzweil 2003), a pierwsze jej zdobycze związane są z medycyną. Sztuczne organy wspomagające życie są coraz bardziej zaawansowane technologicznie i dostępne. Nowym zjawiskiem, które niewątpliwie będzie narastać, jest połączenie tych narządów z zewnętrznym komputerem, który sam podłączony będzie do informacyjnej sieci. W zamyśle automatyczne sterowanie nie ogranicza się jedynie do układów regulacyjnych danego narządu, ale połączone jest z bazą danych poza samym ustrojem¹⁹. Medycyna chce także wykorzystać osiągnięcia nanotechnologii: wprowadzając miniroboty do ciała, można prawdopodobnie będzie kontrolować różne procesy fizjologiczne, także takie, które mają miejsce w mózgu, na przykład wydzielanie amin biogennych, co z pewnością będzie miało poważne konsekwencje, jeśli chodzi o ewentualne programowanie zachowań. Niewątpliwie na początku te techniki stosowane będą w lecznictwie i ewentualnie w armii, ale zwykle tak się dzieje, że różne technologie przenikają wcześniej czy później do potocznego życia, czego przykłady mnożyć można prawie bez końca²⁰. Powyższe uwagi – i to jest szokujące – nie stosują się do wizji z rodzaju *science fiction*, ale odnoszą się do faktów i konkretnych projektów badawczych. Jak szybko dokonuje się postęp technologiczny i jak zasadnicze zmiany następują w widzeniu świata, świadczyć może na przykład to, że pisane jeszcze niedawno powieści futurologiczne odwołują się do techniki, która dzisiaj jest już przestarzała. Na przykład na dalekiej planecie astronauta zajmują się rejestracją zmian na niebie, utrwalając je na taśmach filmowych, z komputerów wysuwają się taśmy perforowane, z których trzeba odczytać informację, kosmonauci posługują się tradycyjnymi krótkofalówkami itd. Nawet geniusz Stanisława Lema nie wyszedł poza określone przez czas jego twórczości formy.

Zwrócić można także uwagę na to, że w powyżej opisanym, domniemanym kontekście przemian, transformuje się pojęcie cielesności. Jeżeli nadejdzie epoka, w której ludzie powiązani zostaną wspólną siecią informatyczną, sterującą w jakiejś mierze (na początku ze względów zdrowotnych) ich stanami fizycznymi, chemicznymi, biologicznymi itd., a ostatecznie psychicznymi, to ulegnie też przemianie ich percepcja świata i poczucie tożsamości, a także inaczej będzie się konstituować ludzka samoświadomość. Przecież już teraz, u zarania nowej epoki technologicznej postrzeganie świata w dużej mierze wiąże się z przekazem multimedialnym, a jak wiadomo, posiada ono specyficzne cechy (Manovich 2006), dzięki którym można mówić o hiperrzeczywistości medialnej (Baudrillard 2005).

¹⁹ Na razie taki projekt związany jest ze sterowaniem powstającą mozolnie sztuczną trzustką w laboratoriach firmy Medtronic. Ma ona zostać powiązana z bazami internetu przez GPS.

²⁰ Rozważania powyższe wchodzą w zakres futurologii nanotechnologicznej prezentowanej m.in. przez K.E. Drexlera. W tym przypadku urządzenia nanotechnologiczne mają charakter mechanizmów zachowujących się zgodnie z paradygmatem mechanicznym. Jednak ich interakcja z systemem, jakim jest organizm, prawdopodobnie spowoduje, że opisywane całości zachowywać się będą zgodnie z paradygmatem systemowym.

Dołączający się do tego problem ewentualnej cyborgizacji polega na tym, że cechy dynamicznie rozwijającej się cyberprzestrzeni będą musiały charakteryzować także kreowanie owej cielesności człowieka, wpisanej w pewnego rodzaju nową, wysoce zinterioryzowaną, być może nie tylko ludzką, wspólnotę technologiczną. Świadomość człowieka zostanie ostatecznie wtedy zorientowana w inny niż dotychczasowy sposób, bowiem istotnym i rzeczywistym elementem doświadczania ludzkiej przestrzeni stanie się cyberprzestrzeń. Podajmy przykład: jeżeli sięgniemy w tym kontekście do językoznawstwa kognitywnego, to zauważymy, że uczy ono między innymi, iż nasze postrzeganie świata, znajdujące swe odzworowanie w języku, związane jest z procesem metaforyzacji. Według Lakoffa i Johnsona (Lakoff i Johnson 1988) wśród wszechobecnych w naszym życiu metafor szczególnie miejsce zajmują metafory orientacyjne i ontologiczne, dzięki którym człowiek może postrzegać i działać w różnych przestrzeniach, organizowanych według wzorów dostarczanych przez doświadczanie własnego ciała. „Ponieważ istnieją **systematyczne** odpowiedniki między naszymi uczuciami (jak szczęście) i doświadczeniami percepcyjno-motorycznymi (jak wyprostowana postawa ciała), one właśnie stanowią podstawę przestrzennych pojęć metaforycznych” (Lakoff i Johnson 1988: 83). Dalej czytamy w tym tekście: „Doświadczamy samych siebie jako bytów oddzielonych od reszty świata – jako pojemników z wnętrzem i z przestrzenią na zewnątrz. Rzeczy, które znajdują się poza nami, również doświadczamy jako pojemników z wnętrzem i przestrzenią na zewnątrz” (Lakoff i Johnson 1988: 83). Jak jednak przedstawiać się może poczucie ciała cyborga, umieszczone w perspektywie innej przestrzeni niż naturalna, i czy przebywanie (z konieczności²¹) w stanach (światach) wirtualnych zmieni to odczucie w zasadniczy sposób? Należy się zastanowić, w jakim kierunku będą więc ewoluować metafory orientacyjne i ontologiczne, a tym samym język cyborgów. Wskazany tutaj przykładowo problem metaforyzacji i konstruowania wizji świata, opierającej się na tym procesie, stanowi tylko jeden z wielu aspektów zagadnienia.

Niewątpliwie, już dzisiaj, mimo stosunkowo niewielkiego jeszcze zaawansowania technologicznego związanego z kreacją cyberprzestrzeni, fakt jej coraz wyraźniejszego wyłaniania się w świadomości społecznej i indywidualnej wpływa na postrzeganie rzeczywistości, co na razie dotyczy dość wąskich grup użytkowników komputerowych technik. (Ważne są tu obserwacje dotyczące zmian pokoleniowych związanych z ich stosowaniem). Ideałem nowej cielesności byłaby cyborgizacja, wiążąca cielesność poszczególnych jednostek przez sieć informacyjną, czego odpowiednikiem byłoby wyrażane nieraz przez filozofów marzenie uzyskania jakiejś realnej formy wspólnej świadomości. Niestety, w dzisiejszym świecie, w ludzkiej świadomości utopia miesza się z rzeczywistością, chociaż ma to, jak stwierdziliśmy, wytłumaczalną przyczynę w fakcie częstego wyprzedzania ustalonego obrazu świat przez postęp techniczny.

Wyobraźmy sobie, że rozwój ludzkości idzie w zaznaczonym powyżej kierunku. Wtedy w nadającym zasadnicze ramy myślenia i działania paradygmacie holistycznym (systemicznym) cielesność poddana będzie, a chodzi przede wszystkim o cielesność w wymiarze układu nerwowego, wpływom treści znajdujących się w cyberprzestrzeni. Od tego, jakie

²¹ Mówienie o konieczności przebywania w światach wirtualnych wynika z tego, że tylko one będą dostarczać wystarczającej siły do przeżycia.

w tej przestrzeni znajdują się informacje i mechanizmy sterujące, zależeć będzie rodzaj napięcia powstającego na styku cielesne–duchowe. Przypomnijmy, że w pierwszym, animistycznym paradygmacie hybrydalność istnienia człowieka polega na istnieniu w świecie rzeczywistym, czyli duchowym i jednocześnie w świecie zjawiskowym, mniej rzeczywistym. Ciało stanowi tutaj narzędzie nawiązywania kontaktu ze sferą duchów, samo będąc ich „pojemnikiem”, w którym na zasadzie magicznych ekwiwalencji otwierają się przejścia do rzeczywistego, duchowego świata. W przypadku paradygmatu mechanicznego dusza i ciało stanowią najczęściej całkowicie odrębne byty, a cielesność jest zwykle zadaniem do przewyciężenia. W przypadku paradygmatu systemizmu i w sytuacji procesu cyborgizacji perspektywą jest napięcie pomiędzy duchem (samoświadomością) człowieka i jego cielesnością, partycypującą we wspólnej technosferze. Podobnie jak w przypadku paradygmatu animistycznego, to, co wspólne, osiąga tu wyższą rangę niż to, co indywidualne. Sieć nieskończenie rozległych powiązań zdaje się także określać w wysokim stopniu możliwą sferę indywidualnej wolności. Wydaje się ona całkowita w wirtualnych światach i ich grach, ale w konfrontacji z realem sprawa nie przedstawia się już tak prosto. Czy jednak można mówić o winie, wyrównaniu harmonii świata czy grzechu w odniesieniu do tego, co dzieje się w komputerowej grze? Czy, gdy zabija się w niej swego wroga, dokładnie stworzonego na obraz wroga z realu, to jest to coś więcej niż rozładowanie stresu?

Sytuacja opisana wyżej w pewnym sensie jest podobna do ideału współcześnie prowadzonej walki, podczas której żołnierz likwiduje przeciwnika, nie widząc go nawet. Nie musi więc wzbudzać w sobie empatii, a precyzyjne określenie celu ataku eliminuje żal, wynikający z ewentualnych niezamierzonych strat. To, co wykonuje on na polu walki, zaczyna przypominać komputerową grę, różniącą się od wymyślonej jedynie przeświadczeniem, że naciskanie klawiszy w tym przypadku powoduje zmiany w rzeczywistym świecie. Jednak przy zatarciu obrazu podziału na to, co rzeczywiste i na to, co takim nie jest, problem się niezmiernie komplikuje. Przyszłość to może nie tak odległa: już obecnie cyberprzestępczość wyrządza rzeczywiste szkody mierzone w miliardach dolarów, krzywdzi się ludzi, pozbawiając ich pieniędzy, przyjaciół i tożsamości. Niektóre gry komputerowe dla samej zabawy także takiego poczucia tożsamości pozbawiają. Jeżeli więc rzeczywista ma się stać hiperrzeczywistość cyberprzestrzeni, to stawia to w dalszym ciągu w centrum uwagi rozważań, także etycznych, kwestię poczucia rzeczywistości tego, co jawi się jako świat. Mitologia, filozofia i teologia skupiają na tym, co realne, największą uwagę, wszystkie trzy dążą bowiem do odsłonięcia rzeczywistości, odarcia jej z iluzji, oparcia na niej zarówno poznania, działania, jak i na różne sposoby pojmowanego zbawienia. W wymiarze teologicznym to, co rzeczywiste, to, co naprawdę jest, jest też święte. Tradycyjny podział na *sacrum* i *profanum* umyka jednak w opisywanej, nowej sytuacji.

W tym przypadku jednym z rysujących się rozwiązań jest przyjęcie buddyjskiego poglądu na kwestię egzystencji, chociaż to rozwiązanie nie jest oczywiście jedyne. Buddyzm określa świat jako „pole doświadczenia”. W tej filozofii nie ma pojęcia jakiegось jednego, masywnego, niezależnego od świadomości świata. Cała koncepcja jest niezmiernie skomplikowana, niemniej jednak to, co tutaj jest najważniejsze, to stwierdzenie mówiące o tym, że światem jest to, co przeżywa dana, konkretna osoba. W perspektywie buddyzmu stanowi to realizację jej czynów, czyli karmana. Podobny karman innych istot stwarza podobne pola doświadczeń

i dlatego różne istoty żyją w podobnych światach. Chociaż przeżywanie tych światów (pól doświadczenia) jest zindywidualizowane w stosunku do konkretnych czynów dokonanych w poprzednich inkarnacjach, ostatecznie jawią się jako wspólny świat, na przykład ludzki, w którym dokonuje się dalszych czynów i znowu tworzy się nowe pola doświadczeń. Tym, co w omawianym kontekście jest najważniejsze, jest stwierdzenie, że poczucie rzeczywistości w swej istocie i sama rzeczywistość są związane z umysłem, z tym podmiotem, który doświadcza. Jeżeli poddamy analitycznym badaniom fakt jawienia się czegoś jako realnego, to musimy stwierdzić, że ten fakt nie przynależy do zjawisk, które ukazują się umysłowi, ale związany jest ściśle z samym umysłem ostatecznie decydującym o tym, co jest rzeczywiste. Sięgnięcie do buddyzmu można zastąpić w tej kwestii oczywiście innymi ideami, nie o wschodniej, lecz zachodniej proveniencji, można choćby sięgnąć do przemyśleń późnego Husserla. Chodzi przede wszystkim o to, że ostatecznie rzeczywistość jest związana z samym rdzeniem podmiotu, z doświadczającym siebie umysłem. W konsekwencji to, co zjawiskowe, stanowi jedynie jakiś korelat świadomości. Tym samym problem wolności w podejmowaniu decyzji, ewentualnych rozważań o winie, grzechu i odpowiedzialności kieruje się w stronę tego podmiotu, oczyszczonego z przeświadczenia o jakimś jednym, jedynym, wyróżnionym świecie, któremu przysługiwałaby z jego własnej natury realność. Także w sytuacji wielości światów umysł zadecyduje o ich hierarchii i rzeczywistym istnieniu.

Rysują się w ramach obejmujących rozważania dotyczące trzeciego ze wspomnianych paradygmatów co najmniej dwa rozwiązania. Pierwsze wskazuje na totalną odpowiedzialność za podejmowane decyzje, wszystko jedno, jakiego rodzaju wymiaru świata by dotyczyły. Przy niemożności odseparowania różnych *modi* egzystencji, postawą może być chyba jedynie ześrodkowanie uwagi etycznej na samym umyśle, działającym w cyberprzestrzeni i szukającym w sobie samemu oparcia. Odpowiedzialność w tej sytuacji to odpowiedzialność umysłu za jego własne stany i tylko ona zdaje się gwarantować życie związane z wartościami, które w tej sytuacji podlegać będą coraz większej interioryzacji. Jest to wizja dość przerażająca, wizja totalnej odpowiedzialności. Drugim z ewentualnych rozwiązań, jakie mogą mieć miejsce, o ile rzeczywiście będzie możliwy do zrealizowania program cyborgizacji uczestniczącej w totalnej cyberprzestrzeni, jest odrzucenie szukania ratunku w umyśle i przyjęcie postawy cyberpostmodernizmu. W takiej postmodernistycznej perspektywie wszystkie doświadczenia staną się wtedy jedynie cytatami, jednak zabraknie podstawowego tekstu, czyli realu. On sam, już nie do znalezienia w czymś innym niż w samym umyśle, od którego się jednak ucieknie, pozostanie także rodzajem dyskursu – o niczym.

BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, Jean. 2005. *Symulakry i symulacja*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Idel, Moshe. 1990. *Golem: magical and mystical traditions on the artificial anthropoid*, New York: State University of New York Press.
- Kierkegaard, Søren. 1972. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Krawczyk, Mikołaj. 2007. *Golem. Analiza korzeni nowożytnej legendy żydowskiej*, „Studia Religiologica”, nr 40, s. 119–139.
- Kurzweil, Roy. 2003. *Połączenie człowieka z maszyną: Czy czeka nas Matrix?*, w: Glenn Yeffeth (red.), *Wybierz czerwoną pigułkę. Nauka, filozofia i religia w Matrix*, Gliwice: Helion.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 1988. *Metafory w naszym życiu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leroi-Gourhan, André. 1966. *Religie prehistoryczne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévi-Bruhl, Lucien. 1922. *La Mentalite primitive*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Manovich, Lev. 2006. *Język nowych mediów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Nelson, Victory. 2001. *The secret life of puppets*, Cambridge: Harvard University Press.
- Scholem, Gershom, 2007. *Mistyctw żydowski i jego główne kierunki*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sefer Jecirah, przeł. M. Prokopowicz, Wyd. Pico, Warszawa 1994.
- Sherwin, Byron L. 1985. *The Golem legend: Origins and implications*, Lanham, Md: University Press of America 1985.
- Szyjewski, Andrzej. 1998. *Religie Australii*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Von Lüpke, Gescheke. 2009. *Dawna mądrość na nowe czasy. Rozmowy z uzdrowiaczami i szamanami XXI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

HYBRID EXISTENCE. THREE PARADIGMS

The main problem of this text concerns the question of duality of human existence, and its relation with humans body. In the animistic paradigm body of a man is an “implement” unifying with the world, made by contact with spirits and ancestors. In the mechanical approach body is separate from consciousness, mind and spirit. It is a machine. In the holistic paradigm body is a part of the universe, and nowadays this universe is the informatics web. The man – golem, homunculus and automaton becomes part of total information. In this new situation the problem concerns psychological and moral attitude of man.

Key words: body, animistic paradigm, mechanical paradigm, holistic paradigm, golem