

Agnieszka Smrokowska - Reichmann

**Między *homo immunologicus*  
a *homo repetitivus*.  
Koncepcje antropologiczne Petera  
Sloterdijka – notatki na marginesie  
*Du mußt dein Leben ändern***

**Słowa kluczowe:** *antropotechnika, antropologia, immunologia, ćwiczenie, metaforologia, kaleka, kompensacja, posthumanizm*

**Antropologia pragmatyczna w kategoriach  
antropotechnicznych**

Jak zauważa Hans Blumenberg, filozofia człowieka, zadając pytanie o to, czym jest człowiek, z reguły wybiera jedną z dwóch odpowiedzi. Twierdzi mianowicie albo że człowiek jest istotą ubogą, albo że człowiek jest istotą bogatą (Blumenberg 1997: 98). Sam Blumenberg, jak wiadomo, nie podpisuje się pod żadną z tych wersji. Jego rozwiązaniem jest paradoks – człowiek jest bogaty, ponieważ jest ubogi. A dokładniej: człowiek jest bogaty pod względem kulturowym, ponieważ jest ubogi pod względem biologicznym.

W kategoriach bardzo podobnego paradoksu można odczytywać koncepcje antropologiczne Petera Sloterdijka, które sprowadzają się do wniosku: człowiek jest wirtuozem, ponieważ jest kaleką (jak zobaczymy dalej, pomiędzy intuicjami antropologicznymi Blumenberga i Sloterdijka można odnaleźć także inne podobieństwa czy paralelizmy).

Sloterdijk bywa nazywany chronicznym dysydem filozoficznym, przede wszystkim z uwagi na hiperbolizację i pozorny nieład charakteryzujący jego teksty. Jednak wydaje się, że specyficzność myśli Sloterdijka dotyczy raczej jej

formy, ponieważ jeśli idzie o treść, Sloterdijk nie robi nic innego, jak tylko podąża ścieżką antropologii pragmatycznej, którą wybierają przecież także inni, jak np. Gernot Böhme czy Hermann Schmitz. Jak wiemy, każda antropologia pragmatyczna uszczegółowia pytanie „czym jest człowiek?” i zastanawia się nad *możliwościami* bycia człowiekiem, ale przede wszystkim – nad możliwościami *rozumienia siebie samego* przez człowieka. Przy czym miejsce szczególne zajmuje tu problematyka cielesności, być może najważniejsza u Schmitza w jego nowej fenomenologii (będącej w dużej mierze filozofią ciała), ale widoczna także u Böhme i oczywiście u Sloterdijka.

Zatem z pozoru może się wydawać, że Sloterdijk jedynie reformuluje dobrze już znane odpowiedzi na odwieczne pytania dotyczące *conditio humana*. Jednak w rzeczywistości *Krüppelanthropologie* Sloterdijka nie jest po prostu kolejną odsłoną narracji o Herderowskim „inwalidzie”. Podobnie jak Blumenberg, Sloterdijk w swych poszukiwaniach antropologicznych wybiera własną, osobną drogę. Do drogi owej należy również rola, jaką Sloterdijk – słusznie czy niesłusznie – sobie przypisuje. Mianowicie rozumie siebie jako psychologa a zarazem diagnostę chorób trapiących naszą kulturę – na tym jej etapie, który Sloterdijk zamiast postmodernistycznym woli nazywać posthumanistycznym (zob. Sloterdijk 2008).

Jedną z najważniejszych diagnoz Sloterdijka, z której *de facto* wynika większość jego koncepcji i postulatów, jest ta mówiąca o zmianie kategorii dokonującej się we współczesnym świecie. Otóż obowiązująca dotąd kategoria systemów etycznych, a szczególnie systemów religijnych, została zastąpiona przez kategorię różnego rodzaju systemów ćwiczeń (*Übungssysteme*). Sama religia upodobniła się, zdaniem Sloterdijka, do specyficznego programu treningowego. Stąd obecnie zanika opozycja: wierzący–niewierzący, ustępując miejsca innej: praktykujący–niepraktykujący (lub: praktykujący inaczej). Dla Sloterdijka praktykujący to po prostu ćwiczący – i oto mamy koronny przykład proponowanego przez Sloterdijka reformułowania dyskursu etycznego w kategoriach antropotechnicznych. Zdaniem filozofa, reformułowanie to jest konieczne, bowiem potrzebujemy dziś nowego języka na opisywanie „starych” fenomenów, takich jak duchowość, moralność, pobożność, asceza. W epoce posthumanistycznej fenomeny te nabierają odmiennego niż dotąd charakteru i wymagają dla swego opisu nowej nomenklatury. Jednocześnie, jak zdaje się sądzić Sloterdijk, wraz z nowym „słownikiem” (używając nomenklatury R. Rorty’ego) przyjdzie nowa optyka, nowa perspektywa oglądu i – nowe rozumienie rzeczywistości tak ludzkiej, jak i nieludzkiej. Z drugiej strony lektura tekstów Sloterdijka pozwala wysunąć przypuszczenie, że owa potrzeba nowych kategorii antropotechnicznych istniała już od dawien dawna. W takim razie Sloterdijk występowałby tu po prostu w roli demaskatora, na podobnej

zasadzie, na jakiej w *Sferach* zdemaskował pełzający charakter procesu globalizacji.<sup>1</sup>

W słowniku Sloterdijka trzy terminy pozostają ze sobą we wzajemnym sprzężeniu: „ćwiczenie”, „immunologia” i „antropotechnika” (czy też „antropotechniki”). Sloterdijk stwierdza: „Jako ćwiczenie definiuję każdą operację, za pomocą której kwalifikacje działającego zostają utrzymane na takim samym poziomie lub poprawione aż do następnej operacji, niezależnie od tego, czy jest ona zadeklarowana jako ćwiczenie, czy też nie” (Sloterdijk 2009: 14). Człowieka definiujemy zatem – co nie jest zbytnio zaskakujące – w kategorii działania. Jednak nie należy tu popełniać podstawowego błędu, który polega na utożsamianiu działania z pracą. To fatalne w skutkach potknięcie przydarzyło się, zdaniem Sloterdijka, Marksowi i młodoheglitom, którzy skądinąd słusznie stwierdzili, że człowiek wytwarza sam siebie. Lecz niestety, niemal natychmiast ta trafna teza została zagłuszona intensywną i drobiazgową analizą pracy jako jedyne istotnego działania człowieka.

Człowiek istotnie wytwarza sam siebie, ale bynajmniej nie przez pracę – nawet jeśli miałaby to być praca symbolicznie rozumiana, a dziś tak wysoko ceniona, czyli tzw. „praca nad sobą”. (tamże: 13) Działanie człowieka sprządza się do nieustannych ćwiczeń, zaczynających się z momentem narodzin, a kończących dopiero w chwili śmierci. Według Sloterdijka „ćwiczeniem” jest więc właściwie *każde* działanie człowieka – na podobnej zasadzie, na jakiej u Blumenberga właściwie *każde* ludzkie działanie zostaje określone jako „kompensacja”. Ćwiczenia, które wypełniają całe życie podmiotu, swą monotonną powtarzalnością przypominają kalkę. Człowiek jest uwikłany w matrycę nieustannego treningu. Dlatego diagnosta-Sloterdijk wyrokuje: „Nadszedł już czas, aby odsłonić człowieka jako istotę, która składa się z powtórzeń” (tamże: 14). Dotychczasowe popularne w antropologii filozoficznej kategorie: *homo faber* oraz *homo religiosus* zostają ujęte w nadkategorie: *homo repetitivus*.

## Perspektywa autoterapeutyczna

Obraz malowany przez Sloterdijka należy ocenić jako pesymistyczny. Nie chodzi tu nawet o wspomnianą monotonię procedury ćwiczeniowej. Niepokojący wydaje się raczej *cel*, do którego ma zaprowadzić ten nieustanny wysiłek. Otóż ćwiczący nieustannie *homo repetitivus* czyni to nie w imię doskonalenia się jako takiego – ale jedynie w celu przeżycia. Optymalizacja, podnoszenie poziomu oczywiście mają miejsce, lecz są to zaledwie efekty uboczne. Pro-

<sup>1</sup> Zdaniem Sloterdijka globalizacja istniała już w starożytności. W naszej epoce nastąpiła jedynie akceleracja typowych dla globalizacji tendencji, co sprawiło, że zaczęły być one wreszcie uchwytnie dla naszej percepcji (zob. Sloterdijk 2004).

gram ćwiczeń zaś jest niczym innym, jak tylko programem rehabilitacyjnym, któremu człowiek musi nieustannie poddawać samego siebie, jeśli chce się utrzymać przy życiu.

W takiej perspektywie autoterapeutycznej Sloterdijk rozumie cały proces ewolucji albo innymi słowy: życia samego. Świat, będący biotopem życia, jest przestrzenią nieustannego działania czynników i mechanizmów inwazji i destrukcji, grożących życiu nie tylko uciążliwymi dysfunkcjami, ale również całkowitym unicestwieniem. W tej sytuacji życie rozwijające się w procesie ewolucji nie ma innego wyjścia, jak tylko wykształcać mechanizmy obronnościowe. Stare, jeszcze darwinowskie kategorie zachowania gatunku czy samozachowania, w perspektywie antropotechniki zmieniają się w „immunologizację”. Ewolucja zostaje ukazana jako *continuum* nabierania odporności. W przypadku człowieka ewolucja biologiczna przechodzi na kolejne metapoziomy: ewolucji społecznej i ewolucji kulturowej (tamże: 21). Biologiczny system immunologiczny zostaje uzupełniony o dwa inne: system socjo-immunologiczny (do którego zaliczają się np. praktyki prawne, solidarystyczne, ale także militarne) oraz interesujący Sloterdijka szczególnie system psycho-immunologiczny (obejmujący wszelkiego rodzaju praktyki symboliczne).

Opis i uzasadnienie celowości dwóch pierwszych systemów są dość oczywiste. Sloterdijk nie zaskakuje nas, przedstawiając czynniki zagrażające biologii organizmu oraz chaos i dysfunkcje społeczne jako wyzwania, z którymi poradzić sobie muszą odpowiednio pierwszy i drugi system immunologiczny (zresztą pierwszemu systemowi Sloterdijk w ogóle poświęca niewiele uwagi).

Natomiast znacznie oryginalniej przedstawia się opis trzeciego systemu: psycho-immunologicznego. Mianowicie z jego pomocą, jak pisze Sloterdijk, „od dawien dawna udaje się ludziom gorzej lub lepiej poradzić sobie przy użyciu fikcyjnych antycypacji i mentalnych ryzsztunków z własną podatnością na zranienia przez los, wliczając w to śmiertelność” (tamże: 22). Trzeci krąg immunologiczny jest zatem przedstawiony w kategoriach immunologii metafizycznej, która w odpowiedzi na śmiertelność człowieka reaguje wytworzeniem idei nieśmiertelności. Sloterdijk jako części składowe systemu trzeciego wymienia przede wszystkim religię, ale i ogólniej: kulturę<sup>2</sup>. Symboliczny system immunologii metafizycznej jest podstawowym kryterium, które pozwala zaklasyfikować człowieka równocześnie jako kalekę i akrobatę. Bowiem z jednej strony człowiek określony jako *homo immunologicus* jest istotą zdolną do przetrwania jedynie w potrójnym kokonie skonstruowanych przez siebie systemów immunologicznych, jednak z drugiej strony w cyrku, do którego Sloterdijk porównuje naturę, ten kaleki człowiek okazuje się najlepszym z artystów

<sup>2</sup> Warto w związku z tym zadać sobie pytanie czy immunologizującej „nieśmiertelności” nie powinniśmy u Sloterdijka rozumieć szerzej, to znaczy nie tylko w kategoriach *stricto* religijnych.

(*homo artista*), gwiazdą programu, zdolną do stworzenia niezwykłego „numeru”, czyli systemu immunologii metafizycznej. Reszta wykonawców biorących udział w przedstawieniu jest w stanie powtarzać jedynie dużo prostsze procedury akrobatyczne, aczkolwiek i one dają w efekcie niezwykły spektakl, któremu na imię ewolucja.

## Od *Krüppelanthropologie* do *Trotzanthropologie*

Zasada działania wszystkich trzech systemów immunologicznych sprowadza się do nieustannego powtarzania sekwencji ćwiczeń. Permanentny kognitywny, ale i fizyczny trening, jaki człowiek sobie narzuca, ma poprawiać w maksymalnym możliwym zakresie jego niepewny status immunologiczny, i to nie tylko w perspektywie indywidualnej i zbiorowej, ale nawet kosmicznej (Sloterdijk 2009: 23). Taki potrójny, karkołomny wysiłek; wysiłek, jak pisze Sloterdijk, „surrealistyczny”, sprawia, że: „Kto szuka człowieka, ten znajdzie akrobatę” (tamże: 29). I w taki oto sposób *Krüppelanthropologie* Sloterdijka przechodzi płynnie w *Trotzanthropologie*. Antropologia kalectwa graniczy bezpośrednio i przenika się z antropologią „życia na przekór”, „życia mimo wszystko” (*Trotzdem-Leben*), a człowiek – ten trenujący bohatersko i nieustannie kaleka – godny jest tyleż współczucia, co podziwu. W koncepcji antropologicznej Sloterdijka „człowiek jawi się jako zwierzę, które musi iść naprzód, ponieważ jest przez coś upośledzone” (tamże: 69). W tym parciu do przodu ludzkość osiąga rezultaty doprawdy zadziwiające – ludzkiego zwierzęcia Sloterdijka nie można zatem sprowadzić do pesymistycznej wizji Nietzschego.

Klamrą spinającą terminy: *homo immunologicus*, *homo repetitivus* i *homo artista* jest pojęcie antropotechniki. Odsyła ono do skomplikowanych programów treningowych, dzięki którym systemy immunologiczne mogą wciąż skutecznie funkcjonować. Mówiąc inaczej, antropotechnika jest wizją procedur, które człowiek wciąż powtarza i doskonali, aby „utrzymać się w formie”, i dzięki którym może ukryć się za immunologicznymi parawanami. Całość procesu owych immunologizujących repetycji stanowi jednocześnie proces autokreacji człowieka. W swych trzyciomowych *Sphären* Sloterdijk skupia się na *przestrzeniach* ludzkiego życia, które muszą być osłonięte immunologicznym ekranem<sup>3</sup>. Natomiast w książce *Du musst dein Leben ändern* koncentruje się nie na przestrzeniach, ale na *upośledzeniu* istoty je zamieszkującej. W tym miejscu wypada podkreślić, że Sloterdijk umyślnie wybiera termin: „kaleka” (*Krüppel*), odzegnując się od poprawnych politycznie i jego zdaniem często

<sup>3</sup> Sloterdijka krytyka Heideggera wyraża się także poprzez rezygnację z perspektywy *czasu* na rzecz perspektywy *przestrzeni*.

zbyt już eufemistycznych określeń w rodzaju *vertically challenged* w odniesieniu do osób o karłowatym wzroście (tamże: 69).

Właśnie nie co innego jak pojęcie *kalectwa* jest Sloterdijkowi, jak się wydaje, niezbędne. Ludzie kalecy egzemplifikują u niego z jednej strony kondycję ludzką, a z drugiej – ilustrują jego koncepcje filozoficzne; jego *Krüppelanthropologie*, której odwrotną stroną stanowi *Trotzanthropologie*. Życie osób upośledzonych, które idą do przodu mimo wszystko, na przekór uderzeniom losu – to jakby soczewka skupiająca i wyostrzająca przekonania antropologiczne Sloterdijka.

W bardzo typowy dla siebie sposób Sloterdijk relacjonuje w charakterze obszernej ilustracji historię życia niejakiego Carla Hermanna Unthana. Człowiek ten urodził się pozbawiony rąk. Poświęcił się jednak – jakby umyślnie, jakby na przekór – grze na skrzypcach, używając w tym celu nóg. Uczył się w konserwatorium w Lipsku, a potem podróżował z koncertami po Europie i Stanach Zjednoczonych. Czasami występował w cyrku, ale współpracował też z poważnymi orkiestrami. W Wiedniu poznał Johanna Straussa, zetknął się także z Franciszkiem Lisztem. Historię swego życia spisał samodzielnie na maszynie, tytułując ją: *Pedyskrypt. Notatki z życia człowieka bezrękiego, z 30-tu ilustracjami*. Sloterdijk podkreśla znacząco, że książka została wydana w 1925 roku – czyli 2 lata przed Heideggera *Byciem i czasem* oraz 3 lata przed Schelera *Stanowiskiem człowieka w kosmosie*. Unthan wpisuje się doskonale w koncepcje antropologiczne Sloterdijka jako kaleki artysta. Sloterdijk przyznaje mu miejsce w „panteonie wirtuozów egzystencji wbrew swojej woli” (tamże: 70). Poza tym Unthan jest nie tylko prototypem kategoryzowania antropotechnicznego, ale też w swoich intuicjach i postawach stanowi, zdaniem Sloterdijka, ikonę filozofii Nietzschego zaprezentowanej w *Ecce homo*<sup>4</sup>. Unthan również chce wziąć samego siebie w garść – w żelazną pieść, jak mówi – i choć nie może sam się uzdrowić (jak to czytamy w *Ecce homo*), to przynajmniej chce „wydobyć z siebie wszystko” (Sloterdijk 2009: 74). Filozofię moralną Nietzschego przypomina Sloterdijkowi programowe odrzucanie przez Unthana jakiegokolwiek litości. Jednak przede wszystkim Unthan to uosobienie „życia mimo wszystko” – czyli paradoksalnej egzystencji, która jest udziałem podmiotu. Jego istotnie surrealistyczne ćwiczenia i osiągnięcia to przesłanie, jakie „ćwicząca w sposób szczególny” istota, czyli człowiek kaleki, adresuje do istoty „ćwiczącej generalnie”, czyli człowieka jako takiego (tamże: 78).

Sloterdijk podchodzi krytycznie do głównych rozwiązań współczesnej antropologii, odczytując je jako narracje rezygnujące z czegoś, co nazywa

<sup>4</sup> Zresztą nic w tym dziwnego, ponieważ antropotechniki nie są obce koncepcjom Nietzschego. I tak np. *Übermensch* personifikuje, według Sloterdijka, szczególnie akrobatyczny program, a *Tako rzecze Zaratustra* podaje bardzo szczegółowe wskazówki dotyczące treningu ascetycznego (zob. Sloterdijk 2009).

„heroiczną dydaktyką kalectwa” (tamże). Nie zalecają one odrzucenia protez, ale wręcz przeciwnie – opracowują programy, które czynią podmiot jeszcze bardziej od tych protez uzależnionym. Jako przykład Sloterdijk podaje psychoanalizę Freuda (człowiek jako *Prothesengott*) czy funkcję instytucji u Gehlena. Oczywiście można w tym miejscu zapytać, czy Sloterdijk nie jest niekonsekwentny. Bo czyż systemy immunologiczne bądź same ćwiczenia nie pełnią podobnej funkcji? Czy antropotechnika nie jest kolejną „kulą”, na której wspiera się kaleki *homo repetitivus*? Przyjrzyjmy się temu problemowi.

Sloterdijk stwierdza: „Gdziekolwiek pojawia się człowiek, tam uprzedza go jego kalectwo: ten pogląd stanowi refren filozoficznych opinii o człowieku w ubiegłym stuleciu” (tamże: 95). Następnie w tym duchu Sloterdijk deszyfruje najważniejsze koncepcje antropologiczne. I tak u Freuda człowiek to kaleka bezradności, który „do swoich celów może tylko dokuśtykać” (tamże), u Bolka i Gehlena – kaleka neoteniczny, który kompensuje swoją chroniczną niedojrzałość za pomocą osłon instytucji, u Plessnera – kaleka ekscentryczny, skazany na ustawiczne stanie obok samego siebie, wreszcie u Sartre’a i Blumenberga – to istota okaleczona widocznością (*Sichtbarkeitskrüppel*), która przez całe życie musi zmagać się z fatalnym faktem bycia widzianą<sup>5</sup>.

Jednak filozofia Sloterdijka jest czymś więcej niż tylko dekodowaniem wywodów jego poprzedników i opatrywaniem ich koncepcji własnymi, awangardowo i atrakcyjnie brzmiącymi nazwami. Bo przecież w jego koncepcji to dopiero kalectwo umożliwi autokreację, a ponieważ człowiek wytwarza sam siebie, wynika stąd, że kalectwo staje się *conditio sine qua non* człowieczeństwa. Innymi słowy, człowiek albo jest kaleką, albo nie ma go wcale. Niedoskonałość, ułomność podmiotu nie jest już tylko czymś, co trzeba znosić i kompensować, ale także czymś, co należy konstatować z prawdziwą satysfakcją.

## Dyscyplina ćwiczeń kontra reżim fitnessu

Także systemów immunologicznych Sloterdijka nie można odczytywać jedynie jako rodzaju protez. Wszak systemy te nie tylko osłaniają i wspierają podmiot, ale również zmieniają go, ponieważ są, według Sloterdijka, rodzajem szczepionki. I w tym właśnie sensie Sloterdijk definiuje religię jako immunologizujące zaszczepienie nieśmiertelnością. Jeśli odnieść ten obraz do innych praktyk symbolicznych (czego Sloterdijk jednak nie czyni), to prawdopodobnie w przypadku prawa mielibyśmy do czynienia z zaszczepieniem sprawiedliwością, w przypadku sztuki – z zaszczepieniem pięknem, w przypadku praktyk

<sup>5</sup> Można tu jednak wysunąć zarzut niekonsekwencji pod adresem Sloterdijka. Przecież w pierwszym tomie *Sphären (Blasen)* sam mówi o zawsze zbyt wczesnym i zbyt brutalnym rzuceniu człowieka w świat, o jego neoteniczności.

solidarystycznych – z zaszczepieniem empatią. Przy tej okazji pogłębia się rozumienie wspomnianych wcześniej autoterapeutycznych kompetencji podmiotu – gdyż człowiek sam wytwarza serum z głębi swej istoty i sam je sobie aplikuje. Najważniejsze jednak jest to, że w wyniku tego działania zmienia się. Autokreacja podmiotu tworzy system naczyń połączonych z kreacją świata przedmiotowego, której podmiot równolegle dokonuje.

W koncepcjach antropologicznych Sloterdijka pojawia się za to problem zupełnie innego rodzaju niż w krytykowanych przez niego filozofiach człowieka. Mianowicie nie chodzi już o sam fakt braków i niepełnosprawności podmiotu, ale o to, że zmienia się charakter ćwiczeń, które stanowią zarówno odpowiedź na kalectwo, jak i jego konsekwencję. Otóż od końca XX wieku od człowieka wymaga się nie tyle, aby żył, ile by „prowadził życie”. Jak ironizuje Sloterdijk, „ja” staje się przedsiębiorstwem, którym należy odpowiednio zarządzać, wliczając w to „przeprowadzenie postępowania samopałacłościowego” (tamże: 517). Mechanizmy przyspieszającej dziś gwałtownie globalizacji sprawiają, że dotychczasowa konieczność ćwiczeń zmienia się w przymus fitnessu.

Na czym polega ta subtelna różnica między dyscypliną ćwiczeń a reżimem fitnessu? Przede wszystkim na tym, że potrzeba ćwiczeń wynikała z natury człowieka, pochodziła z głębi jego istoty, natomiast przymus fitnessu zostaje narzucony z zewnątrz. Nowoczesne państwa zorganizowane są wokół kategorii wydajności, a raczej wokół ciągłego podwyższania jej norm, wobec czego mamy obecnie do czynienia z „nową europejską kulturą wydajności” (tamże: 529). Widać to, zdaniem Sloterdijka, także po stanowiącym podstawę nowoczesnego społeczeństwa systemie edukacji (np. obniżanie wieku szkolnego, mnożenie kolejnych certyfikatów i egzaminów). Zamienianie ćwiczeń na fitness powoduje też, że w miejsce dawnego podmiotu ćwiczącego (*Übungssubjekt*) pojawia się podmiot wystylizowanego życia (*Life-style-subjekt*), zainteresowany, zdaniem Sloterdijka, już nie tyle „asymilacją w prawa kosmosu”, ile raczej usługami typu *wellness* (tamże). Zewnętrzny przymus fitnessu i wydajności wydaje się być przyczyną znacznie większego stresu niż naturalna dla kondycji ludzkiej walka o przetrwanie, wymagająca ciągłych repetycji. Zmienił się również sam cel: musimy być sprawni nie dla przeżycia, ale jesteśmy zmuszeni utrzymywać się w formie dla samej formy. Pojawia się zatem niepokojący fenomen autoteliczności fitnessu.

Czy przyczyną tych tendencji jest nadmierne przyspieszenie tempa ćwiczeń? Lub może nienaturalna ich intensyfikacja? Wygląda to nieomal tak, jak gdyby Sloterdijk rozróżniał między ćwiczeniem „naturalnym”, właściwym, potrzebnym – a ćwiczeniem nienormalnym, zmutowanym. Daleką analogią byłoby tu być może zestawienie potrzeb naturalnych z potrzebami sztucznie stworzonymi, czyli konsumowania z konsumpcjonizmem.



Diagnozę Sloterdijka opisującą deformowanie się procedur ćwiczeniowych należy uznać za najbardziej pesymistyczny wątek jego koncepcji. Bowiem w świetle jego antropologii musimy stwierdzić, że wyrażanie się konieczności ćwiczeń w przymus fitnessu jest tendencją, której nie da się odwrócić, a to co najmniej z trzech powodów:

Po pierwsze, ponieważ kreacja otoczenia wpływa na autokreację podmiotu, i odwrotnie – zdeformowane w fitness ćwiczenia prowadzą do pogłębiającej się deformacji podmiotu, który z kolei wytwarza coraz bardziej zdeformowane programy ćwiczeniowe – i tak *da capo*.

Po drugie, ponieważ repetycje stanowią integralną część natury ludzkiej, podmiot – *homo repetitivus* – nie jest w stanie zrezygnować z powtarzania, także tych ćwiczeń, które uległy niekorzystnej mutacji.

Po trzecie, ponieważ wkroczyliśmy w epokę posthumanistyczną, istnieją jak na razie niewielkie szanse na zmianę obecnego programu treningowego. Jak zwraca uwagę Sloterdijk, wiek XIX i nawet jeszcze XX były epoką humanistyczną, ponieważ w tamtych czasach żyła kultura pisania i czytania – kultura literackości. Posthumanizm natomiast wiąże się z post-literackością i właśnie z tym mamy obecnie do czynienia. Żyjemy w społeczeństwie masowym, które nie jest już spojone kanonem lektur. Zamiast kultury tekstów istnieje kultura masowej telekomunikacji. Literackość stała się subkulturą (zob. Sloterdijk: 2008).

Powstaje pytanie: czy w przestrzeni antropologicznej opisywanej przez Sloterdijka działa mechanizm przypominający swą nieuchronnością i skutkami zasadę obiektywacji, którą znamy dobrze z prac Mikołaja Bierdiajewa (zob. Bierdiajew 2002)? I czy w takim razie autokreacja Sloterdijkowskiego podmiotu prowadzi ostatecznie do jego wyobcowania?

Niepokój może budzić jeszcze inna kwestia: otóż Sloterdijk podkreśla inwazyjność nowych technologii oddziałujących na podmiot – co oznacza, że do dotychczasowych czynników zagrożenia doszedł kolejny. Czy w takim razie systemy immunologiczne (zwłaszcza te symboliczne) w swym obecnym kształcie będą w stanie skutecznie uodpornić nas na to nowe zagrożenie? Czy nadal utrzymamy nasz status jako *homo immunologicus*?

Rozwiązaniem tego problemu na pierwszy rzut oka wydaje się zmiana antropotechniki, czyli odpowiednie jej dopasowanie do aktualnej sytuacji. Działo się tak już w przeszłości – i to z dobrym skutkiem dla podwójnego mechanizmu autokreacyjno-kreacyjnego. Na przykład antropotechnika typowa dla średniowiecza (nazwijmy ją: klasztorną) około XIV wieku ustąpiła miejsca antropotechnice wczesnego humanizmu. Zamiast ćwiczeń pokory, posłuszeństwa, służebności – pojawiły się inne ćwiczenia prowadzące do osiągnięcia już nie świętości, ale mistrzostwa w swoim fachu, tj. w nowych naukach humanistycznych oraz w sztuce. Jak stwierdza Sloterdijk, w późnym średniowieczu

z cienia świętych wychodzą pierwsi wirtuozi – wirtuozi pióra, pędzla, dłuta, a miejscem treningu są już nie klasztory, ale dwory królów, mecenasów, uniwersytety (Sloterdijk 2009: 509–511). Od tego momentu zaczyna się ciągła, postępująca sekularyzacja antropotechnik, dziś dotykająca, jak już wspomniano, także samej religii. Potem, na przełomie XIX i XX wieku, człowiek, zdaniem Sloterdijka, ponownie określił się na nowo jako istota, która musi zabezpieczyć swe istnienie w świecie także za cenę zawierania niebezpiecznych sojuszy. Nasze dzisiejsze antropotechniki są konsekwencją tej drogi. Postęp i scjentyzm, przyspieszenie procesu globalizacji – wszystko to sprawiło, że obecnie antropotechniki mają charakter massmedialny oraz biotechnologiczny.

Jednak tym razem nie wydaje się, aby zmienione po raz kolejny i to w takim specyficznym, medialno-biotechnologicznym duchu antropotechniki mogły skutecznie rozwiązać zarysowane powyżej problemy. Pamiętajmy, że antropotechnika, sprowadzając się w istocie do powtarzania pewnego wzoru aktywności, zawsze niesie ze sobą niebezpieczeństwo odpodmiotowienia, jako że repetycje mogą ulec „alienacji” i przejść w depersonalizujące automatyzmy. Takie ryzyko wpisane jest w każdą bez wyjątku antropotechnikę, a tym samym w naturę człowieka. O ileż jednak niebezpieczeństwo to jest większe dzisiaj, w epoce posthumanistycznej, zintegrowanej jedynie za pośrednictwem taniej komunikacji (taniej w więcej niż tylko podstawowym tego słowa znaczeniu!), która zatraciła cechy prawdziwego komunikowania się. Wreszcie należy wziąć pod uwagę, że rozwój globalnej komunikacji oraz biotechnologii wiąże się sam w sobie z różnymi dylematami etycznymi, z którymi radzimy sobie z coraz większym trudem. Jest to zatem problem dodatkowy, utrudniający i tak już skomplikowany kontekst.

## „Opis człowieka”

Lektura tekstów Sloterdijka każe myśleć o bardzo podobnych tezach innego filozoficznego dysydenta i diagnosty społecznego, a mianowicie Jeana Baudrillarda. Sloterdijkowskie „reguły dla ludzkiego zwierzyńca” obowiązują w świecie Baudrillardowskich ekstremalnych fenomenów (zob. Baudrillard 2005a), gdzie wydarzenia zostają doprowadzone do „najwyższego stopnia istnienia” (Baudrillard 1996: 404), gdzie sensotwórcze podłoże rzeczywistości ulega likwidacji, a zbyt przyspieszenie tempa życia społecznego i indywidualnego jest tak duże, że prowadzi ostatecznie do implozji i inercji. I odwrotnie – pogrążone w hiperrealności i milczeniu masowe konsumpcyjne społeczeństwo Baudrillarda można właściwie całkiem dobrze wyobrazić sobie również pod kopułą „kryształowego pałacu” Sloterdijka, a letniość panującą w tym przybytku porównać do Baudrillardowskiej tezy o zamianie metafizycznych kategorii Dobra i Zła na znacznie łatwiejszą (a przede wszystkim oplaćalną) binarną strukturę: „szczęście–nieszczęście” (zob. Baudrillard 2005)

Zaskakujące jest jednak to, że antropologia Sloterdijka nasuwa skojarzenia nie tylko z pracami teoretyka symulacji, który dorobił się złośliwej etykiety „Walta Disneya metafizyki”. Jak wspomniano na wstępie, wspólnych intuicji można doszukać się także między Sloterdijkem a wywodzącą się z husserlowskiej fenomenologii ciekawą i bynajmniej nie dysydencką antropologią Blumenberga. Przeprowadzenie drobiazgowej analizy komparatystycznej zasługuje oczywiście na zupełnie osobny i znacznie obszerniejszy tekst. W tym miejscu jedynie w telegraficznym skrócie zwróćmy uwagę na pewne podstawowe interesujące podobieństwa między propozycjami Blumenberga i Sloterdijka.

Przede wszystkim również u Blumenberga pojawia się koncepcja człowieka jako istoty wymagającej ochrony – przy czym ochronę tę wytwarza sam zagrożony i, podobnie jak u Sloterdijka, najważniejszy jest jej wymiar symboliczny. Blumenberg pyta następnie, w jaki sposób człowiek może przeżyć – jakie *wysiłki* muszą zostać podjęte w tym celu. Wszak człowiek jest, jak czytamy w *Beschreibung des Menschen* „wcielonym nieprawdopodobieństwem, zwierzęciem, które żyje *mimo wszystko*” (Blumenberg 2006: 551) [podkr. A.S.-R.].

Nawiązując do Gehlenowskiej koncepcji *Mängelwesen*, Blumenberg wychodzi z własnym, nowym pomysłem. Otóż przeżycie człowieka zależy od programu kompensacyjnego, który polega na zbudowaniu, a następnie utrzymaniu dystansu. Dlatego Blumenberg powie, że człowiek pojawił się wraz z pierwszym rzutem kamieniem – akcja ta stanowiła bowiem pierwszy i najprostszy sposób utrzymania dystansu między własną osobą a atakującym wrogim światem. Człowieka Blumenbergowskiego charakteryzuje zatem kompetencja *actio per distans*. Dystans jest tu barierą (podobnie jak system immunologiczny u Sloterdijka), a jego utrzymanie wymaga ciągłych wysiłków. Co więcej, tworzenie i zachowywanie dystansu w wymiarze biologicznym to dopiero pierwszy krok. Podmiot ludzki zwiększa wydajność swojej kompetencji *actio per distans* budując, jak powiedziałby Sloterdijk, coraz to nowe, coraz bardziej wyspecjalizowane bariery immunologiczne. Dystans między człowiekiem a społeczeństwem otwiera pewną wolną przestrzeń, „ziemię niczyją”. Jest to przestrzeń możliwości, którą wypełniają najpierw narzędzia (co przypomina koncepcję chirotopu u Sloterdijka!), a później także rytuały i instytucje. Narzędziem dystansowania się jest też oczywiście mowa, otwierająca horyzont już nie tylko przestrzenny, ale i czasowy (możemy mówić nie tylko o tym, co jest, ale też o tym, co było i co będzie).

Jednak głównym narzędziem, które stanowi podwalinę budowania dystansu, jest w antropologii Blumenberga lęk, pojawiający się nie tylko w przypadku aktualnego zagrożenia, ale też antycypujący zagrożenia potencjalne. W ten sposób biologiczne niedopasowanie człowieka jest kompensowane w wymiarze psychicznym, a tak rozumiany lęk stanowi główne kryterium, które zdaniem

Blumenberga odróżnia człowieka od zwierząt. Lęk jest kompensacją, a z kolei kompensacja lęku tworzy sens, przez co człowiek, skazany na utrzymywanie się przy życiu, może to robić coraz wydajniej. Podmiot zdaje sobie bowiem sprawę, że jest istotą wciąż zagrożoną i nieprawdopodobną, i właśnie to staje się podłożem jego samoświadomości i samorefleksji (szerzej na ten temat zob. Blumenberg 1976).

Nawet jeśli nie byłoby można dowieść wprost, że człowiek Sloterdijka „ćwiczy ze strachu” i że to nieustanna trwoga każe mu konstruować systemy immunologiczne – to niezaprzeczalnie i w jednej, i w drugiej antropologii pojawiają się podobne kategorie: przymusu, akcjonizmu oraz ofensywnego progresu, który – gdy spojrzeć na niego pod innym kątem – okazuje się defensywą.

Sloterdijk, nazywany najbardziej francuskim z filozofów niemieckich, z całą pewnością nie zalicza się do akademickiej filozofii niemieckiej, reprezentowanej na przykład przez teorię krytyczną Szkoły Frankfurckiej (zwłaszcza w osobie J. Habermasa, z którym Sloterdijk ostatnimi czasy toczył tak zacięty spór). Bliższe są mu wypowiedzi o charakterze eseju czy gier językowych. Sloterdijk trudno jednak określić jako dysydenta filozoficznego. Chyba że zarzut dysydentyzmu zrozumiemy tak, iż będzie go można wysunąć także pod adresem Blumenbergowskiej metaforologii. Sferologia Sloterdijka pokazuje jeden ze sposobów, w jaki konceptualny postulat Blumenberga może być faktycznie zaktualizowany. Próba stworzenia teorii współczesności, jaką *de facto* są *Sfery*, nie miałyby najmniejszych szans powodzenia bez zastosowania całego systemu eksplikacyjnych metafor. W tym kontekście należy wziąć pod uwagę, że Blumenbergowska metaforologia to przecież *nauka o obrazach*, które muszą być przez człowieka tworzone, ponieważ bez nich nie sposób opisać ani podmiotu, ani świata podmiot otaczającego (Wetz 1993: 17). Przy tym chodzi nie tyle o to, co kryje się na dnie metafory, o jej faktyczny sens jako taki, ile raczej o to, jaką *funkcję* metafora pełni w procesie wyjaśniania („rozjaśniania”?) ludziom samych siebie i „rzeczywistości, w których żyją” (zob. Blumenberg 1998). Jeśli z tej perspektywy spojrzymy na teksty Sloterdijka, może uznamy, że kiedyś metafora ćwiczenia na określenie ludzkiego życia będzie tak samo oczywista i niezastępowalna, jak w opinii Blumenberga metafora światła i nagości na określenie prawdy (Wetz 1993: 17).

## Bibliografia

- Baudrillard J. (2005), *Pakt jasności. O inteligencji zła*, przeł. S. Koźlak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Baudrillard J. (2005a), *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Koźlak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!

- Bierdiajew M. (2002), *Sens historii*, przeł. H. Paprocki, Kęty: Antyk.
- Blumenberg H. (1976), *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuen Rationalität selbst*, w: Ebeling H. (red.), *Subjektivität und Selbserhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Blumenberg H. (1997), *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: tenże, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Blumenberg H. (1998), *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Blumenberg H. (2006), *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2004), *Sphären. Drei Bände. Blasen. Globen. Schäume*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2008), *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na list Heideggera o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Humanistyczny” 1, s. 40–62.
- Sloterdijk P. (2009), *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk P. (2011), *Kryształowy pałac*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Wetz F.J. (1993), *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg: Junius.

## Streszczenie

Peter Sloterdijk w swej filozofii człowieka podąża ścieżką antropologii pragmatycznej, która stawia pytania o możliwości bycia człowiekiem oraz rozumienia siebie samego przez człowieka. Przedstawiając człowieka jako *homo immunologicus*, czyli jako istotę zdolną do przetrwania jedynie w potrójnym kokonie konstruowanych przez siebie systemów obronnych: biologicznego, socjologicznego i psychologicznego (symbolicznego) – Sloterdijk jednocześnie przepisuje w kategoriach antropotechnicznych sporą część etycznego dyskursu współczesności. Według Sloterdijka człowiek kreuje samego siebie nie przez pracę (nawet nie pracę nad sobą), ale przez nieustanne ćwiczenia. Człowiek to istota składająca się z powtórzeń. Dotychczasowe pojęcia: *homo faber* i *homo religiosus* Sloterdijk ujmuje w nową antropotechniczną nadkategorię: *homo repetitivus*. Antropotechnika jak klamra spina podwójne rozumienie człowieka: w jego działaniach immunologicznych i jego repetycjach. Rozróżnienia te nie są sztuką dla sztuki: Sloterdijk rozumie samego siebie jako psychagoga i społecznego diagnostę, który próbuje ostrzec (i uchronić?) człowieka przez zagrożeniami współczesnej rzeczywistości.