

Hakowanie ciała

W technokulturze ciało, rozumiane jako mechanizm podlegający nieustannym rekonstrukcjom i udoskonaleniom, staje się doświadczalnym poligonem medykalizacji, generując nowe dylematy antropologiczne i etyczne. Ludzkie ciało łączy się z wieloma obszarami, będącymi przedmiotem interdyscyplinarnych analiz, takich jak: emocje, zmysły, seksualność, śmiertelność, zdrowie i choroba czy artystyczny wizerunek ciała. Sposób w jaki myślimy o ciele, wpływa na to, jak myślimy o tożsamości, inności, podmiotowości i współnocie.



Ada Florentyna Pawlak

antropolożka technologii, prawniczka i historyczka sztuki. Wykładowczyni akademicka (IEiAK UŁ, Artes Liberales UW, Wydział Zarządzania UŁ, Akademia im. Leona Koźmińskiego w Warszawie, „Trendwatching & Future Studies” na Wydziale Humanistycznym AGH w Krakowie), popularyzatorka nauki i spikerka w obszarze społecznych kontekstów nowych technologii i towarzyszących im idei. Specjalizuje się w dyskursach kapitalizmu afektywnego, kultury cyfrowej, transhumanizmu i sztucznej inteligencji, technointymności, współpracy człowieka z maszyną i projektów art@science. Współpracuje z Digital University, Polsko-Amerykańską Fundacją Wolności, Rzecznikami Nauki i łódzkim Fotofestiwałem.



Human Enhancement najczęściej jest tłumaczone jako wzmocnienie i doskonalenie człowieka – nieterapeutyczna optymalizacja obejmująca zabiegi wykraczające poza utrzymanie organizmu przy życiu, dokonywane poprzez poprawę lub przywrócenie pewnych funkcji. Wśród przedstawicieli nurtów i stanowisk akceptujących ulepszenie istnieje dużo rozbieżności – tak w kwestii definicji, funkcji, jak i zakresu udoskonalania. Panorama możliwości rozciąga się od całkowicie nierealistycznych wizji do wąsko ujętych, możliwych dziś konkretnych rozwiązań inżynierii biomedycznej w rodzaju neuroprotezy słuchu (implant ślimakowy) czy zastosowania bionicznych protez kończyn. Przez ostatnie dwie dekady optymalizacja wzbogacona została cyborgicznymi rozszerzeniami: chatbotami i asystentami głosowymi, wirtualną i rozszerzoną rzeczywistością, robotami społecznymi czy technologią ubieralną.

Biohacking. Cieleśne modyfikacje

Uznanie cieleśności za przestrzeń, którą można poddać kulturowej rekonstrukcji, postuluje społeczność biohakerów, przyczyniająca się do popularyzacji idei transhumanistycznych.

Biohacking (zbitka od ang. *biology* i *hack*) jest terminem parasolowym dla różnorodnych działań, mających na celu włamanie się do ludzkiej biologii w celu rozszerzenia możliwości organizmu w warunkach pozainstytucjonalnych, poza oficjalnymi jednostkami badawczymi¹. Biohakerzy samodzielnie wszczepiają urządzenia do swoich ciał bez znieczulenia i jakiegokolwiek nadzoru medycznego. Interesuje ich, w jaki sposób można wykorzystać technologię do rozwinięcia nowych zmysłów i organów, które umożliwią postludziom postrzeganie i doświadczanie rzeczywistości na nowe sposoby². Ingerencje w cieleśność mają na celu optymalizację ciała oraz umysłu, dlatego biohacking odróżnić należy od przywrócenia funkcjonalności niepełnosprawnego ciała i wyrównania szans na poziomie genetycznym, co stanowi tradycyjny cel medycyny (np. bioniczne kończyny dla niepełnosprawnych, które testują Jessi Sullivan czy Nigel Ackland; implanty bezprzewodowe sterujące protezami; restytucja zmysłu wzroku np. dzięki urządzeniu The Argus II Retinal Prosthesis System znanemu jako „bioniczne oko”, przywracanie słuchu przez implant ślimakowy). Kultura biohakerów skupia nie tylko niezależnych wynalazców, innowatorów i projektantów, lecz także wszelkiej maści hobbystów i „cieleśnych majsterkowiczów”.

¹ A. Delfanti, *Biohackers. The Politics of Open Science*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

² M. O’Connell, *To Be a Machine: Adventures among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Granta, London 2017.

Ruch biohackingu czerpie inspirację z powieści i kultury wizualnej cyberpunku. Ciało w narracjach cyberpunkowych postrzegane jest jako przedmiot, który można dowolnie kształtować. W powieściach przybiera ono rozmaite formy: jest zmodyfikowane za pomocą „cyberwuszczepów”, poddaje się implantacji, uzupełnie-

niom w formie podzespołów i sztucznych kończyn, aż po ingerencję w mózg i fuzję ze sztuczną inteligencją. Estetyka szoku i obsceniczności, przekraczanie granicy cielesności oraz motyw przemiany zarówno w sferze fizycznej, jak i psychologicznej zbliża manifestacje biohackerów do nowofalowego kina transgresji.

Biohacking obejmuje wiele technik i metod – od nieinwazyjnych po inwazyjne, od temporalnych po trwałe. Może przyjąć formę *bodyhackingu*, czyli ingerencji w cielesność w celu jej optymalizacji bez udziału technologii za pomocą różnorodnych metod i technik, powodujących poprawę wydajności ciała, takich jak: specjalna dieta, medytacja czy wspieranie ciała urządzeniami noszonymi w celu zbierania i archiwizowania danych biometrycznych, tzw. *quantify self* za pomocą technologii ubieralnej (*wearable technology: hearing aids, smart-watches, fitness bands, e-skin*).

Biohacking inwazyjny zakłada ingerencję biotechnologiczną w cielesność i polega bądź to na wzmocnieniu za pomocą urządzeń technicznych (implanty, mikroczipy, głęboka stymulacja mózgu, interfejsy mózg-komputer), bądź na przekształcaniu cielesności chemicznymi środkami farmakologicznymi, takimi jak: leki nootropowe, propagowane m.in. przez Michała Brandta (Nootrobox) czy poprzez modyfikacje genetyczne.

Warto podkreślić, że cielesne modyfikacje są według transhumanistycznych eksperymentatorów źródłem poczucia sensu i dobrostanu. Wydaje się istotne, że biohaker poznaje świat ciałem poszerzonym, zwiększającym możliwości dotykowo-kinestetyczne i motoryczne funkcje organizmu. Biohakerzy to społeczność, która w atmosferze rytualnych performance'ów stawia istotne pytania dotyczące społecznej akceptacji transhumanistycznej filozofii. Performatywny bunt wobec ograniczeń ciała jest zarazem wizualizacją procesu adaptacji do otoczenia technologicznego. W pracy „Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii” Mary Douglas dochodzi do wniosku, że zainteresowanie otwarciem ciała połączone jest ze społecznym poszukiwaniem dróg ucieczki i inwazji, „wejściami i wyjściami”³. Antropolożka zauważa, że jeśli nie istnieje troska o zachowanie granic społecznych, to można się spodziewać, że nie istnieje także troska o granice ciała.

Magnetyzm cyborga

Cyborgizacja, rozumiana jako proces denaturalizacji biologicznych aspektów egzystencji człowieka, następująca

poprzez zniesienie granicy między tym co naturalne, a tym co mechaniczne, wpisuje się w ramy dyskursu o cielesności i tematykę transgresji, rozumianej jako przekraczanie granic niedoskonałej fizyczności.

W 1998 r. Kevin Warwick, profesor cybernetyki na Uniwersytecie w Reading i pionier biohackingu, w ramach projektu „Cyborg 1.0”, wszczepił sobie w rękę specjalny chip, dzięki któremu zdalnie kontrolował obsługę komputera i zarządził oświetleniem: wszystkie elektroniczne drzewa na kampusie otwierały się przed nim automatycznie, a gdy wchodził do swojego laboratorium, zapalały się światła⁴. Warwick jest też autorem „Cyborg Project 2.0”, w ramach którego kierowany przez niego zespół stworzył sztuczną rękę, powielającą ruchy zwykłej ręki (obleczonej specjalną „bransoletą” z sensorami) i kierowaną za pośrednictwem internetu, dzięki czemu Warwick był w stanie podnosić kubek znajdujący się na innym kontynencie i doznawać równocześnie odpowiednich wrażeń dotykowych. W kolejnej wersji projektu do organizmu jego żony został wprowadzony czujnik chirurgicznie podłączony do włókien nerwowych. Dzięki temu małżonkowie zyskali możliwość somatycznego komunikowania się na odległość, sterowania motoryką cudzego ciała z potencjałem komunikacji emocjonalnej.

Rewolucja technologiczna przynosi nie tylko zmiany społeczno-ekonomiczne, lecz także transhumanistyczne sposoby posługiwania się ciałem, zachęcając do jego optymalizacji i wzmacniania. Drogą do postczłowieczeństwa ma być szerokie zastosowanie technologii wszczepianej w ciało dzięki implantacji, która wpisuje się w tzw. „konwersję cybernetyczną”⁵. Jest to proces, w ramach którego poszczególne naturalne elementy cielesności będą zastępowane przez bardziej wydajne elementy cybernetyczne.

Postaciami znanymi w środowisku wspólnot cyborgicznych są m.in.: Lepht Anonym, mająca magnesy w opuszkach palców; Tim Cannon, który zainstalował w przedramieniu urządzenie odczytujące sygnały dotyczące temperatury, wilgotności skóry i tętna; Wafaa Bilal posiadający wszczepiony z tyłu czaszki aparat fotograficzny; Liviu Babitz, założyciel

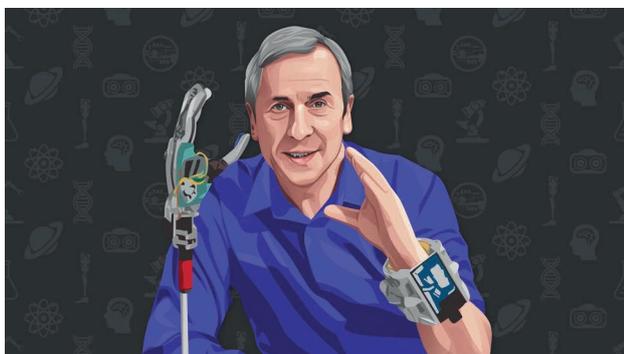
³ M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

⁴ K. Warwick, *Transhumanism: Some Practical Possibilities*, „Fiff Kommunikation” (2), 2016, s. 24–27, <https://core.ac.uk/download/pdf/228145468.pdf> (dostęp 1.12.2023).

⁵ N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge, London 2010, s. 29.

firmy Cyborg Nest, oferującej dodawanie do ciał sztucznych zmysłów (np. zmysł północy, umożliwiający łączenie ludzkiego ciała z ziemskim w polu magnetycznym; po skierowaniu ciała na północ artefakt wszczepiony w tors zaczyna drżeć).

Przykładem transhumanistycznych ekstensji jest również poszerzenie sensorium przez Todda Huffmana, który zaimplantował sobie magnes w koniuszek palca. W wyniku modyfikacji Huffman odkrył, że stał się czuły na urządzenia generujące zmienne pola (silniki, kable) i nabył umiejętność odróżniania wibracji mechanicznych od magnetycznych⁶. Zwolennikiem ekstensji jest również cierpiący na achromatopsję Neil Harbisson, który traktuje przymocowaną chirurgicznie do czaszki sonifikującą⁷ antenę jako część swojego ciała. Antena zaopatrzona w kamerę pozwala interpretować sygnały i rozpoznawać kolory dzięki dźwiękom.



Sztuczna ręka prof. Kevina Warwicka

Źródło: <https://futurespodcast.net/episodes/01-kevinwarwick>

Rozszerzanie sensorium

Przedstawiciele ruchu cyborgicznego, funkcjonujący pod nazwą „Międzygatunkowa społeczność” (*Transpecies Society*), skupiają swoją działalność w Barcelonie w ramach Cyborg Foundation – organizacji non-profit. Projektują nowe zmysły,

których funkcje inspirowane lub zapożyczone są od innych organizmów żywych czy zjawisk przyrodniczych. Przykładem takiego cyberorganu jest czujnik, który pozwala odczuwać wibracje w ciele wraz z występującym w dowolnym miejscu trzęsieniem ziemi. Dla członków Transpecies Society celem scalenia ciała z tego typu cybernetycznym zmysłem jest zwiększenie powiązania cyborga ze zjawiskami naturalnymi, czy nawet częściowego utożsamienia się z przedstawicielami innych niż ludzkie gatunków. Konsekwencją takiego scalenia ma być zwiększenie altruizmu wobec środowiska przyrodniczego, a co za tym idzie pozytywne zmiany w codziennych praktykach i podejściu do problemów klimatycznych i przyrody.

Artyści cyborgiczni eksplorują obszary związane z dotykiem i kinestetycznie aktywnym ciałem. Jednym z częściej wszczepianych urządzeń jest chip identyfikacji radiowej (RFID) pozwalający otworzyć drzwi lub odblokować iPhone'a ruchem ręki. Hakerka ciała Lepht Anonym, w wykładzie zatytułowanym „Cybernetics for the Masses”, opisała swoje próby osiągnięcia wzmocnienia sensorycznego za pomocą narzędzi kuchennych i łatwo dostępnych wszczepialnych urządzeń elektronicznych⁸. W prelekcji zatytułowanej „Cyborgasms”, wygłoszonej na konwencji BDYHAX, Rich Lee zaprezentował implant „Lovetron 9000” – wibrujące urządzenie poprawiające doznania seksualne, które można wszczepić pod skórę. Zapowiada nowe formy „cyborgazmu” dzięki podskórnym czujnikom wszczepianym w kręgosłup, które mogą być aktywowane przez inne osoby noszące podobne czujniki. Urok wielu implantowanych pod skórę urządzeń (magnesy, diody LED⁹, Circadia¹⁰) wykracza poza sferę użyteczności, praktyczności czy rozszerzonej skuteczności i posiada walor estetyczny bądź tożsamościowy, ilustrując termin ukuty przez Jeana Baudrillarda – „alibi wartości użytkowej”¹¹. Jako zwolennicy open source postrzegają siebie jako część rozwijającego się obywatelskiego ruchu naukowego i twierdzą, że urzeczywistnienie obietnicy nauki i technologii nie wymaga formalnego wykształcenia akademickiego, laboratoriów i dużych kont bankowych. Bryan Bishop tłumaczy, że transhumanizm

⁶ S. Laratt, *The Gift of Magnetic Vision. Body Modification Ezine*, London, N.L. & London, 2004.

⁷ Sonifikacja to zastosowanie dźwięków niebędących mową do wyrażenia, przetworzenia informacji lub poznania danych. Podobnie jak wizualizacja znajduje zastosowania naukowe, przemysłowe, edukacyjne, estetyczne i artystyczne. Pozwala jednostce postrzegać struktury poprzez słuch. Zob: T. Hermann, A. Hunt, *Znaczenie interakcji w sonifikacji*, materiały z dziesiątego spotkania ICAD International Conference on Auditory Display, Sydney, Australia, 2004.

⁸ L. Anonym, *Cybernetics for the Masses*, wykład na YouTube. <https://youtu.be/a-Dv6dDtdcs?si=nWH33R43bOixsGYr>

⁹ Chip Northstar V1, wielkości dużej monety, zawiera pierścień diod LED i został zaprojektowany tak, aby mógł oświetlać tatuaże spod skóry, naśladując bioluminescencję meduz. Zob: E. Zolfagharifard, *Would YOU implant lights under your skin? Bizarre trend sees people transform themselves into glowing cyborgs*, „The Daily Mail”, www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3314388/Would-implant-lights-skin-Bizarre-trend-sees-peopletransform-glowing-cyborgs.html

¹⁰ Circadia to wszczepialne urządzenie odczytujące dane biomedyczne i przesyłające je do internetu przez Bluetooth. W rzeczywistości wszczepienie urządzenia Circadia należy rozumieć jako artystyczną demonstrację tego, co może być możliwe w przyszłości, a niekoniecznie jako realistycznie przydatny system QS. Zob: P. Rothman, *Biohacking/Grinder Update: Tim Cannon Implants Circadia 1.0*, „Humanity + Magazine”, <http://hplusmagazine.com/2013/10/21/grinder-update-tim-cannon-implants-circadia-1-0>

¹¹ J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, tłum. Charles Levin, Telos Press, St. Louis 1981.

DIY (Do IT Yourself) łączy ludzi, którzy są zainteresowani „demokratyzacją nauki poza tradycyjnymi laboratoriami uniwersyteckimi lub narzędziami dla naukowców-amatorów i naukowców-obywateli, aby mogli faktycznie realizować różne technologie badawcze, których inaczej by nie realizowali”¹².

Niezależnie od tego, czy obejmują estetyczne czy poznawcze hakowanie ciała, inicjatywy transhumanistyczne nie są napędzane jedynie przez działania rynku, lecz celebrowane jako zaangażowanie w radykalnie zmienioną przeszłość ludzkości i prezentowane jako projekty społeczne, ideologiczne, a nawet kosmologiczne, projektujące szerszy cel, jakim jest radykalnie przekształcona ludzka przyszłość społeczna¹³. Innowator DIY – biohaker to przedsiębiorca społeczny sugerujący, że wiedza instytucjonalna, z jej czasochłonnymi protokołami badawczymi i restrykcyjnymi regułami będzie utrudniać ewolucję gatunku.

” *Popularność rozpowszechnianej technologii noszonej, wywodzącej się często z biohackingu, potwierdza, że „wyobraźnia technologiczna” staje się potężną siłą w kształtowaniu życia społecznego i przyszłości. Żyjemy w społeczeństwie, w którym zostaliśmy zsocjalizowani do myślenia, że technologia odgrywa nadrzędną rolę w konstytucji i organizacji naszego gatunku, dla którego szybkość jest synonimem atrakcyjności i który utożsamia to, co nowe, z tym, co dobre.*

Ciało jako miejsce inskrypcji kulturowej

W nowoczesnych systemach społecznych ciało stało się fundamentalnym polem politycznej i kulturowej działalności, a termin „społeczeństwo somatyczne” podkreśla, że

status ciała we współczesnej kulturze jest odzwierciedleniem bezprecedensowego zjawiska jego indywidualizacji. Staje się ono plastycznym tworem, który może być czasami kształtowany jako prywatny zasób, a czasem jako społeczny symbol, przekazujący informacje tożsamościowe. Wygląd ciała, jego rozmiar, kształt są potencjalnie otwarte na proces rekonstrukcji, zgodnie z założeniami właściciela i stopniem zaabsorbowania transformacją.

Antropolog Terrance Turner zauważył, że ciało stanowi jedną z głównych granic, nad którymi sprawowana jest władza społeczeństwa¹⁴. W każdym ludzkim społeczeństwie ciała są kluczowymi miejscami inskrypcji i reprodukcji kulturowych wartości i rozróżnień. W eseju „The Social Skin” (Skóra społeczna) badacz przekonuje, że ozdoby ciała we wszystkich kulturowo różnorodnych odmianach (od malunków na ciele, pióropuszy, biżuterii, skaryfikacji, tatuaży po kosmetyki) są jednym z głównych środków, dzięki którym jednostki są uspołeczniane i integrowane do swoich społeczności¹⁵. Porządek kulturowy, a tym samym ciało, jest zorganizowany wokół zestawu symbolicznych opozycji między naturą a kulturą, tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie, między jednostką a tym, co kolektywne, między tym, co biologiczne, a tym, co społeczne.

” *Ciało jest tekstem kulturowym, środkiem wyrażania porządku i wyznaczonego w nim miejsca lub pełnionej funkcji. Cieleśne akty oporu, podobnie jak cieleśne akty konformizmu, są motywowane kulturowo.*

Uczeń Turnera, Daniel Rosenblatt, zwrócił uwagę na sposoby, w jakie „współcześni pierwotni” żyjący w społecznościach alternatywnych w Stanach Zjednoczonych przywłaszczają rdzenne formy modyfikacji ciała, aby zakomunikować wyobcowanie ze społeczeństwa¹⁶. Transhumaniści traktują ciało nie jako stabilne miejsce do wpisywania stałych znaczeń i wartości, lecz jako ciągły projekt,

¹² DIY Transhuman Tech, Bryan Bishop <https://youtu.be/i4ex52LYDe8?si=0RuoHfU74LJvyMxS>

¹³ D. Valentine, *Exit Strategy: Profit, Cosmology, and the Future of Humans in Space*, „Anthropological Quarterly”, 85, 2012, s. 1049.

¹⁴ T. Turner, *The Social Skin*, (1980) 2017, przedruk: „Hau: Journal of Ethnographic Theory”, 2, nr 2, s. 486–504.

¹⁵ Brytyjskiego antropologa interesował system znaczeń i wartości ukryty w rozbudowanym kodzie okazywania ciała, ożywiający sposoby jego zdobienia wśród plemienia Kayapo żyjącego na południowych rubieżach Amazonii w Brazylii: „Widok dobrze zbudowanego dorosłego mężczyzny Kayapo, z dużym krążkiem w dolnej wardze (podobny do spodka dysk o średnicy około sześciu centymetrów), osłoną na penisa (mały stożek wykonany z liści palmowych pokrywający żołądź prącia), dużymi otworami przebitymi w płatkach uszu, z których zwisają sznureczki z paciorków, całym ciałem pomalowanym w czerwone i czarne wzory, z wyskubanymi brwiami, rzęsami i zarostem oraz głową ogoloną do czubka głowy z długimi włosami pozostawionymi po bokach i z tyłu, na pewno nie wywołają w podróżniku wrażenia, że zdobienie ciała jest wśród Kayapo sztuką zaniedbaną”. Duże otwory umieszczone w płatkach uszu wskazują na wagę, jaką Kayapo przywiązują do słuchania jako sposobu zdobywania wiedzy, podczas gdy krążki w ustach noszone przez starszych mężczyzn reprezentują ich siłę oratorską i wpływy polityczne. T. Turner, *The Social Skin*, (1980) 2017, przedruk: „Hau: Journal of Ethnographic Theory”, 2, nr 2, s. 487.

¹⁶ D. Rosenblatt, *The Anti-Social Skin: Structure, Resistance, and „Modern Primitive” Adornment in the United States*, „Cultural Anthropology”, 12, 1997, nr 3, s. 290.

nad którym należy pracować i nieustannie go przekształcać – to narzędzie, które można modyfikować i „hakować”, aby pomóc ludzkim i postludzkim potomkom osiągnąć ulepszone formy doświadczenia. Proponowane formy modyfikacji ciała celowo zacierają granice między naturą a kulturą oraz między człowiekiem a nie-człowiekiem. – „Aby być transczłowiekiem, trzeba chcieć zaakceptować fakt, że ma się unikatową tożsamość osobową, wykraczającą poza ciało czy oprogramowanie, i że tej unikatowej tożsamości osobowej nie da się wyrazić po prostu jako ludzkiej lub nie. Wymaga ona wyjątkowej, transludzkiej ekspresji” – pisze Martine Rothblatt¹⁷.

Monstrualność



Rycina z XVI w. przedstawiająca monstrum „blemmyae”.

Źródło: <https://www.messynessychic.com/2023/10/19/the-unexpected-relevance-of-medieval-monsters/>

Poszerzana technologicznie cielesność biohakerów, inspirowanych transhumanistycznym imaginariem, mającym korzenie w kulturach wizualnych science-fiction, może jawić się jako monstrualna. Zauważmy, że świat, w którym żyją monstra, sytuuje się zwykle na peryferiach kultury – jest nieznaną z bezpośredniego doświadczenia lecz inspiruje wyobraźnię. Historia monstrów i potworów łączy się z ciekawością i fascynacją, które wypływają ze zderzenia z anomalią fizyczną. Potwór – istota o odmiennym, niesamowitym kształcie – sytuuje się w „strefie pomiędzy”: jest zarówno nasz/taki sam, jak i obcy.

Wizerunki hybryd, istot z manuskryptów i bestiariuszy, straszły ludzi średniowiecza, stając się elementem społecznej wyobraźni – czymś zarazem eksponowanym, oglądanym jak przerażającym. Średniowieczne monstra zamieszkiwały jednak odległe krainy, o których niewiele wiadomo. Opowieści o hybrydach odnosiły się początkowo do porządku religijnego, potem medycznego, lecz zawsze do pomieszania porządków zastanych, otwierając imaginacyjną przestrzeń dla powiązań porządku ludzkiego z nieludzkim. Przyjmując pozycję „pomiędzy”, monstrum niesie ze sobą obietnicę transgresji, dzięki której wszelkie granice i kategoryzację ulegają rozmyciu, rozproszeniu. Jest więc „znakiem ostrzegawczym”, na co wskazuje istotny aspekt etymologiczny terminu „monstrum”, odsyłający do łacińskiego *moneo*, które oznacza „ostrzegać”¹⁸. Oszłomienie widokiem dziwnego ciała mieszało się z czcią dla ponadludzkiego bytu i jego formy mającej coś ludziom sygnalizować. W obszarze wiedzy potocznej panowało przekonanie, że zniekształcone ciało niesie pewną naukę. Obrazy monstrów, kryjąc w sobie szczególnie potencjał perswazyjny, funkcjonowały jako niezwykle pojemne toposy, mogące służyć złożonym celom, tj. utwierdzać w zmieniających się porządkach ideologicznych, moralnych czy politycznych. Obraz osobliwej cielesności zmusza też do szczególnego rodzaju refleksji nad granicami tego, co ludzkie. Istota ludzka zostaje „poszerzona”, a podział na podmiot (człowieka) i przedmiot (nie-człowieka) staje się coraz bardziej problematyczny.

tak się miesza
tak się miesza we mnie
to co siwi panowie
podzielili raz na zawsze
i powiedzieli
to jest podmiot
a to przedmiot¹⁹

¹⁶ D. Rosenblatt, *The Anti-Social Skin: Structure, Resistance, and „Modern Primitive” Adornment in the United States*, „Cultural Anthropology”, 12, 1997, nr 3, s. 290.

¹⁷ M. Rosenblatt, *From Transgender to Transhuman: A Manifesto on the Freedom of Form*, Ashgate Press, Burlington 2011, s. 14.

¹⁸ R. Braidotti, *Signs of Wonder and Traces of Doubt: on Teratology and Embodied Differences*, [w:] *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs. Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*, eds. N. Lykke, R. Braidotti, London – New Jersey 1996, s.135.

¹⁹ Z. Herbert, *Chciałbym opisać*, z tomu *Hermes, Pies i gwiazda*, 1957 [w:] *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2018, s.87.