

Ralph R. ACAMPORA

O CIELESNYM WSPÓŁODCZUWANIU*

Mamy ciała, które żyją, a raczej jesteśmy żyjącymi ciałami – ciałami, które stają się przedmiotem doświadczenia i poznania w wyniku interakcji z innymi żyjącymi ciałami. Istnieje droga badania ontologii ożywionych stanów cielesnych, którą można zastosować tak do ludzi, jak i przynajmniej do niektórych bytów ożywionych niebędących ludźmi. Swoje podejście sytuuję raczej w późnej nowoczesności niż w postmodernizmie, nawiązując do myśli filozofów europejskich dziewiętnastego i dwudziestego wieku, nie zaś do poglądów bardziej współczesnych, określanych jako postmodernistyczne czy postrukturalistyczne.

Czasem myślimy, że my ludzie
możemy bez nich żyć, ale się mylimy.
Joseph Bruchac¹

ETYKA WYKRACZAJĄCA POZA RAMY GATUNKU A FENOMENOLOGIA CIAŁA

Wiodące pytanie, na które poszukuję odpowiedzi, brzmi: Czy można sensownie opisać, wyjaśnić i zinterpretować moralność przekraczającą ramy gatunku ludzkiego?² Nie mówię jednak „uzasadnić” – wątpię bowiem, czy moralność taką uzasadnić można. Zapewne wielu etyków zajmujących się za-

*Niniejszy tekst obejmuje dwa fragmenty: Część pierwsza pochodzi z książki Ralpa R. Acampory *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2006, s. 1-5). Część druga obejmuje esej tego autora zatytułowany *Toward a Properly Post-Humanist Ethos of Somatic Sympathy*, który ukazał się w pracy zbiorowej *Strangers to Nature: Animal Lives and Human Ethics* (red. G.R. Smulewicz-Zucker, Lexington Books, Lanham–Boulder–New York–Toronto–Plymouth, UK, 2012, s. 235-247). Tytuł pochodzi od redakcji.

¹ Fragment wiersza *Seeing the Animals* zamieszczonego w pracy Josepha Bruchaca *Native American Animal Stories* (Fulcrum, Golden, Colorado, 1992). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

² „Nie ma mowy o zoologii, jeśli nie «widzimy» zwierząt bądź [fenomenologicznie] nie interpretujemy ich widoku”. E. P a c i, *The Lebenswelt as Ground and as Leib in Husserl*, w: *Patterns of the Life-World: Essays in Honor of John Wild*, red. J.M. Edie i in., Northwestern University Press, Evanston 1970, s. 13. „Już widzieć zwierzę poruszające się w swoim środowisku to «otoczyć je troską»”. C. D a l l e r y, *Thinking and Being with Beasts*, w: *On the Fifth Day*, red. R.K. Morris, M.W. Fox, Acropolis, Washington, D.C., 1978, s. 76.

gadnieniem norm postępowania wobec zwierząt, wielu obrońców zwierząt, a także większość filozofów moralności z góry uzna moje stanowisko za przegrane. Nie zmierzam jednak bynajmniej do wskazania jakiejś szczególnej słabości tak zwanej etyki postępowania wobec zwierząt (ang. animal ethics) w jej relacji do bardziej tradycyjnych form moralności ograniczających się do ram gatunku ludzkiego. Właściwie nie sądzę, że jakkolwiek formułę etyki normatywnej udało się skutecznie uzasadnić w klasycznym, „twardym” sensie słuszności obiektywnie prawdziwej. Chociaż moje stanowisko może dziwić, a nawet budzić oburzenie, nie jest ono czymś niespotykanym. Przyjmując je, skłaniam się ku poglądom współczesnych krytyków moralizmu: Johna D. Caputo³ i Richarda Garnera⁴.

Nie przeczę, że ludzie, dzięki swojej naturze i kulturze, wypracowali różne praktyki i formy dyskursu, które słusznie można określić jako moralne czy etyczne. Uważam jednak, że klasyfikacje tego rodzaju niosą z sobą ryzyko wprowadzenia w błąd kogoś nie dość ostrożnego, ponieważ dokonywane są zazwyczaj w tonie obiektywnej normatywności, którą podważam, a przynajmniej pragnę zawiesić. W ukazaniu różnicy między skromną moralnością a aroganckim moralizmem pomocna może się okazać analogia do rozróżnienia nauki i scjentyzmu. Podobnie jak można stosować pewne – w większym bądź mniejszym stopniu ugruntowane – metody prowadzenia badań naukowych bądź też metod tych bronić, nie przyjmując zarazem koniecznie, że nauka jest ostatecznym arbitrem w sensie metafizycznym czy ontologicznym, decydującym o tym, co „rzeczywiście prawdziwe”, tak też przyjmuję istnienie pewnych bardziej bądź mniej ugruntowanych sposobów wartościowania moralnego czy też etycznego, nie roszcząc jednak zarazem charakterystycznej dla moralizmu pretensji do nadania im rangi aksjologicznej obiektywności czy metafizycznego uzasadnienia⁵.

Nie zmierzam do szczegółowego przywoływania argumentów na rzecz obrony sceptycyzmu metaetycznego, które mnożą Caputo i Garner – sceptyczna argumentacja i refleksja tych autorów jest moim zdaniem nie do odparcia⁶

³ Zob. J. D. Caputo, *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

⁴ Zob. R. Garner, *Beyond Morality*, Temple University Press, Philadelphia 1994.

⁵ Można by sądzić, że ruch ten okaże się destrukcyjny dla etyki postępowania wobec zwierząt. Jestem jednak zwolennikiem poglądu przeciwnego: będzie on pomocny – przynajmniej w świetle zaangażowanej, szczerzej krytyki tego pola (czy też ruchu) wyrażonej przez Michaela W. Foa: „Głównym ograniczeniem filozofii praw zwierząt jest to, że wykazuje ona tendencję, by sprzyjać pyszałkowatemu moralizowaniu, poczuciu moralnej wyższości i krytycznemu nastawieniu wobec przeciwników, co jedynie umacnia [wszelką] już istniejącą polaryzację” (M. W. Fox, *Bringing Life to Ethics: Global Bioethics for a Humane Society*, SUNY Press, Albany 2001, s. 59). Zapewne nie dziwi, że teoretyczny fundamentalizm w praktyce prowadzi do fundamentalizmu psychospołecznego.

⁶ Lekturę pism Caputo zalecałbym wszystkim, którzy dali się oczarować podejściom w rodzaju krytyki dekonstrukcjonistycznej, a prace Garnera polecałbym wyznawcom filozofii lingwistycznej uprawianej na gruncie języka angielskiego.

i jak dotąd nie natknąłem się na żadne przekonujące próby podważenia ich poglądów. Podstawowa idea, którą głoszą, mówi, że nie istnieje nic, co wspierałoby lub podbudowywało nasze systemy moralności, z wyjątkiem w gruncie rzeczy przypadkowych sił ewolucji i (lub) kulturowych konwencji (czegoś, co Husserl nazwałby światem życia, a Wittgenstein formą życia)⁷. Wydaje się, iż nie istnieje żaden metafizyczny poręczyciel naszych wartości – nie są nim ani nakazy Boga, ani transcendentalne założenia czystego bądź praktycznego rozumu, ani też domniemana fundamentalna normatywność wpleciona w strukturę wszechświata. Innymi słowy, w odniesieniu do wszelkiej próby ugruntowania nakazu czy też sądu moralnego w jakiejś domniemanej zasadzie konieczności zawsze możemy zapytać: Dlaczego? W historii zaś wysiłki na rzecz tego rodzaju uzasadnień prowadziły bądź to do ciągów w nieskończoność (czy też do ciągów nieograniczonych), które w pewnym punkcie trzeba po prostu zawiesić, bądź do kłistości rozumowania (tak niezamierzonej, jak i świadomie stosowanej), bądź też do jakiegoś arbitralnie przyjętego punktu. Przykładem tej ostatniej taktyki na gruncie późnej filozofii współczesnej jest intuicjonizm George'a E. Moore'a – charakter wiedzy tajemnej, jaki ze swej istoty wykazuje ta propozycja, doprowadził wielu (w tym także mnie) do jej odrzucenia jako mistyfikacji czegoś w gruncie rzeczy konwencjonalnego⁸.

Aby nie trafić na którąś z trzech gałęzi tego trylematu (nieskończoność, kłistość bądź zwykłą celowość), wolę porzucić ciąg myślowy oparty przede wszystkim na poszukiwaniu konieczności. Ostatecznie bowiem nie wydaje się, że którakolwiek z naszych wartości „musi” bądź „musiała” być taka, jaka jest czy zaistniała, czy też jaka może się pojawić w toku dalszej ewolucji bądź rozwoju kulturowego. Pogląd ten nie oznacza jednak porzucenia całego projektu, jakim jest filozofia moralności, ani też służebnej wobec niego krytyki etycznej. Dość zwyczajne, a jednak posiadające dużą moc standardy niesprzeczności i spójności dobrze sprawdzają się, przynajmniej w praktycznym obszarze etyki stosowanej, jako decydujące punkty oparcia, które pozwalają odrzucić wszelką konstrukcję ideologiczną. Wykorzystanie analogii do rasizmu i (lub) seksizmu

⁷ „Próby rozumowego ugruntowania teorii etycznych nigdy nie odnosiły takiego sukcesu, jaki ogłaszano, a charakter naszego doświadczenia jako takiego stanowi znacznie bardziej użyteczny punkt wyjścia”. M. Steiner, *The Fiction of a Thinkable World: Body, Meaning, and the Culture of Capitalism*, Monthly Review, New York 2005, s. 51.

⁸ Nawet zaproponowana przez Alana Gewirtha teoria racjonalistyczna, często przywoływana jako współczesne uzasadnienie etyki normatywnej, opiera się na założeniu istnienia interesów konatywnych – które same w sobie stanowią zjawiska przypadkowe, pochodne natury oraz (albo) kultury, nie są bowiem samooczywistymi postulatami ani też nie zostały po prostu wytworzone przez logikę. Zob. A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago, Chicago 1978. Pojęcie interesów konatywnych w etyce postępowania wobec zwierząt wykorzystuje Evelyn Pluhar. Por. E. Pluhar, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham 1995, s. 140-168.

w celu ukazania zjawiska arogancji gatunkowej pozwoliło na przykład na znaczny postęp w etyce postępowania wobec zwierząt⁹. Nie trzeba się wkląć w metafizyczne kontrowersje wokół kategorii wewnętrznej wartości czy godności, by dostrzec, że traktowanie innych gatunków przez naszą kulturę znacznie odbiega od jej standardów refleksji intelektualnej, w której podejmuje się zdecydowaną krytykę uprzedzeń o charakterze rasowym czy seksualnym.

Co więcej, te obszary namysłu nad moralnością, które w historii okazały się najbardziej znaczące, pojawiły się wskutek prorockiej iluminacji czy oświecenia, nie zaś na drodze analitycznej argumentacji czy fundamentalnej dedukcji. Martin Luther King odniósł sukces i pozostał w pamięci dlatego, że miał marzenie, nie zaś dowód. Oczywiście nie twierdzę, że wyłącznym źródłem myślenia Kinga był zapał i że brakowało mu oświecenia. Wizjonerski język metafory, na którym opierali się tak on, jak i inni, może jednak wydobyć z cienia fenomen o charakterze moralnym tam, gdzie wcześniej w ogóle go nie dostrzegano (bądź gdzie aż nazbyt długo pozostawał ukryty). Owa poetycka funkcja etyki jest w nie mniejszym stopniu częścią filozofii niż dyskurs logiczny. Możemy zatem, podobnie jak Mark Johnson, „postrzegać namysł moralny jako rozległe, angażujące wyobraźnię badanie nad możliwością podniesienia jakości doświadczenia, które jest udziałem całej wspólnoty”¹⁰.

Nawet jednak mimo braku wielkich projektów służących ugruntowaniu wartości moralnych nasze możliwości nie ograniczają się do sporządzania katalogu etyki opisowej. Nadal pozostaje przestrzeń dla formułowania, kontekstualizowania, porównywania, porządkowania i objaśniania systemów moralnych, podobnie jak dla ukazywania obecnych w nich wewnętrznych relacji (między pojęciami, zasadami czy metaforami konstytutywnymi), a także ich zewnętrznych implikacji (dla praktyki oraz badań). Nazwijmy tego rodzaju programy filozofowania na temat moralności etyką eksplanacyjną czy też interpretacyjną – dyscypliną mniej ze swej istoty zarozumiałą niż normatywna etyka obiektywistyczna, a jednak bardziej systematyczną w sensie dyskursu niż etnograficzny opis różnorodnych przekonań i praktyk moralnych.

Czy tego rodzaju podejście może wnieść swój wkład do etyki obejmującej reguły postępowania wobec innych gatunków (ang. interspecies ethics)?

⁹ Locus classicus to praca Petera Singera *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York Review–Avon, New York 1975). Zob. też: M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, New Society, Philadelphia 1988; Ch. Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern, New York 2001; C. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1991.

¹⁰ M. Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1993, s. 80. Myśl ta zostaje doprecyzowana również przez kontrast: „Lepiej opisywać refleksję moralną jako angażujące wyobraźnię zgłębianie doświadczenia oraz jego transformację niż jako szufladkowanie przypadków zgodnie z ustalonym zbiorem reguł” (tamże). Por. też: tamże, s. 242.

Pomocna w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie może okazać się analiza kontekstu, w jakim pojawiają się refleksje nad etycznym namysłem dotyczącym postępowania wobec bytów ożywionych (ang. animals), która to kategoria obejmuje człowieka i inne byty żyjące. Ogólnie rzecz biorąc, główne warunki debaty koncentrują się na kwestii, czy byty ożywione niebędące ludźmi (ang. nonhuman animals) powinny zostać uwzględnione w obszarze czy też obszarach moralnego namysłu już wyznaczonych dla refleksji nad bytami ludzkimi, przy czym ciężar dowodu spoczywa na tych, którzy opowiadają się za włączeniem bytów innych niż ludzie w to właśnie pole.

W ciągu wielu lat dyskusji i refleksji na temat natury moralności wykraczającej poza granice gatunku ludzkiego (ang. transhuman morality) dostrzegłem pewną wyraźną cechę retoryki często powracającą w tej debacie (a nawet w wewnętrznym dialogu, jaki filozofowie notorycznie prowadzą z samymi sobą). Struktura retoryczna, o której myślę, zaczyna się od pytania, co uzasadnia włączenie innych bytów ożywionych do sfery etycznej troski – co, innymi słowy, nadaje im status moralny czy też czyni je przedmiotem moralnej refleksji. Dociekanie bądź debata prowadzi następnie do poszukiwania (ewentualnie kwestionowania) cech moralnie relewantnych, które mogłyby dostarczyć tego rodzaju warunków. Wymieniane bywa posiadanie wyższej inteligencji umożliwiającej przynajmniej minimalną racjonalność (a zatem również pewien rodzaj autonomii) czy na przykład czegoś w rodzaju woli, co pozwala zasłużyć na pochwałę bądź nagane; wskazuje się też na status bytu czującego, zdolnego do odczuwania przyjemności oraz bólu. Ponieważ posiadanie umysłu uznawane jest, zgodnie z szeroko rozpowszechnionym obecnie przekonaniem psychocentrycznym, za cechę o moralnej doniosłości, podejmowane są na tym polu badania z wykorzystaniem filozofii umysłu bądź psychologii porównawczej¹¹. Pomimo starań etologów i etyków utrzymuje się jednak – przynajmniej wśród filozofów i naukowców (jakkolwiek w mniejszym stopniu w społeczeństwie jako takim) – powszechny opór i wahanie wobec prób przypisywania umysłowości o charakterze zdecydowanie moralnym osobnikom należącym do większości – jeśli nie do wszystkich – gatunków. W pewnej rozmowie, która silnie zaważyła na moich poglądach, jeden z filozofów podnosił zarzut, że nie dysponujemy po prostu odpowiednią „trakcją”, aby móc uzasadnić przypisywanie bytom cech tego rodzaju¹². „Trakcja” miałaby oznaczać tutaj coś, co

¹¹ Paradigmatyczny przykład tego podejścia stanowi przełomowa praca Davida DeGrazii *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status* (Cambridge University Press, Cambridge 1996).

¹² Myślę o dr. Andrew Brownie z uniwersytetu w Puerto Rico–Mayagüez, z którym prowadziłem wiele burzliwych i owocnych dyskusji podczas realizacji grantu National Endowment for Humanities na temat etyki środowiskowej i ekofilozofii na uniwersytecie w Anchorage na Alasce latem 2001 roku. Niżej przesyłam doktora Browna za wykorzystanie w tym miejscu jego uwagi jako przykładu opinii przeciwnej do mojej własnej (choć jest to z mojej strony zarazem wyraz szacunku).

mogłoby służyć jako podstawa porównania przy uzasadnianiu twierdzenia, że zwierzęta są w wystarczającym stopniu takie jak my, jeśli chodzi o cechy moralnie relewantne. Zwierzęta są oczywiście takie jak my pod wieloma względami, ale konkretnie chodzi tu o przyjęcie bądź odrzucenie ich podobieństwa do nas w zakresie tych konkretnych cech, na podstawie których mierzona jest wartość moralna bytów ludzkich. Ci, którzy starają się w ten sposób znaleźć podstawę argumentacji na rzecz włączenia zwierząt do obszaru refleksji moralnej, muszą sprostować przynajmniej dwu wyzwaniom: wskazać cechę bądź cechy sprawiające, że ludzie jako byty ożywione mają dostateczną godność, by uczynić ich przedmiotem takiej refleksji (nie ma przecież co do tego jednomyślnej zgody), a następnie wykazać, że byty ożywione niebędące ludźmi lub niektóre konkretne osobniki należące do tego zbioru są również nosicielami tych cech. Zakładając zatem, że pewien (szczególny) podział już istnieje, etyk podejmujący próbę budowy moralności wykraczającej poza ramy gatunku ludzkiego musi poniekąd zbudować most łączący ludzi z innymi stworzeniami oraz inne stworzenia z ludźmi.

Podójście, które proponuję, wskazuje jednak, że taki sposób postawienia kwestii świadczy o całkowitym niezrozumieniu tak doświadczonego zjawiska, jak i samego problemu etycznego. Nie jest bowiem prawdą, że wskutek bezpośredniego doświadczenia czy też za sprawą względnie dobrze ustalonego już faktu, będąc ludźmi, pierwotnie rozpoznajemy się jako odrębne przedmioty, których źródłowym problemem jest zrozumienie, w jaki sposób ustalić swój związek ze światem. Nie znajdujemy się w sytuacji abstrakcyjnego kartezjańskiego solipsyzmu gatunkowego i nie wydaje się, że nasze umysły po prostu dryfują w zagęszczonej przestrzeni czystej obserwacji, z dala od wszelkiego uwikłania ekologicznego czy społecznych związków z innymi organizmami bądź osobami, niejako deliberując, czy „jest gdzieś jeszcze ktoś inny”. Obraz taki nie jest rezultatem filozoficznej dyscypliny, a raczej choroby umysłu czy też hiperintelektualnej pretensji (bądź też ich obu). Przeciwnie, punkt wyjścia zawsze osadzony jest w doświadczeniu istnienia żywego ciała, ściśle uwikłanego w bogactwo wzajemnych relacji ekologicznych i społecznych łączących je z innymi żyjącymi ciałami i ludźmi. Twierdzę, że takie właśnie jest nasze naturalne nastawienie, że zasługuje ono na to, by w taki właśnie sposób je rozpoznawać w sensie egzystencjalnym, fenomenologicznym i (jak będę dalej dowodzić) również naukowym, i że konsekwentnie należy je uznać za nasz filozoficzny punkt wyjścia¹³. Ów poznawczy zwrot niesie z sobą poważne

¹³ „Badania naukowe wskazują, że empatia jest w pewnym sensie naturalna – nie przez to jednak, że jest zjawiskiem inwariantnym czy uniwersalnym, lecz dzięki swojej rdzenności, co oznacza, że nie jest ona ani czymś sztucznym, ani też konstruktem kulturowym”. L. H a t a b, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield, Lanham 2000, s. 147.

skutki dla kontekstu ontologicznego, w jakim się dokonuje, ponieważ skutecznie przenosi ciężar dowodu ze stanowiska, które dotąd było lekceważąco traktowane jako etyczny „ekstensjonizm” czy rozszerzenie¹⁴, na pogląd, który słusznie należałoby określić jako etyczny izolacjonizm czy zawężenie (czyli homoelitarny antropocentryzm, wykluczający inne byty). Z tej perspektywy znika też problem „trakcji” umożliwiającej włączenie w obszar refleksji moralnej bytów ożywionych innych niż ludzie: nie mamy już poczucia, że dotyczący sfery moralnej gest, o który mogłoby chodzić, polega na wciągnięciu do niej innych bytów, lecz nabiera on nowego kształtu jako raczej „wysunięcie” się z niej (czy też odejście od niej). Jest to ruch w kierunku rozpadu i nieprzynależności, który trzeba uzasadnić w oparciu o podłoże, jakim są wzajemne pokrewieństwo i wzajemne związki¹⁵. Inaczej mówiąc, obrony wymagałoby raczej wyrzeczenie się bądź wyparcie naszej pierwotnej konstytucji cielesnej, którą dzielimy z innymi bytami, naszej – jeśli można tak powiedzieć – „somatycznej towarzyskości” (ang. somatic sociability). Moim celem jest więc opis, wyjaśnienie oraz interpretacja konstytucji oraz transgatunkowych implikacji owej „somatycznej towarzyskości” – antropocentrystom zaś pozostawiam uzasadnienie (jeśli są w stanie je podać), dlaczego mielibyśmy tego pierwotnego doświadczenia się wyrzekać, rezygnować z niego czy też nie brać go pod uwagę.

Podstawowym faktem jest dla mnie to, że mamy ciała, które żyją, a raczej jesteśmy żyjącymi ciałami – ciałami, które stają się przedmiotem doświadczenia i poznania w wyniku interakcji z innymi żyjącymi ciałami. Podkreślam, że istnieje droga badania ontologii ożywionych stanów cielesnych, którą można zastosować tak w odniesieniu do ludzi, jak i przynajmniej do niektórych bytów ożywionych niebędących ludźmi. Niektóre kierunki w historii idei oraz w metodologii dość chętnie odnosiły się do tego rodzaju badań. Swoje podejście sytuuję przy tym raczej w późnej nowoczesności niż w postmodernizmie, nawiązuję bowiem do myśli filozofów europejskich dziewiętnastego i dwudziestego wieku, nie zaś do poglądów bardziej współczesnych, zazwyczaj określanych jako postmodernistyczne czy postrukturalistyczne. Moje stanowisko ma zasadniczo charakter fenomenologiczny i w znacznym stopniu opiera się na filozofii egzystencjalnej i hermeneutyce.

¹⁴ Dwa przykłady tego rodzaju krytyki kierowanej pod adresem etyki postępowania wobec zwierząt to esej Johna Rodmana *Four Forms of Ecological Consciousness Reconsidered* (w: *Ethics and the Environment*, red. D. Scherer, T. Thomas (Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1983), którego autor dyskutuje z jej teoretycznymi narzędziami, i praca Tibora Machana *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorites* (Rowman and Littlefield, Lanham 2004), który z kolei kontestuje jej cel.

¹⁵ Hatab pisze, że „egzystencjalne «przyciąganie» Innego” sprawia, iż „wolność od zobowiązań postrzegamy jako zaburzenie” (H a t a b, dz. cyt., s. 150, 144).

KU WŁAŚCIWIE POJMOWANEMU POSTHUMANISTYCZNEMU ETHOSOWI
SOMATYCZNEGO WSPÓŁDCZUWANIA¹⁶

Późna nowoczesność to okres aksjologicznego niepokoju, odnoszącego się w szczególności do kwestii ekologicznych. Jak zauważa Strachan Donnelley z Hastings Center, „mogłoby się wydawać, że znaleźliśmy się obecnie w okresie gwałtownego przyływu filozoficznego rozumienia samych siebie i naszej etycznej relacji do świata przyrody ożywionej”¹⁷. Powszechnie przyznaje się jednak, że panujący dziś modernistyczny ethos humanizmu swoją kulturową ścieżką doprowadził nas ku ekologicznemu kryzysowi i chaosowi na polu bioetyki. Istotną prawdę wyraża na przykład polemiczna krytyka arogancji humanizmu, którą podejmuje David Ehredfeld, twierdząc, że intelektualne i społeczne ideały godności i siły człowieka nabrały charakteru tak dalece antropocentrycznego, że rozrosły się do skrajnych, rakowatych wręcz proporcji, stanowiąc zagrożenie dla zdrowia i piękna biosfery¹⁸. Ponieważ sytuacja ta jest źródłem trudności w obszarze epistemologii i etyki, można ją scharakteryzować jako wymagającą badania w sensie Deweyowskim¹⁹. Kryzys ekologiczny i chaos w obszarze bioetyki to egzystencjalne katalizatory dalszych dociekań naukowych i moralnych. Na poziomie najbardziej podstawowym martwimy się o swoje własne perspektywy i o to, jak oddziałujemy na perspektywy innych.

¹⁶ Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję mojego wcześniejszego eseju zatytułowanego *The Problematic Situation of Post-Humanism and the Task of Recreating a Symphyical Ethos* [„Problemy stanowiska posthumanizmu a zadanie odtworzenia ethosu opartego na symphysis”] („Between the Species”, 11(1995) nr 1-2, s. 25-28). Na kształcie obecnej wersji artykułu zaważyły najbardziej uwagi Kennetha Shapiro sformułowane w tekście zatytułowanym *The Lived-Bodily Basis of an Animal Friendly Ethic* („Between the Species” 11(1995) nr 1-2, s. 29-32) i zawiera ona odpowiedź na jego zarzuty. Artykuł przedstawia również w zarysie problematykę mojej książki *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body* (University of Pittsburgh Press, Pittsburg 2006) i jest zaproszeniem do jej lektury.

¹⁷ S. Donnelley, *Animals, Science, and Ethics*, „The Hastings Center Report” 20(1990) nr 3, s. 2 („A Special Supplement”).

¹⁸ David W. Ehredfeld przypisuje tę szkodliwość zaufaniu do kontroli racjonalnej, będącemu przejawem aroganckiej dumy. Zob. D.W. Ehredfeld, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, New York 1978. Zob. też: C. Merchant, *The Death of Nature*, Harper and Row, New York 1980; oraz numer specjalny „Free Inquiry” 13(1993) nr 2, w którym podjęto pytanie: „Czy humanizm stanowi zachętę do szowinizmu gatunkowego?”. Na temat niedawnych prób rehabilitacji humanizmu i obietnicy ekozofii zob. J. Ben-Dik-Keymer, *The Ecological Life: Discovering Citizenship and a Sense of Humanity*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2006; W.L. Lee, *Environmental Pragmatism Revisited: Human-Centeredness, Language, and the Future of Aesthetic Experience*, „Environmental Philosophy” 5(2008) nr 1 s. 9-22.

¹⁹ Na temat dynamiki sytuacji wymagającej badania zob. *The Moral Writings of John Dewey*, red. J. Gouinlock, Hafner Press, New York 1976.

W rezultacie pojawiła się pewna liczba transhumanistycznych teorii moralnych, opozycyjnych wobec dominującej ideologii antropocentryzmu²⁰. Mimo wszystko jednak najbardziej popularne spośród tych systemów etycznych zmierzają do „wynoszenia” bytów innych niż człowiek do naszej – nadal zbyt mocno opartej na humanizmie – sfery moralnej troski, zwracając często uwagę na „wyższe” (to znaczy charakterystyczne dla człowieka) zdolności umysłowe innych organizmów²¹. Bez względu na to, czy dzieje się tak przypadkowo, czy też z istoty, odwoływanie się przez konsekwencjalistów do wrażliwości poznawczej oraz deontologiczne definicje subiektywności funkcjonują skutecznie jako wyznaczniki moralnie istotnych standardów (być może wyłącznie) dlatego, że wykorzystują pozytywne porównania do ludzkich wzorców świadomości²². Tak więc, czy to przypadkowo, czy też z konieczności, spotykają się one z natychmiastowym zarzutem personifikacji ze strony twardegłowych antropocentrystów. Aby zatem uniknąć faktycznej czy też retorycznej etykiety antropocentryzmu, proponuję, żebyśmy zajmując się etyką postępowania wobec zwierząt, całkowicie wyzbyli się hierarchii antropocentrycznej – w tym też samego ryzyka jej pojawienia się – i prowadzili namysł nad moralnością, a także aktywność polityczną, abstrahując od właściwego dla posthumanizmu zadania, którym jest ponowne docenienie bycia cielesnego jako takiego. Już dzięki gestowi rozpoznania swojego własnego statusu żyjących zoomorfów poszerzymy wówczas horyzont spojrzenia roztaczającego troskę moralną.

Zadanie to podejmuję, uprawiając bioegzystencjalną hermeneutykę ciała w świetle uwagi Edith Wyschogrod, że „opis ciała obecny w klasycznej fenomenologii [można] zrekontekstualizować w taki sposób, aby uwydatnić zdolności receptywne ciała, jego bezbronność i wytrzymałość; opis ten jest zatem

²⁰ Zob. np. *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, red. M.E. Zimmerman i in., Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2004.

²¹ Prawdopodobnie najostrzejsza krytyka tej tendencji obecna jest w pismach feministycznych, które wniosły wkład do filozofii moralności wykraczającej poza ramy gatunku ludzkiego (zob. np. *The Feminist Care Tradition in Animals Ethics*, red. J. Donovan, C.J. Adams, Columbia University Press, New York 2007). Neil Evenden z kolei podejrzewa, że „sama idea «praw» zwierząt – idea, która wydaje się z góry zakładać koncentrującą się na człowieku interpretację sprawiedliwości i indywidualności – sprowadza się do swoistego wybiegu mającego na celu włączenie istot niebędących ludźmi do chronionego kręgu ustanowionego na podstawie samodefinicji człowieka” (N. E v e n d e n, *The Social Creation of Nature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992, s. 141).

²² Należy zwrócić uwagę na fakt przekładania teorii filozoficznych na praktyki polityczne. Warto w tym kontekście porównać pracę Petera Singera *Wyzwolenie zwierząt* (tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, PIW; Warszawa 2004) i *The Case for Animal Rights* Toma Regana (University of California Press, Berkeley 1983) z socjohistorycznymi uzasadnieniami zmierzającymi do stworzenia ruchu społecznego, które obecne są w pracy Susan Sperling *Animal Liberators* (University of California Press, Berkeley 1988) oraz w książce Jamesa Jaspersa i Dorothy Nelkin *The Animal Rights Crusade* (Free Press, New York 1992).

nasycony sensami etycznymi”²³, a także następującej konkluzji Carol Adams: „Istnieje związek między «odzyskaniem» ciała i pełnego zakresu jego czucia a «odzyskaniem» ciał bytów ożywionych, także kobiet. Feministyczna etyka troski o właściwe traktowanie [innych] bytów ożywionych dostarcza możliwości takiego «odzyskania»”²⁴. Interpretując w tym duchu fenomen ucieleśnienia, wkraczamy w sposób filozofowania, który okazuje się owocny dla etyki wykraczającej poza ramy jednego gatunku. Żywe ciało to bowiem pierwotne miejsce, locus, egzystencjalnej wspólnoty między ludzkimi bytami ożywionymi a innymi organizmami, uznanie zaś, że owa wspólnota leży u podłoża różnicowania, umożliwia zaistnienie relacji o charakterze moralnym²⁵.

Abym zilustrować konkretne znaczenie i filozoficzną wiarygodność tych twierdzeń, chciałbym skierować uwagę ku neohumanistycznym rozmyśleniom Wenera Marxa na temat fenomenologizującej refleksji moralnej i przeanalizować je z zamiarem deantropocentryzacji²⁶. Marx próbuje wytyczyć ścieżkę dla rozwoju moralności niemetafizycznej, ukazując, że możliwe jest odnalezienie „ziemskiej miary” zachowania etycznego bez odwoływania się do transcendentnej teologii bądź systemów racjonalistycznych. Uważa on, że ów ziemski standard można odkryć w zdolności do współodczuwania, która ujawnia się najradzykalniej w spotkaniu ze śmiertelnością. Ogólnie można powiedzieć, że konfrontacja ze śmiercią i umieraniem prowadzi do pojawienia się poczucia tymczasowości życia, jego przygodności i zależności; odczucie to zaś rodzi solidarność z bytami, które dzielą z nami kondycję istot śmiertelnych. Wbrew naszemu obecnemu stanowisku jednak Marx uważa, że następująca w ten sposób transformacja nastroju, polegająca na przemianie samotnego, jednostkowego lęku wobec fatum w altruistyczną radość przeżywaną w towarzystwie innych, „ujawnia coś, co charakteryzuje człowieka przede wszystkim jako b y t l u d z k i”²⁷.

Ta antropocentryczna interpretacja opiera się na dwóch przesłankach: (1) na przekonaniu, że świadomość naturalnej śmiertelności, ów katalizator współodczuwania, wypływa z samozwrotnej refleksji i wywołuje racjonalny wgląd; (2) na założeniu, że obie te formy świadomości (samozwrotna refleksja oraz intuicja intelektualna) są zjawiskami pojawiającymi się wyłącznie w przypadku

²³ E. W y s c h o g r o d, *Does Continental Ethics Have a Future?*, w: *Ethics and Danger*, red. A.B. Dallery i in., SUNY Press, Albany 1992, s. 236.

²⁴ C.J. A d a m s, *Caring about Suffering: A Feminist Exploration*, w: *The Feminist Care Tradition in Animals Ethics*, s. 221.

²⁵ Por. L.R. K a s s, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 17-56.

²⁶ Zob. np. W. M a r x, *Towards a Phenomenological Ethics: Ethos and the Life-World*, tłum. S. Heyvaert, SUNY Press, Albany 1992.

²⁷ Tamże, s. 56 (wyróżnienie – R.R.A.).

człowieka. Jak powiedziała by mistrz Marxa, Martin Heidegger, jedynie ludzie naprawdę umierają – inne byty ożywione tylko giną. Jedną z dróg podważenia tej interpretacji byłoby uporządkowanie etologicznych dowodów na rzecz sposobów bycia ku śmierci, które właściwe są bytom innym niż ludzkie²⁸. Zamiast tego jednak zastosuję inną taktykę, polegającą na przesunięciu płaszczyzny porównania przez wskazanie, że możliwe jest osadzenie moralnego współczucia dla innych bytów ożywionych w odczuciu wspólnej nam z nimi cielesnej bezbronności (nie zaś śmiertelności w sensie fenomenu umysłowego)²⁹.

Wyjaśnię teraz, co rozumiem przez „wspólność” tego rodzaju wrażliwości, szczegółowe omówienie tej kwestii pozwoli bowiem uchwycić moralny sens współodczuwania. Otóż, jak się wydaje, na poziomie somatycznym doznajemy swojej własnej fizycznej bezbronności – podatności na zranienie i chorobę, płynącej właśnie stąd, że jesteśmy istotami czującymi, mającymi ożywione ciała. Być może ten rodzaj somatycznej wrażliwości jest nam wspólny z innymi organizmami (bądź ich rodzajami) w sensie minimalnego odczucia, że wykazujemy taką samą podatność na cierpienie w wyniku doznanej krzywdy. Twierdzę, że już ta minimalna wspólnota natury cielesnej jest w sensie fenomenologicznym wystarczająca, by stać się podstawą współodczuwającej troski o innego – w tym aspekcie, że staje się on przedmiotem refleksji etycznej. W innym, silniejszym sensie tej wspólnoty druga strona może również odczuwać, że nasza bezbronność podobna jest do jej własnej; ta bogatsza forma wzajemności jest warunkiem niezbędnym, jak mi się wydaje, aby transgatunkowe współodczuwanie mogło łączyć się z przyjęciem postawy szacunku – każda ze stron we właściwy sposób dostrzega wówczas w drugiej podmiot moralny, sprawcę czy podmiot działający³⁰. Niektóre z naszych relacji z innymi ssakami naczelnymi (przede wszystkim z małpami), z waleniami (na przykład z delfinami), a przede wszystkim z udomowionymi zwierzętami trzymanymi dla towarzystwa i wykorzystywanymi do pracy (jak psy i konie), wykazują cechę wzajemnej świadomości współodczuwania, które przeradza się w szacunek moralny.

Nie pragnę jednak analizować przede wszystkim tych właśnie przykładów, lecz zatrzymać się nad wskazanym wcześniej (i szerszym) rodzajem troski

²⁸ Na temat fenomenologicznej kontestacji wprowadzonego przez Heideggera rozróżnienia umierania i giniecia zob. D. Farrell Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1992, s. 317n. („Cristy’s Mortality”).

²⁹ Nie są to podejścia wzajemnie się wykluczające. Cora Diamond wskazuje na możliwość prowokacyjnego połączenia ich obu: „Świadomość, jaką ma każdy z nas, będąc żyjącym ciałem, «będąc żyjącym dla świata», ujawnia bezbronność w wymiarze ciała wobec śmierci, zwykłą zwierzęcą bezbronność – bezbronność, którą [my ludzie] dzielimy z nimi [z innymi bytami żyjącymi]”. C. Diamond, *The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy*, w: S. Cavell i in., *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press, New York 2008, s. 74.

³⁰ Aby szacunek mógł ujawnić się w pełni jako zjawisko moralne, muszą być obecne również czynniki umysłowe (na przykład świadomość drugiego rzędu wzajemnego rozpoznania się).

opartej na moralnym współodczuwaniu, a mianowicie nad tym jej rodzajem, o którego istnieniu możemy wnioskować już na podstawie odczucia, że nasza (wewnętrzna) świadomość cielesnej bezbronności jest taka sama, jak w wypadku drugiej strony. Wykraczamy tutaj poza, a raczej przed myśl Marxa – w kierunku refleksji prowadzonej przez pokolenie fenomenologów, którzy ten kierunek myślenia stworzyli. To bowiem sam Edmund Husserl i jego uczennica Edith Stein dostarczają opisów bardziej dla nas pouczających czy istotnych.

Husserl mówił o somatologii, nauce której „podstawą jest ostatecznie bezpośrednia somatyczna percepcja, jakiej każdy badacz doświadczenia może dokonać wyłącznie w odniesieniu do swojego własnego ciała, a następnie somatyczne wyjaśnienie, którego dokonuje w interpretacyjnym ujęciu innych postrzeganych organizmów ożywionych jako takich”³¹. Mając na uwadze stosowanie somatologii z troską o inne byty, Stein poszerzyła myśl swojego mistrza, obejmując nią również przypadki transgatunkowe: „Typ «ciało ludzkie» nie określa granic moich obiektów wczucia”³² – mówi i dodaje: „Jeżeli [...] rozważam na przykład łapę psa, to również nie mam jedynie fizycznej rzeczy, lecz doznający wrażeń człon ciała, i również tutaj możliwe jest jeszcze pewne przeniesienie się w nie, np. wczucie doznawania (Einempfinden) bólu, gdy zwierzę zostaje zranione”³³. Chociaż Stein pozostaje sceptyczna co do możliwości zrozumienia pewnych gestów innego (rodzaju) bytu ożywionego, współcześni fenomenolodzy, jak Kenneth Shapiro, wskazują, że znajomość (znaczenia) zajmowanej postawy i ruchów innych organizmów ożywionych niesie z sobą obietnicę empatii kinestetycznej³⁴. Podobne spostrzeżenie czyni z perspektywy filozofii anglojęzycznej filozof analityczny Ian Hacking: „Na sposób współodczucia, czerpiąc wskazówki z ciała innego bytu, doświadczamy emocji podobnej do tej, której byt ten właśnie doświadcza. [...] Emocje zwierząt spostrzegamy, skupiając uwagę na ich ciałach. [...] O ich emocjach

³¹ E. Husserl, *Collected Works*, tłum. T. Klein, Jr., W. Pohl, t. 1 *Ideas III*, Martinus Nijhoff, The Hague 1980, s. 7.

Fragment oryginalny: „Die Grundlage ist schließlich die direkte s o m a t i s c h e W a h r n e h m u n g, die jeder Erfahrungsforscher nur an seinem eigenen Leibe machen kann, und dann die somatische Eindeutung, die er in der interpretatorischen Auffassung wahrgenommener fremder Leiber als solcher vollzieht”. T e n ż e, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Drittes Buch*, red. M. Biemel, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, s. 8 (przyp. tłum.).

³² E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Znak, Kraków 1988, s. 84.

³³ Tamże. Termin „wczucie doznawania” (Einempfindung) wskazuje na fakt, który właśnie chciałbym podkreślić, a mianowicie, że zabieg, o którym mowa, ma charakter przede wszystkim somatyczny, nie zaś czysto umysłowy (co często bywa mylone wskutek nieustannego posługiwania się słowami „empatia” i „współczucie”, które obarczone są konotacjami z obszaru filozofii umysłu).

³⁴ Zob. K. Shapiro, *Understanding Dogs through Kinesthetic Empathy, Social Construction, and History*, „Anthrozoös” 3(1990) nr 3, s. 184-195.

nie w n i o s k u j e m y [jak gdyby przez analogię] z [ich] ruchów i zmian pozycji”³⁵.

Jakie jest zatem znaczenie somatologii dla etyki? Otóż twierdzą, że dostarcza ona pierwotnej doświadczalnej podstawy tego, co czasami określane bywa jako zmysł moralny – przy czym punkt ten staje się jaśniejszy, jeśli zilustrować go przypadkami transgatunkowymi. W sensie historycznym oczywiście problem wrażliwości moralnej podejmowany był przede wszystkim w szkockiej tradycji zmysłu moralnego. Filozofowie tacy, jak Shaftesbury, Hutcheson, Hume czy Smith, pojmowali zmysł moralny jako z istoty altruistyczną władzę etyczną. W obecnej debacie jednak, której warunki staram się teraz wyznaczyć, termin „zmysł moralny” odnosi się do znacznie bardziej konkretnego wzorca fizycznego niż wysublimowane pojęcie duchowego współczucia, do którego tradycyjnie odwoływali się teoretycy tego zjawiska³⁶. Myślę, że skoro osiemnastowieczne teorie pozostawiają fenomen zmysłu moralnego niejako w zawieszeniu, można wykorzystać nowsze modele identyfikacji empatycznej, by podjąć próbę jego ugruntowania w „psychoetyce” wyobraźni projektującej (pobudzić sentyment moralny, przejmując oczami wyobraźni rolę innego bytu).

Wbrew psychoetycznym poglądom twierdzą jednak, że życie moralne (przede wszystkim w sensie ponadgatunkowym) jest – jako fenomen – pierwotnie zakorzenione w cielesnym symphysis, nie zaś w zabiegach umysłu zmierzających ku typowemu współczuciu. W moim rozumieniu pojęcie symphysis oznacza raczej poczucie wspólnoty polegającej na pozostawianiu w żyjącej sieci z innym bytem, doświadczane na somatycznym tle bezpośrednich czy systemowych relacji (wzajemnych)³⁷. Uważam, że mówienie o symphysis stanowi najlepszy sposób o p i s u (protoetycznego) wczucia, które przygotowuje nas do włączenia innych bytów ożywionych w pole mo-

³⁵ I. H a c k i n g, *On Sympathy: With Other Creatures*, „Tijdschrijf voor Filosofie” 63(2001), s. 710. Według Hackinga, punkt ten wzmacniają wyniki badań z zakresu biologii ewolucyjnej: „Jak stwierdził Darwin, [wyrażający emocje] układ mięśniowy, podobnie jak układ mięśniowy reszty [ludzkiego] ciała, ma wiele wspólnego ze zwierzętami [szczególnie ze ssakami]” (tamże, s. 711).

³⁶ Zob. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.

³⁷ David Seamon używa pojęcia symphysis w swojej pracy *Different Worlds Coming Together: A Phenomenology of Relationship. Dwelling, Seeing, and Designing: Toward a Phenomenological Ecology* (SUNY Press, Albany 1993); zauważa, że zrodziło się ono w języku medycznym, a w starożytnej grece oznaczało „stan wspólnego rozwoju” (tamże, s. 23). Pokrewnym derywatem z łaciny byłoby „zrastanie się” (ang. concrescence), ale termin ten – przynajmniej w dyskursie filozoficznym – zyskał wydźwięk whiteheadiański, którego moje rozumienie nie musi implikować. Ważne jest też podkreślenie, że symphysis nie jest stanem całkowitego stopienia się. Kuang-Ming Wu pisze: „Para przenika się wzajemnie na sposób osmotyczny, jest dla siebie wzajemnie natchnieniem, a jednocześnie jej elementy zachowują n i e n a r u s z o n ą w ł a s n ą i n t e g r a l n o ś ć” (K.M. Wu, *On the „Logic” of Togetherness: A Cultural Hermeneutic*, Brill, Leiden 1998, s. 12; wyróżnienie – R.R.A.).

ralnego wyjaśniania³⁸. Rozumowanie oparte na analogii może owo poczucie w sposób racjonalny u z a s a d n i ć, a psychologia wyobraźni może je naukowo w y j a ś n i ć przez empatyczną projekcję, ale jedynie somatologiczności gatunkowego oraz swoistości obcych gatunków są w stanie prawidłowo (czyli fenomenologicznie) opisać obecne w nim faktyczne doświadczenie bliskości³⁹.

Z tej ostatniej perspektywy *ethos* ukuty w sensie somatycznym poprzez spotkania typu *symphysis* tworzyłyby szczególny klimat bądź kulturę moralnie wrażliwą na element egzystencjalny czy na też bycie-w-świecie ciała, obejmujące cielesną bezbronność, która wspólna jest wszelkim żywym ciałom jako takim⁴⁰. Aby ukazać kontrprzykład takiej postawy, przeanalizujemy niedawne zdarzenie: skutki zatonięcia platformy wiertniczej *Deepwater Horizon* w Zatoce Meksykańskiej. Sytuacja dotkniętych tym wypadkiem mogła prowadzić jej obserwatorów – wskutek mechanizmu projekcyjnej identyfikacji – do postawy litości będącej przejawem moralnego sentymentalizmu („biedny pelikan, cały pokryty ropą”); ci zaś, których udziałem były prawdziwe spotkania o charakterze *symphysis* z mieszkańcami wybrzeża, którzy dzielili z nimi somatyczne doświadczenie pływania w morzu bądź surfowania z morświnami w zatoce, mieli większą zdolność odczuwania wspólnoty z nimi czy solidarności, opartą na współodczuwaniu. Można przypuszczać, że praktyczne implikacje tych różnych podejść i postaw wyrażają różnicę między zaangażowaniem błahym a głębokim – między chwilowym odczuciem przykrości i przeznaczeniem drobnego datku na oczyszczenie wybrzeża a zgłoszeniem się do pomocy w ratowaniu zwierząt i podjęciem działań na rzecz odejścia od intensywnego wykorzystywania energii oraz opartego na nim stylu życia.

Ruch na rzecz *ethosu* opartego na *symphysis*, którego jestem orędownikiem, nie jest niczym nowatorskim i zmierza raczej do ponownego twórczego

³⁸ Wydaje się, że na odczucie o charakterze *symphysis* wskazuje Hacking, opisując doświadczenie moralne, „które jest r e l a c j ą o d c z u w a n i a t o ż s a m o ś c i c i a ł a. Jest to relacja współczucia między człowiekiem a zwierzęciem [sic], przebiegająca poprzez żyjące ciała ich obu (Hacking, dz. cyt., s. 691; wyróżnienie – R.R.A.).

³⁹ Filozofia greko-germańska od Arystotelesa do Hegla i Marksa wypracowała tradycję antropologii filozoficznej opartej na przesłance studiowania wyłącznie tego gatunku, którym jest człowiek jako zwierzę ludzkie; stojące obecnie przed nami zadanie transhumanistyczne polega na tym, aby wyjść poza granice tradycji obejmującej wyłącznie człowieka i wkroczyć w ontologię zarówno gatunku bytu ożywionego (jeśli w ogóle można o takiej mówić) oraz innych rodzajów gatunkowych niż człowiek.

⁴⁰ Zob. S. C a t a l d i, *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space: Reflections on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment*, SUNY Press, Albany 1993; S. S u l l i v a n, *Living Across and Through Skins: Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 2001; R. S h u s t e r m a n, *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

dowartościowania uczuć dotyczących ciała obecnych w wielu deontycznych doświadczeniach z okresu dzieciństwa (jeśli nie w większości z nich) i w życiu innych kultur (uczuć wykraczających zatem poza uparcie humanistyczne horyzonty „dojrzałości” czy „świata rozwiniętego”)⁴¹. Jeśli zaś chodzi o inne kultury, to chociaż możemy wiele się nauczyć od wyznawców filozofii przyrody będącej zarazem filozofią życia, której świadectwem są tradycje plemienne ludów tubylczych (przede wszystkim mam na myśli podstawowe przekonanie, że inne istoty zamieszkujące ziemię można zasadnie uznawać za osoby czy traktować w kategoriach nacji), jestem po namyśle przekonany, że powinniśmy pobierać te nauki, jedynie gdy zostaniemy do tego zaproszeni (nie zaś kolonizując pojęciowo te tradycje poprzez akademickie bądź aktywistyczne przedsięwzięcia o charakterze ideologicznego imperializmu)⁴². Dialog dotyczący tego obszaru prowadzi do różnego rodzaju napięć (spójrzmy chociażby na spory dotyczące przetrwania i (lub) tradycyjnego polowania) i odważę się w tym miejscu jedynie na kilka uwag (miejmy nadzieję – rozjaśniających sprawę)⁴³. Otóż z jednej strony obrońcom zwierząt można by – z korzyścią dla nich – przypomnieć o deontologicznej tradycji, z której wyrasta debata na temat uprawnień. Szczególne znaczenie ma w niej Kantowska maksyma, że celów nie powinniśmy traktować w y ł ą c z n i e jako środków. O przysłówku „wyłącznie” aż nazbyt często jednak zapominamy lub go ignorujemy, jak gdybyśmy zawsze dysponowali jedynie skrajnym wyborem między poszanowaniem godności a wykorzystaniem środków. Istnieje jednak, przynajmniej teoretycznie, możliwość postawy łączonej, którą można by określić jako wykorzystanie z pełnym poszanowaniem⁴⁴. Z drugiej strony ludy tubylcze muszą zapewne uznać, że kulturowy, religijny czy rytualny status jakiejś praktyki (na przykład łączącej się z wykorzystywaniem zwierząt) sam w sobie ani sam przez się nie sprawia, że praktyka ta przestaje podlegać krytyce etycznej – jeśli nawet ci, którzy daną tradycję utrzymują, w przeszłości poddani byli kolonialnemu wykorzystywaniu. W istocie bowiem zasada, o której mówimy, a mianowicie, że kultura może być przedmiotem prawomocnej krytyki, stano-

⁴¹ Na temat pojęcia „doświadczenia deontycznego” (jako poczucia powinności) zob. Th. H. B i r c h, *Moral Considerability and Universal Consideration*, „Environmental Ethics” 15(1993) nr 4, s. 322-326.

⁴² Zob. D. B i r d R o s e, *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Australian Heritage Commission, Canberra 1996.

⁴³ Pozostała część niniejszego akapitu jest fragmentem mojego artykułu *Animal Philosophy: Bioethics and Zoontology* (w: *A Cultural History of Animals in the Modern Age*, red. R. Malamud, Berg, Oxford 2007, s. 145n).

⁴⁴ Obronę takiej postawy można odnaleźć w krytycznej analizie „założenia o wyjątkach dotyczących wykorzystania” (ang. use exclusion assumption) przeprowadzonej przez Val Plumwood w jej pracy *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (Routledge, London 2002), s. 156-159.

wi punkt umożliwiający potępienie nikczemności w rodzaju niewolnictwa czy ludobójstwa (które oczywiście nie są ludom tubylczym nieznane).

Powracając do głównego wątku naszej dyskusji i biorąc pod uwagę, że autor niniejszych rozważań nie praktykuje tubylczych zwyczajów, nie wyznaje tubylczej mądrości, ani też nie jest ich strażnikiem, być może najlepszą drogą byłoby obranie wskazanego już punktu widzenia ewolucyjnego i zwrócenie się, jak gdyby do wewnątrz i wstecz. Mówiąc o doniosłości fenomenologii ciała dla etyki postępowania wobec zwierząt, można by posłużyć się słowami Arnego Næssa wypowiedzianymi na temat zielonej filozofii głębokiej ekologii: „Stanowi ona w znacznej mierze artykulację filozofii demonstrowanej bezwarunkowo przez pięcioletnie dzieci, które mają dostęp choćby do niewielu zwierząt, roślin i miejsc w przyrodzie” i w kontekście transgatunkowej bliskości doświadczają same siebie jako bytów w sensie fundamentalnym podobnych do innych organizmów. Tak jak idealni ekozofowie, o których pisze Næss, również bioetycy mogą pewnego dnia „zostać określani jako ludzie, którzy nie znaleźli biologicznych, politycznych czy innych argumentów dla podważenia [biofilnych] postaw bezwarunkowo demonstrowanych w dzieciństwie”⁴⁵.

Myśl ta nie jest jedynie czczym elementem romantycznej spekulacji z dziedziny retoryki obrońców środowiska⁴⁶. Sygnalizuje ona raczej dość powszechne zjawisko poczucia naturalnego pokrewieństwa z innymi bytami ożywionymi czy też „biofilii”, którego hipotezę i rosnące potwierdzenie odnajdujemy w licznych badaniach naukowych⁴⁷. W tle tego fenomenu znajduje się postawa przywołująca myśl o moralności współodczuwającej, szeroko rozpowszechnionej w gatunku ludzkim i zakorzenionej w dominującym społecznym nastawieniu ssaków naczelnych (uzewnętrzniającym się w szczególności wśród człowiekowatych, jak ludzie i szympansy)⁴⁸. Jeden z najważniejszych badaczy tego obszaru, psycholog środowiskowy Olin E. Myers, doszedł do wniosku, że „naturalnie pojawiającą się konsekwencją relacji, w jakiej pozostaje «ja», jest skłonność do troski o dobro innych, którzy są bliscy”⁴⁹. Jeśli

⁴⁵ A. Næss, *Notes on the Politics of the Deep Ecology Movement*, w: *Sustaining Gaia: Contributions to Another World View*, red. F. Fisher, Monash University, Melbourne 1987, s. 180. Zob. też: S. Kellert, *The Biophilia Hypothesis*, Island Press, Washington, D.C., 1999.

⁴⁶ Obecny akapit pochodzi z mojej pracy *Corporal Compassion* (s. 93n).

⁴⁷ Zob. *The Biophilia Hypothesis*, red. S.R. Kellert, E.O. Wilson, Island Press, Washington, D.C., 1993; S. Kellert, *Kinship to Mastery: Biophilia in Human Evolution and Development*, Island Press, Washington, D.C., 1997.

⁴⁸ Zob. pracę prymatologa Fransa de Waala *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 40-87). Por. też pracę psychologa Martina Hoffmana *Empathy and Moral Development* (Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 22, 282).

⁴⁹ O.E. Myers, C. Saunders, *Animal as Links toward Developing Caring Relationships with the Natural World*, w: *Children and Nature: Psychological, Sociocultural, and Evolutionary*

chodzi o zasięg, skłonność ta ma charakter przynajmniej zoocentryczny (jeśli nie biocentryczny), a kluczowym komponentem jej źródła leżącego w „pokrewieństwie bycia bytem ożywionym” (bliskości czy sąsiedztwie, o którym właśnie wspomniałem) jest transgatunkowe nastawienie na koherencję integralności ciała i podobieństwo (komunikowane na przykład przez koordynację i odpowiedniość ruchową bądź kontaktową)⁵⁰.

Istotnym aspektem odkryć z zakresu psychologii rozwojowej jest to, że w przypadku dzieci troska o byty ożywione inne niż człowiek okazuje się „samoorganizującą dynamiką moralności”, co „jest bardziej uderzające niż ich rozwój moralny w kierunku objęcia tą troską innych ludzi, w odniesieniu do zwierząt bowiem [dominująca] kultura stymuluje raczej poczucie [gatunkowej] n i e c i ą g ł o ś c i” za pomocą swoich przekazów i mechanizmów separacji oraz utraty wrażliwości, w tym „dystansu, zatajania szkody, fałszywego obrazu i zrzucania winy”⁵¹ (wystarczy porównać medialne obrazy „szczęśliwości wiejskiego podwórza” w *Old MacDonald’s Farm* z faktycznymi procesami dotyczącymi agrobiznesu i uboju, służącymi zaopatrywaniu naszych supermarketów)⁵². Myers zatem podpisuje się pod prekursorskim stwierdzeniem Jerome’a Kagana, że zmysł moralny – w sensie, w jakim tu o nim mówimy, można co najwyżej u t r a c i ć⁵³. Jeśli jest to prawdą, to nasz moralny punkt wyjścia jest j u ż z g ó r y postawą cielesnego współodczuwania z innymi gatunkami, na nikim zatem nie spoczywa ciężar wyprowadzenia dowodu pozwalającego uzasadnić transgatunkową „trakcję” moralnego symphysis, a o potrzebie dowodu można by mówić co najwyżej w odniesieniu do antropocentrysty, który pragnąłby podważyć protoetyczną skłonność ku somatycznym (charakterystycznym dla bytów ożywionych) więziom bliskości.

W tym miejscu przedstawię swój teoretyczny komentarz na temat posthumanistycznego zadania odtworzenia ethosu opartego na symphysis, przy czym

Investigations, red. P.H. Kahn, S.R. Kellert, MIT Press, Cambridge 2002, s. 160; por. tamże, s. 156. Aby rozwiać wszelkie możliwe skrupuły dotyczące naturalistycznego determinizmu, warto wziąć pod uwagę radę Lawrence’a Hataba dotyczącą właściwej interpretacji tej kwestii: „Stwierdzić, że empatia jest zjawiskiem naturalnym, to po prostu powiedzieć, że ujawnia się ona spontanicznie w ludzkim doświadczeniu, że jest w pewnym sensie wewnętrznie obecna w zachowaniu człowieka, chociaż pozostaje uzależniona od wpływów środowiska, jeśli chodzi o jej rozkwit (analogicznie do naturalnej inklinacji do opanowania języka, która jednak nie jest ani automatyczna, ani samogenerująca” (H a t a b, dz. cyt., s. 147).

⁵⁰ Na temat somatycznych początków zob. też: G. M y e r s, *Children and Animals: Social Development and Our Connections to Other Species*, Westview, Boulder 1998, s. 42.

⁵¹ Tamże, s. 153n.

⁵² Zob. np. G. E i s n i t z, *Slaughterhouse*, Prometheus, Amherst, New York, 1997.

⁵³ Por. M y e r s, dz. cyt., s. 153n. „Jeśli empatia jest w jakimś sensie pierwotna w ludzkim doświadczeniu, to istoty ludzkie nie «stają się» etyczne wraz z biegiem swojego życia, ale w pewnym sensie takie się już rodzą: w stopniu, w jakim relacje empatii wskazują na istnienie zmysłu etycznego (troskę o coś lub o kogoś)”. H a t a b, dz. cyt., s. 147.

samo pojęcie zadania jako zasady wiodącej dla filozofii moralności zapożyczam od Carletona Dallery'ego, według którego termin ten łączy się z wykonywaniem zawodu, a zatem oznacza należną pracę. Z pozycji fenomenologii egzystencjalnej Dallery wskazuje, że „swoj dług i swoje zadanie odkrywamy dzięki otwartości na świat, nie zaś dedukując powinności, wnioskując o nakazach czy doświadczając emocji”⁵⁴. Podążając za tą intuicją, dodam jedynie, że odkrycie pracy, jakiej wykonanie należni jesteśmy innym bytom ożywionym, zapośredniczone jest przez somatyczny modus wrażliwości na bezbronność organizmów w świecie żyjących ciał. Jest to wrażliwość, której znaczenie można dostrzec i docenić przez nasze własne cielesne uczestnictwo b y t ó w o ż y w i o n y c h w tym cielesnym świecie życia (niektórzy być może zauważają, że „zielona sfera”, o której mówię, przypomina coś, co nieżyjący już Maurice Merleau-Ponty nazywał ciałem świata). Utrzymuję zatem, że moje stanowisko w kwestii biomoralności, oparte na symphysis, w sensie aksjologicznym omija dekonstrukcyjne wątpliwości dotyczące projektu etycznego jako takiego, a dzieje się tak dlatego, że opieram się pokusie tradycyjnej teorii, by istnienie powinności uzasadnić w sensie metafizycznym⁵⁵.

Wspomniawszy o etyce transgatunkowej, należy przypomnieć, że przynajmniej w dyskursie północnoamerykańskim stanowisko, z którym jest ona najczęściej wiązana, łączy się z obroną praw zwierząt⁵⁶. Argumenty na rzecz tego stanowiska można ugruntować kulturowo bądź metafizycznie⁵⁷. Klasyczna współczesna deklaracja na rzecz praw zwierząt podąża pośrednią drogą wyważonej refleksji, która stara się równoważyć czystą teorię etyczną i moralną intuicję⁵⁸, opierając status podmiotu praw na wrodzonej (nie-antropogenicznej) wartości czy też godności żyjącej subiektywności. Chociaż ethos oparty na symphysis, którego jestem zwolennikiem, w podobny sposób koncentruje się na wartości życia (jako żyjącego ucieleśnienia), jego relacyjna aksjologia ocenia pojęcie (obiektywnie) wrodzonej godności jako w najlepszym razie bezwartościowe, a w najgorszym niespójne. Jest jeszcze jeden istotny punkt porównania: z perspektywy najnowszych prac teoretycznych poświęconych

⁵⁴ C. D a l l e r y, *Thinking and Being with Beasts*, w: *On the Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics*, red. R. Morris, M. Fox, Acropolis, Washington, D.C., 1978, s. 85.

⁵⁵ W pracy *Against Ethics* John Caputo twierdzi na przykład, że powinność się po prostu wydarza – bez racjonalnych (racjonalizujących ją) uzasadnień filozoficznych. W kontekście filozofii analitycznej warto zwrócić uwagę na pracę Richarda Garnera *Beyond Morality*, w której – można powiedzieć – włącza on metaetyczny sceptycyzm do kategorii nihilizmu.

⁵⁶ Następne dwa akapity pochodzą z mojej pracy *Corporal Compassion* (s. 124n.).

⁵⁷ Zob. H. S a l t, *Animals' Rights*, Society for Animal Rights, Clarks Summit, Pennsylvania, 1980 [oryg. 1892]; D. D o m b r o w s k i, *Hartshorne and the Metaphysics of Animal Rights*, SUNY Press, Albany 1988.

⁵⁸ Zob. T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983 (w pracy tej należy zauważyć obecność Rawlowskiej metodologii).

prawom zwierząt możliwe jest podjęcie krytyki cielesnego współodczuwania, samodzielnie nie jest ono bowiem w stanie ugruntować normatywnej teorii etyki. Julian Franklin twierdzi na przykład, że „współodczucie nie może służyć jako niezależna i wystarczająca podstawa praw zwierząt, a w istocie nawet praw przysługujących ludziom”⁵⁹, ponieważ „reguły rozumowania [...] są niezbędne w rozwiązywaniu konfliktów i unikaniu nieuzasadnionych uczuć litości”⁶⁰ (na przykład wobec tych, którzy faktycznie zasłużyli na potępienie). W odpowiedzi chciałbym przyznać, że współodczuwanie w istocie nie wyczerpuje całego pojęcia moralności (tak wewnątrzgatunkowej, jak i transgatunkowej). Trzeba jednak pamiętać, że również sama racjonalność nie wystarcza do zaistnienia etyki w sferze faktycznego przeżycia. Twierdę więc, że cielesne współodczuwanie jest warunkiem koniecznym przejrzystości i przekonującej siły etyki (a przynajmniej etyki postępowania wobec zwierząt) – być może nie jest niczym więcej, ale też niczym mniej⁶¹.

Inną etyką wykraczającą poza ramy gatunku ludzkiego jest etyka wyzwolenia zwierząt. W postaci, w jakiej przedstawia ją jej teoretyk Peter Singer, opiera się ona na egalitarnym w sensie biologicznym (niebiorącym pod uwagę gatunku) zastosowaniu utylitaryzmu preferencji. Jeśli chodzi o recepcję tradycji filozoficznej, wolę jednak ustawić swoją myśl w jednej linii z dziedzictwem etyki zmysłu moralnego. Ponadto emancypacyjna wizja w y z w o l e n i a zwierząt różni się nieco, jeśli chodzi o perspektywę, od proponowanej przeze mnie koncepcji s o l i d a r n o ś c i, której podstawą jest poczucie bliskości wyrastającej z symphysis (różnica między tymi dwoma ujęciami polega na tym, że w pierwszym przypadku po prostu pozwalamy innym bytom istnieć, a w drugim akcent pada na nasze z nimi współistnienie). Historyczne rozróżnienia i odmiennosc perspektyw nie sprawiają jednak, że te dwie etyki są niekompatybilne. W istocie, jeśli chodzi o zasady, które są ich motorami, powiedziałbym, że najlepiej pojmować je jako komplementarne: w s p ó ł o d c z u w a n i e (zachodzące między ciałami) jest podstawą dostrzegania cierpienia, któremu chce przeciwdziałać ruch wyzwolenia zwierząt; k a l k u l a c j a (interesów) zaś mogłaby pomagać w rozstrzygnięciu o stojących ze sobą w konflikcie racjach, które rodzą się z symphysis lub są nią przeniknięte.

⁵⁹ J.H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, New York 2005, s. 78.

⁶⁰ Tamże, s. 80.

⁶¹ „Z punktu widzenia psychologii rozwoju odczucia empatyczne pojawiają się przed rozpoznaniem zasad moralnych i wydaje się, że usposabiają one ludzi do przyjęcia tych zasad, a także pomagają w ich aktywizacji”. H a t a b, dz. cyt., s. 149. A zatem afektywne pokrewieństwo poprzedza (przynajmniej w sensie czasowym) namysł dyskursywny; Hatab ukazuje również wyraźnie, że pierwsze z tych zjawisk jest koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem etyki (por. tamże, s. 154-161).

KRYTYKA I OBRONA

Po przedstawieniu zarysu mojego stanowiska i elementów jego porównawczego kontekstu podejmę teraz próbę rozważenia różnych zarzutów. Przede wszystkim można by sądzić, że moje podejście poprzez symphysis czy też somatyczne współodczuwanie odwołuje się do zanikającego czy marginalnego nurtu filozofii, jako że dyscyplina ta została w okresie nowoczesności zdominowana przez teorie umysłu. Trzeba jednak zauważyć, że najnowsze badania filozoficzne wskazują na powrót zainteresowania ciałem. Zmiana ta widoczna jest na wielu obszarach: myśliciele postmodernistyczni tematyzują społeczną konstrukcję cielesności bądź jej inskrypcję, analityczni filozofowie umysłu na nowo odkrywają znaczenie ucieleśnienia, pragmatyści potwierdzają performatywny aspekt ciała żyjącego, a neofeministki przedstawiają teorie doniosłości ciał materialnych i spostrzeganych. Wyraźnie zatem widać, że przynajmniej na scenie współczesnej refleksji nikt się krótko z filozofią ciała nie rozprawia.

Po drugie, jeśli chodzi o terminologię, warto wyjaśnić, dlaczego mówiąc o symphysis, uciekam się do neologizmu. Jeśli bowiem chcę uczynić krok do przodu w etyce, to czy nie prostsze byłoby na przykład przywołanie empatii? Nie sądzę jednak, że różnica sprowadza się wyłącznie do kwestii językowej (czy to w sensie pejoratywnym, czy to w sensie pewnej pedanterii), empatia bowiem, jak się wydaje, zakłada, że podmiot jej doświadczający jest zasadniczo odmienny od jej przedmiotu, podczas gdy zjawisko, na którym się koncentruję, postuluje istnienie bardziej pierwotnej więzi (która chociaż nie oznacza totalnej syntezy, wyklucza też bifurkację). Doświadczający empatii wznosi most nad międzypodmiotową przepaścią; ci zaś, którzy wskutek spotkania w obszarze symphysis stają się sprzymierzeńcami, są już ze sobą „zsynchronizowani” i dlatego nie potrzebują żadnych zewnętrznych połączeń. Empatia okazuje się jeszcze mniej przydatna do opisu relacji powstających na przecięciu gatunków – w sensie epistemologicznym nie dysponujemy tu bowiem, jak w przypadku tego samego (ludzkiego) gatunku, wystarczającą informacją zwrotną pozwalającą sprawdzić jej trafność. Empatia przypomina zatem odbijanie piłeczki w jedną stronę.

Dlaczego w takim razie nie mówić o współczuciu? W istocie byłoby to pewne udoskonalenie, lecz ono również budzi pewne zastrzeżenia. Po pierwsze – idąc w tej sprawie za myślą Hackinga – trzeba by doprecyzować, że przywołujemy w s p ó ł c z u w a n i e z, nie zaś w s p ó ł c z u c i e d l a. To drugie uczucie jest bowiem równoznaczne z litością, która w istocie oznacza protekcyjność. „Współczucie [dla] – zauważa Lori Gruen – może przekształcić się w protekcyjność bądź paternalizm”. Trzeba również podkreślić, że ten rodzaj współodczuwania, na który chcę zwrócić uwagę, ma

z natury charakter przede wszystkim cielesny (w odróżnieniu od, powiedzmy, sentymentalności, która opiera się na wyobrażeniu). Jednym słowem, szczęśliwie mogę zaproponować symphysis.

Idąc dalej, niektórzy krytycy mogą wskazywać na co najwyżej ograniczone zastosowania symphysis do rozwiązywania problemów etyki postępowania wobec zwierząt. Odnosząc się do kwestii dobrostanu i do wartości istnienia gatunku, Kenneth Shapiro pyta: Jak daleko w ich rozwiązywaniu może nas doprowadzić wrażliwość na fizyczną bezbronność? Przypomnijmy sobie najpierw, że bezbronność, którą pragnę unaocznic, nie jest po prostu kwestią podatności na krzywdę, ale również na chorobę – i ostatecznie oczywiście na śmierć. A zatem, jak długo będziemy zdobywać wiedzę na temat innych ożywionych form bytowych, możemy w istocie współbrzmieć z interesem ich zdrowia i dobrostanu dzięki zestrojeniu opartemu na symphysis. To samo podejście może też ukazać estetyczną doniosłość pozaludzkich fenotypów, dostarczając bogatszego uzasadnienia dla ochrony różnorodności biologicznej niż rozumowania o charakterze czysto ekonomicznym (ekologicznym), i to b e z o d w o ł y w a n i a s i ę do jakiegokolwiek moralnej metafizyki genotypu (na przykład do wątpliwych cech, jak wrodzona godność czy naturalna integralność).

Pozostając nadal na płaszczyźnie zastosowań, można też sformułować zarzut stwierdzający, że moje zaufanie do symphysis zakłada przedkulturową konstytucję cielesną, która nie ma wielkiego znaczenia w mocno skostniałych dziś kontekstach kontaktu międzygatunkowego, jak laboratoria naukowe czy ogrody zoologiczne. Jaka pomocą może w tych miejscach służyć „somatyczne współodczuwanie”, skoro wydaje się ono uniemożliwione przez samą strukturę tych instytucji? Moja odpowiedź odnosiłaby się właśnie do tego braku – powiedziałbym, że w instytucjach w rodzaju laboratoriów czy ogrodów zoologicznych tkwi coś od strony bioetycznej zafałszowanego, a jest tak właśnie dlatego, że przyrodzone oczekiwania dotyczące symphysis są tam tak często udaremniane, wywołując poczucie etycznej nieciągłości czy moralnej pustki (przypomina to „prywatywne” sposoby bycia, do których odwoływać się miał zwyczaj Heidegger, jak na przykład rozpoznawanie wartości zdrowia, kiedy doświadczamy załamania bądź popadamy w chorobę). Warto również w tym punkcie uwyraźnić status stanów cielesnych, do których się odwołuję: krótko mówiąc, nie twierdę, że mają one charakter całkowicie przedkulturowy ani że są po prostu dane; twierdę raczej, nieco skromniej, że są one równie podstawowe jak mediacja kulturowa – a zatem nie muszą zasługiwać na szczególne miejsce, lecz przynajmniej na równe traktowanie.

Niektórzy mogą zapytać: A co z roślinami? Kiedyś sądziłem, że horyzont stanowiska etycznego wyznaczony jest przez krąg żywego ciała (który z grubsza ustanawia granicę biocentryczną), ale pod wpływem refleksji Hansa

Jonasa na temat sensu wykazywania ruchu zacząłem się skłaniać ku stanowisku Mary A. Warren, która twierdzi, że obecność w polu moralnej troski ma charakter stopniowalny (inne obok cielesności czynniki moralnie relewantne, na przykład wrażliwość na bodźce i (lub) bystrość, mogłyby – zależnie od okoliczności – wywoływać większą troskę o dany byt i ostatecznie prowadzić do jego preferencyjnego traktowania). Dlatego też według mojej obecnej oceny byty roślinne zasługują na minimum bezpośredniej troski, ale nie trzeba im przypisywać statusu przysługującego innym formom życia, które mogą wykazywać dodatkowe etycznie istotne cechy. Myśli te jednak odnotowuję jedynie wstępnie i czynię to z pewną ostrożnością, jestem bowiem zdania, że moralność biozoficzna nadal jest jeszcze bardzo młoda (jeśli nawet wyszła już z okresu niemowlęstwa), i sędzę, że pragmatysta Anthony Weston ma rację, przyjmując ewolucyjny pogląd na etykę i zachęcając do subtelnego dostosowywania metody do danego punktu ewolucji etyki. Wchodzenie w dojrzałość wiąże się z poddaniem zbioru wartości, który został zgromadzony w młodym wieku, zabiegowi analitycznego usystematyzowania. „Na poziomie formalnym – zauważa Weston – nauczyliśmy się poszukiwać precyzji, przejrzystości, sensów dosłownych, powagi i teoretycznej jedności”. Wcześniej, na etapie pierwotnym, oczekiwany jest całkiem inny scenariusz: „Zadaniem jest doprowadzenie do kiełkowania [...] sposobu badań i eksperymentowania, jako ryzyko i jako przedsięwzięcie. [...] Powinniśmy wymyślać nowe instytucje, nowe praktyki, nowe metafory, nową poezję, nowe pieśni. [...] Jest to czas, by być niesystematycznym, nie żywić uprzedzeń, improwizować, realizować pluralizm. Ze wzrokiem nieco błędnym”. Podczas tej ekscytującej fazy, w której – jak twierdzą – posthumanistyczna czy prowitalistyczna etyka nadal jeszcze się znajduje, przedwczesne byłoby skrupulatne podążanie na sposób legalistyczny; powinniśmy raczej starać się usłyszeć i realizować podpowiedzi intelektualnej refleksji i moralnego wyzwania”.

Zmierzając w kierunku konkluzji, wypada zacytować podsumowujące wyzwanie, które stawia Shapiro: „Jaka jest faktyczna wartość [przyjaznej dla zwierząt] etyki, którą Acampora tworzy w oparciu o kategorię ożywionego ciała?”. Krytyk ten ma rację, pisząc o konieczności podjęcia pragmatycznej kwestii konkretnej biopolityki oraz obrony zwierząt i działalności w tym kierunku. Otóż, mówiąc krótko, może się wydawać, że symphysis stanowi kryterium nieostre, a zatem niewystarczające do podjęcia skomplikowanej bądź szczegółowej decyzji etycznej. Przyznaję, że jest to prawda, lecz apeluję do czytelnika, by miał w pamięci, że moim obecnym celem *n i e j e s t* wskazanie na zbiór konkretnych zasad normatywnych ani tym bardziej dostarczenie algorytmu dla etyki stosowanej; zmierzam natomiast do zaproponowania prawdziwej transhumanistycznej wizji aksjologicznej *m e t a e t y k i* i fenomenologicznej *p r o t o e t y k i*. Hacking twierdzi, że chociaż z Hume’owskiej teorii

zmysłu moralnego nie da się bezpośrednio wyprowadzić kodeksu postępowania, to jednak „nie można bez niej zbudować moralności”, a „współczucie głęboko i słusznie oddziałuje na moralną wrażliwość”. Podobną uwagę chciałbym poczynić w odniesieniu do moralności wykraczającej poza ramy jednego gatunku, twierdząc, że cielesne współodczuwanie jest koniecznym (choć niewystarczającym) warunkiem ethosu przyjaznego dla bytów ożywionych. Ważne jest, by o tym pamiętać, ponieważ (jak podkreślają Shapiro i inni) odczucie symphysis (podobnie jak instynkt biofilii) nie gwarantuje zachowania etycznego, o czym świadczy fakt, że ludzie zadający tortury czy stosujący inne formy okrucieństwa często cechują się wyostroszoną wrażliwością psychosomatyczną. Dlaczego zatem obstawać przy symphysis? Otóż bez uwzględnienia tej kategorii – jak twierdzą – jako etycy postępowania wobec wszystkich bytów ożywionych i ich obrońcy ograniczylibyśmy się do dyskursu na temat formalnej prawomocności uprawnień i do chłodnego rachunku użyteczności – potrzebujemy zatem cielesnego współodczuwania jako moralnej motywacji tak dla siebie, jak i dla innych, a jeśli będzie ono odpowiednio kształtowane, może sprostać wyzwaniu posthumanizmu.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*