

symalizacji dobra — w całości przejmując. Diametralnemu rozszerzeniu ulega jedynie (albo aż) podmiot etyki, którym jest (w zależności od poszczególnych wersji posthumanizmu) całość świata zwierzęcego, całość świata ożywionego, a wreszcie całość rzeczywistości¹. Podglebiem posthumanistycznej etyki jest przekonanie, iż nie istnieje jedna uprawniona definicja człowieka, a ludzki potencjał wciąż ujawnia się w biegu historii. Nie ma więc także jednego uniwersalnego kodeksu moralnego, ponieważ nie sposób wskazać jego obiektywnego źródła. Co więcej, ponieważ, jak twierdzą przedstawicielki nowego materializmu, materia jako taka jest sprawcza, wewnątrzsterowna i niezdeterminowana, to pod znakiem zapytania stają kategorie dobra i zła, na których jak dotąd opierała się tradycyjna etyka. Natomiast pojęciem, które bardzo często pojawia się w posthumanistycznych rozważaniach etycznych, a które stanowi spuściznę etyki humanistycznej, jest odpowiedzialność². Nawiązuje ono w znacznej mierze — czemu z resztą posthumaniści nie przeczą — do filozofii Emmanuela Levinasa i rozumiane jest przez nich także jako immanentny element rzeczywistości³. W przeciwieństwie jednakże do filozofii Levinasa jednostka jest odpowiedzialna nie tylko za innych przedstawicieli własnego gatunku, ale także za inne, nie-ludzkie byty⁴.

Rozważania Cary'ego Wolfe'a koncentrują się wokół dyskryminacji gatunkowej⁵, która będąc logicznym następstwem antropocentryzmu, jest główną przyczyną spaczonych ludzkiej moralności. Autor odnosi się do pojęcia „machiny antropologicznej”⁶ Giorgia Agambena, która pozwala zdefiniować człowieka poprzez jego odmienność od zwierzęcia, a w konsekwencji „wyjmuje zwierzęta spod prawa”, przez co zabicie zwierzęcia nie jest przestępstwem, podczas gdy zabicie człowieka nim jest. Jak słusznie stwierdza Wolfe, właśnie uznanie kogoś (grupy społecznej) za istotę bliższą zwierzęciu niż

¹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Malden 2013, s. 31.

² Do owego terminu jako centralnego etycznego pojęcia odwołują się w swoich tekstach nie tylko analizowani w niniejszym artykule badacze Jane Bennett i Cary Wolfe, ale także Karen Barad i Rosi Braidotti.

³ Przykładowo, w projekcie Karen Barad owa *responsibility* jest sposobem bycia materii, wymiarem intraaktywnych relacji mających miejsce już na poziomie kwantowym, por. K. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, vol. 28, no. 3, 2003, s. 824-827.

⁴ Jak zauważa Cary Wolfe, powołując się na rozważania J. Derridy, por. C. Wolfe, *What Is Posthumanism?* University of Minnesota Press, Minneapolis — London 2010, s. 147.

⁵ Por. C. Wolfe, *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthuman Theory*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

⁶ G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford 2004.

człowiekowi było niejednokrotnie warunkiem i pretekstem do zastosowania przemocy — milcząco uznawało się, że zwierzę może być krzywdzone⁷.

Wolfe lokuje etyczność na poziomie zwierząt, które tworzą międzygatunkową wspólnotę istot żyjących⁸. Wspólnota owa, jak również oparta na niej etyka, nie ma się jednak opierać na tożsamości cech⁹ takich, jak: sprawczość, umiejętności fizyczne, mentalne czy też zachowania grupowe. Nie w tym więc rzecz, zdaniem autora, aby ludzki model podmiotowości przypisywać zwierzętom, które miałyby także być osobami, tyle że w nieco ograniczonym stopniu¹⁰. Idzie raczej o to, aby

[...] umiejscowić zwierzę [...] i wyzwanie, jakie ono stawia humanistycznym sposobom odczytywania, interpretacji i krytycznego namysłu, nie „gdzieś tam” w świecie zwierząt [*among the birds and beasts*], ale także „tu-taj”, w samym sercu tego czegoś, co nazywamy człowiekiem.¹¹

Zdaniem Wolfe’a, nowa etyka nie ma i nie może być po prostu rozszerzeniem etyki humanistycznej o podmioty zwierzęce. Musimy przede wszystkim poddać analizie nasze dotychczasowe przekonania dotyczące statusu myślącego, poznającego podmiotu¹².

W swoim projekcie etycznego zrównania ludzkich i nie-ludzkich zwierząt Cary Wolfe nie wydaje się jednak konsekwentny. Moje wątpliwości dotyczą rozróżnienia na zło ontyczne i zło moralne, które jak dotąd wynikało bezpośrednio z zakładanej ontologicznej różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem. Oczywiście jest dla nas, że cierpienie fizyczne to zło innego rodzaju niż krzywdzenie drugiego człowieka. Pierwsze jest złem ontycznym/naturalnym¹³, dotyczącym bytu jako takiego, wynikającym z samej struktury materialnej świata, natomiast drugie jest złem moralnym, związanym z ludzkim

⁷ C. Wolfe, *Human, All Too Human: “Animal Studies” and the Humanities*, “PMLA” vol. 124, no. 2, 2009, s. 567.

⁸ C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, s. 127-128.

⁹ Przedstawiciele obecnie coraz dynamiczniej rozwijającej się dyscypliny *animal studies* muszą się jednak mieć na baczności, ponieważ badania dotyczące zwierząt mają u swych podstaw całkiem dobrze zachowany humanistyczny antropocentryzm, por. C. Wolfe, *Human, All Too Human*, s. 568-570.

¹⁰ *Ibidem*, s. 572.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 571.

¹³ Edward Fiała jest zdania, że definicja zła ontycznego pokrywa się z definicją cierpienia u Ricoeura, por. E. Fiała, *Wokół zła ontycznego w prozie Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki” CIII, 2012, z. 2, s. 41. Ricoeur w ten sposób je określa: „nie przychodzi ono do nas za naszą sprawą; ono na nas spada. Stąd też zdumiewająca różnorodność jego przyczyn: przeciwności natury fizycznej, choroby oraz ułomności ciała i umysłu, smutek spowodowany śmiercią drogich nam istot, przerażająca perspektywa własnej śmiertelności, poczucie osobistej nikczem-

działaniem, które wywołuje cierpienie, brak, uszczerbek w czymś lub kimś¹⁴. W posthumanizmie rozróżnienie na zło ontyczne i moralne ma nieco inny wymiar. Przyjmuje się bowiem za pewnik, że materia (natura) jest neutralna moralnie — pantera zabijająca swoją ofiarę czy rywala nie jest „zła” — choć w wyniku jej działań ma miejsce cierpienie, a czyjeś życie zostaje zniszczone — gdyż podąża za instynktem. Natomiast czyn człowieka zabijającego zwierzę jest w wielu kręgach uznawany za zły właśnie dlatego, że powoduje cierpienie i niszczy życie. Człowiek posuwający się do wyrządzenia krzywdy fizycznej, moralnej, materialnej lub jakiegokolwiek innej swojemu rywalowi w dążeniu do np. wysokiego stanowiska — co skądinąd można postrzegać jako analogię rywalizacji samców w stadzie — już z pewnością będzie oceniony negatywnie. Innymi słowy, tylko człowiek zdolny jest do zła moralnego, ‘zło’ mające miejsce poza człowiekiem jest złem ontycznym, niezawinionym. Człowiek jest więc w tym sensie wyrzucony poza krąg materii/natury, choć zakaz zabijania zwierząt jest uzasadniany tym właśnie, że będąc ‘tylko’ owej natury częścią, człowiek nie ma prawa do decydowania o życiu innych istot. Będąc elementem natury, istota ludzka jest zarazem pozbawiona praw, które przynależą innym członkom wspólnoty. Jesteśmy więc produktem natury, ale też nie do końca nim jesteśmy, bo nasze działania podlegają pod niewynikający z natury kodeks moralny, a czynione przez nas zło nie obciąża natury/materii, tylko nas samych.

Wolfe wielokrotnie krytykuje humanistyczną tezę o ludzkiej wyjątkowości, wskazując na wspólnotowy charakter istnienia zwierząt, ale zarazem często, jak się zdaje nie do końca świadomie, podkreśla ludzką odrębność: „zajmujemy się specyfiką człowieka, jego sposobami bycia w świecie, pojmowania, obserwowania i opisywania”¹⁵. Co więcej, jak słusznie zauważa Florence Chiew, w swoim projekcie badacz stosuje przykłady, które zaprzeczają przyjętym przez niego założeniom. Podaje mianowicie przykład autystycznej osoby, która dzięki szczególnie rozwiniętej kompetencji wizualnej (i przy niskiej kompetencji językowej), jest w stanie lepiej zrozumieć sposób postrzegania świata przez zwierzęta roślinożerne. Ów przykład ma dowodzić tezy, że niepełnosprawność nie denotuje niższej wartości osoby. Jednak przez to, że autor akcentuje szczególną zdolność owej osoby, będącą rezultatem niepełnosprawności, w gruncie rzeczy utrzymuje w mocy założenie,

ności itp.” (P. Ricoeur, *Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii*, wstępem opatrzył P. Gisel, przeł. E. Burska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 14).

¹⁴ Rozróżnienie to najaktywniej funkcjonuje w kręgach religijnych, a na gruncie teologii stanowi największy bodaj problem, którego odmianą jest zagadnienie teodycei.

¹⁵ C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, s. XXV.

że określona zdolność determinuje wartość¹⁶. Wolfe stwierdza również, że „wizualność nie jest ludzka”¹⁷, z uwagi na jej niedoskonałość u człowieka, sam więc także dopuszcza się potępianego wcześniej orzekania o tym, co jest „bardziej” ludzkie, a co „bardziej” zwierzęce.

Zasadniczą uwagą krytyczną, którą można wysunąć pod adresem analizy Wolfe’a — skądinąd niezwykle wyczulonej na symptomy zawoalowanego antropocentryzmu — jest odnoszone przez czytelnika wrażenie, że w badaniu relacji ludzi i nie-ludzi większy nacisk położony jest na antropomorficzną konceptualizację nie-ludzkich istot, aniżeli na same te istoty, których rzeczywiste wieloaspektowe istnienie jest przemilczane¹⁸.

Jane Bennett, badaczka wpisująca się w nurt nowego materializmu, która określa stworzoną przez siebie teorię terminem „materializm witalny”, rozszerza pojęcie etyczności na całą rzeczywistość ekosystemową. Opierająca się na „międzymaterialnym porozumieniu” wspólnota obejmuje całość materialnej rzeczywistości, ponieważ „żywołność” nie ogranicza się do organizmów żywych, ale jest cechą materii jako takiej. ‘Życie’ jest na gruncie nowego materializmu równoznaczne z materią, ponieważ materia sama w sobie jest życiem właśnie. Posiłkując się stwierdzeniami Deleuze’a, badaczka określa życie jako:

[...] nieustanną aktywność, destrukcyjno-kreacyjną (*destructive-creative*) obecność mocy (*forcepresence*), która nie pokrywa się w pełni z żadnym konkretnym ciałem. Życie rozdziera strukturę faktyczności nigdy w pełni nie ujawniając się w osobie, miejscu czy rzeczy. [...] Życie jest żywołnością/witalnością właściwą nie poszczególnej jednostce, ale „czystej immanencji” (*pure immanence*).¹⁹

Odbiorca może poczuć się uwiedziony poetyckim wymiarem powyższej definicji życia lub zagubiony w zawiłościach jej struktury. Odnosi się bowiem wrażenie, iż bliżej jej do opisu humanistycznego Absolutu niż do ujęcia namacalnej rzeczywistości materialnej wokół nas. Bennett stwierdza, iż życie i materia istnieją samoistnie jako transcendentny byt, a nie jako konkretne indywidua, ale przecież zarazem wyraża przekonanie, że wszystko, co istnieje, jest życiem i materią, a zatem muszą one w konkretnych bytach być zapośredniczone. Autorka nie mówi jednak nic o relacji pomiędzy materią

¹⁶ F. Chiew, *Posthuman Ethics with Cary Wolfe and Karen Barad: Animal Compassion as Trans-Species Entanglement*, „Theory, Culture & Society”, vol. 31, issue 4, 2014, s. 11.

¹⁷ C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, s. 131.

¹⁸ G. Pollock, *What is Posthumanism? By Cary Wolfe (2009)*, „Journal for Critical Animal Studies” vol. IX, issue 1/2, 2011, s. 235-241.

¹⁹ J. Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham — London 2010, s. 54.

i życiem a ich konkretnymi egzemplifikacjami²⁰, w jaki sposób i gdzie ma miejsce przejście z poziomu transcendentnego na poziom immanentnej materialności rzeczy lub też na jakiej zasadzie żywotność konkretnego przedmiotu materialnego partycypuje w żywotności materii jako takiej.

Zdaniem Bennett, właściwa materii sprawczość charakteryzuje każdą jej formę, także przedmioty dotychczas uznawane za „nieożywione”. Skoro materia i życie są jednym, to każdy byt materialny jest zarazem ożywiony, a zatem pojęcie materii nieożywionej jest bezzasadne. Właściwa materii sprawczość, według badaczki, charakteryzuje każdą jej formę, także przedmioty potocznie postrzegane jako nieożywione, a więc będące jedynie przedmiotem sprawczego oddziaływania innych bytów. Oznacza to, że wszystko, co istnieje, ma moc oddziaływania na człowieka, tak jak człowiek oddziałuje na wszystko, z czym się styka²¹. Choć zgadzam się z autorką, iż zakres wpływu przedmiotów materialnych na istotę ludzką jest znacznie szerszy i głębszy, niż zwykliśmy sądzić — zarówno na poziomie oddziaływań częściowych, jak i w wymiarze funkcjonalnym czy też kulturowym — to jednak nie da się nie zauważyć, że w konsekwencji przyjęcia takiej optyki zasadniczemu przeorientowaniu ulega egzystencjalna sytuacja ludzkiego podmiotu. Jednostkowe decyzje i działania jawią się jako wypadkowe szeregu czynników, materialnych oddziaływań, nad którymi człowiek panuje tylko w bardzo ograniczonym stopniu, gdyż w znacznej mierze nie jest ich świadom. W konsekwencji, w świecie rozproszonej sprawczości pojawiają się wątpliwości związane z przypisywaniem komuś lub czemuś jednostkowej winy, co, jak stwierdza autorka, jest zaletą nowej postawy wobec świata²².

Kategoria witalnej sprawczości, jako zdolności rozdysponowanej pomiędzy różne, skrajnie odmienne formy bytu i je jednoczącej, jest dla badaczki fundamentem nowego ujęcia etyczności, której zasadniczym komponentem ma być rozumiejąca, czuła postawa otwartości na świat. Kwestią zasadniczą jest dla niej konceptualne oddzielenie tak rozumianej etyki od moralizmu. Moralizm, zdaniem Bennett, zasadza się na polityce dobra i zła, w której niezależne jednostki muszą odpowiadać za swoje grzechy. Jest on tworem zbudowanym na specyficznie ludzkim oglądzie świata, zdominowanym przez humanistyczny indywidualizm, i staje się w pewnym stopniu nieetyczny, ponieważ legitymizuje pragnienie zemsty, a podstawą jego funkcjonowania jest

²⁰ M. Hoły-Luczaj, *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i Wartości”, nr 1(11), 2015, s. 52.

²¹ Choć, jak stwierdza Bennett, człowiek jest „głównym graczem” w grze oddziaływań, jest on zarazem przedmiotem różnego rodzaju wpływów (*affect*) „technologii, wiatrów, warzyw, minerałów”, por. J. Bennett, *op. cit.*, s. 61.

²² *Ibidem*.

przemoc²³. Przemoc natomiast, jak autorka zdaje się sugerować, jest cechą specyficzną ludzką, wynikającą z wadliwego systemu moralnego — choć nawet pobieżna obserwacja życia zwierząt (oraz roślin), dostarcza jednoznacznych dowodów na to, iż przemoc jest jednym z głównych mechanizmów przetrwania wszystkich istot żywych. Zasadniczy cel książki Bennett *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, którym jest „utarcie nosa” ludzkiej pyrze i skłonienie człowieka do postawy ekologicznej, według mnie, rozmija się z jej założeniami metafizycznymi. Z jednej strony bowiem wskazuje się na pokrewność wszystkich form życia, ich zapośredniczenie we wspólnej materialno-żywotnej materii, ale z drugiej pomija się fakt immanentnej autoagresji owej materii, przemocy, pożerania siebie nawzajem — a skoro wszystko przebiega w ramach materii, to w pewnym sensie pożerania samej siebie przez materię. Zatem, choć badaczka stwierdza otwarcie, że „z metafizyki nie wynika żadna konkretna etyka czy polityka²⁴, w jej wywodzie mamy, jak sądzę, do czynienia z sytuacją, kiedy dla uzasadnienia określonych tez etycznych stosuje się założenia metafizyczne, co więcej, założenia te są nie tylko bardzo selekcyjonowane, ale też wewnętrznie sprzeczne.

Jestem skłonna zaryzykować tezę, że przez naukową postawę Bennett prześwieca swoisty zawołowany antropocentryzm. Etyczny projekt badaczki opiera się na idei materialnej wspólnoty, a jego głównym zadaniem jest to, byśmy, sami będąc witalnością, potrafili rozpoznać nie-ludzką witalność i otworzyć się na nią percepcyjnie²⁵. Zrozumiemy wtenczas, że „[w] zapętlonym świecie żywotnej materii wyrządzenie krzywdy jednemu wycinkowi sieci może w gruncie rzeczy oznaczać wyrządzenie krzywdy samemu sobie”²⁶. W sposób oczywisty w powyższym cytacie motywacją do niekrzywdzenia innego jest troska o własne dobro, w które, niejako rykoszetem, owa krzywda może uderzyć. Autorka stara się odeprzeć ów zarzut, stwierdzając: „materializm witalny nie odrzuca pojęcia osobistej korzyści jako motywacji dla etycznej postawy”, przy czym jest to szersze i światłe (*enlightened*) rozumienie zarówno pojęcia „własności”, jak i pojęcia „korzyści”²⁷. Nie wyłuszcza jednak, na czym owo „światłe” rozumienie miałyby polegać i gdzie przebiega jego „szerzej” przeprowadzona granica. Pomimo zastrzeżeń badaczki, nie sposób nie odnieść wrażenia, że w jej projekcie etyki u podstaw troski o dobro wspólne leży ten sam antropocentryczny egoizm, który w nowym wydaniu wprawdzie powstrzyma nas od niszczenia środowiska naturalnego, ale

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 84

²⁵ *Ibidem*, s. 14.

²⁶ *Ibidem*, s. 13.

²⁷ *Ibidem*.

tylko dlatego i tylko tak długo, jak długo będzie to dla nas korzystne, a nie ze względu na autentyczne poczucie witalnego pokrewieństwa z nie-ludzkimi bytami.

Co więcej, postulowana przez Bennett praktyka etyczna ma nie być oparta na „naturalnym hierarchicznym porządku rzeczy”²⁸, ponieważ wszelka hierarchia jest zdaniem autorki sztucznie narzucona na rzeczywistość. Na postawiony samej sobie zarzut, że zrównanie ludzi i rzeczy może prowadzić do instrumentalnego traktowania tych pierwszych, badaczka odpowiada jedynie, że opowiada się za wspieraniem „instrumentalizacji zdrowej i stwarzającej możliwości” (*healthy and enabling instrumentalizations*)²⁹, nie precyzując jednakże, co ma ona oznaczać. Trzeba wspomnieć natomiast, iż teza o braku jakiegokolwiek hierarchii rzeczy wydaje się wielce nieintuicyjna. We wszelkiego rodzaju wyborach, których dokonujemy — i zjawisko to nie ogranicza się wyłącznie do istot ludzkich — kierujemy się jakimś porządkiem wartości; dana rzecz wydaje się z pewnych względów korzystniejsza niż inna i dlatego właśnie ją wybieramy. Oczywiście każdy z nas — bytów ludzkich i nie-ludzkich — kieruje się indywidualną hierarchią tego, co bardziej i mniej ważne, ale są i takie wartości, których uniwersalność jest niekwestionowana przez większość ludzi, np. ważniejsze jest dla mnie moje własne potomstwo niż napotkany przeze mnie przedstawiciel innego gatunku i jeśli miałabym wybrać, czyje życie uratuję, nie miałabym w tym względzie wątpliwości³⁰. U źródeł takiego zachowania leży rzecz jasna ugruntowana ewolucyjnie dążność do zachowania własnego gatunku, która jest zjawiskiem uniwersalnym. Sama Bennett zresztą przyznaje się do podobnych przekonań, stwierdzając, że pewne obiekty są nam bliższe niż inne, że jest różnica pomiędzy nożem, który przebija, i przebitym człowiekiem³¹, że identyfikuje się z członkami własnego gatunku³² i że w gruncie rzeczy „[p]olitycznym celem materializmu witalnego nie jest doskonała równość aktantów, ale forma rządzenia zawierająca więcej kanałów komunikacji pomiędzy członkami”³³. Rodzi się

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Dokładnie na tej samej zasadzie lwica obroni swoje własne młode raczej niż młode zebry, czy nawet młode innego osobnika z rodziny kotowatych. Podobnie kwasolubne drzewo iglaste będzie wpływać na kwasowość podłoża, na którym rośnie, stwarzając korzystniejsze warunki do rozwoju swojego kwasolubnego potomstwa i innych podobnych roślin, a nie gatunków preferujących odczyn zasadowy. Nie twierdzę, że zachowanie lwicy jest świadome, a drzewa intencjonalne, pragnę jedynie wskazać pewne ciekawe analogie w świecie istot żywych.

³¹ J. Bennett, *op. cit.*, s. 9.

³² *Ibidem*, s. 104.

³³ *Ibidem*.

w związku z tym dość oczywiste pytanie: czy zatem ostatecznie zdaniem autorki powinno się, jak twierdzi, zakwestionować hierarchię ważności wśród bytów, czy też utrzymać ją i jedynie skupić na efektywniejszej komunikacji pomiędzy nimi? Badacze, jak się zdaje, iść może o to, by miejsce głuchego na głos innych istnień egotystycznego antropocentryzmu, zajęła postawa otwartości na inne-niż-ludzka formy istnienia, postawa wrażliwego na różnorodność form życia odniesienia się do otoczenia. Trudno jednakże dociec, jakie dodatkowe wspomniane przez nią „kanały komunikacji” pomiędzy istotą ludzką i przedmiotem materialnym, poza dość oczywistym poziomem zmysłowym, Bennett ma na myśli.

Znaleziony przeze mnie w czeluściach Internetu dialog, „A: »Tego, co ma oczy, inteligentni ludzie nie jedzą«, B: »Polędwica oczu nie ma«”, który zawarty jest w tytule artykułu, w kontekście moich powyższych rozważań nabiera bardzo interesującego wymiaru. Osoba stwierdzająca, że tego, co ma oczy, inteligentni ludzie nie jedzą, sugeruje, w duchu Wolfe’a, istnienie ponadgatunkowej (czy też międzygatunkowej lub lepiej intragatunkowej) wspólnoty zwierząt, w której cecha posiadania oczu jest symbolem całego garnituru cech będących owej wspólnoty podłożem. Na podstawie owego twierdzenia ontologicznego wygenerowane zostaje twierdzenie etyczne, nakładające na określoną podgrupę owej wspólnoty (ludzi) zakaz zjadania jej innych członków; zakaz ten nie dotyczy nie-ludzi. Nie sposób nie zauważyć wątpliwej zasadności pierwszego, ontologicznego, stwierdzenia ani logicznej bezpodstawności wysnutego zeń etycznego wniosku. Co mnie jednakże szczególnie ciekawi w wypowiedzianej przez osobę „A” tezie, to ukryta pod pozorami gatunkowej pokory antropocentryczna pycha w czystej postaci. Nie tylko bowiem intelekt ukazany jest jako najbardziej pożądana cecha ludzka (cecha, ma się rozumieć, wyłącznie ludzka i to taka, która jest kategorią wartościującą, bo insynuuje się, iż inteligentni ludzie niosą ze sobą wyższą wartość etyczną niż ci nieinteligentni), ale wyrażone jest tu także przekonanie, że jest on podstawą ludzkiej wyjątkowości, dzięki której my — ludzie i tylko my, nie zjadamy innych zwierząt. Jesteśmy więc częścią wspólnoty jako posiadacze określonego zbioru „zwierzęcych” atrybutów, ale zarazem nie jesteśmy nią w pełni, bo obowiązują nas zasady inne niż te, którymi kierują się pozostałe zwierzęta.

Drugi człon powyższej wymiany opinii, odpowiedź „Polędwica oczu nie ma”, także jest niezwykle znaczący. Przenosi nas on bowiem na biologiczny poziom życia, na którym człowiek (zwierzę), funkcjonujący według mechanizmów wspólnych wszystkim istotom żywym, przyjmuje pokarm, aby żyć. Widzę w polędwicy mięso i jestem świadoma, że sama także jestem mięsem. Kontakt z nim każe mi rozważyć „czy mięso emanując ku nam mięsnością i powierzając nam swoją tajemnicę, odsłania przed nami również jakąś ta-

jemnicę naszego bytu”³⁴. Człowiek, zwierzę wszystkożerne, zjadający także mięso, jawi się tu jako rzeczywisty członek wspólnoty, uczestnik procesu, w którym świat, będąc „jednym ciałem”, sam siebie zjada, żeby z samego siebie się odrodzić i w samego siebie przeistoczyć³⁵. Paradoksalnie zatem, o ileż bardziej posthumanistycznie brzmi z pozoru naiwna, buńczuczna i antropocentrycznie ugruntowana odpowiedź, która ironizując na temat nieobecności owych symbolicznych oczu u polędwicy, zwraca uwagę na umowność kategorii dzielących ożywiony świat na grupy zwierząt bardziej i mniej uprzywilejowanych, bardziej i mniej „zwierzęcych”. Jak słusznie zauważa Jolanta Brach-Czaina: „Naszym przeznaczeniem jest istnieć dzięki pokarmowi, jakim są dla nas inne stworzenia i stać się pokarmem dla nich”³⁶. Faktem jest, iż w obecnych czasach niezwykle rzadko zdarza się, by ciało ludzkie stało się pokarmem zwierzęcia; ma to miejsce głównie w drodze metamorfozy nekrotycznej — rozkładu tkanek przez bakterie. Ważne jest jednak, jak mi nie mam, uświadomienie sobie owej źródłowej zależności biologicznej, która przypominając nam o jednoczącej wszystkie istnienia roli śmierci, faktycznie uciera nosa ludzkiej antropocentrycznej pysze.

W kontekście moich powyższych analiz nasuwa się pytanie o praktyczny wymiar etycznych rozważań posthumanistów. Czy zatem — niech mi będzie wolno skupić się na tym jednym przykładzie — jedzenie mięsa jest aktem etycznie dozwolonym? Z jednej strony, w duchu postantropocentrycznej postawy, nie mam prawa do dysponowania ciałami innych zwierząt — nie są one moim narzędziem czy własnością, jak twierdzi Cary Wolfe. Nas wszystkich przenika ta sama witalność i nie istnieje żadna hierarchia wartości fundująca moją władzę nad zwierzęciem, jak podkreśla Jane Bennett. Moja inność wiąże mnie szeregiem zobowiązań względem inności zwierzęcia odpowiedzialnością wypływającą z samej materialnej struktury świata, jak postuluje oboje badaczy. Z drugiej strony jednakże, jeśli mam faktycznie postawić siebie nie ponad, ale wśród zwierząt (Wolfe), jeśli nie obowiązuje mnie żadna niewynikająca z „natury” moralność — rozumiana, jako system nakazów i zakazów oparty na dystynkcji dobro-zło (Bennett) i jeśli materializująca się materia, która sama w sobie ma wymiar etyczny (Wolfe i Bennett), wyposażała mnie w kły i zdolność trawienia mięsa — to jakie mam prawo sama siebie stawiać ponad to wszystko, co stanowi o mojej biologicznej przynależności i materialnej tożsamości? Być może moje pytanie jest źle postawione i istota sprawy tkwi nie w jedzeniu bądź niejedzeniu mięsa, ale w postawie, jaką względem niego prezentujemy. Słusznie zwraca na to uwagę

³⁴ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, PIW, Warszawa 1992, s. 162.

³⁵ *Ibidem*, s. 173-175.

³⁶ *Ibidem*, s. 168.

Donna Haraway, mówiąc: „To nie zabijanie [jako takie — M.K.] prowadzi nas do eksterminizmu, ale czynienie istnień zdatnymi do zabicia (*making beings killable*)”³⁷. Analogicznie, to nie jedzenie mięsa prowadzi do okrucieństwa względem zwierząt, ale postrzeganie ich jedynie w funkcji użytkowej, jako „tylko” mięso, przy jednoczesnym niedostrzeganiu faktu, iż my także mięsem jesteśmy i podlegamy warunkującemu oddziaływaniu materii.

Zawarte w niniejszym artykule uwagi nie miały na celu zanegować możliwości rozwijania etyki na gruncie posthumanizmu ani skrytykować praktyczne postulaty wynikające z tez głoszonych przez posthumanistów. Zgadzam się z wieloma z nich i dostrzegam ogromną wartość ustawicznego podkreślania nierozłączności człowieka z jego otoczeniem oraz uświadamiania społeczeństw, iż destrukcyjne działania względem środowiska naturalnego uderzają w nich samych. Zatem, choć etyczne postulaty posthumanizmu są moim zdaniem w wielu aspektach słuszne, roszczenie ufundowania ich na głęboko sięgających tezach ontologicznych jest zabiegiem wielce dyskusyjnym. Etyczne koncepcje posthumanizmu powinny w moim przekonaniu szukać swojego uzasadnienia w pragmatyce życia raczej niż w ontologii czy metafizyce. Pożądane byłoby nieco ostrożniejsze podejście do przedmiotu badań, starające się unikać esencjalizujących kategorii i nie roszczęce sobie pretensji do „obiektownego odczytania” ontologicznego stanu faktycznego — co w moim przekonaniu daje się niekiedy zaobserwować w tekstach przedstawicieli i przedstawicielek tego nurtu. Nie jest to łatwe zadanie, zwłaszcza że w globalizującym się świecie, w którym rzeczywistość coraz dosadniej jawi się jako system naczyń połączonych, konieczne wydaje się poszukiwanie rozwiązań systemowych, aplikowalnych do różnorodnych środowisk społeczno-kulturowych. Etyka posthumanistyczna jest niedokończonym jeszcze konstruktem, zrodzonym z określonej wrażliwości na otoczenie i opisująca pewien sposób reagowania na relacje w świecie. Jest to propozycja istotna, żywo reagująca na sygnały płynące od dynamicznie rozwijającej się technologicznej rzeczywistości, która, jakkolwiek niepozbawiona aporii, ma przed sobą perspektywy wielu ciekawych kierunków rozwoju.

³⁷D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis — London, 2008, s. 80.

Małgorzata Kowalcze

**A Statement: “Intelligent People Do Not Eat Anything That Has Got Eyes;”
a Reply: “Tenderloin Does Not Have Any.” Selected Aporias of Posthuman
Ethics**

Abstract

The paper aims at analysing selected elements of the posthuman ethics enunciated by two significant exponents of posthumanism, Cary Wolfe and Jane Bennett. Their projects are based on a non-anthropocentric ontology which gives rise to expanding the definition of the ethical subject and ethical relation. According to Wolfe ethicality exceeds the human domain and enfolds the whole of the animal sphere which in itself constitutes an intra-species community. The author believes that in order to frame more inclusive and just ethics it is crucial to subvert the human-animal distinction, which engenders speciesism. Attributing the ability to form relationships not only to the animate beings, but to the inanimate ones as well, Jane Bennett posits a much more extensive interpretation of ethics. Since all the beings, including humans, form an interrelated community, the hitherto operating notions of individual agency and independent subject are questioned. The paper lists a number of aporias present in both scholars' projects. The most significant of them are: the unjustified transition from ontological assumptions to ethical principles as well as the ambiguous status of humans in the world and resulting vagueness of moral principles they are obliged to adhere to. The author of the article analyses the meaning of the dialogue included in its title, expressing her doubts about the consistency of chosen hypotheses as well as practical aspects of posthuman ethics.

Keywords: matter, nature, nonhuman, morality, meatiness, responsibility.