

Joanna Żylińska

Bioetyka inaczej, czyli o tym, jak współżyć z maszynami, ludźmi i innymi zwierzętami

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1-2 (139-140),
154-172

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Joanna ŻYLIŃSKA

Bioetyka inaczej, czyli o tym, jak współżyć z maszynami, ludźmi i innymi zwierzętami¹

Myślenie o zwierzętach, jeśli coś takiego istnieje, wywodzi się z poezji. Macie wówczas tezę: to jest to, czego filozofia właściwie musiała się pozbyć.

Jacques Derrida *The Animal That Therefore I Am*²

Zdaje się, że zwierzę jest w świecie jak woda w wodzie.

Bojan Šarčević, projekt wideo, Galeria BQ, Kolonia

Nigdy nie chciałam być postczłowiekiem, ani posthumanistką, podobnie jak nie chciałam być postfeministką.

Donna Haraway *When Species Meet*

Podcięte skrzydła³

Jak człowiek może przemawiać w cieniu posthumanistycznej krytyki? Powstanie tego eseju to wynik przedłużającej się chwili zwątpienia, poznawczego i afektywnego zamieszania wokół ontologii i statusu tego, co kryje się za słowem „człowiek”. To zawikłanie nie jest oczywiście obecnie niczym nowym. Było ono nieodłącznym elementem badania dyscyplinarnego w obrębie humanistyki, pro-

¹ Artykuł ten został pierwotnie opublikowany w języku angielskim pod tytułem: *Bioethics Otherwise, or, How to Live with Machines, Humans, and Other Animals*, w: *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, vol. 1, ed. T. Cohen, Open Humanities Press, 2012, <http://www.openhumanitiespress.org>. Tłumaczka dziękuje autorce artykułu za przejrzenie przekładu (przyp. tłum.).

² Wszystkie nietłumaczone na język polski cytaty w przekładzie tłumaczki (przyp. tłum.).

³ W angielskim oryginale śródtytuły zostały zapożyczone z tytułów kultowych piosenek, takich jak *Broken Wings* grupy Mr. Mister czy *Don't Let the Stars Get in Your Eyes* Perry'ego Como (przyp. tłum.).

wadzonego w ciągu ostatnich dziesięcioleci pod egidą filozoficznych stanowisk związanych z poststrukturalizmem. Próby podejmowane na początku XXI wieku przez uczonych humanistów, by na poważniej zaangażować się w nauki ścisłe, które dotyczą ludzkich części i cząsteczek, takich jak anatomia, neurologia czy genetyka, jeszcze bardziej przyczyniły się do niepewności, podobnie jak odkrycie, że typowe wyznaczniki człowieczeństwa – język, posługiwanie się narzędziami, kultura (czyli „pozostawianie śladów”) i emocje – dadzą się odnaleźć po drugiej stronie granicy między gatunkami⁴. To, co w tym eseju głównie mnie interesuje, to nie tyle chęć ustalenia tożsamości ludzkiego/nie-ludzkiego zwierzęcia, we wszystkich jego biocyfrowych konfiguracjach, ile raczej próba omówienia, jak przekształcone rozumienie człowieka może nie tylko dopomóc nam *lepiej myśleć o nas i o innych*, którzy mogą być podobni do nas lub nie, ale także *lepiej żyć z innymi*: maszynami, ludźmi i nie-ludzkimi zwierzętami. W badaniu tym akcent w równym stopniu rozkłada się na pragmatykę „jak”, ale i na charakter owego „my”. Moje nastawienie jest tutaj przede wszystkim etyczne, a nie ontologiczne. Warto również zauważyć, że samo badanie sposobów prowadzenia dobrego życia musi być połączone z oceną nie tylko tego, kto to życie będzie prowadził, ale także tego, kto będzie zaangażowany w proces oceniania, na czym polega dobro, jak i w budowanie teoretycznego dyskursu wokół biologicznych i politycznych form egzystencji.

W pewnym sensie esej ten jest próbą powrotu do człowieka „po cyborgu”⁵. Próba ta poprzedzona została intelektualnym a nawet, że ośmielę się tak to ująć,

⁴ Odnosnie dyskusji, w jaki sposób cechy i zachowania postrzegane jako typowo ludzkie rozpoznano po drugiej stronie granicy gatunkowej, zob. C. Wolfe *In Search of Post-Humanist Theory: The Second-Order Cybernetics of Maturana and Varela*, w: „Cultural Critique 30”, *The Politics of Systems and Environments*, part I (Spring 1995), Oxford University Press, London 1995, s. 35 oraz M. Calarco *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, s. 3.

⁵ Ważnym pojęciem w mojej pracy jest figura cyborga, zaczerpnięta z tradycji cyberfeminizmu. W moich książkach: *On Spiders, Cyborgs and Being Scared: The Feminine and the Sublime* (Manchester University Press, Manchester 2001) oraz w: *The Cyborg Experiments: Extensions of the Body in the Media Age* (Continuum, London and New York 2002) cyborg służył jako hybryda, materialna figura sygnalizująca pokrewieństwo człowieka z innymi stworzeniami, jak również zależności człowieka od technologii – lub co filozof Bernard Stiegler nazwał „źródłową technologicznością” (*originary technicity*). Mimo to siła tej metafory może się nieco wyczerpała, nie tylko z powodu przemijania akademickich mód dla metafor i pojęć. I choć cyborgi zawsze były dla mnie techniczne i procesualne, obawiam się, że dalsze korzystanie z tego pojęcia może dostarczyć zbyt wiele amunicji zwolennikom wielu „płynnych” teorii łączenia ludzi i maszyn, w których ogólna metafora przepływu zdaje się zmiatać każde odosobnione byty i jednostki. Obrona krytyki cyborga jako pojedynczej jednostki nie stanowi jednak głównego celu tego eseju. Moje wysiłki wynikają raczej z nieusatisfakcjonowania pewnymi aspektami relacyjnej teorii stawania się, która czasami prowadzi do nadzbyt prędkiego rozmycia różnic między bytami, gatunkami i rodzajami, stąd mój powrót tutaj do człowieka „po cyborgu”.

Prezentacje

osobistym przmysłem znalezienia wyjścia z tego, co uważam za posthumanistyczny impas niektórych nurtów współczesnej teorii kulturowej, w których powszechne zaakceptowanie przez wielu uczonych humanistów takich pojęć jak transhumanistyczne relacje, międzygatunkowe pokrewieństwo i technologiczne stawanie się (*machinic becoming*) zmniejszyło, jak się zdaje, potrzebę bardziej rygorystycznego dociekania wyjątkowości trans-gatunkowej i między-gatunkowej różnicy. Pełno tu więc wątpliwości i osobiowości, także odnośnie moich narzędzi analitycznych, które w połączeniu z nieuniknionym użyciem zaimka „ja” jednocześnie podważają i potwierdzają humanistyczne pretensje tego tekstu, mającego na celu zbadanie owych kwestii. Istnieje, oczywiście, jeszcze taka możliwość, że postczłowiek czy nazbyt-ludzkie dociekanie to tylko następne ćwiczenia z narcyzmu, desperacka próba powrotu do ja i utrzymania fantazji o ludzkiej wyjątkowości. W tym kontekście pytanie Jacques’a Derridy: „Czy istnieje zwierzęcy narcyzm?” staje się czymś w rodzaju oskarżenia wymierzonego w tych, których może wciąż obsesyjnie trapi pytanie Descartes’a: „Ale kim to ja właściwie jestem?”⁶

A przecież fantazja ludzkiej wyjątkowości nie jest łatwa do utrzymania po Freudzie, co Donna Haraway przejmująco objaśnia w książce *When Species Meet*. Trzy głębokie rany na pierwotnym narcyzmie człowieka – rewolucja kopernikańska, teoria ewolucji Darwina i freudowskie odkrycie nieświadomego – poważnie destabilizowały geograficzny, historyczny i psychiczny egocentryzm człowieczeństwa⁷. Do nich dochodzi czwarta rana, dodana przez Haraway, „informatyczna lub cyborgiczna”, „która obejmuje organiczne i technologiczne ciało”⁸. W konsekwencji człowiek musi pamiętać, że jest już odąd zawsze istotą technologiczną, współ-tworzoną i współ-rozwijającą się ze światem składającym się z ożywionych i nieożywionych istot. W celu objaśnienia tego performatywnego procesu Haraway odwołuje się do metafory tańca i twierdzi, że proces współ-tworzenia nigdy nie jest w pełni ustabilizowany ani zakończony, i że każda interwencja, każdy ruch wytwarza nowy stan stawania się. Pisze ona, że „wszyscy tancerze przekształcają się w układach, które odgrywają”⁹.

Odnosząc się krytycznie do teoretycznych propozycji dotyczących międzygatunkowych relacji u Haraway i dwóch innych teoretyków stawania-się-ze-zwierzętami, Matthew Calarco i Paula Pattona, chciałabym postawić pytania szerszej natury – o wyłaniającą się (trans)dyscyplinę studiów nad zwierzętami (*animal studies*), która pokonała już pewną drogę w kierunku myślenia o stosunkach ludzi i nie-ludzi ściśle

⁶ J. Derrida *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, New York 2008, s. 51-52.

⁷ Haraway zajmuje się tutaj esejem Derridy *And Say the Animal Responded?*, najpierw wygłoszonym w postaci wykładu w 1997 roku, a potem zamieszczonym w: *The Animal That Therefore I Am*.

⁸ D. Haraway *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London 2008, s. 12.

⁹ Tamże, s. 25.

jako relacji. To dlatego „studia nad zwierzętami” nazywane są czasami „studiami nad ludźmi i zwierzętami” (*human-animal studies*)¹⁰. „Chociaż nie ma powszechnej zgody, co dokładnie współtworzy studia nad zwierzętami – jak przyznaje Calarco we wstępie do *Zoographies* – widać, że większość autorów i aktywistów działających w tym polu podziela przekonanie, iż «pytanie o zwierzę» powinno być postrzegane jako jedno z centralnych kwestii krytycznego dyskursu współczesności»¹¹. Najważniejsze debaty w obrębie studiów nad zwierzętami koncentrują się więc z jednej strony na istnieniu, czyli na „naturze” (z braku lepszego określenia) zwierząt, a z drugiej – na możliwości dokonania rozróżnienia pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem¹². W ramach tego dyskursu centralne dla tego pola badań staje się pytanie o życie - z zwierzętami, ale także życie - jako zwierzęta.

Szczególnym zainteresowaniem obdarzam w tym tekście obietnice i ograniczenia samego przedstawionego przez badaczy studiów nad zwierzętami pojęcia etyki międzygatunkowej lub gatunków towarzyszących. Od razu powiem, że nie mam zbyt optymistycznego nastawienia do możliwości sprawnego funkcjonowania takich etycznych konstrukcji czy modeli. Te konceptualne wątpliwości przedstawię na tle szerszej perspektywy, którą we wcześniejszej pracy nazwałam „alternatywną bioetyką”. „Zrywając z bardziej rozpowszechnioną definicją bioetyki jako pytania o «etyczne kwestie wynikające z nauk biologicznych i medycznych», [...] według mnie [b]ioetyka oznacza «etykę życia», gdzie życie określa zarówno fizyczną, materialną egzystencję pojedynczych organizmów (co Grecy oznaczali terminem *zoē*) jak i ich polityczną organizację w populacji (*bios*)»¹³. Tradycyjna debata bioetyczna poświęcona zagadnieniom zdrowia i zarządzania życiem dotyczyła przede wszystkim procedur, pytań o moralne sprawstwo, wpływ polityczny i interes gospodarczy, który na wstępie już decydował o wielu dominujących paradygmatach etycznych stosowanych do rozwiązywania tzw. dylematów moralnych odnośnie interwencji w genom, chirurgii plastycznej czy klonowania. „Alternatywna”, niesystemowa bioetyka, zakorzeniona w filozofii Innego, którą proponuję w zamian, ogniskuje się wokół relacyjności i więzi pomiędzy ludźmi i nie-ludźmi, takimi jak zwierzęta czy maszyny. Przy całych moich rozważaniach relacyjności między gatunkami, uznając jej znaczenie zarówno dla stworzenia zestawu materialnych okoliczności, jak i etycznego nakazu, powstrzymuję się jednak od postrzegania etyki towarzyszących lub międzygatunkowej jako realnej propozycji na obecne czasy, które możemy (choć nie bez problemów) określić jako wiek post-humanizmu. W dalszym wywodzie będę próbowała dostarczyć uprawomocnienia dla tego etycznego przestoju z mojej strony, omawiając trzy najważniejsze proble-

¹⁰ M. Calarco *Zoographies*, s. 3.

¹¹ Tamże, s. 1.

¹² Tamże, s. 2.

¹³ J. Żylińska *Bioethics in the Age of New Media*, The MIT Press, Cambridge 2009, s. xii-xiii.

Prezentacje

my, w które wpłatały się trajektorie myśli studiów nad zwierzętami. Są to, by nie być gołosłownym:

1. Humanizm skoncentrowany wokół kwestii języka, kultury, afektu, oraz przymoc narzucenia (*violence of imposition*). Większość tzw. rozdyskrebowanych stanowisk w etyce międzygatunkowej powraca do człowieka tylnymi drzwiami, nawet jeśli teoretyk zniżył się tymczasowo na poziom stada, zajrzał poważnie w oczy kota lub koniowi do pyska. Według mnie ten powrót sam w sobie nie stanowi problemu, pod warunkiem, że się go uznaje, a nie odsuwa czy zupełnie pomija.
2. Technicyzm, gdyż wiele pracy wkłada się w rozpoznanie duszy zwierzęcej, tzn. jej „podmiotowości”, w której zwierzę staje się przedłużeniem człowieka. Następnie jednostki oznaczone mianem „człowiek” i „zwierzę” zostają wycięte ze złożonego obszaru współ-tworzących go sił techniki i umieszczone po stronie „natury”.
3. Przemoc stawiana jest w pozycji wroga etyki, czegoś, co powinno być przezwyciężone zarówno w „nas” jak i w „świecie”, a nie czegoś, co może być postrzegane jako formujące i nieuchronne dla kondycji całej relacyjności¹⁴.

Powodem, dla którego zdecydowałam się przekierować moją dyskusję o (trudnościach w) etyce międzygatunkowej na myśl Haraway, Calarco i Patton, nie jest bynajmniej umiejscowienie tych teoretyków jako reprezentantów lub naczelných postaci *animal studies*, choć oczywiście niezupełnie opierają się oni takiemu określeniu. Zwracam się do nich przede wszystkim dlatego, że w swoich pracach faktycznie podjęli oni pewne istotne kroki, mniej lub bardziej dosłownie, w celu rozwiązania trzech wymienionych powyżej problemów. W jakim stopniu starania te zakończyły się sukcesem i czy mogą oni pomóc nam wyobrazić sobie jakieś lepsze sposoby życia z nie-ludzkimi innymi? – zamierzam zastanowić się nad tym w dalszej części mojej pracy. Esej zakończy wstępny zarys bioetyki XXI wieku – może trochę marzycielska propozycja żerująca na pomysłach teoretyków studiów nad zwierzętami, takich jak Haraway, nawet jeśli ostatecznie zaczerpnięte od niej terminy poprowadzone zostaną w nieco innym kierunku.

When Species Meet Haraway to wyjątkowa książka głównie z powodu konsekwentnie dowcipnego, choć i rygorystycznego wysiłku, by podważyć ludzką wyjątkowość poprzez serię filozoficznych egzegez, raportów naukowych, autoetnograficznych świadectw i osobistych anegdot. To także próba ustanowienia czegoś, co możemy nazwać żywą filozofią, w której teoretyk wyklada jasno na stół zarów-

¹⁴ Ważne teksty studiów nad zwierzętami, których autorzy poczynili znaczące wysiłki w celu przemieszczenia antropocentrycznych założeń i uprzedzeń w tradycyjnych debatach i dyskursach na temat zwierząt, ale niestety padli ofiarą przynajmniej jednej z pułapek tutaj wymienionych to m.in. C. Adams *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, London–New York 1990; S. Baker *The Postmodern Animal*, Reaktion Books, London 2000; E. Fudge *Animal*, Reaktion Books, London 2002; D. Haraway *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003.

no dobrze rozwinięte intelektualne trajektorie, jak i znacznie bardziej zawile pragnienia. Takie działanie podwójnego odsłonięcia nie jest całkiem nowe: od dziesięcioleci feministki i teoretycy *queer* próbują uwzględniać w projektach teoretycznych i aktywistycznych, dosłownie i w przenośni, pasje, pragnienia i codzienne słabości. Istotne tutaj, że Haraway gotowa jest wyrazić własny krytyczny osąd nie tylko o swoich teoretycznych pomysłach, ale także o codziennych praktykach – treningu sprawnościowym z psem Cayenne, rodzinnej historii – jednocześnie odsłaniając, by wszyscy mogli zobaczyć, słabości i sprzeczności każdej „żyjącej/żywej teorii”. Wywód Haraway jest najbardziej przekonujący dokładnie wtedy, kiedy potyka się ona i zaplątuje w teksty i strukturę ludzkich i nie-ludzkich światów złożonych z naukowców, psów, biurokratów, kalifornijskiego słońca, wina, konkursów treserskich, artykułów naukowych, francuskich filozofów oraz małych i wielkich technologii.

Szczenięca miłość

Haraway często była oskarżana albo o wymijające odpowiedzi na pytania etyki we wcześniejszych książkach, albo o nazbyt prędkie uciekanie się do amerykańskiego dyskursu prawniczego z jasno zidentyfikowanymi, zindywidualizowanymi moralnymi i politycznymi podmiotami. Jednak w swoich ostatnich propozycjach, głównie w tekście z 2003 roku, *The Companion Species Manifesto*, dokonuje ona bardziej bezpośredniej próby opisanie alternatywnej (bio)etyki życia-z i wyłaniania się-z innymi bytami. Źródła jej etyki gatunków towarzyszących są doświadczeniowe; wyrastają z „traktowania na poważnie relacji pies-człowiek”¹⁵. Znaczące jest to, że naturalne miejsca występowania krzyżujących się gatunków w aktach spotkania i wyłaniania się zawsze są technologiczne. Próbując zastanawiać się nad tym, jak razem dobrze żyć, Haraway upiera się, że kierunek etycznego projektu musi przekroczyć życzenia i pragnienia człowieka jako jedyne arbitra „dobra”. Wtedy właśnie wykonuje ona jeden ze swoich typowych gestów, który zaskakuje wielu krytyków, włącznie ze mną – mianowicie proponuje „miłość” jako źródło etycznego związku między gatunkami towarzyszącymi. Mimo że starannie odróżnia miłość od technofilskiego (*technophilic*) czy psiofilskiego (*canophilic*) narcyzmu (tzn. przekonania, że psy albo są „narzędziami” dla ludzkiej działalności, albo źródłami bezwarunkowego uczucia i duchowego spełnienia), to pojęcie to, w postaci etycznego współ-wyłaniania się i współżycia, pociąga za sobą wiele problemów. Zwłaszcza dotyczy to sposobu, w jaki wartości spajające jej etykę gatunków towarzyszących – miłość, szacunek, szczęście i osiągnięcia – robią wyraźnie ludzkie „wrażenie” właśnie dlatego, że to człowiek jest tym, który określa znaczenie dla tych wartości i ich odpowiedniość dla wszystkich gatunków towarzyszących. Nie uciekniemy od filozoficznego dylematu, że nawet najbardziej zaangażowane starania, by zapewnić psom to, czego potrzebują, a nie tylko to, czego ludzie

¹⁵ D. Haraway *The Companion Species Manifesto*, s. 3.

Prezentacje

od nich chcą, w sposób nieunikniony zależą od ludzkich pojęć „chcienia”, „satisfakcji” czy „daru”. Co nie znaczy, że psy powinny powiedzieć „nam” to, co „same” chcą; chodzi tylko o to, że teoria dobra oparta na konkretnych wartościach nie jest najlepszą podstawą dla tego rodzaju etyki¹⁶.

Do pewnego stopnia książka *When Species Meet* jest kontynuacją próby refleksji Haraway nad etyką międzygatunkową, ale jedno z najważniejszych osiągnięć tej książki to zawieszenie jakichkolwiek programowych, opartych na wartościach aluzji do jej wcześniejszych poglądów etycznych. Autorka jest w niej znacznie bardziej autorefleksyjna i niepewna. Podejmując wątek z wcześniejszej pracy, Haraway stwierdza, iż „bycie człowiekiem umiejscowionym oznacza bycie kształtowanym przez zwierzęcych krewnych”¹⁷. Chociaż jest to dla niej ontologiczny pewnik, etyczny sposób bycia-z wymaga zainteresowania naszą ontologią i naszym stawianiem się, czyli tymi, którzy nie są nami, ale którzy wciąż pozostają dla nas wyzwaniem poprzez spojrzenie, dotyk czy liźnięcie językiem.

Pieczęć pocałunku

Ciekawość wobec zwierząt Haraway przedstawia jako etyczny przymus – prawdopodobnie najdelikatniejszy, a jednocześnie, paradoksalnie, również najsilniejszy fundament jakiegokolwiek etyki współżycia międzygatunkowego – przy okazji spotkania z jakże często cytowanym tekstem w posthumanistycznych kręgach, z esejem Jacques’a Derrida *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*. W tekście tym Derrida opisuje, jak znalazł się nagi przed własną kotką – „prawdziwą kotką, uwierzcie mi, naprawdę” – przekonuje¹⁸. Haraway jest tu niezwykle bezpośrednia w opisie swoich uczuć; kocha swojego psa, co widać w wyznaniu: „Odbywaliśmy zakazane rozmowy oraz stosunki oralne”¹⁹ i raczej lubi Derridę. Jest tylko nieco zaniepokojona jego rzeczywistymi uczuciami do kotki. A dokładniej, wydaje się rozczarowana, ponieważ Derrida ostatecznie używa kotki jako odskoczni dla miłej przypowieści filozoficznej na temat nieznajomości człowieka, zaś nie nawiązuje z nią osobistego kontaktu, ani nie jest jej wystarczająco ciekawy. Haraway pisze z żalem: „nie rozważył on na poważnie alternatywnej formy zaangażowania..., takiej, która wymagałaby większej wiedzy na temat kotów i tego jak od w z a j e m n i ć i c h s p o j r z e n i e, może nawet naukowo, biologicznie a więc także filozoficznie i intymnie”²⁰. Sam Derrida wyznaje: „to, że przyznałem się do

¹⁶ Część uwzględnionych w tym akapicie pomysłów zaczerpnęłam z mojej recenzji książki Haraway *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* pod tytułem *Dogs R Us?*, „parallax” vol. 12 no 1, Prickly Paradigm Press, Chicago 2006, s. 129-131.

¹⁷ D. Haraway *When Species Meet*, s. 47.

¹⁸ J. Derrida *The Animal That Therefore I Am*, s. 6.

¹⁹ D. Haraway *When Species Meet*, s. 16.

²⁰ Tamże, s. 20.

uczucia rozbrojenia przed małym, niemym, żywym stworzeniem i to moje wyjawione pragnienie, by uciec alternatywie projekcji, która przyporządkowuje, i przerywania, które wyklucza, może sugerować, że nie jestem gotowy do interpretowania lub doświadczania wzroku, który kotka bez jednego słowa zawiesza na mojej nagości..."²¹. To jedno wydarzenie pokazuje, że Derrida doszedł „dokładnie do krawędzi szacunku”, ale potem został zwiedziony przez samego siebie, przez własną nagość i potrzeby, a tym samym przez swój filozoficzno-antropocentryczny narcyzm. W ten sposób „nie podołał prostemu obowiązкови wobec gatunków towarzyszących; nie zaciekał się tym, co kotka może faktycznie robić, odczuwać, myśleć, a być może i odsłaniać, spoglądając na niego tamtego ranka”. Według Haraway, tamtego dnia Derrida „przegapił możliwe zaproszenie, możliwy wstęp do innych światów”²².

To poważna przestroga dla kogoś, kto jest niewystarczającym miłośnikiem zwierząt, kto nigdy nie miał psa, nie piszczy na widok kociąt i nie ma ochoty pojechać konno, więc traktuję ją osobiście, bo jest ona być może także znakiem wspomnianego narcyzmu (a także niezrekonstruowanego humanizmu). A może jednak Derrida „zaciekał się”, ale później zrezygnował z przepuszczenia tej ciekawości przez własne wyobrażone pojęcia pożądania, miłości, szacunku i towarzysstwa?

Miłość to nie wszystko

Dyskomfort związany z przedstawionymi przez Haraway przestrokami – nie tylko przeciw Derridzie, ale także przeciwko innym „metropolitalnym” teoretykom-krytykom (takim jak ja), którzy do pewnego stopnia pozostają nieczuli na dostateczną i odpowiednią troskę o zwierzęta z uwagi na swój dyscyplinarny gorset i wychowanie w mieście – stawia przede mną ważną kwestię: co to faktycznie oznacza, żeby gubić się (*become undone*) w obliczu innych gatunków i przerabiać siebie od nowa (*redo oneself*) po spotkaniu z nimi. Czy „zagubienie” (*becoming-undone*) to najlepsze, czego może oczekiwać posthumanizm, odnosząc przedrostek „post-” raczej do przekształconego spotkania między gatunkami niż do jakiegokolwiek bezpośredniego przewyciężenia człowieka²³? W takim razie, co się dzieje, gdy zwierzę to nie tylko pies, kot lub koń z rodziny zaprzyjaźnionych lub udomowionych, ale np. pasożyt, bakteria lub grzyb? (Nawiasem mówiąc, wszystkie one zawierają się również w pojęciu gatunków towarzyszących Haraway, nawet jeśli nie są właściwie „napotymane” jak te w jej pracach). W recenzji *When Species Meet* Boria Sax podobnie krytykuje Haraway za to, że „niewiele zainteresowania okazuje dzikim stworzeniom, z wyjątkiem, gdy umożliwiają one projekcję ludz-

²¹ J. Derrida *The Animal That Therefore I Am*, s. 18.

²² D. Haraway *When Species Meet*, s. 20.

²³ Tamże, s. 21.

Prezentacje

kiej pomysłowości”²⁴. Miłość do pani Cayenne Pepper, jak Haraway często pieszczotliwie określa swojego owczarka australijskiego, wydaje się zwyciężać nad obowiązkiem opowiedzenia historii międzygatunkowej, uwzględniającej to, co Derrida nazywa „nie dającą się zastąpić pojedynczością” (*unsubstitutable singularity*)²⁵ i torującą drogę jedynie partykularyzmowi, albo – używając mniej ogólnikowych terminów – zagubieniu się przez miłość do domowego zwierzęcia. Zamiast martwić się o przezwyciężenie różnicy człowiek – zwierzę poprzez wspólne doświadczenie „innej-światowości” (*other-worlding*), być może powinniśmy poświęcić więcej czasu na śledzenie tych już zakorzenionych, „światowych” różnic między zwierzętami, rasami oraz rodzajami i przeanalizować, co one *oznaczają*, a nie tylko jak się rozwijają? Według australijskiej socjolożki Ann Game konie, przykładowo, u osób, które ich nie znają, powodują albo powściągliwość, albo nierozważną bliskość. „Ale żyć w relacji z końmi – pisze Game – to rozumieć i szanować ich inność i odmienność, co z kolei zakłada uznanie inności w nas”²⁶.

A zatem, co zrobić z postulatem Calarco, iż „nie możemy i nie powinniśmy już dłużej utrzymywać rozróżnienia człowiek – zwierzę”²⁷? Jeśli przez rozróżnienie rozumiemy ciąg strukturalnych różnic, które bezpiecznie umieszczają różne stworzenia w całkowicie osobnych kategoriach – *Homo sapiens*, *Canis lupus familiaris*, *Erinaceus europaeus* – to być może istnieją dobre powody zawieszenia, przynajmniej tymczasowo, typologii, biorąc szczególnie pod uwagę to, jak jest ona używana do uzasadnienia międzygatunkowej zależności i wyzysku (nawet jeśli mamy dojść do ostatecznego wniosku, że relacje władzy w sposób konieczny określają współistnienie człowieka i zwierzęcia). Zachowanie luki między ludźmi a zwierzętami w kategoriach pojęciowych, jakimi dysponujemy, jest jednak konieczne, jeśli nie chcemy zbyt łatwo popaść w wyznawaną przez neodarwinistów, takich jak Richard Dawkins, bezkrytyczną teorię kontynuacji gatunków, która twierdzi, że u podstaw jesteśmy „zwierzętami”. Dawkins wykorzystuje wszystkie ludzkie przywileje poznawcze do wykonania teoretycznego manewru przyporządkowania jednej kategorii pojęciowej, to znaczy „człowieka”, do innej – „zwierzęcia”. W ten sam sposób twierdzenie Calarco o konieczności usunięcia „rozróżnienia człowiek-zwierzę” może być uzasadnione tylko z perspektywy różnicy gatunkowej.

Kiedy Calarco twierdzi, że „filozofia nadal ma wyjątkową i znaczącą rolę do odegrania” w przekształceniu „naszego myślenia o tym, co nazywamy zwierzętami”, zdaje się, że pozostaje nieświadomy faktu, iż jego propozycja potwierdza samo

²⁴ B. Sax *Human and Post-Animal: Review of Haraway, Donna J., "When Species Meet"*, „H-Nilas”, „H-Net Reviews”, April 2008, <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=14416> (dostęp: 06.30.2009), bez paginacji.

²⁵ J. Derrida *The Animal That Therefore I Am*, s. 9.

²⁶ A. Game *Riding: Embodying the Centaur*, „Body and Society” 2001 vol. 7 no 4, s. 10.

²⁷ M. Calarco *Zoographies*, s. 3.

to rozróżnienie, które stara się przezwyciężyć²⁸. Opisując niechęć Derridy do „porzucenia różnicy człowiek – zwierzę” jako „doktrynerskiej”²⁹, Calarco odkrywa, a jednocześnie ukrywa gest polegający na próbie kontynuowania filozofowania o zwierzęciu, nawet jeśli jest ono postrzegane jako część większego systemu współwylaniających się materialności. Nie chcę teraz rozpoczynać dyskusji, czy zwierzę może tworzyć filozofię czy nie, ponieważ nie jestem pewna, dokąd by nas ona zaprowadziła. Dążę tylko do uwypuklenia różnicującego, redukującego gestu filozofowania o innym, który zdecydowanie różni się, powiedzmy, od jedzenia innego. Nie zaskakuje więc, że Derrida nie zrezygnowałby z tego, oczywiście kłopotliwego i politycznie drażliwego rozróżnienia człowiek – zwierzę. W końcu każdy taki akt „zaniechania” mógłby zostać podjęty tylko w obrębie najbardziej antropocentrycznego stanowiska: nie tylko „jestem”, ale również „decyduję” i „wygłaszam pogląd”, z całą hegemoniczną władzą, którą to stwierdzenie ze sobą niesie. To, co Calarco uważa za „odmowę” Derridy, być może stanowi tylko wahanie, coś, co ostatecznie wzmacnia próbę uprawiania „studiów nad zwierzętami”. Uwzględnienie tej chwili zwątpienia jako warunku odpowiedzialnej etyki międzygatunkowej nie jest czymś, co ani Calarco, ani Haraway chcieliby szczególnie rozważyć. Istotne jest raczej, że przechodząc do „Manifestu cyborgów” na przedostatniej stronie swojej książki, Calarco interpretuje jako fakt coś, co jest wyraźnie tylko propozycją normatywną, a mianowicie że „granica między człowiekiem a zwierzęciem jest całkowicie naruszona” – osąd, który zresztą jawi się poza jakimkolwiek konkretnym, materialnym kontekstem, pokazując całą retoryczną siłę jednego ja, które pisze, oznacza i narusza. Jak na ironię, Calarco proponuje, że rozwiązanie lepsze niż „odmowa” Derridy znajduje się w ostatnim stwierdzeniu Haraway, iż „wielu ludzi nie odczuwa już potrzeby separacji”³⁰. (Chyba nie muszę wyjaśniać nieświadomego żartu, skoro go już zaznaczyłam podkreśleniem, drogi czytelniku?)

Nie pozwól, żeby gwiazdy dostały się do Twoich oczu

Dokąd się stąd udać? Jak daleko, z punktu widzenia epistemologii i etyki, może poprowadzić nas ta niepewność odnośnie zwierząt? Derrida dostarcza nam następującej, bardziej postrzępionej (*jagged*), ale być może również o wiele bardziej odpowiedzialnej i przemyślanej (w ten staromodnie antropocentryczny sposób) sugestii:

Nie ma nic interesującego w debacie o czymś takim, jak nieciągłość, pęknięcie czy nawet przepaść pomiędzy tymi, którzy nazywają się ludźmi, i tym, co ci tak zwani ludzie, którzy sami siebie nazywają ludźmi, określają jako zwierzę. Wszyscy zgadzają się, że dyskusja jest z góry zamknięta; trzeba by być głupszym od wszelakiej bestii... by pomyśleć

²⁸ Tamże, s. 4.

²⁹ Tamże, s. 145.

³⁰ Tamże, s. 140.

Prezentacje

inaczej. [...] Dyskusja warta jest jednak podjęcia, gdy chodzi o kwestie ustalenia liczby, formy, sensu czy struktury lub rozwarstwionej konsystencji przepastnego ograniczenia, tych krawędzi, tej mnogości i wielokrotnie pofałdowanej granicy. Dyskusja staje się wówczas ciekawa gdy, zamiast pytać, czy granica zrywająca ciągłość istnieje czy nie, można starać się pomyśleć, czym ona staje się, gdy dotyka przepaści i nie stanowi już jednej, niepodzielnej linii, ale więcej niż jedną, wewnętrznie podzieloną; kiedy w rezultacie nie można jej już dłużej wykryć, zobiektywizować lub traktować jako pojedynczej i niepodzielnej. Gdzie są krawędzie granicy, która narasta i mnoży się, żywiąc się chaosem?³¹

Stąd Derrida rozwija potrójną tezę, która stanowi, iż: (1) głębokie pęknięcie nie oznacza prostego i wyraźnie przeprowadzonego rozróżnienia pomiędzy dwoma istotami: Człowiekiem i Zwierzęciem; (2) granica głębokiego pęknięcia jest historyczna, czego nie można lekceważyć ani zbyt prędko odrzucać; (3) poza granicami człowieka istnieje heterogeniczna mnogość życia lub „wielość organizacji stosunków pomiędzy sferami, które coraz trudniej jest oddzielić za pomocą figur tego, co organiczne i nie, życia i śmierci”³².

Możliwe, że istnieje podobieństwo pomiędzy tym, co Derrida nazywa „wielością organizacji” nierozłącznych sfer a tym, co Haraway rozumie przez ko-ewolucję i współ-wyłanianie się organicznego i nieorganicznego. Wskazuje to także na techniczny wymiar wielu ontologii, w których byty ożywają dokładnie dzięki technicznemu procesowi rodzenia lub tworzenia, a żadne stałe elementy nie poprzedzają wzajemnego stawiania się. A zatem, nawet jeśli mamy obrać ko-ewolucję i współ-wyłanianie się za punkt wyjścia do przemyślenia relacji etycznych pomiędzy gatunkami i rodzajami, sugeruję, by dostać się tam poprzez Derridański objazd (*detour*) wokół troski nie tylko o inne istnienia i gatunki, ale także o historię i znaczenie tych procesów dla „samości” (*saming*) i „różnienia” (*othering*). To z kolei wymaga rozpoznania „naszej” więzi nie tylko ze zwierzętami, ale także z maszynami, technologiami. Odpowiedzialność etyczna oznacza gotowość i konieczność odpowiedzi – „odpowiadający sami współ-tworzą się w odpowiadaniu”³³, co dotyczy zarówno ludzi jak i zwierząt laboratoryjnych i domowych. Wiąże się to także z uznaniem nieuchronnej relacji zależności pomiędzy ludźmi, zwierzętami, maszynami. Niektóre z tych relacji mogą dotyczyć sprawiania bólu i zabijania, pomimo nalegań Haraway, że takie praktyki „nie powinny nigdy pozostawić praktyków w komforcie moralnym, pewnych swojej słuszności”³⁴.

³¹ J. Derrida *The Animal That Therefore I Am*, s. 30-31.

³² Tamże, s. 31.

³³ D. Haraway *When Species Meet*, s. 71. (W tym kontekście znaczący wydaje się polski termin „odpowiedzialność” – przyp. tłum.).

³⁴ D. Haraway *When Species Meet*, s. 75. Psy i inne zwierzęta nie przychodzą do nas z innego świata, sprzed Upadku: są aktorami i podmiotami w złożonych technonaukowych sieciach i technokapitalistycznej produkcji. Za Edmundem Russellem Haraway stwierdza, że psy są „biotechnologicznymi robotnikami i przedstawicielami technonaukowej produkcji pod reżimem tętniącego życiem

Jak wynika z powyższego, przemoc i dominacja stanowią konieczne warunki „światowości”, co nie powinno być postrzegane jako ucieczka przed etyczną odpowiedzialnością. Uznanie nieuchronności przemocy w jakiegokolwiek relacji z odmiennością nie uchyla nakazu o ograniczaniu przemocy i prowadzeniu namysłu nad nią. Dopiero teoria etyczna, która wbudowuje przemoc w swoją konstrukcję, a nie tylko przesuwają ją na bok w geście fantazji moralnego oczyszczenia, obiecuje zająć się problemem dominacji w całej jego złożoności. Nie pociągają to za sobą moralnego zrównania wszystkich form przemocy i wszystkich form zależności, nawet jeśli uznamy, że „jakikolwiek akt utożsamienia, nazywania czy relacji jest zdradą i przemocą wobec Innego”³⁵. Lecz zamiast stwierdzać, że nie ma „czystej” koncepcji etycznej, „stylu życia, który nie byłby jednocześnie stylem kogoś, a nie tylko czegoś, innego umierającego odmiennie”³⁶, propozycja Haraway dla „bezlitośnie przyziemnej”, nieużytecznej etyki międzygatunkowej w ostateczności brzmi raczej niewyraźnie, gdy pisze ona, że: „Według mnie moralność, której nam potrzeba, powinna polegać na rozwijaniu radykalnej zdolności do zapamiętywania i odczuwania tego, co się dzieje, oraz na podejmowaniu epistemologicznego, emocjonalnego i technicznego wysiłku, tak aby w sposób praktyczny odpowiedzieć na odwieczną złożoność, nie ujętą w taksonomiczne hierarchie i pozbawioną humanistycznych, filozoficznych czy religijnych gwarancji”³⁷. Mówi

kapitału”; są pasterzami „specjalnie wybranymi dzięki ich zdolnościom do pracy”, pracownikami sań, pracownikami/zawodnikami w zaganianiu owiec oraz psami stróżującymi do zwierząt gospodarskich (tamże, s. 56). Podobnie jak ludzie i inne ożywione i nieożywione stworzenia, psy wzajemnie się współ-wyłaniają w powiązanych ze sobą procesach biotechnologicznej produkcji. W końcu Haraway także zauważa, że to ludzie „dokonują przemyślanych planów, by zmienić kolej rzeczy” (tamże) i w ten sposób określają cel i kierunek wielu z tych transformacyjnych procesów – czy to z psami przewodnikami dla osób niewidomych, czy trenującymi w sportach wyczynowych *agility* – nawet jeśli, by osiągnąć cele, „psy i ludzie muszą razem ćwiczyć na odmiennych zasadach: jak dwa podmioty” (tamże, s. 57). Argumentuje ona także, że ludzie i psy „wyłaniają się jako wzajemnie dostosowani partnerzy w naturokulturach (*naturecultures*) żywego kapitału”, co prowadzi ją do postulatu, że powinniśmy bardziej przemyśleć, na czym polega „wartość spotkania” (tamże, s. 62). Będzie ona przypuszczalnie bardzo różna w zależności, czy napotkamy psa, czy mikroba. Istnienie tak różnych ekonomii skali i estetyki to jeden z głównych powodów, dlaczego nadrzędna wartość i zasada napędzająca etykę międzygatunkową jest tak trudna do zaproponowania.

³⁵ M. Calarco *Zoographies*, s. 136. Komentując etyczną myśl Derridy, Calarco wyjaśnia, że fakt nieusuwalnej przemocy w każdej relacji z Innym „nie oznacza, że taka przemoc jest niemoralna lub że wszelkie formy przemocy są równoważne. Przeciwnie, celem jest całkowite odcięcie możliwości osiągnięcia czystego sumienia w odniesieniu do pytań o niestosowanie przemocy wobec Innego. Ideał etycznej czystości jest *a priori* wykluczony jako niemożliwy sam w sobie” (tamże, s. 136).

³⁶ D. Haraway *When Species Meet*, s. 79.

³⁷ Tamże, s. 75.

Prezentacje

wiąc to, zdaje się, że pada ona ofiarą zjawiska nazywanego przez Simona Glendinninga „poznawczym domniemaniem” humanizmu³⁸, tzn. sytuacji, w której ludzkie czyny i procesy „pamiętania”, „wycucia, co się dzieje” i „praktycznego wysiłku” nie są należycie ocenione pod względem ich antropocentryzmu. Nie znaczy to wcale, że ludzie muszą zaprosić „innych” – zwierzęta, czujące maszyny – do swojego myślenia, odczuwania i kręgu działania: taki gest potwierdziłby tylko taksonomiczną hierarchię. Chodzi tylko o zasugerowanie, że określona wątpliwość i niepewność powinny, być może, zostać postawione u samych podstaw etycznego przedsięwzięcia. Przy czym, istnieje niebezpieczeństwo, że *ego dubito* będzie wciąż rozszerzeniem kartezjańskiego myślenia i rozumowania wokół ja. Aby etyka dotyczyła Innego, zamiast ontologii siebie na pierwszym planie, rezultat z tego procesu zwątpienia musi być zwrócony w innym kierunku. E t y c z n e zwątpienie ma potencjał, by obrócić i skierować uwagę na badania międzygatunkowej relacyjności na właściwą odmienność, która jest poza mną. Ostatecznie więc nie służy to potwierdzeniu ludzkiego ja.

Każda inna pozycja – obrona specjalnego miejsca człowieka jako bytu z jego własną teleologią i prawdą, czy teorii kontynuacji gatunków nowoczesnego naturalizmu, który tylko potwierdza różnice stopnia nie rodzaju – wymagałaby przywrócenia stanowiska p o z n a n i a natury międzygatunkowej różnicy i gotowości do rozstrzygnięcia o niej raz na zawsze. Nakaz zaciekawienia „zwierzętami” niesie ze sobą wartość etyczną, ale ciekawość musi iść w parze z przyznaniem się, że nie wiemy „o nich” aż tak wiele. W przeciwnym razie napotkamy niebezpieczeństwo, że ciekawość doprowadzi do projekcji naszych najbardziej niezreformowanych wierzeń, idei i pragnień na „innego zwierzęcia”, przy rzekomej wiedzy będącej zaledwie przedłużeniem tego, co myśleliśmy, że wiemy w pierwszej kolejności, filtracji jakiegoś zaobserwowanego zachowania poprzez poznawczą i pojęciową aparaturę, którą władamy i która także sprawia, że wierzymy, iż zostaliśmy wspólnie ukonstytuowani, podczas gdy tak naprawdę ustanowiliśmy „zwierzę” na nasz („nas” lub „ich”) obraz. E t y c z n e uznanie różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem nie wniesie zatem nic do rozstrzygającego poznania jej natury. W rzeczywistości każda próba opanowania jej przy pomocy poznania będzie tylko narracją, opowieścią, czymś, co nieuchronnie ma charakter mityczny. Będzie to również kolejna techniczna proteza, obok krzemiennych narzędzi, młotków i komputerów, które kształtują nasze systemowe współ-wyłanianie się w świecie i wraz z nim³⁹.

³⁸ S. Glendinning, *In the Name of Phenomenology*, Routledge, London–New York 2007, s. 184.

³⁹ W *Technics and Time*, t. 1, Bernard Stiegler czerpie z paleontologicznych teorii André Leroi-Gourhانا, by stwierdzić, że człowiek jest z pochodzenia protetyczny, czyli zależny od technicznych protez dla jego/jej powstania i istnienia. Dla Stieglera pęd ku eksterioryzacji poprzez narzędzia, sztuczność i język wynika ze skłonności technicznych, które istniały już wcześniej w starszych, zoologicznych dynamikach. To dzięki tej tendencji (jeszcze-nie) człowiek wstaje i sięga po to, co nie jest w nim/niej, a dzięki wizualnej i konceptualnej refleksji (widząc siebie na

Boczne siodło

Jeśli opowieści i mity kształtują człowieka tak samo, jak czynią to techniczne narzędzia i aparaty, jedna opowieść interesuje mnie szczególnie w kontekście poszukiwania międzygatunkowej etyki. Jest to opowieść dotycząca tresury zwierząt przedstawiona przez Haraway i Paula Pattona. Zastanawiając się nad szkoleniem swojego psa Cayenne służącym wykonywaniu na zawodach ćwiczeń na wysokim poziomie, Haraway pozostaje świadoma problemów ekonomii klasowej, rekreacyjnej i geograficznej, które kształtują ten szczególny sport. Przyznaje ona również, że to człowiek decyduje o odbyciu szkolenia, nawet jeśli „to [on] człowiek musi [potem] reagować uległością na zachowanie psa”⁴⁰ i uwzględniać to, co Game nazywa zwierzęcą (albo, dokładniej, końską) „towarzyskością”⁴¹. Ale nawet jeśli uznamy, że Game, że w każdej sytuacji szkoleniowej zwierzęta muszą „pozwolić ludziom nauczyć się, jak je poprowadzić”⁴², musimy także zauważyć problem wielu czasowości, to znaczy różnicę pomiędzy teraźniejszością zwierząt a ludzką przyszłością, stanowiącą również różnicę (strategiczną) pomiędzy koniecznością a celowością. Haraway przyznaje, że miała takie same zastrzeżenia jak wielu innych teoretyków kultury odnośnie doskonalenia rasy związanego z „produkcją psów, które mogły pilnować stada z niezrównaną umiejętnością, wygrywać budowę ciała, celować w posłuszeństwie i sportach *agility* oraz z godnością służyć jako zwierzęta domowe”, ale najwidoczniej zmieniła zdanie po tym, jak „się zakochała”⁴³. Powinniśmy teraz przyjąć to wyznanie mniej jako potwierdzenie dla „miłości do rasy”, która przysłoniła jej krytyczno-etyczny osąd, a bardziej jako przyznanie się do bycia ze zwierzętami, pośród nich i blisko nich; a więc także jako przestrogę przed teoretykami-krytykami (być może takimi jak ja), którzy zawsze patrzą na zwierzęta tylko z oddali, traktując je jako przedmioty interpretacji, a jednocześnie redukując je do dwuwymiarowych części mowy. Haraway zdaje się mówić do nas: niektórzy z was wiedzą, jak myśleć ze zwierzętami, ale w rzeczywistości nie jak żyć z nimi i co właściwie z nimi robić.

Analogiczne problemy dotyczą próby przemyslenia filozofii zwierząt od podstaw, czy raczej w siodle, z góry, przez Paula Pattona. Jego esej *Language, Power, and the Training of Horses* w zbiorze *Zoontologies*, zredagowanym przez Cary’ego Wolfe’a, otwiera ogólna deklaracja miłości do zwierząt: „Ludzie kochają konie

ostrzu krzemienia, zapamiętując, do czego służy narzędzie) wyłania się, będąc zawsze w odniesieniu do, związany z odmiennością, która nie jest jego/jej częścią. Więcej informacji na temat konsekwencji tej drogi myślenia o etyce znajduje się w mojej książce: *Bioethics in the Age of New Media*, s. 35-63.

40 D. Haraway *When Species Meet*, s. 221.

41 A. Game *Riding: Embodying the Centaur*, s. 4.

42 Tamże.

43 D. Haraway *When Species Meet*, s. 129.

Prezentacje

z wielu powodów”⁴⁴. Sam Patton zakochuje się w koniach dzięki doświadczeniu uczenia się, jak je trenować. W podobnym duchu co Haraway stara się on połączyć swoje stanowisko filozoficzne zakorzenione w filozofii kontynentalnej z „dobłą opowieścią” o szkoleniowej relacji z jego koniem o imieniu Flash. Brakuje mi jednak w narracji Pattona głębszej refleksji nad pragnieniem tresowania, a więc opanowania innego bytu, i nad przyjemnością z tego płynącą. Nawet jeśli uznamy, że dokładny trening polega na spowodowaniu, by koń „zrobił określoną rzecz”, nie wyjaśnia to, dlaczego „my” chcielibyśmy to osiągnąć w pierwszej kolejności. Na czym polega celowość szkolenia konia/człowieka? Jak dla mnie, co prawda marne-go miłośnika zwierząt, argument o nobilitacji zapożyczony od treserki koni Vicky Hearne, który Haraway interpretuje w kategoriach ich rozkwitu i do którego także odwołuje się Patton, pada zbyt blisko narracji kolonialnych o poprawianiu komfortu dzikich. Z pewnością Haraway i Patton znają teorię postkolonialną. Patton zdaje sobie również sprawę, że „moralno-estetyczna obrona działań, dla których zwierzęta są trenowane, jest skorumpowana... do tego stopnia, że błędnie reprezentuje się w niej wartości, antropomorfizując, jak moglibyśmy powiedzieć, zaangażowanie zwierząt i projektując na nie określone uzdolnienia jako naturalne, a na zbyt ludzcy treserzy prezentują je jako wartościowe”⁴⁵.

Czy udaje mu się potem uniknąć potencjalnego zarzutu o racjonalizowanie określonych ludzkich preferencji i kulturowo nabytego pragnienia piękna, wdzięku i umiejętności poprzez praktykę szkoleniową? Obawiam się, że niezbyt skutecznie, o czym świadczy następujące stwierdzenie: „Dyscyplinarne stosunki podporządkowania i posłuszeństwa są właśnie sposobem na stworzenie i utrzymanie stabilnych i społecznych (*civil*) relacji między różnego rodzaju istotami, nie tylko wśród osobników tego samego gatunku, ale także między przedstawicielami różnych gatunków”⁴⁶. Przyznając, że po filozofii Nietzschego i Foucaulta, według której wszystkie stosunki społeczne są stosunkami władzy, nie ma rozwiązania dla społeczno-politycznego dylematu, gdyż nie wszystkie stosunki społeczne są takie same; nie wszystkie *znaczą* to samo i nie są *konieczne* w ten sam sposób. Przykładowo, dlaczego stwierdzono, że szkolenie koni to dobra rzecz? Nieszczerłonie przekonują mnie duchowe wyjaśnienia ćwiczeń ludzi i koni jako sposobu na bardziej „twórcze”, wspólne życie, jak pisze Game⁴⁷. Choć pewnie większość z nas, ludzi, zgodzi się, że tresura koni nie odpowiada moralnie biciu czy jedzeniu koni, zastanawiam się jednak, jakie kryteria stosują się do pojęcia „społeczności” (*civility*) Pattona, które kształtują jego deklarację, i jak on właściwie do niej doszedł. Patton twierdzi, że uczymy się szkolarz zwierzęta, „iż hierarchiczne formy

⁴⁴ P. Patton *Language, Power, and the Training of Horses*, w: *Between Deleuze and Derrida*, (ed.) J. Protevi, P. Patton, Continuum, York–London 2003, s. 83.

⁴⁵ Tamże, s. 93.

⁴⁶ Tamże, s. 95.

⁴⁷ A. Game *Riding: Embodying the Centaur*, s. 7-8.

społeczeństwa pomiędzy nierównymi istotami, nie są bynajmniej sprzeczne z etycznymi relacjami i zobowiązaniami wobec innych stworzeń⁴⁸. Argument ten musi być jednak rozwinięty dalej przez pojęcie gatunkowej jednostkowości – zapominanie o nim tylko utrwała gatunkową wyjątkowość, czego zarówno Haraway, jak i Patton chcieliby tak bardzo uniknąć. Pytając, „jaki jest sens tresury?”, nie głoszę wcale jakiejś idyllicznej fantazji o wilkach czy kłaczach hasających na wolności. Sugeruję tylko, że należy jakoś wyjaśnić to afektywne zaangażowanie miłośników zwierząt i teoretyków studiów nad zwierzętami. Haraway i Patton mimo wszystko powstrzymują się w emocjonalnych analizach stosunków ludzko-zwierzęcych od refleksji na temat pragnienia trenera, aby uczynić wszechświat giętkim, podatnym ich przywództwu. Nawet jeśli uznamy, za Pattonem, że relacja szkoleniowa to jedna z możliwych form relacji etycznej, która „zwiększa siłę i poczucie władzy zarówno u konia jak i jeźdźcy”⁴⁹, to z powrotem zaciskamy na sobie logiczną pętlę z fantazji teoretyka i projekcji zakrywającej przemoc użytą do humanizacji świata i ustalania znaczeń w świecie ze zwierzętami i poprzez nie.

Co nowego kiciu, czyli bioetyka inaczej

Czy istnieje jakieś wyjście? Jak, miejmy nadzieję, pokazuje powyższa dyskusja, jakikolwiek gest próbujący zaproponować ramy etyczne jest zawsze nieuchronnie zawieszony między antropocentryzmem a przemocą. Wiedza na ten temat nie zwalnia nas jednak z etycznej odpowiedzialności i wypracowania lepszych sposobów życia-z ludźmi, innymi zwierzętami czy maszynami. Odkąd biotechnologie i cyfrowe media są stałym wyzwaniem dla ustalonych przez nas koncepcji, co to znaczy być człowiekiem i żyć ludzkim życiem, wymagają one także transformacji ustalonych ram moralnych, przez które rozumiemy życie, jak i refleksji, kto jest podmiotem moralnym w obecnej sytuacji gospodarczej. Tak zwana krytyka posthumanistyczna, omówiona w niniejszym eseju, ma potencjał kwestionowania antropocentrycznej polaryzacji ustalonych sposobów myślenia, czyli przekonania, że człowiek znajduje się na szczycie „łańcucha bytów” oraz że specjalne miejsce uprawnia jego lub ją do posługiwania się szczególnym zestawem postaw opartych na konsumpcji i wyzysku nie-ludzi (ssaków, ryb, lasów tropikalnych, całej ekosfery itp.). Za Haraway i innymi człowiek może być rozumiany jako część skomplikowanej naturalno-technicznej sieci oraz jako twór dynamicznie się z niej wyłaniający. W tym właśnie procesie wyłaniania się spotyka go etyczne zadanie związane z koniecznością podejmowania decyzji, zawsze w niepewnym terenie, o życiu, we wszystkich jego rozmaitych wcieleniach i przejawach.

W biocyfrowej epoce tymczasowo zróżnicowany człowiek musi reagować na poszerzony zakres obowiązków, poza tymi zleconymi mu przez poszczególnych ludzkich innych. Dziedzina bioetyki ma więc do czynienia nie tylko z pytaniami

⁴⁸ M. Patton *Language, Power, and the Training of Horses*, s. 95.

⁴⁹ Tamże, s. 97.

Prezentacje

o transformację życia na poziomie biologicznym, poprzez genomikę, sekwencjonowanie DNA, klonowanie i tym podobne, ale także z życiem znajdujących się w szerszym kontekście politycznym, poprzez kwestie finansowania przemysłu biotechnologicznego, zarządzania bazą danych systemów imigracji i azylu, normatywności chirurgii plastycznej, nadzoru krajowego i komórkowego, bioobywatelstwa itp. Procesy decyzyjne tych, którzy sami siebie nazywają ludźmi, z całą świadomością historycznego i kulturowego bagażu, jaki ten termin niesie, jak i tymczasowej i kruchej natury każdej takiej identyfikacji, są istotne w każdej sytuacji, kiedy chodzi o kwestie życia i jego wielokrotnych przekształceń. Udział w tych procesach wcale nie musi urastać do wywyższenia człowieka: powinien być raczej postrzegany jako praktyczna mobilizacja ludzkich umiejętności, jakkolwiek ograniczonych i niedoskonałych, związanych z krytyczną refleksją i przydatną interwencją. Pytanie, czy „zwierzęta” lub „maszyny” powinny także angażować się w procesy etyczne jest nieistotne, nawet jeśli zgodzimy się, że cechy i zachowania, które dawniej wyróżniały ludzi, od niedawna rozpoznawane są po drugiej stronie granicy gatunkowej. Jest ono nieistotne dlatego, że odpowiedzialność zawsze odnosi się tylko do „ja”: tymczasowo ustabilizowanego jednostkowego człowieka, który wyłania się w-relacji-z człowiekiem i nie-ludzkimi innymi.

Moralny dylemat, czy powinniśmy szanować papugi, bakterie, cyberpsy, a nawet iPody, który jest czasem podnoszony w kontekście etyki międzygatunkowej, z niechęcią zapatruje się na poddanie kategorii „my”, z całą jej unikalnością i gatunkowizmem, rygorystycznej krytyce. Ponadto w ramach nakreślonych przez cały ten esej etyka nie polega na szacunku, który z kolei zakłada, że ja jest już w pełni ukonstytuowane jako podmiot moralny, zanim spotka innego, jakiegokolwiek innego, któremu może przekazać dar w postaci uznania, troski i życzliwości. Zamiast tego etyka może być lepiej rozumiana jako fenomenologiczna reakcja i moralna odpowiedzialność – stanowisko to zakłada, iż jakąkolwiek przyjmę postawę wobec innego, już odpowiadam na jego obecność i potrzeby⁵⁰. Czasami powstrzy-

⁵⁰ Mówiąc najogólniej, filozoficzne ramy dla takiego pojmowania etyki dostarczają prace Emmanuela Levinasa i ich lektura dokonana przez Derridę. Teoria etyki Levinasa przesuwą punkt zainteresowania i troski od siebie na drugiego i może być odczytana jako cios dla ludzkiego egocentryzmu. Miejsce ja zajmowane w świecie u Levinasa nigdy nie jest tylko moje. W zamian należy do Innego, którego mogłem prześladować, głodzić czy wypędzić daleko od mojego domu, państwa i życia. Jego myśl uzasadnia troskę o życie, każde życie, Innego, szczególnie kruche i nędzne życia wszystkich tych, którym brakuje uznania w dominujących politycznych debatach i regulacjach, tych, których biologiczna i polityczna egzystencja ogranicza się do „stref wykluczonych”: pacjentów w stanie śpiączki, azylantów, ludzi o zniekształconych ciałach i wyglądzie, ofiar biotechnologicznych eksperymentów. Opierając się jednak na Levinasie w dążeniu do opracowania post-humanistycznej bioetyki natrafiamy także na problemy, ponieważ jego teoria jest antropologicznie stronnicza, co widać, w nadmiernej wadze, jaką przywiązuje do ludzkiego języka. Jego pojęcie Innego musi zatem zostać poszerzone, skoro w epoce cyfrowej nie jesteśmy dłużej pewni, czy Inny, który przyszedł przede mną, jest

manie szacunku może być rzeczywiście najbardziej odpowiedzialnym zachowaniem, w zależności od okoliczności. Ponadto warto ponownie podkreślić, że pojęcie człowieka – który gdy tylko zajmuje się odpowiedzialnością etyczną, odróżnia się od marchwi, maszyn i ogólnego przepływu życia – nie znika wraz z „alternatywną” bioetyczną teorią, nawet jeśli stawiamy pewne istotne pytania humanistycznym i antropocentrycznym założeniom dotyczącym wielu tradycyjnych stanowisk bioetycznych.

Rozumiana w ten sposób bioetyka staje się uzupełnieniem zarówno dla moralności, jak i polityki; pierwszym wyzwaniem wobec tych, którzy zwiemy się ludźmi, abyśmy reagowali krytycznie i odpowiedzialnie na zróżnicowany świat, nie uciekając się zbyt prędko do wstępnie ustalonych półprawd, opinii, wierzeń i strategii politycznych. Lecz etyki tej nie można „zrealizować” raz na zawsze, ani używać jako praktycznego narzędzia do rozwiązywania konkretnych dylematów moralnych nad życiem i śmiercią. Ten rodzaj alternatywnej bioetyki, którą staram się tutaj zarysować, nie może zrodzić się z jednego „przykładu”, ponieważ każdy taki przykład nieuchronnie przejąłby czy nawet skolonizował potrzebę otwartej, krytycznej pracy, a bioetyka stałaby się narzędziem pomiaru, według którego można by oceniać inne bioetyczne przypadki i dylematy⁵¹. W ramach tej krytyczno-twórczej pracy w dziedzinie bioetyki interesuje mnie raczej możliwość zmiany parametrów etycznej debaty, poczynawszy od moralnej perspektywy indywidualistycznie zakorzenionych problemów, w której można racjonalnie i strategicznie wypracować zasady na podstawie wcześniej uzgodnionej reguły, po szerszy polityczny kontekst, w którym indywidualne decyzje są zawsze uwikłane w złożone stosunki władzy, gospodarki i ideologii.

Wskazując na różnicę jako na miejsce produktywnych relacji i międzygatunkowego pokrewieństwa, bioetyka jako etyka życia może umożliwić nam zakwestionowanie hierarchicznego systemu pochodzenia, poprzez który tradycyjnie rozumiano relacje pomiędzy gatunkami i formami życia. Jednocześnie, koncentrowanie się na wielu przypadkach, w których ta różnica przejawia się zawsze inaczej, powstrzyma nas od wpisania różnych istot i form w niezakłócony przepływ życia, a następnie dalszego uprawiania filozofii, jakby nic się nie stało. Nie-normatywna, świadoma technologii bioetyka musi zatem poważnie rozważyć wielowartościowe stosunki ko-ewolucji i współ-wyłaniania się. Jednakże, musi również w sposób widoczny podążać śladem refleksji nad samym procesem tworzenia: z punktu

człowiekiem czy robotem [*machinic*] i czy „braterstwo”, o którym mówi Levinas, rozciąga się na wszystkich krewnych z DNA (szympany, psy, bakterie). Przydatność filozofii Levinasa dla myślenia o bioetyce stosunków ludzkich i nie-ludzkich omawiam w: *Bioethics in the Age of New Media*.

⁵¹ Mimo tego zastrzeżenia, w różnych pracach odnosiłam się do wielu bioetycznych scenariuszy i wydarzeń, które pojawiły się w kontekście chirurgii plastycznej, aborcji, klonowania, badań genetycznych czy w praktykach artystycznych wykorzystujących biomateriał. Sugerowałam także sposoby etycznego potraktowania tych wszystkich różnych przypadków.

Prezentacje

widzenia ludzkiego języka, filozofii i kultury. Innymi słowy, technologicznie świadoma bioetyka pociąga za sobą nakaz, aby podjąć refleksję nad przemocą, w którą uwikłana jest każda forma myślenia etycznego, także ta dotycząca stosunków międzygatunkowych.

Warto zauważyć, że alternatywna bioetyka potrzebuje zwątpienia jako kondycji i kształtującego ją narzędzia. Jednak nie chodzi tu o bezstronne wątpienie kartezjańskiego *ego cogito*. Mam raczej na myśli zawieszenie poznawczego esencjonalizmu, który z góry i za wcześniej określa charakter międzygatunkowej różnicy. Nawet jeśli brzmi to na zbyt roboczą i niepewną propozycję etyczną, w porównaniu z niektórymi omówionymi w tym eseju (nie wspominając wielu proceduralnych czy opartych o wartości teorii bioetycznych, gdzie różnym formom życia z góry przypisuje się wartość, a potem je przeciwważy), to być może przemawia ona bardziej przekonująco do tych z „nas”, którym miłość do zwierząt nie przychodzi, można powiedzieć, „naturalnie”. Może ona również służyć przystopowaniu tych specjalistów studiów nad zwierzętami, którzy trochę za bardzo kochają gatunki towarzyszące, jak i samych siebie jak o gatunki towarzyszące. Ponieważ pytanie, które zostało nam postawione to nie tylko: „Czego chce moje zwierzę domowe?”, ani nawet kartezjańskie: „Ale kim to ja właściwie jestem?”, ale także, być może najważniejsze: „A co, jeśli bakteria zareaguje?”.

Przełożyła Anna Barcz

Abstract

Joanna ŻYLIŃSKA
University of London

Bioethics differently, or on how to live with machines, people and other animals

The article is an attempt to return at the human being “after the cyborg”, originating in the need to overcome the posthumanist impasse of some of the trends of contemporary cultural theory. The author is not trying to fix the identity of human/non-human animal in all of its bio-digital configurations, but rather discuss to what extent the transformed understanding of human being can not only help us *think better* about ourselves and other who can but do not have to be like us, as well as *live better* with others: machines, people, non-human animals. This research is equally interested in the pragmatics of “how,” and in the character of the “we.”