

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 słowami, 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 przeproszam 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 doświadczanych zjawisk, 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.