

Patrycja MIKULSKA

MARZENIE, NIE DOWÓD...

„W związku z równoległym biegiem ich życia zwierzęta ofiarowują człowiekowi towarzystwo, odmienne od tego, które może zaproponować mu inny człowiek. Inne, ponieważ jest to towarzystwo ofiarowane samotności człowieka jako przedstawiciela gatunku”¹. – Tym cytatem z eseju Johna Bergera *O patrzeniu* Ralph Acampora zakończył swoje studium *Corporal Compassion*². Słowa Bergera dobrze wyrażają założenia i ducha tej książki. Acampora, opisując i interpretując ludzkie doświadczenie współistnienia ze zwierzętami, poszukuje minimalnych podstaw powinności moralnej wobec nich. Odnajduje je w *symplysis*, czyli podstawowym, przeżywanym fakcie cielesności wspólnej człowiekowi i innym istotom żyjącym. Ważna jest przy tym sama cielesność – nie zaś status bytu czującego, zdolnego do odczuwania przyjemności i bólu, czy posiadanie jakiegoś rodzaju inteligencji. W ten sposób stanowisko Acampory, pokrewne teorii zmysłu moralnego (który jest natury uczuciowej), ma tę teorię uzupełniać niejako „od dołu”: Źródła zobowiązań moralnych sięgają głę-

biej, poza sferę emocjonalną, do bardziej podstawowych warstw żywej cielesności. Chociaż jednak autor *Corporal Compassion* akcentuje swoistą fundamentalną – a zarazem doświadczaną – wspólnotę ludzi i zwierząt i jej poświęca więcej miejsca, wskazuje również na odrębność zwierząt jako na warunek naszego właściwego do nich stosunku. O swojej etyce mówi również jako o etyce przekraczającej granice gatunku ludzkiego (ang. *transhuman ethics*), lecz powinności wobec zwierząt nie wiąże (jak Peter Singer) z „interesami” gatunków: jego ujęcie ani nie jest uzasadniane utylitarystycznie, ani nie zmierza do ochrony gatunków jako całości, lecz opiera się na doświadczeniu egzystencjalnego kontaktu człowieka z (poszczególnymi) zwierzętami.

Acampora przedstawia zatem propozycję metaetyczną, być może nie całkiem nową, lecz – co wielokrotnie stara się pokazać – bardziej radykalną niż dotychczasowe i lepiej odpowiadającą potrzebom naszego czasu – naznaczonego zniszczeniem środowiska naturalnego i chaosem w bioetyce.

¹ J. Berger, *Po cóż patrzeć na zwierzęta?* w: tenże, *O patrzeniu*, tłum. S. Sikora, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 11.

² Ralph R. Acampora, *Corporal Compassion: Animal Ethics and Philosophy of Body*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2006, ss. xv, 201.

METODA I JĘZYK

Swój projekt etyki Acampora umieszcza z jednej strony w tradycji sceptycyzmu metaetycznego, który deklaruje między innymi w ten sposób: „Wolę posuwać się

do przodu inspirowany Hume'owskim rodzajem pokory, która usiłuje «jedynie» prowadzić metodyczną refleksję nad sprawami zwyczajnego życia³ (s. 51). Pokorze owej przeciwstawia autor arogancję metafizyki (a w etyce skromną moralność przeciwstawia aroganckiemu moralizmowi). Deklarując, że założenia i rozważania metafizyczne odrzuca czy raczej zawiesza (bo radykalne odrzucenie samo byłoby, jak się zdaje, zbyt metafizyczne), tak odnosi się do ontycznego statusu wartości (częściowo proponując jakieś rozwiązanie, a częściowo przenosząc je w obszar, który go nie interesuje: „Niezależnie od tego, czy czysty obiektywizm jest metafizycznie «prawdziwy», z pewnością jest on egzystencjalnie pusty. [...] W duchu późnych dzieł Wittgensteina, można by powiedzieć, że praktyczny obszar doceniania i oceniania sprawia, iż gra językowa, jaką jest obiektywizm, staje się jałowa (przynajmniej w obszarze wyznaczonym parametrami tego obszaru). Inaczej niż (być może) rzeczywistość matematyczna, sfera istnienia wartości pokrywa się ze sferą praxis” (s. 51). Przyjęta metoda, którą autor określa jako fenomenologiczno-hermeneutyczną, pozwala mu na skupienie się właśnie na czynności wartościowania, „nawet jeśli wartości [...] nie mają niezależnego istnienia, nasze ich przeżywanie może zostać poddane sprawdzeniu przez intersubiektywną analizę procesu wartościowania” (tamże).

Przy lekturze *Corporal Compassion* uderza – uświadomiony zresztą przez autora i expressis verbis potwierdzony – eklektyzm (por. np. 116). Nie jest on wadą, zdaje się nawet dodawać książce atrakcyjności, jednocześnie jednak ma swoją cenę. Acampora sygnalizuje bowiem bardzo rozległą lekturę i sięga do różnych tradycji i źródeł; rzecz można, znajduje sprzymierzeńców w różnych miejscach filozoficznego krajobrazu

i od każdego z nich czerpie co najmniej inspirację dla własnych rozważań, myśl żadnego nie wydaje się mu jednak wystarczająca – niekiedy podejmuje porzucony przez innego filozofa wątek i prowadzi go nieco dalej. Czerpie od innych w sposób zdyscyplinowany (wiemy, jakie pojęcie bądź pogląd sobie przyswaja, jakie dostrzega w nich ograniczenia), a jednak pozostawia niedosyt – w miejscach, gdzie oczekuje się, że autor zatrzyma się i poprowadzi dyskusję głębiej albo przynajmniej ją uszczegółowi, on biegnie dalej i wprowadza do dyskusji nowy głos, nową postać. Być może rozległość dyskusji osiągnana jest kosztem jej głębi – albo też głębiej w przyjętych ramach metodologicznych pójść nie można, bo trzeba by wkroczyć na pole rozstrzygnięć metafizycznych, co autor pozostawia poza obszarem swoich zainteresowań.

Tak pomyślana etyka praktyczna, którą autor określa też niekiedy jako „ćwiczenie egzystencjalne” (np. s. 97) przeciwstawiona została również etyce stosowanej (ang. applied ethics), której uprawianie polega na odnoszeniu abstrakcyjnych norm moralnych (rozumianych jako gotowy, wcześniej wytworzony bez związku z ocenianą sytuacją aparat pojęciowy jakiejś teorii moralnej) do konkretnych, wyraźnie określonych – w kontekście bieżących społecznych i politycznych – zwykle kontrowersyjnych i skrajnych przypadków (por. s. 96). Swoją opcję metodologiczną porównuje do dokonanego przez wielu współczesnych etyków „neoarystotelesowskiego zwrotu ku teorii wartości” (s. 97); tym, co ją wyróżnia, ma być późnonowoczesne zabarwienie (por. tamże). I chociaż Acampora odwołuje się również do myśli autorów ponowoczesnych – na przykład do późnych idei Jacquesa Derridy – jego myśl rozwija raczej wątki wcześniejsze, należące do tradycji filozofii fenomenologicznej i egzystencjalnej.

Język *Corporal Compassion* jest równie eklektyczny jak jej metoda, bardzo sprawny, wręcz elegancki: sam autor okreś-

³ Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

la go niekiedy jako poetycki bądź literacki i chętnie posługuje się metaforą. Nie jest to sposób mówienia, do jakiego przyzwyczaili czytelników filozofowie nurtu analitycznego: Acampora pod wpływem swoich „kontynentalnych” lektur, głównie tekstów filozofów niemieckich i francuskich, stara się niejako nakłonić język angielski do wykonania innej niż zazwyczaj pracy, co łączy się na przykład z prowadzeniem słownych i pojęciowych gier angażujących zastaną terminologią obcą (tzn. niemiecką lub angielską) czy tworzeniem neologizmów (por. s. 38n.). Gra słów występuje już w samym tytule, autor wybiera przymiotnik „corporal” zamiast „corporeal”, aby podkreślić subiektywny i egzystencjalny wymiar cielesności, który jest „różny, lecz nie oderwany” (s. xv) – od jej obiektywnego, ujmowanego w poznaniu naukowym aspektu.

Teoretyczny zamysł Ralpa Acampory – i jego ambicje – dobrze charakteryzuje zdanie, które wypowiedział na samym początku swojego studium: „Martin Luther King [...] pozostał w pamięci dlatego, że miał marzenie, nie zaś dowód” (s. 3). Marzenie przedstawione w *Corporal Compassion* jest jednak marzeniem filozofa, rozsądnym i zanurzonym w tradycji, czerpiącym z niej i angażującym się z nią w spór.

PRZECIWNICY I SPRZYMIERZENCY

Acampora sprzeciwia się przede wszystkim wszelkiego rodzaju dualizmom: radykalnemu przeciwstawieniu człowieka innym bytom, oddzieleniu tego, co duchowe, od tego, co materialne (co wyraża się również w jego wyborach terminologicznych: odrzuca na przykład termin „embodiment”, sugerujący w-cielenie pierwiastka psychicznego czy duchowego, a posługuje się słowem „bodiment”), a także skonstruowaniu natury i kultury.

Głównym przeciwnikiem autora *Corporal Compassion* jest więc oczywiście Kartezjusz (i, rzecz można, duch kartezjański). Autor występuje zarówno przeciwko idei „egotycznego” punktu wyjścia refleksji filozoficznej, jak i przeciwko ujęciu żywego ciała jako maszyny, a także przeciw podziałowi świata na osoby i rzeczy, oraz zaliczeniu zwierząt do tej drugiej kategorii. Podejmując krytykę Kartezjusza, znajduje sprzymierzeńca w Alasidarze MacIntyre. Cytat z książki tego ostatniego *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* [„Zależne żywe istoty rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót”], który przytacza Acampora, pomaga również zrozumieć jego własny sposób myślenia: „Interpretujące poznanie innych jest nieodłączne od zaangażowania w związki z nimi, a możliwość kartezjańskiego wątpienia w odniesieniu do uczuć i myśli innych może pojawić się tylko u tych, którzy są takiego zaangażowania pozbawieni, bądź wskutek jakiegoś poważnego psychologicznego defektu, bądź, jak w przypadku Kartezjusza, pod przemożnym wpływem jakiejś teorii filozoficznej”⁴ (s. 28). Tego rodzaju dualizm dostrzega Acampora na przykład u Jean-Paula Sartre’a, którego krytykuje za wprowadzenie radykalnej różnicy ontologicznej między „ciałem-dla-mnie” a „ciałem dla innych” – sam uważa, że nie ma takiego pęknięcia w sposobie, w jaki istnieje ciało, a przynajmniej, że nie jest to różnica absolutna (por. s. 6n.).

Acampora krytykuje również ogólnie nastawienie antropocentryczne: wskazuje je w swoich analizach poglądów wielu filozofów jako podstawową przeszkodę, która nie pozwoliła im właściwie zinterpretować egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Na przykład narzucające się i dostrzegane przez samego autora pokrewieństwo do filozofii Emmanuela Lévi-

⁴ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, s. 14.

nasa jest zasadniczo ograniczone przez skupienie się wyłącznie na człowieku (por. s. 87n., 128) i przyjęcie jego perspektywy jako wyróżnionego, a właściwie jedynego istotnego punktu widzenia. Z podobnego powodu krytykowany jest również Martin Heidegger, któremu autor zarzuca sprowadzenie istot żywych do narzędzi lub przedmiotów (por. s. 118), czy Edmund Husserl postrzegający w zwierzętach zniekształcenie „przypadku normalnego”, jakim jest człowiek (por. s. 16).

Dorobek jednak wielu autorów, których Acampora krytykuje, stanowi dla niego również źródło i inspirację. Proponuje na przykład zastąpić Heideggerowskie „being-in-the-world”, interpretowane przez niego jako bycie w świecie określonym przez podmiot-człowieka, pojęciem „being-in-a-world” – bycia w jakimś świecie, jednym z wielu, konstytuowanym przez podmiotowość różnych istot żywych, nie tylko człowieka, światów przynajmniej częściowo nakładających się na siebie.

Autor *Corporal Compassion* przywołuje wielu sprzymierzeńców (jak na przykład australijsko-aborygeński poeta Bill Neidje), sięgając również do „ubocznych zasobów myśli i uczucia” (s. 109). Nikt jednak, ani spośród znanych filozofów, ani postaci „drugiego planu” nie zdobył się na wystarczający radykalizm ujęcia albo też nie zdołał go odpowiednio rozwinąć.

Jako przykład Acampora wskazuje między innymi Edith Stein, która zastanawiała się nad innym niż ludzkie doświadczeniem cielesności, przypuszczała jednak, że nasza zdolność wczucia, będąca sposobem poznania stanów innych podmiotów, w odniesieniu do zwierząt ograniczona jest do przeżycia bólu (por. s. 77).

Najbliższa jest Acamporze późna myśl Maurice’a Merleau-Ponty’ego⁵ dotycząca

samego cielesnego sposobu bycia. Myśl tę, z jej centralnym pojęciem ciała świata, autor stara się rozszerzyć i zastosować do opisu wspólnej egzystencji zwierząt i ludzi.

Interesującym, mniej znanym odniesieniem jest w *Corporal Compassion* japoński filozof Watsuji Tetsurō, krytyczny czytelnik Heideggera⁶. Wraz z Watsuji Acampora, uzupełniając Heideggerowskie analizy czasowego wymiaru bycia, zwraca uwagę na klimat jako podstawowy doświadczony wymiar przestrzennego bycia w (jakimś) świecie, dostrzeżenie którego pozwala „otworzyć nasze przeżywanie na wspólny kontekst życia” (s. 33) różnych istot przebywających w tych samych środowiskach.

ŚWIAT – WSPÓLNY DOM?

Przebywanie razem w tym samym miejscu, a zwłaszcza zamieszkiwanie tego samego środowiska – a może być nim również dom czy mieszkanie człowieka – jest dla Acampory najważniejszym przedmiotem analizy filozoficznej, pozwalającym dotrzeć do symphysis. Jest to też pozytywny sens deklaracji, że autor nie chce uprawiać filozofii moralności, odnosząc normy moralne do skrajnych i spornych przypadków. Jego etyka ma znaleźć ugruntowanie i zastosowanie w faktycznej codzienności, zwyczajnym byciu z innymi – w tym właśnie ze zwierzętami. Dlatego w swoim docenieniu cielesności i wartości z nią związanych, jak witalność, siła, spontaniczność, współzawodnictwo, Acampora nie do końca zgadza się z Nietzschem i pisze, że „gospodarstwo domowe i społeczeństwo nie są formami życia, które należy natychmiast odrzucić” (s. 69). Me-

⁵ Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

⁶ Zob. T. Watsuji, *Climate and Culture: A Philosophical Study*, tłum. G. Bownas, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1961.

taforą jego wizji świata – czy też licznych nakładających się światów życia różnych żywych istot – nie jest pole okrutnej walki o przetrwanie, lecz właśnie gospodarstwo, dom czy też park. Nie przeprowadza on radykalnej krytyki cywilizacji czy kultury jako degeneracji naturalnego, dzikiego sposobu życia. Pisze nawet, że jeśli do natury człowieka jako bytu ożywionego należy bycie, czy też stawanie się, istotą polityczną, to fakt, że miasto stało się miejscem i sposobem jego życia „należy postrzegać jako proces zoo-naturalny” (s. 120).

Acamporę interesują konteksty, w których w codzienności człowiek spotyka zwierzęta. Jako zasadniczo pozytywny przykład takiej sytuacji wskazuje park miejski, każąc czytelnikowi wyobrazić sobie, że obserwuje hasające w nim wiewiórki, by potem zanalizować doświadczenie człowieka, który dostrzega zwierzątko okrutnie okaleczone. Jako przykłady „moralnie dyskusyjne” (s. 97) podaje laboratorium naukowe i ogród zoologiczny, które analizuje, posługując się zaczerpniętą od Michela Foucaulta kategorią uwięzienia. Rozważania te z jednej strony mają na celu ujaśnienie pojęcia *symphysis*, z drugiej – przybliżają czytelnikowi doświadczenie współodczuwania ze zwierzętami w opisanych sytuacjach.

Chociaż autor prowadzi nas ku zrozumieniu pojęcia *symphysis* za pomocą rozbudowanych analiz filozoficznych, twierdzi jednak, że *symphysis* jako sposób ujmowania relacji człowieka do otoczenia, a zwłaszcza do innych istot żywych, jest pierwotny i to nie tylko w filozoficznym sensie tego słowa (gdyż podmiot niejako wyłania się z ciała świata), lecz także w sensie całkowicie potocznym: doświadczenie takie jest bowiem powszechnie udziałem człowieka w jego rozwoju – tak świat postrzegają dzieci.

Należy jednak dodać, że doświadczenie to nie jest wyłącznie doświadczeniem jedności z innymi istotami żywymi, nie

odslania wyłącznie tego, co wspólne człowiekowi i zwierzętom, lecz także pozwala dostrzec różnicę między nimi.

PYCHA I POZNANIE

Czy koncepcja Ralpha Acampory jest przekonująca? Jeśli przyjąć praktyczny punkt widzenia autora, któremu zależy na przekonaniu czytelnika, że jego propozycja jest spójna, rozsądna i atrakcyjna egzystencjalnie – skłaniałabym się do odpowiedzi twierdzącej. Uważam ją również za atrakcyjną w aspekcie teoretycznym, chociaż nie podzielałabym przekonania autora o niemożliwości, a przynajmniej egzystencjalnej jałowości metafizyki. O jej atrakcyjności stanowi moim zdaniem – obok pokazania niewykorzystanego wciąż potencjału dwudziestowiecznej filozofii kontynentalnej – wezwanie do powrotu do pierwotnego doświadczenia człowieka jako punktu wyjścia etyki połączone z propozycją pojęciowych narzędzi służących jego opisowi i analizie. Z drugiej strony szkoda, że wobec antymetafizycznej postawy autora, niemożliwe staje się postawienie pytania o prawdziwość jego wizji. Wydaje się, że autor, chociaż deklaratywnie odrzuca dualizm w każdej postaci, nie unika jednak dualizmu poznania teoretycznego i praktycznego: chociaż w życiu praktycznym rzeczywistość odslania się przed nami, o zgodności z nią naszych sądów, czyli o prawdzie, na poziomie teoretycznym należy po Wittgensteinowskiemu milczeć.

Chcąc podsumować ideowe przesłanie książki, można powiedzieć, że jest ona zwrócona przeciwko arogancji, która właśnie nie pozwala nam właściwie postrzegać rzeczywistości. Nie chodzi przy tym o wspomnianą wcześniej arogancję metafizyki, lecz o postawę bardziej podstawową, którą nazwałabym grzechem poznawczej pychy, uniemożliwiającej właściwe postrzeganie rzeczywistości – w tym także

swojego w niej miejsca. Przykład takiej postawy wskazuje Acampora, gdy analizując relację swoich poglądów do myśli feministycznej, komentuje krytyczne w stosunku do kultury patriarchalnej myśli Marilyn Fry o aroganckim spojrzeniu, które wszystko, co ogarnia, organizuje zgodnie z własnymi interesami; według autora opis ten można odnieść do sposobu, w jaki człowiek spogląda na zwierzęta na przykład w ogrodzie zoologicznym bądź w laboratorium (por. s. 113). Takiemu sposobowi patrzenia przeciwstawia się spojrzenie „kochającego oka”

(s. 114), doceniające wartość innych i dostrzegające różnice oraz granice między patrzącym a widzianym.

Acampora przekonuje nas zatem – racjonalnie, korzystając z różnych środków, jakie wytworzyliśmy w dziejach kultury – do pokornego patrzenia na świat kochającym spojrzeniem i stara się pokazać, na czym takie spojrzenie polega. Zważywszy, że to właśnie grzech pychy miał być przyczyną wygnania człowieka z raju, trudno wezwania autora *Corporal Compassion* nie poprzeć.