

tym człowiek wyzwala swoje możliwości i wyzwalać siebie, pozwała światu i bytom bytować po swojemu. Jednak jeśli nasza interpretacja jest słuszna, jeśli człowiek może otworzyć świat i uwolnić możliwości tylko dlatego, że w doświadczeniu nudy udaje mu się zawiesić i dezaktywować relację zwierzęcia z dezynhibitorem, jeśli w centrum otwartego przestworu znajduje się nie-otwartość zwierzęcia, musimy zapytać w tym punkcie: co dzieje się z tą relacją, w jaki sposób człowiek może pozwolić być zwierzęciu, skoro otwartość świata opiera się na zawieszeniu jego sposobu bycia?

Ponieważ zwierzę nie zna ani bytu, ani niebytu, ani otwarcia, ani zamknięcia, znajduje się na zewnątrz bycia (zewnętrznie to jest bardziej zewnętrzne niż wszelkie otwarcie) i wewnątrz w bliskości bliższej niż wszelkie zamknięcie. Pozwolić być zwierzęciu oznaczałoby więc: pozwolić mu być *poza byciem*. Sfera nie-wiedzy – lub niepamięci – o której tu mowa znajduje się zarówno poza wiedzą, jak i niewiedzą, odkrywaniem, jak i ukrywaniem, bytem i niebytem. To, czemu pozwala się tutaj być na zewnątrz bycia, nie jest przez to zanegowane lub umniejszone, nie staje się przez to czymś nieistniejącym. To coś istniejącego, pewna realność, która wykracza poza różnicę między byciem i bytem.

Nie chodzi tu jednak o próbę zarysowania nie bardziej ludzkich niż zwierzęcych kształtów nowego stworzenia, któremu groziłaby taka sama mitologia, jak innym. W naszej kulturze człowiek – jak widzieliśmy – zawsze był rezultatem pewnego podziału i jednocześnie połączenia tego, co ludzkie i tego, co zwierzęce. W operacji tej chodziło zawsze o jeden wyróżniony element. Unieruchomienie maszyny antropologicznej rządzącej naszym rozumieniem człowieka nie oznaczałoby więc poszukiwania nowych, bardziej skutecznych i autentycznych połączeń, lecz ukazanie centralnej

pustki: zawieszenie zawieszenia, szabat zarówno zwierzęcia, jak i człowieka.

I jeśli pewnego dnia, zgodnie z klasycznym już obrazem „oblicze z piasku”, które nauki humanistyczne stworzyły na brzegu morza, gdzie rozbijają się fale naszej historii<sup>23</sup>, zostanie całkowicie zatarte, tym, co ukaże się na jego miejsce, nie będzie już nowy *mandylion* albo „chusta Weroniki” odzyskanej ludzkości lub zwierzęcości. Sprawiedliwi z głowami zwierząt na Ambrojańskiej miniaturze przedstawiają nie tyle nowy typ relacji człowieka i zwierzęcia, ile figurę „wielkiej niewiedzy”, która pozwala im obu być poza byciem, daje szansę zbawienia w ich ściśle niezbywalnym byciu. Żywi wciąż mogą zasiąść przy mesjańskiej uczcie sprawiedliwych, nie podejmując historycznych zadań i nie uruchamiając maszyny antropologicznej. Kolejny raz rozwiązanie *misterium conjunctionis*, którego wytworem jest to, co ludzkie, okazuje się możliwe tylko przez bezprecedensowe zgłębianie praktyczno-politycznej tajemnicy separacji.

PRZEŁOŻYŁ PAWEŁ MOŚCICKI



for. Joanna Erbel

## CZŁOWIEK-TYTAN

EDWIN BENDYK

Oskar Pistorius, biegacz z Afryki Południowej, może wystartować w igrzyskach olimpijskich, orzekł Sąd Arbitrażowy Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego. Wyrok anulował decyzję Federacji Lekkoatletycznej, która uznała, że Pistorius zwany Blade Runnerem stosuje dyskwalifikujący technodoping. Biegacz już w dzieciństwie stracił obie nogi, które trzeba było amputować z powodu wady wrodzonej. Mimo swej ułomności nie poddawał się i aktywnie zajmował sportem: pływał, grał w rugby, biegał. Tyle tylko, że z oczywistych względów mógł mierzyć się tylko z podobnymi sobie, a więc innymi niepełnosprawnymi. Największym jego do-

tychczasowym osiągnięciem były występy na igrzyskach paraolimpijskich w Atenach w 2004 roku. Ten szczególny status nie zadowala jednak Pistoriusa kierującego się zasadą: „Jesteś sprawny na miarę swoich zdolności”. Kilka lat temu islandzka firma Ossur zaopatrzyła biegacza w protezy Gepard wykonane z włókien węglowych. Dzięki nim Blade Runner osiąga dziś podobne rezultaty jak „normalni” sportowcy wyczynowi i wierzy, że to tylko kwestia czasu, gdy zacznie z nimi wygrywać w walce o olimpijskie medale.

Te ambicje wywołały popłoch. Pistorius, zamiast pokornie tkwić w roli przypisanej mu przez los, uwierzył w tradycyjny huma-

<sup>23</sup> Por. Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, t. II.



nistyczny przekaz, że istotą człowieczeństwa i jego podmiotowości jest transgresja, przekraczanie swoich ograniczeń w drodze do doskonałości. Napotkał opór społeczeństwa, w którym o podmiotowości i jej zakresie decyduje norma. Federacja Lekkoatletyczna uznała, że „nienormalny” Pistorius (tę nienormalność widać gołym okiem) nie może konkurować z „normalnymi”, bo dzięki technologicznej interwencji stał się „nadnormalny”.

Czy rzeczywiście? Sąd Arbitrażowy zmuszony do działania skargą Pistoriusa odwołał się w swym orzeczeniu do wiedzy eksperckiej – zespół naukowy z Massachusetts Institute of Technology podczas żmudnych eksperymentów fizjologicznych udowodnił, że biegacz z protezami zużywa w czasie biegu tyle samo energii co zwykli biegacze. *Ergoprotezy* nie stanowią formy dopingu.

Orzeczenie w sprawie Blade Runnera ma charakter precedensowy i pokazuje, jak anachroniczny jest nowoczesny aparat władzy w dobie posthumanistycznej. W sprawie tej jak w soczewce skupiają się wszystkie wątki analiz Georges’a Canguilhem’a i Michela Foucault’a wprowadzające do refleksji politycznej problem biopolityki. Wydajność nowoczesnego, liberalnego dyskursu biopolitycznego, opartego na naukowo uzasadnionych normach określających status osoby i przysługujący jej zakres podmiotowości, załamuje się.

Oto kolejny przykład. Na wiele lat zanim Blade Runner postanowił zmierzyć się z pełnosprawnymi biegaczami, arcymistrz Gary Kasparow postanowił zagrać w szachy z komputerem Deep Blue. W 1996 roku człowiek wygrał 4 do 2, 11 maja 1997 po raz pierwszy w historii maszyna zwyciężyła z ludzkim przeciwnikiem tego kalibru. Wszyscy analitycy zgodnie stwierdzili, że przedwcześnie jeszcze, by ogłosić epokę prawdziwej sztucznej inteligencji i maszyn

mądrzejszych od ludzi. Deep Blue wygrał za sprawą olbrzymiej mocy obliczeniowej, która niewiele miała wspólnego z myśleniem. Co jednak, jeśli za kilka lat naprzeciw Kasparowa lub innego arcymistrza usiądzie człowiek uznawany za umysłowo niepełnosprawnego, tyle że z „elektroniczną protezą umysłu”? Mikroprocesory o wielkości nadającej się do neurochirurgicznych implantacji będą miały niebawem taką moc obliczeniową jak Deep Blue w 1997 roku. Jaki status podmiotowy przyznać takiemu „implantowanemu” graczowi? A jeśli zamiast gry w szachy zdecyduje się on ubiegać o mandat polityczny? Czy pozostawić sprawy wolnemu biegowi demokracji, czy użyć klauzuli wykluczającej?

#### CZŁOWIEK NA ZAMÓWIENIE

Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy dojdziemy do kwestii stosowania antropotechnik nie w celu autokreacji, lecz po to, by modelować predyspozycje innej osoby, np. dziecka. Do jakiego stopnia można dopuszczać ewentualne nieodwracalne interwencje genetyczne: czy należy zgodzić się na „reperowanie” genomu, by usunąć predyspozycje do chorób niosących zagrożenie dla życia, a może też posunąć się dalej, dając rodzicom prawo projektowania swoich dzieci, nie tylko płci, lecz także koloru oczu, predyspozycji muzycznych, intelektualnych (jeśli takie znajdują się w portfelu możliwości technicznych).

Nie czas mnożyć przykłady, spory ich katalog dostarczył Francis Fukuyama w *Końcu człowieka*<sup>1</sup>, pisząc z pozycji konserwatywno-liberalnych. Dla naszych rozważań ważniejszy jednak będzie tekst Petera Sloterdijka, który wygłosił on w zamku Elmau w Bawarii<sup>2</sup>. Niemiecki filozof podejmuje refleksję nad humanizmem wyartykułowaną w słynnym „Liście o humanizmie”<sup>3</sup> Martina Heideggera z 1946 roku. Heidegger

przypomina w nim, że projekt humanizmu renesansowego, leżący wszak u źródeł antropologii nowoczesności, był próbą *renascientia romanitas*, próbą wskrzeszenia Rzymu ze sformułowaną tam ideą *humanitas*. „A więc w samym sercu takiego myślenia tkwi *humanitas*, ponieważ humanizm to: rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki, «inhuman», to znaczy poza swoją istotą”. Humanizm był wynikiem spotkania Rzymu z kulturą hellenizmu. „*Homo humanus* stał w opozycji do *homo barbarus*. *Homo humanus* jest tutaj Rzymianinem, który podnosi i uszlachetnia rzymską *virtus*, «ucieleśniając» to, co pod słowem *paideia* przejęto od Greków. Grecy są tu Grekami hellenizmu, którego kultury uczono w szkołach filozofii. Chodzi głównie o *eruditio et institutio in bonas artes*. Tak pojmowana *paideia* zostaje przełożona jako *humanitas*”.

Człowiek dopiero się staje, podejmując wybór oznaczający chęć dotarcia do swej istoty, co możliwe jest tylko przez długotrwałą formację, „udomowienie”, jak rozwija myśl Heideggera Sloterdijk. Przypomina on, że Rzymianie stworzyli nie tylko ideę *humanitas*, ale także zupełne jej przeciwieństwo: cyrk, w którym upust swym zwierzęcym żądom dawała nie-ludzka, barbarzyńska część społeczeństwa. „To, co wykształcenie Rzymianie nazywali *humanitas*, byłoby nie do pomyślenia bez chęci odróżnienia się od kultury pospolitej cyrkowych igrzysk. Humanista pogrążony w oszalałym tłumie miał świadomość, że jako człowiek narażony jest na niebezpieczeństwo zarażenia zezwierzęceniem”.

Humanizm jest zdaniem Sloterdijka możliwy tylko w splocie z barbarzyństwem, jako starcie dwóch kultur: wysokiej, uczłowieczającej, polegającej na lekturze filozoficznej, i kultury masowej rzymskich stadionów. Bycie człowiekiem to wybór, a prawdziwy rzymski humanista swój wybór utwierdzał, dobrowolnie uczestnicząc w igrzyskach, by wystawiać się na ryzyko zarażenia bestialstwem. Po zwycięskim

wyjsciu z próby mógł z przekonaniem mówić, że nic, co ludzkie, nie jest mu obce.

#### CZAS POSTHUMANIZMU

Ten klasyczny projekt humanizmu wystawiany był na próbę w wyniku wielkich skoków antropologicznych, które podważały sensowność formacji zgodnie z koncepcją *paideia*. Pierwszy skok to rewolucja Darwinowska, która uświadomiła ludziom, że są produktem biologicznym. Potem przyszedł Freud, by pokazać znaczenie procesów podświadomych dla ludzkiego działania. W końcu nadeszła epoka antropotechniki, która otwiera możliwość formowania nie przez *Lesen* (lekturę), lecz *Auslesen* (selekcję), czyli bezpośrednią interwencję w substrat biologiczny osoby. Sloterdijk wykorzystuje w swym tekście podobieństwo słów *Lesen* (czytać) i *Auslesen*, (selekcjonować), by podkreślić, że mimo radykalnej różnicy między technikami pedagogicznymi a antropotechnikami istnieje między nimi strukturalna tożsamość – służą kształtowaniu podmiotu.

Czy w takim razie epoka posthumanistyczna, postludzka będzie epoką antyhumanistyczną, czy też raczej nie-ludzką, lecz w istocie radykalizującą, a nie likwidującą projekt humanistyczny? Czy wystarczą narzędzia liberalnej demokracji, by ochronić się przed tymi skutkami posthumanizmu, które z dzisiejszej perspektywy oceniane są za przerażające? Czy też należy wynaleźć zupełnie nowe instytucje polityki lub nadać nowe znaczenia instytucjom już działającym, jak choćby demokracja przedstawicielska?

A może należy za Slavojem Žižkiem postawić problem radykalnie: „Czy zatem prawdziwe wyzwanie technologii nie polega na tym, że powinniśmy powtórzyć przejście ze świata roślin do świata zwierząt również na symbolicznym poziomie, odciąć się od naszych symbolicznych korzeni i zaakceptować otchłań wolności? Technologia jest również obietnicą wyzwolenia za pomocą przerażenia [*terror*]. Podmiot wyłaniający

<sup>1</sup> Francis Fukuyama, *Końiec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. Bartłomiej Pietrzyk, Znak, Kraków 2004 r.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article1064> (sprawdzone 02.06.2008 r.).

<sup>3</sup> Martin Heidegger, „List o humanizmie”, przeł. Józef Tischner, w: *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.



się w i dzięki doświadczeniu przerażenia jest ostatecznie samym cogito, otchłanią samoodnoszącej się negatywności, która tworzy rdzeń podmiotowości transcendentnej, bezgłowy podmiot popędu (śmierci). Oto właśnie podmiot nie-ludzki”<sup>4</sup>.

Žižek idzie dalej niż Sloterdijk, wyciągając konsekwencje z ekstremalnych projektów posthumanistycznych mających w istocie charakter posthumanistycznej technozji, która zakłada ostateczne nadzieje triumfu informacji nad materią. Czyste nie-ludzkie cogito to software, nie-materialny substrat maszyny, hardware'u zwanego człowiekiem, który już niebawem można będzie wyodrębnić i odtworzyć *in silico*. Prominentnym promotorem tej wizji jest Ray Kurzweil, amerykański wynalazca, specjalista w dziedzinie sztucznej inteligencji. Nie ma on wątpliwości, że na skutek „spiżowego prawa rozwoju” technologii, które mówi, że tempo tego rozwoju opisuje krzywa wykładnicza, w ciągu 20–30 lat człowiek będzie w stanie dokonać reinżynierii (*reverse engineering*) funkcji mózgu, czyli odtworzyć mózg i świadomość w obwodach elektronicznych. W efekcie nastąpi kolejny skok ewolucyjny: ludzkość przekroczy punkt osobliwości (*singularity*)<sup>5</sup>, po którym na scenę dziejów wkroczy nowy gatunek będący produktem fuzji biologii i techniki.

Nie należy beztrząsco wzruszać ramionami na projekty takich ludzi jak Kurzweil. Nawet jeśli ich realność techniczna jest wątpliwa, to jednak zmusza do szukania, choćby teoretycznej, odpowiedzi na pytanie (znowu posłużę się Žižkiem): „Kto wie, jaki «sam w sobie» okaże się ten «postludzki» świat? Być może nie ma na to jednej i prostej odpowiedzi, a współczesne trendy (digitalizacja, biogenetyczne manipulacje) są otwarte na wiele możliwych symbolizacji. Być może utopia – perwersyjne marzenie

o przejściu od hardware'u do software'u, podmiotowości wolno dryfującej między różnymi wcieleniami – oraz dystopia – koszmar ludzi dobrowolnie przekształcających się w istoty zaprogramowane – są po prostu pozytywną i negatywną stroną tej samej fantazji ideologicznej? Być może dopiero perspektywa technologiczna w pełni konfrontuje nas z najbardziej radykalnym wymiarem naszej skończoności”<sup>6</sup>.

#### HUMANIZM EUGENIKI

Perspektywę technologiczną, a przynajmniej jej zakres możliwy teoretycznie, odnieść należy wszakże do kluczowego pytania humanizmu, przed którym nie może uciec także posthumanizm. Pytanie to dotyczy natury człowieka, której transgresywną istotę zdefiniował, poetycko lecz w przekonujący sposób, Pico della Mirandola w swym hymnie *O godności człowieka* z 1486 roku: „Określona natura innych stworzeń jest związana prawami przeze mnie ustanowionymi. Ciebie zaś nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami oddaję w twe własne ręce, abys zgodnie ze swą wolą sam określił swą naturę. Umieściłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować cały świat. Nie uczyniłem cię ani niebiańskim, ani ziemskim, ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym, abys sam w sposób wolny i godny siebie, tworząc siebie, nadał sobie taki kształt, jaki zechcesz”.

Projekt Mirandoli podkreśla autonomię osoby kreującej swoją istotę, abstrahując od społecznego tworzenia jednostki. Wiemy jednak, że autonomia spotkać się musi z oporem ze strony społeczeństwa, które rości sobie wobec jednostki normatywne pretensje. W społeczeństwie nowoczesnym jednostka musi spełniać pewne oczekiwania, by móc korzystać ze swojej podmiotowości. Proces formacyjny odbywa się jed-

nak w paradoksalnych warunkach. Z jednej bowiem strony, zgodnie z ideą tradycyjnej humanitas, człowiek wyodrębnia się ze stanu natury, zyskuje ludzką podmiotowość za pomocą *Lesen*, procesu pedagogicznego opartego na lekturze. W ten sposób zyskuje refleksyjność wyzwalaającą ze stanu zwierzęcego. Z drugiej jednak rozwój nauk pozytywnych, zwłaszcza zapoczątkowane w XIX wieku, wspomniane już przełomy darwinizmu i freudyizmu stawiają kwestię biologicznych uwarunkowań natury ludzkiej na nowo, z pytaniem, ile w formowaniu człowieka powinno być lektury, a ile selekcji. Aktywną próbą szukania odpowiedzi stały się zapoczątkowane u schyłku XIX wieku projekty eugeniczne, które w równym stopniu fascynowały polityczną prawicę, jak i lewicę.

Pierwsza eugenika była po prostu radykalizacją biopolityki, która stała się, jak analizował Foucault, głównym instrumentem zarządzania społeczeństwem dyscyplinarnym. Rozwój metod statystycznych, badań medycznych, mikrobiologii i innych nauk szczegółowych wyzwolił pokusę zdefiniowania mierzalnych parametrów antropologicznych, zarówno czysto biologicznych, jak i intelektualnych (testy inteligencji) ułatwiających klasyfikację materiału ludzkiego. Żołnierz, robotnik, urzędnik, nauczyciel, obywatel-podmiot procesu politycznego musieli spełniać określone dość precyzyjnie kryteria. Co ważniejsze, w społeczeństwie dyscyplinarnym normy biopolityczne są nie tyle narzucone z zewnątrz, przez wyalienowany aparat władzy, ile są społecznie i jednostkowo uwewnętrznione jako ważny element dominującej i reprodukowanej w społeczeństwie ideologii.

Reprodukcji tej służy wiele instrumentów – od rodziny przez szkołę po rynek, najważniejszym jednak miejscem produkcji dyskursu legitymizującego nowoczesną biopolitykę jest nauka.

Pierwsza eugenika była próbą radykalnej innowacji biopolitycznej wykorzystującą nową wiedzę do tego, by stosunkowo powolny i bierny sposób uprawiania biopolityki polegający głównie na klasyfikacji oraz pedagogice zaktywizować. Dobre społeczeństwo można zaprojektować. Państwowa kontrola procesu biologicznej reprodukcji daje szansę nie tylko odsunięcia na bok osobników „nienormalnych”, lecz zwyczajną ich eliminację przez niedopuszczenie do powiększania puli „złych genów”. Nie miejsce tu na analizę przejścia od tych liberalnych projektów eugenicznych, których celem było niedopuszczenie do zaistnienia „niewartościowych” form życia, do projektu nazistowskiego, który zakładał eksterminację takich gorszych form życia.

#### NAZISTOWSKA MIŁOŚĆ DO NATURY

Nazizm jest natomiast ważny, bo równoległe z dalszą radykalizacją biopolityki rozszerzył jej zakres, wprowadzając w zakres ustawodawstwa Naturę. Jednym z priorytetów rządu Hitlera była realizacja wcześniejszych zapowiedzi, że „w nowej Rzeszy nie będzie już miejsca na okrucieństwo wobec zwierząt”. Już 24 listopada 1933 roku została przyjęta ustawa o ochronie zwierząt (*Tierschutzgesetz*), której twórcy pisali: „...naród niemiecki zawsze bardzo kochał zwierzęta i miał świadomość szlachetnych zobowiązań etycznych, jakie ludzie mają wobec zwierząt. A jednak dopiero dzięki Rządowi narodowosocjalistycznemu można było urzeczywistnić wolę szerokich kręgów społecznych, by poprawione zostały rozporządzenia prawne dotyczące ochrony zwierząt i aby ustanowiono specjalną ustawę przyznającą zwierzętom jako takim prawo do ochrony”<sup>7</sup>.

Naziści nie byli wyjątkiem zarówno w kwestii eugeniki, jak i ochrony zwierząt – podobne ustawy przyjmowały także par-

<sup>4</sup> Slavoj Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. Julian Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 409.

<sup>5</sup> Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near*, Viking Adult, London 2005.

<sup>6</sup> Slavoj Žižek, dz. cyt., s. 406.

<sup>7</sup> Za: Luc Ferry, *Nowy ład ekologiczny*, przeł. H. Miś, A. Miś, Centrum Uniwersalizmu, Warszawa 1995.



lamenty krajów o liberalnych systemach rządów. Projekt nazistowski wyróżnia wszak pewna nadmiarowość, próba rozszerzenia projektu biopolitycznego na całe życie. Człowiek traci w spektrum form życia centralną pozycję, dopiero ustawy biopolityczne mają określić, które z form należy chronić, którym przyznać podmiotowe prawa polityczne, które zaś eksterminować. W projekcie tym, będącym pomieszaniem tradycji niemieckiego romantyzmu, aktualnej wiedzy naukowej i pseudonaukowego bełkotu, jest miejsce na miłość wobec zwierząt, szacunek dla pejzażu, zagładę Żydów i Romów, a także na eksterminację Niemców niepełnosprawnych umysłowo.

Czy nazistowska biopolityka była tylko historyczną aberracją? Luc Ferry, francuski neokantysta, przekonuje, że jest inaczej. Jego zdaniem kluczowy dla hitlerowskiego zamysłu antyhumanizm powraca we współczesnych projektach politycznych, wyrażając się najpełniej w nurcie Głębokiej Ekologii (*Deep Ecology*). W ogromnym uproszczeniu głównym przesłaniem Głębokiej Ekologii jest przekonanie, że człowiek nie jest szczególną wartością w ekosferze, że wartością jest właśnie cała ekosfera i jej przetrwanie, choćby i bez człowieka.

Mniejsza jednak o to, czy współczesny fundamentalizm ekologiczny jest ekofaszystyzmem. Istotniejsza jest wskazówka heurystyczna wynikająca z analiz Ferry'ego. Analizując trzeci przełom antropologiczny i dalszą radykalizację biopolityki wraz z wynikającym stąd terrorem techniki, nie możemy abstrahować od kontekstu Natury. Problemem staje się nie tylko podmiotowość cyborgów, osób będących produktem posthumanistycznej kreacji. Poddając refleksji status cyborga, nie sposób uciec od refleksji nad statusem zwierzęcia.

#### LUDZIE I ZWIERZĘTA

Jesienią 2007 roku zmarł Alex, szara papuga afrykańska. Warto przypomnieć, że papuga była dla Kartezjusza klasycznym przykładem zwierzęcej bezmyślności

– jej zdolność do powtarzania dźwięków ma charakter czysto automatyczny, *ergo* zwierzę nie różni się od nieożywionego automatu. Alex okazał się jednak zwierzęciem niezwykłym, bo udowodnił, że nie tylko powtarza, lecz także potrafi wyrażać swoje uczucia. Określał temperaturę kuku rydzy, jaką dostał, gdy stwierdził, że jest głodny. Kiedy zmęczył się pracą ze swym naukowym opiekunem, mówił, że chce iść spać. Potrafił określić materiał, z jakiego wykonany jest patyk, potrafił także liczyć i rozpoznawać kształty. Szybko zyskał miano „Einsteina wśród papug”. Odszedł z tego świata bardzo „po ludzku” – okazało się, że genialnego ptaka wykończyła miażdżycza.

Wobec takich osiągnięć „zwykłej” papugi nie zaskakuje już informacja, jaką przekazali pod koniec ubiegłego roku uczeni japońscy, którzy odkryli, że szympansy lepiej zapamiętują liczby niż ludzie. Czemu się jednak dziwić, skoro Panbanisha, szympanśa bonobo z Ośrodka Studiów Językowych Georgia State University, opowiadała ponad trzy tysiące słów, którymi komunikuje się ze światem zewnętrznym za pomocą komputera. Swoich kompetencji uczy syna i jednocześnie służy swojej matce „analfabecie” za tłumacza.

Proces odkrywania Zwierzęcia na nowo doskonale udokumentowała ubiegłoroczna paryska wystawa „Bêtes et Hommes” zorganizowana w Wielkiej Hali w La Villette. La Villette przez sto lat było największą rzeźnią Europy, powstało w latach 70. XIX wieku w ramach zapoczątkowanego przez Napoleona III projektu porządkowania Paryża. Ostatnia krowa padła tam 14 marca 1974 roku, a w miejscu dawnych hal rzeźniczych powstało miasteczko nauki i przemysłu, gigantyczne muzeum eksploratorium o tej samej nazwie poświęcone współczesnej cywilizacji. Z dawnych budynków ostała się tylko Wielka Hala; miejsce, w którym targowano bydłem, dziś zamienione na przestrzeń ekspozycji czasowych.

Mottem ekspozycji stały się słowa Witolda Gombrowicza z „Dzienników 1958”:

„Spacerowałem po alei eukaliptusowej, gdy wtem zza drzewa wyłaziła krowa. Przystanąłem i spojrzeliśmy sobie oko w oko. Jej krowiość zaskoczyła do tego stopnia mą ludzkość – ten moment, w którym spojrzenia nasze się spotkały, był tak napięty – że stropiłem się *jako człowiek*, to jest w moim, ludzkim, gatunku. Uczucie dziwne i bodaj po raz pierwszy przeze mnie doznane – ten wstyd człowieczy wobec zwierzęcia”<sup>8</sup>.

Twórcy znakomitej wystawy postanowili przekonać, że nie tylko człowiek ma historię, że historię mają także zwierzęta i że obie te historie – ludzka i zwierzęca – rozwijały się we wzajemnym, nierozdzielalnym związku. Weźmy choćby pytanie o siłę sprawczą procesów ewolucyjnych. Czy napędza je konkurencyjna walka o byt, czy może przeciwnie, kooperacja? Darwin podkreślał znaczenie walki o byt, co Karol Marks skwitował złośliwym stwierdzeniem, że teoria Darwina jest najlepszym opisem stosunków społecznych w Wielkiej Brytanii w XIX wieku. Nawet jednak jeśli udział ideologii liberalnego kapitalizmu nie był tak duży w myśli Darwina, nie mógł on dojść do innych wniosków, bo swe obserwacje prowadził w zamkniętym układzie badawczym – na tropikalnej wyspie, gdzie rzeczywiście wzajemne relacje między gatunkami determinowała walka o szczupłe zasoby.

Do innego doświadczenia odnosił się słynny anarchista i zapalony biolog, książkę Piotr Kropotkin, a w ślad za nim wielu rosyjskich XIX-wiecznych ewolucjonistów. Wszak widać wyraźnie, że organizmy, jeśli chcą przetrwać na Syberii, muszą ze sobą współpracować, bo ich największym wrogiem są warunki zewnętrzne. Stephen Jay Gould, wybitny amerykański ewolucjonista, przyznał w latach 90., że przez wiele lat miał kłopot z Kropotkinem i traktował go tak jak większość współczesnych ludzi – jako interesującego dziwaka o utopijnych

poglądach społecznych. Bliższa analiza jego myśli naukowej (i innych rosyjskich ewolucjonistów) ujawnia jednak jej głęboki sens<sup>9</sup>. Rację miał zarówno Darwin, jak i Kropotkin – mechanizmy napędzające naturę są bardzo złożone i zależą od lokalnych warunków.

W XX wieku kluczowe znaczenie dla badań etologicznych miał „przełom feministyczny”. Jak zauważa psychiatra i etolog, Borys Cyrulnik<sup>10</sup>, kobiety były pierwszymi badaczkami, które zdecydowały się na długotrwałe obserwacje terenowe.

Ich męscy koledzy ograniczali się do krótkich wypadów w teren oraz badań nad okazami zamkniętymi w laboratorium.

Jeszcze w latach 60. XX stulecia panowała wśród biologów scjentystyczna atmosfera. Wspomina ją Jane Goodall, jedna z pionierek nowego podejścia do badań nad naczelnymi: „Jakaż byłam naiwna. Nie mając za sobą żadnego kursu uniwersyteckiego, nie zdawałam sobie sprawy, że zwierzęta nie mogą mieć osobowości, myśleć, odczuwać emocji lub cierpieć ból. Nie miałam pojęcia, że właściwsze od nadawania imion szympansom byłoby oznaczanie ich numerami”<sup>11</sup>.

To w tej atmosferze powstawały prace pokazujące, że społeczność naczelných zorganizowane są w sztywne, oparte na przemocy hierarchie, w których o porządku decyduje siła i walka o samice. Jednak Goodall, badająca szympansy, a także Thelma Rowell i Shirley Strum podczas badań pawianów dostrzegły zupełnie co innego niż ich koledzy. To nie agresja i przemoc są czynnikami budowania więzi w społecznościach tych zwierząt. Łączą je znacznie subtelniejsze relacje oparte na współpracy i skomplikowanych sojuszach. Czy reguły budowania społecznej hierarchii, jakie uczeni-mężczyźni dostrzegli u naczelných, nie są aby przeniesieniem reguł obowiązku

<sup>8</sup> Witold Gombrowicz, *Dzienniki 1957-1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 34.

<sup>9</sup> Stephen Jay Gould, *Bully For Brontosaurus*, W. W. Norton & Company, New York 1992.

<sup>10</sup> Pasqual Picq, Boris Cyrulnik i in., *Najpiękniejsza historia zwierząt*, przeł. Krystyna Pruska, Cyklady, Warszawa 2002.

<sup>11</sup> Jane Goodall, *Przez dziurkę od klucza*, przeł. Jerzy Prószyński, Prószyński i S-ka, Warszawa 1995.



jących w zdominowanym przez mężczyzn świecie akademickim?

### KONIEC WYJĄTKOWOŚCI

„New Scientist”, brytyjski tygodnik popularnonaukowy, publikuje 4 maja 2008 raport zatytułowany znamienne: „So you think you're unique” (Myślisz, że jesteś wyjątkowy). Brytyjskie opracowanie zbiera dostarczane przez współczesną naukę argumenty, że ludzkie predyspozycje nie są wynikiem radykalnej nieciągłości ontologicznej, lecz cechami mającymi zwykle swoje odpowiedniki w świecie zwierzęcym, z różnym tylko wyrazem intensywności. Owszem, zwierzęta nie potrafią mówić, lecz wiele z nich potrafi się komunikować, i to w sposób refleksyjny. Odczuwanie emocji, bólu, stresu, a nawet formy kultury nie są niczym niezwykłym w świecie zwierząt.

Jakie więc wnioski wynikają z tego antykartezjańskiego przełomu dla praktyki społecznej i politycznej? Ewolucję refleksji na ten temat dostarcza fascynujące opracowanie Luca Ferry'ego i Claudine Germé, którzy zebrali w tomie *Des Animaux et des Hommes*<sup>12</sup> najważniejsze teksty nowoczesnego dyskursu animalnego – od *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza przez ustawy naziłowskie po „Deklarację uniwersalną praw zwierząt” UNESCO z 1978 roku. Ferry we wstępie do tego opracowania wskazuje na cztery zasadnicze strategie intelektualne wobec świata zwierząt: kartezjanizm, antyklerykalny antykartezjanizm przełomu XIX i XX wieku (wyraża się w koncepcji zwierząt jako „braci mniejszych” Micheleta), utylitaryzm, którego wybitnym przedstawicielem jest Peter Singer oraz Deep Ecology, ze wskazanym wcześniej podobieństwem do antyhumanistycznej filozofii Natury nazistów.

Podobieństwo nie musi wszakże oznaczać tożsamości, a fundamentalizm ekologiczny nie musi równać się z ekofa-

szyzmem. O ile naziści działali inspirowani romantyzmem, o tyle Deep Ecology znajduje uzasadnienie w aktualnym stanie globalnej ekosfery. Po raz pierwszy cywilizacja stanęła wobec realności katastrofy w skali globalnej. Jared Diamond w imponującym opracowaniu *Upadek*<sup>13</sup> analizuje historie wcześniejszych, ograniczonych zasięgiem cywilizacji. Upadły one wszystkie z podobnych względów – wyczerpania zasobów materialnych i symbolicznych gwarantujących adaptację do zmieniającego się otoczenia. Co gorsza, początek rozkładu rozpoczynał się w apogeum rozwoju, kiedy trudno było zinterpretować sygnały kryzysu, a gdy już to się udało, było zbyt późno na przeciwdziałanie. Wiele danych wskazuje na to, że w podobnej sytuacji może znajdować się współczesna cywilizacja, a jednym z symptomów jest potencjalne zagrożenie katastrofą klimatyczną wywołaną czynnikami antropogenicznymi. Jeśli do tego dołożyć brak wody, brak ziemi uprawnej, obciążenie ekologiczne Ziemi wynikające z trwającego nieustannie wzrostu demograficznego, to rzeczywiście przyszłość nie jawi się w jasnych barwach.

Slavoj Žižek wskazuje, że wyjątkowość sytuacji polega na tym, że nikt nie może odwołać się do „chytrości rozumu” i przekonania, że historia pracuje na jego korzyść<sup>14</sup>. To prawda, że polityka proekologiczna inspirowana m.in. holistyczną filozofią Natury oznacza zamach na wolność w liberalnym znaczeniu, jak przekonuje Vaclav Klaus, prezydent Czech. Już jednak przekonanie, że to właśnie liberalna wolność gwarantuje wyjście z kryzysu, bo tylko ona potrafi uruchomić siły innowacji i adaptacji, nie jest niczym innym niż wyznaniem wiary w mądrość historii, podobną do tej, jaką żywi Francis Fukuyama. Podobnie jednak nie mają powodu do radości krytycy kapitalizmu dopatrujący się w kryzysie ekolo-

gicznym zapowiedzi końca tego systemu. Tym razem bowiem koniec systemu może także oznaczać koniec świata bez szansy na zbudowanie lepszego ładu.

Z tego punktu widzenia wybór opcji fundamentalizmu ekologicznego, nawet gdyby miał łączyć się z antyhumanistycznym reżimem politycznym realizującym politykę praw natury, nie wydaje się najbardziej przerażającą opcją. Oczywiście jeśli dawałaby ona szansę, że poprzez radykalny zwrot i podporządkowanie Człowieka Naturze jesteśmy w stanie ochronić ekosferę, a tym samym zwiększyć szanse na uratowanie samego Człowieka i Ludzkości, choć już zapewne budujących przyszłość na gruzach obecnej cywilizacji. Głupio byłoby jednak stracić i wolność, i przyszłość.

Luc Ferry naszkicowany powyżej problem definiuje następująco: „Cały problem sprowadza się do pytania, czy myśl humanistyczna jest w stanie dać prawo istnienia idei szacunku dla natury, czy przeciwnie, należy nadać bytom naturalnym takie prawa, których nie można by respektować bez radykalnej dekonstrukcji założeń humanizmu”<sup>15</sup>.

### DEKONSTRUKCJA HUMANIZMU

W istocie taka dekonstrukcja trwa od dziesięcioleci w ramach projektu posthumanistycznego. Posthumanizm nie jest antyhumanizmem, raczej aktualizuje humanizm, otwierając go na nowe formy podmiotowości. Posthumanizm w swym pierwszym wcieleniu, czyli w projekcie cybernetycznym Norberta Wienera, był odpowiedzią na zwyrodnienie tradycyjnego humanizmu do postaci nowoczesnej, liberalnej i ekskluzywnej filozofii podmiotu. „Koncepcji, zgodnie z którą nie wszyscy ludzie są ludźmi, nowe koncepcje przeciwstawiają wizję jeszcze bardziej uniwersalistyczną niż sformułowana przez Oświe-

cenie. Nie tylko wszyscy ludzie są ludźmi, ale oprócz ludzi także pewne «byty» – maszyny inteligentne – mogą aspirować do ludzkości”<sup>16</sup>. Cybernetyka otwiera jednak możliwość podmiotowości nie tylko obiektom cyborgicznym i androidalnym, lecz także bytom naturalnym.

Kluczem do tego upodmiotowienia jest odkrycie przez cybernetykę wspólnego mianownika dla tych wszystkich rodzajów bytu: autopoietycznego procesu jako podstawy organizacji materii w formę ożywioną oraz informacji jako substancji strukturyzującej ten proces. Upodmiotowienie odbywa się jednak, nie jak w klasycznym projekcie humanistycznym, przez indywidualistyczne zamknięcie podmiotu na siebie w procesie lektury, lecz przez otwarcie na relacje z Innym w akcie komunikacyjnym.

Wiener był mistykiem informacji i komunikacji. Informacja, zgodnie z naukową definicją, jest odwrotnością entropii, siły pchającej świat ku chaosowi. Entropia to dla Wienera jedno z imion Szatana, wszystko, co się jej przeciwstawia, a więc każdy skuteczny akt komunikacyjny, musi być z definicji dobre. Twórca cybernetyki chciał za pomocą komunikacji wyzwolić ludzkość, jak sam pisał, od widma „Bergen-Belsen i Hiroszimy”<sup>17</sup>. Wojny, wrogość człowieka wobec człowieka są symptomem procesów kosmicznych, emanacją zła, któremu na imię entropia. Na skutek intensyfikacji działań komunikacyjnych rośnie uporządkowanie struktur społecznych, stają się one coraz bardziej zróżnicowane i powiązane, przez co zmniejsza się ryzyko destrukcyjnej katastrofy. Barbarzyństwu wieków ciemnych należy przeciwstawić ideę społeczeństwa przejrzystego.

Projekt cybernetyczny doczekał się wielu krytyk, wykorzystywano go na wiele sposobów w różnych celach. Dla

<sup>12</sup> Luc Ferry, Claudine Germé, *Des animaux et des hommes*, LGF - Livre de Poche, Paris 1994.

<sup>13</sup> Jared Diamond, *Upadek*, przeł. Jacek Lang, Janusz Margański, Zofia Łomnicka, Marcin Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

<sup>14</sup> Slavoj Žižek, dz. cyt., s. 417.

<sup>15</sup> Luc Ferry, wstęp do *Des Animaux et Des Hommes*, Paris 1994.

<sup>16</sup> Za: Philipp Breton, Serge Proulx, *L'explosion de la communication*, La Découverte, Paris 2006.

<sup>17</sup> Za: Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, La Découverte, Paris 1997.



dalszych rozważań najważniejsza jednak jest analiza podstawowej intuicji Wienera mówiącej, że droga do upodmiotowienia wiedzy przez komunikację. Nie chodzi tu jednak o sentymtalne otwarcie na głos zwierząt i robotów, na wsłuchiwanie się, co ma do powiedzenia papuga Alex i szympanśica Panbanisha. Czas postawić pytanie o możliwość projektu politycznego, który umożliwiłby artikulację interesów nie tylko ludzi, lecz także innych podmiotów mających w dyskursie nowoczesnym status „obiektów milczących”.

#### POLITYKI NATURY KONTRA NATURPOLITIK

Projekt taki rozwija od lat Bruno Latour, socjolog i filozof nauki, twórca Actor-Network Theory. Teoria ta kwestionuje istnienie społeczeństwa, zwraca natomiast uwagę na kolektywy, dynamicznie tworzące się zbiory aktorów działania społecznego. Latour znajduje miejsce w tych kolektywach nie tylko dla ludzi, ale dla wszystkich obiektów uczestniczących w komunikacji. Nie można z niej bowiem wykluczyć np. obiektów techniki, gdyż niosą one istotne znaczenia mające wpływ na działanie (by wspomnieć oprogramowanie komputerowe i wpływ interfejsu na proces symbolicznej artikulacji). Podobnie jak widać było na przykładzie dyskusji Kropotkina z darwinizmem, obiekty Natury także uczestniczą w dyskursie publicznym poprzez nierozłączny splot historii świata ludzi i świata natury.

Latour pyta, czy wychodząc z tych socjologicznych konstatacji, można stworzyć projekt Polityk Natury<sup>18</sup>, który polegałby na odnowieniu koncepcji demokracji przez jej otwarcie na artikulację innych, nie-ludzkich interesów. Jednak wbrew założeniom Deep Ecology interesów Natury nie da się wyartykułować w sposób jednoznaczny i oczywisty. Nie ma bowiem takiej Natury,

o jakiej mówią przedstawiciele Deep Ecology. Należy zaakceptować multinaturalizm (podobnie jak pod wpływem badań antropologów na początku XX wieku uznano, że trzeba było wielokulturowość i zasadę równoprawności kultur). Przykładem multinaturalizmu są różne opisy świata naczelników tworzone w zależności od różnych genderowych badaczy, podobnie jak różne opisy ewolucji biologicznej zależne od kontekstu społecznego i geograficznego.

Multinaturalizm jest możliwy czy nawet konieczny i oczywisty nie tylko dlatego, że nie istnieje Natura fundamentalistów ekologicznych. Nie istnieje także Natura jako obiekt badania Nauki. Nauce przez „N” należy przeciwstawić nauki (przez „n” i w liczbie mnogiej). Pozbawienie Nauki religijnej pozycji w społeczeństwie nie oznacza osłabienia pozycji nauk w dyskursie publicznym. Nie istnieje bowiem inny sposób dotarcia do Natury i jej głosu niż poprzez nauki i oferowane przez nie aparaty wokalne, czyli instrumenty badawcze ujawniające historię zwierząt, ekosystemów etc.

Rozszerzenie kolektywu społecznego na nie-ludzkie obiekty nie ma polegać na tym, by zwierzęta, ludzie i roboty siedli przy jednym stole. Ma polegać na odnowieniu idei demokracji przedstawicielskiej, czyli umożliwieniu artikulacji interesów uczestników kolektywu przez reprezentantów zdolnych przedstawić historie swoich interesariuszy. Metodę zaproponowaną przez Latoura zaczyna się już stosować we Francji podczas lokalnych debat dotyczących kwestii współżycia ludzi i Natury. Zastosowano ją m.in. podczas rozwiązywania problemu reintrodukcji niedźwiedzia w Pirenejach<sup>19</sup>.

Projekt wywołał oczywisty konflikt: w górskich wioskach podstawą egzystencji jest hodowla bydła. Bez niedźwiedzia życie jest łatwiejsze, bo nie trzeba pilnować stad i można poświęcić się innym zajęciom. Niedźwiedź stanowi oczywiste zagrożenie

nie dla bytu wspólnoty. Jednak tylko na pierwszy rzut oka. Gdy bowiem przy stole negocjacyjnym usiedli przedstawiciele różnych natur, okazało się, że powstaje wielość historii niekoniecznie wykluczających się. Historia gór to zarówno narracja pasterska podkreślająca rolę hodowli, jak i narracja „naturalistyczna” podkreślająca aspekt dzikości. Pomiędzy tymi dwiema głównymi narracjami ujawniają się dyskursy bardziej szczegółowe, pokazujące, że hodowla nawet bez niedźwiedzia jest w aktualnym kontekście ekonomicznym anachronizmem. Skoro więc i tak do hodowli trzeba dopłacać, czemu nie zmienić „pakietu”. Problem koegzystencji ludzi i niedźwiedzi zamienił się w polityczną debatę o przyszłości pirenejskiego kolektywu.

Projekt Polityk Natury jest dobrym wyjściem w kierunku nie-ludzkiej polityki, czyli polityki uwzględniającej artikulację nie-ludzkich podmiotów. Projekt ten wymaga wszakże głębokiej krytyki uwzględniającej tradycję filozofii komunikacji. Na ile

nowa przestrzeń polityczna i jej instytucje służyć będą emancypacji, a na ile staną się narzędziem rynkowej eksploatacji w logice kapitalizmu kognitywnego?

Latour nie odpowiada na te pytania, jednak jego koncepcja ma wbudowane zaczepy łączące ją z innymi nurtami współczesnej refleksji krytycznej odwołujące się do filozofii i socjologii różnicy mającej swe źródło m.in. w pracach Gabriela Tarde’a. Tarde, mistrz Latoura, przez wiele lat zapomniany przez nauki społeczne, wraca dziś jako wielki prekursor badań nad formowaniem opinii publicznej oraz krytyki ekonomii politycznej, której przeciwstawił psychologię ekonomiczną i studia nad innowacyjnością. W koncepcjach kolektywów Latoura i jego krytyce społeczeństwa dopatrzeć się można związków z ideą Wielości (*Multitudo*), tak bliską Antonio Negriemu. Na szczęście dzięki szykującym się przekładom najważniejszych prac Latoura będzie można zmierzyć się z jego pomysłami po polsku.

<sup>18</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris 1999. [Wkrótce w Wydawnictwie Krytyki Politycznej – przyp. red.].

<sup>19</sup> Vinciane Despret, *Bêtes et Hommes*, Editions Gallimard, Paris 2007.