




GABRIELA JARZĘBOWSKA

 <http://orcid.org/0000-0001-9678-2163>

Uniwersytet Warszawski

Wydział „Artes Liberales”

Etyka w epoce człowieka
Minimal Ethics for the Anthropocene
Joanny Żylińskiej z perspektywy *animal studies*
[Recenzja książki Joanny Żylińskiej
Minimal Ethics for the Anthropocene
Open Humanities Press, University of
Michigan Library, Ann Arbor 2014]

Wydana w 2014 roku w serii „Critical Climate Change” książka Joanny Żylińskiej była jedną z pierwszych publikacji dotyczących pojęcia „antropocenu” z perspektywy etyczno-filozoficznej. Ten pionierski charakter książki może łatwo umknąć z perspektywy 2020 roku – w ciągu minionych sześciu lat debata środowiskowa w filozofii i humanistyce doznała bowiem gwałtownego przyspieszenia. Przed przejściem do właściwej analizy zawartych w publikacji treści warto przyjrzeć się zatem pokrótce tytułowemu pojęciu, które w ostatnich latach zrobiło niemałą karierę zarówno w debatach akademickich, jak i w popularnym dyskursie.

Termin antropocen został ukuty w 2000 roku przez holenderskiego chemika Paula Crutzena jako nazwa nowej epoki geologicznej następującej po holocenie. Określa on unikalną sytuację geohistoryczną, w której jeden gatunek, *Homo sapiens*, dokonał tak dalece posuniętych przekształceń środowiska (w wyniku rolnictwa, gospodarki wydobywczej, wylesiania i urbanizacji), że stał się głównym czynnikiem kształtującym globalny ekosystem, a zarazem – głównym zagrożeniem dla życia na Ziemi. Choć zarówno początki epoki, jak

i samo uzasadnienie użycia pojęcia wciąż budzą kontrowersje wśród naukowców, głęboko zadomowiło się ono w debacie publicznej. Sądząc po liczbie poświęconych mu konferencji naukowych, artykułów i monografii, weszło ono także do akademickiego mainstreamu, nadając ton dyskusjom nie tylko bezpośrednio związanym z kryzysem środowiskowym, lecz także filozofii i humanistyce w ogóle. Nie powinno to dziwić, gdyż refleksja ekologiczna (czy, ogólnie, dotycząca relacji między człowiekiem a nie-ludźmi) co najmniej dekadę temu na stałe zagościła w debatach filozoficznych – dość wspomnieć niedawną (i, jak się wydaje, nieco już zmierzchającą) popularność pojęcia „posthumanizm”. Co więcej, mimo „antropocentrycznej” etymologii pojęcia, oscylujące wokół niego debaty filozoficzne cechują się odrzuceniem (lub co najmniej daleko idącą problematyzacją) antropocentryzmu, będącego wcześniej tak oczywistą, że niemal niedostrzegalną podstawą niemal wszelkiej refleksji na łonie filozofii i humanistyki.

Zainteresowanie Żylińskiej etyką w czasach antropocenu wypada uznać za nieprzypadkowe w kontekście pozostałych publikacji autorki. Ta związana z Goldsmiths University pisarka, wykładowczyni, artystka i kuratorka, łączy w swojej twórczości refleksję filozoficzną z praktyką artystyczną. Jest jedną z najważniejszych i najoryginalniejszych współczesnych teoretyczek zgłębiających problemy na pograniczu nowych mediów, etyki i kondycji postludzkiej. Polscy czytelnicy znają ją przede wszystkim z książki *Bioetyka w epoce nowych mediów*¹, jak dotąd, niestety, jedynej tłumaczonej na polski publikacji książkowej filozofki. Praca *Minimal Ethics for the Anthropocene* wyszła w wolnym dostępie rok po polskim tłumaczeniu tej książki (a zarazem pięć lat po jej oryginalnej, angielskiej wersji) i można ją traktować jako rozwinięcie i wyklarowanie refleksji zawartych w poprzedniej publikacji. Niniejsza recenzja analizuje książkę Żylińskiej z perspektywy *animal studies*, co warunkuje jej szczególne odczytanie poprzez koncentrację na etycznych relacjach między ludźmi a innymi zwierzętami.

Książka Żylińskiej liczy zaledwie 157 stron (w tym 141 stron tekstu), co jest świadomym i wyrażonym *explicite* zamysłem autorki, dążącej do jak największej kondensacji (czy też, poniekąd w duchu myśli wyrażonej w tytule, „minimalizacji”) swojej myśli i ograniczenia się do wyłożenia najważniejszych tez. Nawigację po publikacji ułatwia jej podział na dziesięć podrozdziałów (*Grounding, Scale, Process, Evolution, Humanity, Ontology, Ethics, Poetics, Politics* i *Manifesting*). Każdy z nich stanowi odrębny miniesej luźno zogniskowany wokół tytułowego pojęcia. Chociaż rozdziały ułożone zostały w sposób nieprzypadkowy, można je czytać w dowolnej kolejności, lub nawet jedynie skoncentrować się na szczególnie interesującym nas zagadnieniu. Esejom towarzyszy projekt fotograficzny Żylińskiej *Topia daedala*, którego celem jest tworzenie filozofii za pomocą

¹ J. ŻYLIŃSKA: *Bioetyka w epoce nowych mediów*. Przeł. P. PONIATOWSKA. Warszawa 2013.

innych mediów (zgodne z opracowaną przez autorkę propozycją filozofii jako fotografii²).

Żylińska zaznacza, że terminu antropocen nie używa w ścisłym, naukowym sensie, ale jako wskaźnika definiującego ludzką odpowiedzialność wobec świata. Bazując na teoriach takich myślicieli, jak Emmanuel Levinas, Theodor Adorno, Henri Bergson, Karen Barad czy Rosi Braidotti, autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy żyć dobrym życiem w czasach, gdy sama idea życia podlega daleko idącej transformacji. Proponowana przez nią etyka została obmyślana w kategoriach uniwersalnych, sama nie będąc zarazem uniwersalistyczną, ale silnie kontekstualną. Inaczej mówiąc, domaga się uwzględnienia wielości skal i kontekstów, w których mają miejsce sytuacje wymagające namysłu etycznego. Podkreślając relacyjny charakter bytu, uznaje tym samym etykę za pierwotną wobec ontologii. Proponowaną przez siebie perspektywę określa mianem „postmaskulinistycznej racjonalności”, przez co rozumie nie tyle zaprzeczenie racjonalności, ile jej inną modalność: bardziej spekulatywną i uciekającą od totalizujących historii. Przyjętą przez autorkę metodą jest coś, co sama nazywa „krytycznym witalizmem”. Zakłada on głębokie przemyślenie pojęcia życia i tego, co możemy z nim zrobić. Wobec antropocenu postuluje raczej wypracowywanie odpowiedzi (*response*) niż tworzenie abstrakcyjnych teoretyzacji, sugerując jednocześnie powrót do idei człowieka po jego zarzuceniu przez posthumanizm – tym razem w ujęciu krytycznym. Ów powrót nie ma być zatem efektem gatunkowej nostalgii czy powrotem do klasycznie rozumianego humanizmu, ale uznaniem kluczowej roli człowieka zarówno w degradacji Ziemi, jak i w opracowywaniu projektów etycznych. Etyka i opowiadanie historii są bowiem, zdaniem autorki, jedynym, co wyróżnia człowieka na tle innych gatunków.

Biorąc pod uwagę zainteresowanie Żylińskiej etyką uwzględniającą nie-ludzkich aktorów, w refleksjach filozofki uderza niemal całkowite pominięcie zwierząt innych niż ludzie jako znaczących (a zarazem wyróżniających się na tle innych bytów) podmiotów tak pomyślanej etyki. Kwestia ta wymaga bliższej analizy, wydaje się bowiem symptomatyczna dla tradycji intelektualnej organizującej znaczną część współczesnych debat filozoficznych, w której to tradycji mieści się także Żylińska, i którą z braku lepszego terminu określałam mianem „tradycji posthumanistycznej”. Używam tego pojęcia traktując posthumanizm zarówno jako zjawisko historyczne w filozofii, jak i szczególnie postawę nadającą ton współczesnym debatom humanistyczno-środowiskowym. Cechuje się ona zarzuceniem antropocentryzmu przy jednoczesnym rozpuszczeniu kategorii organizujących dotychczasowe debaty etyczne (takich jak zwierzę). Może to utrudniać wypracowanie efektywnych rozwiązań na

² *Artist's statement*. Dostępne w internecie: joannazylińska.net/artists-statement/ [data dostępu: 7.02.2020].

polu etyki³, co staje się wyzwaniem w pracach jawnie podnoszących kwestie etyczne, jak *Minimal Ethics*... Ponadto pominięcie kwestii niemoralności współczesnej produkcji zwierzęcej (zwłaszcza prowadzonej w ramach chowu przemysłowego) wydaje się problematyczne w publikacji poświęconej etyce w antropocenie, nawet przy odrzuceniu perspektywy praw zwierząt. To właśnie ta praktyka odpowiada za znaczącą część gazów cieplarnianych, a przez to – za zaistnienie globalnego kryzysu środowiskowego. Tym samym można ją traktować jako przykład znacznie ważniejszy i bardziej osadzony w *praxis* naszych relacji z nie-ludzkimi bytami, niż frapujące i pobudzające wyobraźnię, lecz dosyć marginalne w globalnej skali (przynajmniej obecnie) byty liminalne powstałe w ramach eksperymentów biotechnologicznych, do których autorka chętnie się odwołuje, zarówno w tej, jak i innych pracach.

Kwestię zwierzęcą Żylińska podnosi dwa razy: w rozdziałach *Humanity* i *Ethics*, w obu przypadkach w sposób dość skrótowy. Stosunek autorki do etyki praw zwierząt jest ambiwalentny: deklaruje ona szacunek wobec autorów i autorek *animal studies* oraz prozwierzęcych aktywistów i aktywistek, zarazem jednak wyraźnie dystansując się wobec zjawisk, które uznaje w ramach tych doktryn za niepokojące. Wymienia wśród nich wrzucanie do jednej kategorii etycznej bardzo różniących się od siebie organizmów należących do królestwa zwierząt, a także przekonanie, że jakakolwiek forma problematyzacji dualizmu między ludźmi a zwierzętami na łonie filozofii musi siłą rzeczy następować wewnątrz (*de facto*, antropocentrycznej) pozycji zakładającej wyższość kognitywną wobec innych gatunków. W innym miejscu zaznacza, że jej celem nie jest poszerzenie pola etyki na jednostki inne niż ludzie na podstawie ich podobieństwa do naszego gatunku (które to zjawisko, zdaniem autorki, jedynie umacnia antropocentryczną postawę). Żylińska rozumie etykę jako przynależną wyłącznie naszemu gatunkowi i będącą wąską postawą kulturową, wypracowywaną na przestrzeni dziejów i regulującą sposoby koegzystencji z innymi. Zaznacza przy tym, że nie chodzi o zaprzeczanie, że zwierzęta są zdolne do zachowań empatycznych i współpracy, ale o to, by zachować termin „etyka” dla określenia wyłącznie ludzkiej praktyki. Wzywa przy tym do odpowiedzialnego odnoszenia się nie tylko wobec innych ludzi, ale także nie-ludzkich aktorów, nawet abstrakcyjnych i skomplikowanych (takich jak chmury, mikroby czy zmiany klimatyczne).

Lapidarność argumentacji Żylińskiej na temat relacjami między ludźmi a innymi zwierzętami skłania do refleksji, że ma ona charakter przede wszystkim retoryczny i została włączona do książki z poczucia, że owa kwestia powinna zostać podniesiona w publikacji podejmującej zagadnienie etyki w an-

³ Wyczerpującą polemikę z założeniami posthumanizmu z perspektywy krytycznych studiów nad zwierzętami można znaleźć w artykule Zipporah Weisberg. Zob. EADEM: *The Trouble with Posthumanism: Bacteria Are People Too*. W: *Thinking the Unthinkable: New Readings in Critical Animal Studies*. Red. J. SORENSON. Toronto 2014, s. 93–116.

tropocenie, nie zaś z autentycznego zainteresowania nią autorki. Świadomie niewielka objętość książki, mającej charakter bardziej manifestu niż skrupulatnej analizy filozoficznej, siłą rzeczy wymusza lakoniczność argumentacji. Warto jednak choć pobieżnie odnieść się do wysuwanych przez filozofkę argumentów pod kątem ich kompatybilności z debatami rozwijanymi na łonie *animal studies*.

Zacznijmy od dwóch pierwszych zarzutów wysuwanych wobec etyki praw zwierząt⁴, a więc przekonania, jakoby nie uwzględniała ona różnorodności organizmów należących do kategorii *Animalia*. Zarzut ten nie jest ścisły. O ile mi wiadomo, żadna doktryna etyczna nie zrównuje na poziomie moralnym świni z pantofelkiem – może poza doktrynami rozwijanymi na łonie biocentryzmu i głębokiej ekologii, nie one jednak, jeśli dobrze rozumiem, są w tym miejscu przedmiotem krytyki. Z braku miejsca na rozwijanie tych kwestii w ramach krótkiego artykułu warto jedynie zaznaczyć, że problem etycznej granicy oddzielającej podmioty znaczące moralnie od tych, wobec których nie mamy etycznych zobowiązań, jest przedmiotem wieloletnich debat na łonie filozofii. Zazwyczaj główną (choć nie jedyną) kategorią różnicującą stanowi kryterium doznaniowości, a więc to, w jakim stopniu dany organizm jest zdolny do odczuwania przyjemności i bólu oraz świadomy tych stanów. Kategoria ta jest silnie podbudowana naukowo – w tym sensie, że bazuje w przeważającym stopniu na ustaleniach z obszaru zoologii i neurobiologii – a tym samym dynamiczna, podlega bowiem zmianom w efekcie pojawiania się nowych dowodów na zdolności kognitywne poszczególnych grup organizmów.

Drugi wspomniany argument dotyczy tego, że filozofowanie na temat zwierząt jest osadzone w racjonalności, a przez to – z założenia antropocentryczne. Z argumentem tym nie sposób się nie zgodzić, ponieważ sama jego struktura zakłada niemożność jego obalenia – jeśli uznajemy, że racjonalność jest cechą typowo ludzką, jakakolwiek forma filozoficznego podważania antropocentryzmu (włączając w to książkę Żylińskiej) staje się *de facto* jego emanacją. Czy jednak oznacza to, że powinniśmy się powstrzymać od filozoficznej (i etycznej) refleksji na temat naszych relacji ze światem nie-ludzkim?

W myśl kolejnego argumentu poszerzanie kategorii podmiotów znaczących moralnie na byty podobne ludziom (np. małe człokształtne czy, ogólnie, ssaki) umacnia jedynie antropocentryczną postawę, ustanawiając cechy typowo ludzkie probierzem wartości moralnej. Żylińska dotyka tu ważnej kwestii. Kategoria podobieństwa do naszego gatunku, ustanawiająca zdolności kognitywne człowieka probierzem znaczenia moralnego, do którego zaledwie niektóre zwierzęta mogą pretendować, istotnie ma silnie antropocentryczne zabarwienie.

⁴ Z braku miejsca na rozwinięcie tych kwestii używam skrótowo pojęcia „etyka praw zwierząt” na określenie zarówno etyki opartej na prawach w ścisłym znaczeniu (np. teoria Toma Regana), jak i doktryny wyzwolenia zwierząt mającej uzasadnienie utylitarystyczne (Peter Singer).

Zarazem jednak, jak zostało to już zaznaczone, w większości debat etycznych dotyczących zwierząt kwestią rozstrzygającą jest poziom zdolności kognitywnych, a tym samym, pośrednio, zdolność odczuwania przez nie cierpienia. Zazwyczaj faktycznie oznacza to podobieństwo do naszego gatunku, choć nie zawsze, co uświadamia np. ambiwalentny i fascynujący przypadek ośmiornic. Oczywiście, taka perspektywa etyczna wytwarza „szarą strefę” bytów, o których zdolnościach kognitywnych wiemy niewiele, stawiając tym samym ważne pytanie o granice ludzkiego poznania⁵.

Jaką zatem etykę proponuje Żylińska? Wydaje się, że wyznacza ją rezygnacja ze stabilnych kategorii oraz wezwanie do świadomego i odpowiedzialnego wchodzenia w relacje z różnymi ludzkimi i nie-ludzkimi bytami, przy jednocześnie uważności na wielość skal i kontekstów takich spotkań. Tak rozumiana „pragmatyczna” etyka miałyby bazować na relacjach między różnymi formami organizacji materii, takich jak ludzie, zwierzęta, rośliny i obiekty nieożywione (w jednym miejscu autorka wymienia „komórki macierzyste, kwiaty, psy, ludzi, rzeki, słupy wysokiego napięcia, sieci komputerowe i planety”). Tak rozumiane „rozpuszczenie” kategorii etycznych – obejmujących zarówno ludzi i inne doznaniowe byty, jak i obiekty technologiczne – ma wyraźnie posthumanistyczną genezę i wydaje się z tych samych powodów problematyczne. W oczywisty sposób nie uwzględnia bowiem specyfiki różnych aktorów, z których część ma zdolności kognitywne (a tym samym, zdolności odczuwania przyjemności i cierpienia), inne natomiast tych cech nie posiadają. Można odnieść wrażenie, że trudność (lub, być może, nawet niemożność) wytyczenia precyzyjnej i danej raz na zawsze granicy między nimi (wspomniana już „szara strefa” obejmująca prostsze formy zwierzęce, ale także, coraz częściej, rośliny) i, co za tym idzie, konieczność bardzo szczegółowej i żmudnej analizy, którzy nie-ludzcy aktorzy powinni być realnie włączeni do wspólnoty podmiotów znaczących moralnie, zostaje tu zastąpiona radykalnym otwarciem i spłaszczeniem kategorii. Warto jednak postawić pytanie: czy płaska ontologia koniecznie musi pociągać za sobą płaską etykę? Postulowane zrównanie ze sobą bytów o tak różnej proveniencji, jak pies, sieć komputerowa, planeta i hodowla komórkowa, wydaje się tyleż wyzwalające, ile paraliżujące. Nie dając drogowskazów, które mogłyby różnicować moralne znaczenie poszczególnych aktorów, pozostawia nas bowiem bez realnych narzędzi pozwalających na podejmowanie decyzji etycznych w codziennej praktyce.

Stanowisko Żylińskiej skłania do postawienia szeregu pytań: czy rzeczywiście mamy moralne zobowiązania wobec słupów wysokiego napięcia, sieci

⁵ Co interesujące, argument ów autorka uznaje za podstawę dla przekonania, że etyka jako taka powinna być traktowana jako domena czysto ludzka. Perspektywa ta wydaje się problematyczna zwłaszcza w obliczu coraz większej ilości badań wskazujących na ewolucyjne podstawy moralności (F. de WAAL: *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?* Przeł. B. BROŻEK, M. FURMA. Kraków 2013).

komórkowych tudzież innych planet? Jeśli tak, co miałyby być podstawą takich zobowiązań? I czym w praktyce miałyby być ta odpowiedzialność? Jak miałyby się manifestować?⁶ To ważne pytania, zwłaszcza biorąc pod uwagę, że Żylińska deklaruje dążność do wypracowywania praktycznych, pragmatycznych i kontekstualnych rozwiązań, nie zaś czystych teoretyzacji. Cel autorki zostaje jednak osiągnięty jedynie połowicznie, ponieważ jej rozważania pozostają w przeważającej mierze w sferze teorii.

Podsumowując, publikacja Żylińskiej stanowi niezwykle wnikliwą i inspirującą propozycję przemyślenia relacji etycznych w czasach globalnego kryzysu środowiskowego i przedefiniowywania kategorii życia. Świadomie programowy i spekulatywny, nie zaś analityczny charakter publikacji oraz jej niewielka objętość wymuszają lapidarność argumentacji. Jak starałam się wykazać, nie pozostawia to wiele miejsca dla rozmyślań nad szczególnie pozycją etyczną tych bytów, które, nie będąc ludźmi, mają jednak świadomość i doznaniowość. Postulowana kontekstualność i niesystemowość tak zaprojektowanej etyki wydaje się ważną i konieczną propozycją. Pożądane byłoby jednak pociągnięcie frapujących rozważań Żylińskiej nieco dalej i zadanie pytania, co miałyby być podstawą tak rozumianego namysłu etycznego. Utylitaryzm także jest doktryną kontekstualną, nie wydaje się jednak, aby to on stanowił punkt oparcia dla propozycji filozofki. Czy byłaby nią feministyczna etyka troski? Autorka nie daje jasnych odpowiedzi, zostawiając – jak można przypuszczać – ich udzielenie czytelnikom. Dlatego, wbrew tytułowi, publikacji bliżej do odważnych i otwierających nowe przestrzenie intelektualne spekulacji filozoficznych, niż do klasycznych etycznych debat. Miejmy nadzieję, że ta ożywcza i stymulująca propozycja wcześniej czy później trafi także do polskiego czytelnika.

Gabriela Jarzębowska – Ph.D., is a researcher associated with the Faculty of Artes Liberales of the University of Warsaw, a recipient of the Polish-American Fulbright Commission scholarship at Wesleyan University and winner of the Preludium 14 competition, organized by the National Science Center. She is a member of the European Association for Critical Animal Studies (EACAS). Gabriela Jarzębowska works in the fields of environmental humanities and critical animal studies. She wrote her doctorate dissertation *Czystka gatunkowa. Tępienie szczurów jako praktyka kulturowa* (*Species Cleansing: Rat Extermination as a cultural practice*) under the supervision of Prof. Andrzej Elżanowski and Prof. Ewa Domańska.

⁶ Interesujących głosów w tej debacie może dostarczyć literatura *science fiction*. Na przykład Kim Stanley Robinson w książce *Czerwony Mars* ponosi etyczne kwestie związane z terraformowaniem Marsa (IDEM: *Czerwony Mars*. Przeł. E. Wojtczak. Warszawa 1998).

Gabriela Jarzębowska – dr, badaczka związana z Wydziałem „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, stypendystka Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta na Wesleyan University i laureatka konkursu Preludium 14 organizowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Członkini European Association for Critical Animal Studies (EACAS). Zajmuje się humanistyką środowiskową oraz krytycznymi studiami nad zwierzętami. Napisała doktorat *Czysta gatunkowa. Tępienie szczurów jako praktyka kulturowa* pod kierunkiem prof. Andrzeja Elżanowskiego i prof. Ewy Domańskiej.