



DARIUSZ GZYRA

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie
Instytut Filozofii i Socjologii

Podmiototwórczy potencjał intersubiektywności międzygatunkowej

Vincent [...] pół-rotwailer i pół-pitbull [...] to dzięki jego bezustannie otwartej obecności, nieprzerwanym próbom zrozumienia innych i zwracania uwagi na tych wokół siebie [...] zaczęłam poznawać intersubiektywność.

Elisa Aaltola¹

Fińska filozofka Elisa Aaltola zauważyła, że w procesie rozpoznania zwierząt pozaludzkich jako istotnych moralnie kluczowe jest, by to one same były centralnym punktem zainteresowania. Uczynienie z nich samych punktu odniesienia naszych wysiłków poszukiwania cierpienia wymaga jednak, jej zdaniem, spotkania „twarz w twarz ze zwierzęciem i zaangażowania w interakcje z nim”². Można powiedzieć, że od momentu naszego pojawienia się rozpoczyna się sekwencja zdarzeń, od której zależy realizacja potencjału zdolności do takich interakcji – do tworzenia relacji intersubiektywnych. Oprócz własnego potencjału, i w ścisłym związku ze stopniem jego realizacji, jednocześnie współrealizujemy drugi: potencjał tych, z którymi wchodzimy w relacje. Jesteśmy składową zestawu umysłów, który może być źródłem intersubiektywności, podmiotowości we wzajemnych relacjach. Ich intensywność i zakres zależą od wielu czynników, jednak z pewnością kluczowymi parametrami są tu podobieństwo i odmienność. Nie postrzegamy jako podmioty wszystkiego, co napotykamy lub o czym fantazjujemy. Zbiór podmiotów tworzymy przy tym z konieczności w odniesieniu do doświadczenia siebie – jeśli siebie określamy tym mianem, podmiotowość innych

¹ E. AALTOLA: *Animal Suffering: Philosophy and Culture*. Palgrave Macmillan 2012, s. xi.

² Ibidem, s. 67.

określamy w procesie rozpoznania podobieństw do naszej. Oczywiście, tkwi w tym niebezpieczeństwo pułapki przeoczenia – możemy być ślepi na podmiotowości zbyt odmienne od znanej nam najlepiej. Tkwienie w tej pułapce może być wygodne, związane jest także z jakąś formą wykluczenia i szowinizmu, przy czym szowinizm gatunkowy jest tu tylko jednym z wielu możliwych.

Dobrym przykładem pułapki przeoczenia jest kwestia nieuznawania świadomości, a więc i podmiotowości ryb. Kręgowce te mają inną strukturę mózgu niż ludzie. Należy oczywiście unikać stwierdzenia, że brakuje im jakiegoś elementu mózgu, który my mamy. Ich mózg jest kompletny jako odpowiedź na wyzwania życia w takim, a nie innym środowisku³. Odmienność struktury ich mózgu może się na pierwszy rzut oka wydawać znacząca, a może nawet decydująca, w kontekście problemu podmiotowości: ryby nie posiadają kory nowej (*neocortex*), a więc tej struktury, która u człowieka pełni funkcję związaną między innymi z wyższymi czynnościami psychicznymi. Jak się jednak okazuje, chociaż pod względem budowy nasze mózgi znacznie się różnią, badania coraz większej liczby gatunków ryb wskazują, że mają one świadomość – pamiętają, planują i są zdolne do odczuwania bólu. Victoria Braithwaite, jedna ze światowej klasy badaczek, specjalizująca się w problematyce zdolności sensorywnych i kognitywnych ryb, szczegółowo przeanalizowała dostępne badania i stwierdziła, że przynajmniej niektóre ryby mają pamięć, która może trwać „kilka dni lub nawet lat, w przypadku migrujących łososi”⁴. Zdaniem Braithwaite, na podstawie badań można już w tej chwili powiedzieć, że w kilku częściach ciała ryby zachodzą reakcje nocycytywne⁵, ale również, że „ten specyficzny rodzaj bodźca wytwarza więcej niż sygnał nocycytywny, ponieważ informacja przekazywana jest do struktur mózgowych wyższego rzędu, takich jak przodomózgowie”⁶. Dodatkowo, istnieją badania wskazujące, że mamy do czynienia ze zmianami prostych zachowań ryb (fizjologicznych: jak zwiększenie szybkości oddechu lub

³ Z tym zastrzeżeniem, że niepoahamowana ekspansja człowieka i jego zaborcze nastawienie wobec świata naturalnego, innymi słowy: problematyczny tok jego ewolucji, mógł zaskoczyć wiele zwierząt, które stały się bezbronne w obliczu zagrożenia, jakie dla nich stanowimy. W tym sensie mózg ryb, które są najczęstszymi i dosłownie nieprzelicznymi ofiarami polowań ludzkich drapieżników, nie stanowi dostatecznie dobrej odpowiedzi na brutalne metody masowego połowu, będące innowacją możliwą dzięki destrukcyjnie nakierowanej, wyjątkowej inteligencji człowieka.

⁴ V. BRAITHWAITE: *Do Fish Feel Pain*. Oxford 2010, s. 14.

⁵ Warto podkreślić (choćby w kontekście pytania o zdolność do odczuwania u bezkręgowców), co robi również Braithwaite, że sama nocycepcja jest formą automatycznej detekcji urazu lub uszkodzenia tkanki, która nie musi wiązać się ze świadomością. Stymulacja nocycceptorów uruchamia impulsy elektryczne w określonych włóknach nerwowych, dzięki czemu informacja o uszkodzeniu dociera do rdzenia kręgowego, powodując odruchową reakcję organizmu. Jak zauważyła badaczka, to, że „zwierzę wykrywa uszkodzenia poprzez nocycepcję nie oznacza, że jednocześnie odczuwa ból”, ponieważ kluczowym pytaniem jest, „czy zwierzę świadomie doświadcza, że uszkodzony obszar boli”. *Ibidem*, s. 32–33.

⁶ *Ibidem*, s. 74.

tętna, ale także utrata apetytu) w reakcji na bodźce mogące powodować ból. Co ważniejsze jednak, zmiana ta może dotyczyć również ich procesów kognitywnych wyższego rzędu, jak zdolność utrzymywania uwagi oraz zachowań związanych z orientacją przestrzenną⁷, co wskazuje – wraz z reakcją normalizacji funkcji życiowych po podaniu środka przeciwbólowego – na doświadczanie bólu przez ryby⁸. Bólu rozumianego jako określone odczucie emocjonalne. Braithwaite stwierdziła, że „w tej chwili mamy już wystarczające dowody naukowe, by stwierdzić, że ryby mają zdolności kognitywne związane z doświadczaniem emocji”⁹, są one zdolne do odczuwania i „wydają się posiadać kluczowe cechy związane ze świadomością”¹⁰. W jaki sposób jest to możliwe, skoro budowa mózgu ryb i człowieka znacząco się różni? U człowieka to układ limbiczny jest związany z odczuwaniem emocji¹¹. Ryby jednak mają znacznie prostszy mózg niż inne kręgowce, w szczególności jego zewnętrzna część (*pallium*) jest stosunkowo cienka¹² – jak było powiedziane, ryby nie mają kory nowej, która aktywizuje się u ludzi przy przetwarzaniu uczuć i emocji. Okazują się mieć wyspecjalizowany obszar w przodomózgowiu, który działa podobnie do naszego systemu limbicznego¹³, jednak jego budowa jest bardzo specyficzna: „struktury, które leżą schowane po stronie wewnętrznej naszych mózgow wyją się być [u ryb – przyp. D.G.] na zewnętrznej stronie, w przedniej części”¹⁴. To specyficzne wywinięcie mózgu ryb wypycha odpowiednik naszego ciała migdałowatego i hipokampu w kierunku przedniej, górnej części rybiego przodomózgowia¹⁵. Braithwaite skonkludowała, że pomimo faktu, że struktura i funkcje odpowiedników naszego układu limbicznego są stosunkowo proste, to „fakt, że naukowcy odkryli obecność podobnych struktur, robi wrażenie”¹⁶, a „ukazanie, że ryby mają obszar wyspecjalizowany w przetwarzaniu negatywnych, związanych ze strachem, bodźców, jest odkryciem o podstawowej wadze”¹⁷. Obecność w mózgu ryby takiej struktury, razem z dowodami na to, że „ryby zmieniają sposób postrzegania sytuacji budzących awersję [...] z pewnością wydają się sugerować, że ryby mają zdolność subiektywnych emocji”¹⁸.

Inną pułapką, w którą możemy wpaść w procesie określania podobieństw w kontekście podmiotowości, jest pułapka nadinterpretacji – możemy zbyt sze-

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 69.

⁹ Ibidem, s. 119.

¹⁰ Ibidem, s. 112.

¹¹ Ibidem, s. 96.

¹² Ibidem, s. 97.

¹³ Ibidem, s. 98.

¹⁴ Ibidem, s. 99.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 101.

¹⁷ Ibidem, s. 102.

¹⁸ Ibidem, s. 106.

rokiem gestem przypisać podmiotowość w takich przypadkach, które daje się uzasadnić tylko poprzez nadmierne rozluźnienie definicji podmiotu posiadającego subiektywność i sprawczość. Jednym z powodów znalezienia się w tej pułapce może być nieświadome przejście w tryb myślenia metaforycznego. Możemy zacząć określać jako rozumowanie, odczuwanie i celowe działanie to, co jest jedynie reaktywnością. Przykładem może tu być traktowanie drzewa jako posiadającego cechy podmiotu, który odczuwa ból i strach, troszczy się o potomstwo i myśli. Nie da się przy tym powiedzieć, że istnienie wspomnianych przypadków niedoszacowania lub przeszacowania czyni nieefektywną lub nieadekwatną samą strategię poszukiwania (wystarczających) podobieństw podmiotowości jako bazy dla relacji intersubiektywnych, z kategorią nas samych jako centralną. Jest to raczej przestroga przed automatyzmem w określaniu tychże podobieństw, dążeniem do uznania jedynie bliźniaczości za wystarczające podobieństwo i przecenianiem różnic, które mogą się okazać tylko pozornie wykluczające.

Zasada szukania wystarczającego podobieństwa w oczywisty sposób powoduje automatyczne wykluczenie pewnego zakresu odmienności, dokładniej: tego, co zbyt odmienne. Stosując tę zasadę, jesteśmy w ciągłym napięciu pomiędzy inkluzywnością a ekskluzywnością, w poszukiwaniu najwłaściwszej dozy obu tendencji. Warto jednak pamiętać, że w przypadku relacji intersubiektywnych, a więc w procesie rozpoznawania podmiotowości innych, odmienność jest wartością immanentną. W odniesieniu do tego procesu nie ma mowy o „ideale stopnia zero różnicy”¹⁹, o którym pisała Rosi Braidotti, krytykując ujednociający, europocentryczny, humanistyczny ideał człowieka, tworzący dominującą normę i skutkujący szowinizmem wykluczenia wedle kryteriów płci i rasy, a także poprzez zabieg naturalizacji (np. zwierząt). W relacjach intersubiektywnych „odmienność lub różnica” rzeczywiście, jak w przypadku szowinistycznej konstrukcji człowieka klasycznego, „odgrywają konstytutywną rolę, wyznaczając innego”²⁰, ale – w przeciwieństwie do przypadku takiego humanizmu – nie pełnią koniecznie funkcji „lustra, które utwierdza Jedyne/Tego Samego w Jego nadrzędnej pozycji”²¹. W spotkaniu odmiennych podmiotowości bycie „innym niż” nie musi oznaczać, jak w przykładzie Braidotti, bycie „mniej niż”, a wspomniana przez nią „ekonomia różnicy”²² może nabrać pozytywnego znaczenia i odnosić do naddatku wartości, wynikającego z aktywnego, twórczego spotkania nieidentyczności, związanego z realizacją potencjału zdolności relacji z innymi jako stworzeniami obdarzonymi umysłami, a więc przekraczającego sumę

¹⁹ R. BRAIDOTTI: *Po człowieku*. Tłum. J. BEDNAREK, A. KOWALCZYK. Warszawa 2014, s. 85.

²⁰ Ibidem, s. 84.

²¹ Ibidem, s. 85.

²² Ibidem. Gdy pisałem o niedoszacowaniu, przeszacowaniu, przecenianiu, oczywiście wpiasywałem się w rozważania „ekonomiczne” związane z podobieństwem i odmiennością. Jest to jednak nieuchronne w momencie, gdy zajmujemy się wartościami. W tym sensie etyka jako taka jest związana z „ekonomią różnicy”, a więc określenie to może nieść pozytywne konotacje.

składowych. Miernikiem wartości, wynikającej ze spotkania nieidentyczności może być zakres koniecznego dostrojenia, by nawiązać relacje i uczynić je intersubiektywnymi. Pojęcie dostrojenia (*adjustment*) przywołała Brigid Brophy, gdy pisała o nieuchronnej różnicy pomiędzy nami samymi (*Me*) a resztą (*All the Rest of You*), wynikającej z podstawowego, osobistego doświadczenia²³. Różnicy, która co prawda zawsze jest większa niż jakakolwiek różnica pomiędzy podmiotami tej reszty, ale nie znosi przecież różnicy pomiędzy nimi. To dostrojenie do inności związane jest według Brophy ze zdolnością do wyobraźni, która „uświadamia Mnie, że dla ciebie, Ty to Ja”²⁴. Zdolnością, która pozwala przejść na drugą stronę bariery. Nie sprawia, że pozbywamy się jednostkowego punktu widzenia, ale przekonuje, że jeśli chcemy sprawiedliwie ocenić rzeczywistość, trzeba „przeprowadzić serię intelektualnych dostrożeń, aby zmniejszyć efekt zniekształcenia określonym punktem widzenia”, z którego jesteśmy „zmuszeni obserwować rzeczywistość”²⁵. Wysilek wyobraźni i zakres tego dostrojenia oczywiście muszą być tym większe w momencie konfrontacji, im większa jest różnica. Ekonomia różnicy może więc wiązać się z cnotą wytężonej pracy etycznej wyobraźni.

Niezależnie od swojej niedoskonałości oraz historycznego garbu traktowania jako narzędzia wykluczenia i opresji, wykorzystanie kryterium podobieństwa pomaga określić poprawnie przynajmniej najbardziej prawdopodobne przypadki podmiotowości innych. W jego ramach, w co najmniej dwóch aspektach, odmienność nie musi być poddana dewaluacji. Jak było powiedziane wyżej, stanowi warunek *sine qua non* relacji pomiędzy różnymi podmiotami i jest podstawą intersubiektywności jako ich właściwości emergentnej (można mówić o zróżnicowanym podobieństwie). Oprócz tego, o czym nie wolno zapominać, uznanie za nie-dość-podobne, a więc niepodmiotowe, nie oznacza automatycznie zepchnięcia w sferę pozamoralną. Choćby w klasycznej teorii praw zwierząt Toma Regana, krytykowanej jako przykład problematycznego niekwestionowania „zasady, by ci, którzy mają być podmiotami praw, podzielali pewne wspólne cechy” i wskazywania, że „ci, których przyjmujemy do naszego grona, powinni być »tacy jak my«”²⁶, znajdujemy myśl, że to, co niepodmiotowe, może i powinno mieć znaczenie moralne. W teorii tej na przykład owady i rośliny

²³ B. BROPHY: *The Darwinist's Dilema*. W: *Animals' Rights – a Symposium*. Eds. D. PATERSON, R.D. RYDER. Centaur Press 1979, s. 64.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ J. BEDNAREK: *Emancypacyjna obietnica posthumanizmu*. „Praktyka Teoretyczna” 2014, nr 4(14), s. 172. DOI: 10.14746/prt.2014.4.7. Krytyka tego typu nie była przeprowadzana jedynie z pozycji posthumanistycznych, sceptycznych wobec języka praw liberalnych. Przywołać można choćby krytykę stosowania w etyce relacji międzygatunkowych tzw. teorii podobnych umysłów, którą przeciwko Reganowi wysunął Gary F. Francione, inny teoretyk praw zwierząt. Spór dotyczy więc zarówno faktu stosowania zasady podobieństwa, jak i sposobu jej stosowania, bo Francione również się do niej odwołuje, postulując prawa moralne wszystkich istot zdolnych do odczuwania (w nawiązaniu do cytatu: dzielających cechę zdolności do odczuwania). Neguje

nie są traktowane jak podmioty, jednak Regan podkreślał, że „nie ma z zasady nic złego w czynieniu wielkich wysiłków ochrony ich życia w oparciu na przykład o ludzkie interesy estetyczne lub duchowe”²⁷, a więc wyraźnie wskazywał na ich wartość. Zupełne porzucenie kryterium podobieństwa w rozważaniach moralnych wydaje się bardzo ryzykownym i nieintuicyjnym krokiem. Odejście od fundamentalnego „podobne traktuj podobnie” i prób klasyfikacji oraz uniwersalizacji podobieństw zostawia nas z jednej strony w sytuacji dezorientacji, z drugiej nie zwalnia nas z wymagania prowadzenia życia w sposób, który minimalizuje krzywdę innych. Czy nie jest znamienne, że zawartość normatywna myśli posthumanistycznej jest tak niejednoznaczna? Z pewnością jej darem jest odświeżająca podejrzliwość wobec sztywności pojęć i metodologii tradycyjnej etyki, jednak wykazanie niedoskonałości i ograniczeń nie jest tym samym, co konkretna propozycja udoskonalenia. Pośrednio przyznawał to Cary Wolfe, gdy pisał, że w praktyce „musimy używać tego, co mamy”, nawet, jeśli „teorie operatywne i procedury, które mamy w tej chwili, by artykułować społeczne i prawne relacje pomiędzy etyką i działaniem są nieadekwatne”²⁸. Zresztą, robimy tak zarówno w przypadku relacji międzygatunkowych, jak i międzyludzkich. Jak zauważał Wolfe, w podobny sposób, jak w przypadku teorii praw zwierząt, „ktoś może chcieć odwoływać się do dyskursu uniwersalnych praw człowieka, aby zabrać torturowania ludzkich istot, pomimo że w odniesieniu do teorii model uniwersalnych praw człowieka uległ gruntownemu demontażowi jako określony historyczny relikw Oświecenia”²⁹. Wolfe pisał o sile posthumanizmu, uznając, że wskazuje na nieadekwatność istniejących konstrukcji zarówno zwierzęcia, jak i człowieka. Nie negując tego potencjału posthumanizmu, trzeba jednak pytać również o jego siłę propozycji pozytywnej, w tym o lepsze propozycje teorii operatywnych i procedur artykułacji relacji pomiędzy teorią i działaniem. To część ewaluacji etycznej posthumanizmu, którą przesłania skupienie na jego interesującym elemencie krytycznym.

Pytanie o podmiotowość jest problemem etycznym i politycznym, stąd jego niezwykła waga. „Podmiotowość jest centralnym pojęciem pozwalającym na przełożenie postępu nauk i etyki na prawo oraz praktykę społeczną”, jak pisali

natomiast wyznaczanie moralnie znaczącego podobieństwa na poziomie wyrafinowanych zdolności kognitywnych (co było np. podstawą *The Great Ape Project*).

²⁷ T. REGAN: *The Case for Animal Rights*. Berkeley 2004, s. xi. W przytoczonym cytacie mowa jest oczywiście o wartości instrumentalnej, która może przesądzać o znaczeniu moralnym. O tym, czy Regan dopuszczał myśl o tym, że byty niebędące podmiotami życia lub ich zbiory mogą mieć wartość przyrodzoną (nieinstrumentalną), patrz: D. GZYRA: *Teoria praw zwierząt a etyka środowiskowa*. W: *Filozofia wobec świata zwierząt*. Red. D. DZWONKOWSKA i in. Warszawa 2015, s. 101–111.

²⁸ C. WOLFE: *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago and London 2003, s. 192.

²⁹ Ibidem.

Andrzej Elżanowski i Tomasz Pietrzykowski³⁰. Przy całej problematyczności pojęcia podmiotu, da się podjąć rozsądne próby określenia przynajmniej niektórych jego istotnych cech. Można powiązać podmiotowość z istnieniem określonego, jednostkowego punktu widzenia. Nie chodzi przy tym o widzenie jako proces zmysłowy. Mamy, jako ludzie, tendencję do preferowania wizualności (wzrokowości), ponieważ w naszym przypadku jest to zmysł dominujący, najefektywniejszy kanał sensoryczny. Stąd pewnie opisy znaczących spotkań punktów widzenia, rozumianych dosłownie, poprzez poczucie bycia obserwowanym, jak u Jacquesa Derridy lub Witolda Gombrowicza. Opisując swoje poczucie nagości i wstydu, gdy patrzył na niego kot, Derrida pisał: „on ma swój punkt widzenia odnośnie mnie”³¹. Gombrowicz opisywał natomiast spotkanie ze wzrokiem krowy, „oko w oko [...] spojrzenia nasze się spotkały [...] ona spojrziała na mnie i zobaczyła mnie – to nas zrównało”³². Kiedy mówię o punkcie widzenia podmiotu, rozumiem go raczej jako tworzące subiektywność centrum doświadczania świata, w tym siebie, związane z podstawową formą samoświadomości. O podstawie tak rozumianej podmiotowości Elżanowski pisał: „Koniecznym atrybutem podmiotowości jest odróżnienie siebie od otoczenia, a więc pewien poziom samoświadomości (świadomości samego siebie). Minimalny poziom samoświadomości, funkcjonujący u wszystkich podmiotów (oczywiście łącznie z nami), to odróżnienie własnego ciała od świata zewnętrznego na poziomie doznaniowym. Doznaniowa samoświadomość wystarcza do poczucia własnej integralności (oczywiście bez apercpcji i konceptualizacji tego poczucia)”³³. Ten minimalny poziom samoświadomości, uzupełniony o elementy sprawstwa, a więc przekroczenia automatycznej reaktywności w kierunku możliwości wyboru działania, określałby podmiot. Nie chodzi więc o spełnienie przez podmiot wymagających kryteriów posiadania samoświadomości refleksyjnej, która według Elżanowskiego „implikuje podmiotowość drugiego rzędu (metapodmiotowość), czyli spojrzenie na siebie jako na podmiot doznająco-poznający oraz jako sprawcę”³⁴.

³⁰ A. ELŻANOWSKI, T. PIETRZYKOWSKI: *Zwierzęta jako nieosobowe podmioty prawa*. „Forum Prawnicze” 2013, nr 1(15), s. 19.

³¹ J. DERRIDA: *The Animal That Therefore I Am*. New York 2008, s. 11. Derrida nazwał to punktem widzenia absolutnie innego, jednak absolutyzm ten jest nie do utrzymania.

³² W. GOMBROWICZ: *Dziennik, t. 2: 1957–1961*. Kraków 1977, s. 34. Owo zrównanie jest ciekawą przeciwwagą dla Derridiańskiej absolutnej inności, jednak jest równie nie do utrzymania, jak ona.

³³ A. ELŻANOWSKI, T. PIETRZYKOWSKI: *Zwierzęta jako...*, s. 23.

³⁴ Ibidem. David DeGrazia pisał natomiast o trzech poziomach samoświadomości: 1) cielesnej – świadomości odrębnego od środowiska ciała, podlegającego pewnemu stopniu własnej kontroli, posiadającego odczucia i dążącego do realizacji celów (sprawczość); 2) społecznej – świadomości siebie jako części danej grupy społecznej, umożliwiającej skomplikowane interakcje i zakładającej świadomość własnego sprawstwa; 3) introspektywnej – świadomości własnych stanów mentalnych. D. DEGRAZIA: *Self-awareness in animals*. W: *The Philosophy of Animal Minds*. Red. R.W. LURZ. Cambridge, New York 2009, s. 201–217.

Próba wyznaczenia w ten sposób podmiotu oznacza uznanie jego ścisłego związku z otoczeniem, dosłownego współlistnienia z nim. Jonathan D. Singer słusznie zauważył, że „żyjące ciało nie należy całkowicie do którejkolwiek strony klasycznego podziału podmiot-przedmiot, a ta niejednoznaczność żyjącego ciała ugruntowuje intersubiektywność”³⁵. Podmioty mają własne światy, trudno poznawalne przez innych, lecz nie całkowicie hermetyczne – Uexküllowskie wokółświaty (*Umwelt*), które przypominają bańki mydlane i które Kari Weil opisała jako „subiektywne wszechświaty” podmiotów, w których „obiekty są postrzegane i na które odpowiada się zgodnie z funkcjonalnymi lub percepcyjnymi znakami lub sygnałami, jakie emitują do każdego jednostkowego podmiotu”³⁶. Kathy Rudy, komentując pojęcie wokółświatów Jakoba von Uexküll’a, podkreślała, że nie jesteśmy permanentnie zamknięci we własnych subiektywnościach, a „inne istoty mieszają się z nami i są z nami połączone; te mydlane bańki nie są stałe, zmieniają swój kształt i otwierają się na inne światy”³⁷. Jednym z narzędzi tego otwarcia jest empatia. Wspomniana na początku Aaltola badała relację pomiędzy pojęciami empatii i intersubiektywności. Pisząc o tej pierwszej, stwierdziła, że „to właśnie niezdolność do empatyzowania z innymi zwierzętami doprowadziła do obecnego klimatu mechanomorfii i antroponegacjonizmu”³⁸. Określiła empatię jako „katalizator postrzegania zwierząt jako coś więcej niż tylko obiekt manipulacji”³⁹. Doszła jednak do wniosku, że intersubiektywność „przekracza empatię, ponieważ zamiast podchodzić do dwóch stworzeń jako oddzielnych, postrzega je jako kontinuum, jako całość”⁴⁰. Tworzy coś nowego i coś więcej. Tworzy coś, co – jak pisała Barbara Smuts – „przekracza (bez negocjowania) indywidualizm uczestników”⁴¹. Aaltola stwierdziła, że empatię osiągamy poprzez „intersubiektywną otwartość na innych”⁴², a więc otwartość ta jest pierwotna wobec empatii.

Intersubiektywność, rozumiana jako relacja pomiędzy różnymi perspektywami, tworząca przestrzeń wspólną, dostępną dla więcej niż jednego podmiotu poznającego, jest podstawowym rysem naszej obecności w świecie. Jako taka jest także elementem realiów społeczno-politycznych, a więc może być postrzegana nie tylko jako pewna możliwość biologiczna, lecz także jako istotna pro-

³⁵ J.D. SINGER: „*The Flesh of My Flesh*”: *Animality, Difference, and „Radical Community” in Merleau-Ponty’s Philosophy*. W: *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*. Eds. E. AALTOLA, J. HADLEY. London, New York 2015, s. 104.

³⁶ K. WEIL: *Thinking Animals: Why Animal Studies Now?* New York 2012, s. 31.

³⁷ K. RUDY: *Loving Animals: Toward a New Animal Advocacy*. Minneapolis, London 2011, s. 178.

³⁸ E. AALTOLA: *Animal Suffering...*, s. 121.

³⁹ Ibidem, s. 123.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ B. SMUTS: *Encounters with Animal Minds*. W: *Between Ourselves: Second-person Issues in the Study of Consciousness*. Ed. E. THOMPSON. Thorverton 2001, s. 308.

⁴² E. AALTOLA: *Animal Suffering...*, s. 124.

cedura współtworząca wspólnotę podmiotów, opartą na partnerskich zasadach. Zabieganie o uwzględnienie międzygatunkowej intersubiektywności lub tłumienie jej jest aktem politycznym. Uznanie zwierząt za niezdolne do subiektywności, a przez to intersubiektywności, a więc do bycia pełnoprawnymi członkami wspólnoty jako zbioru tych, którzy są w stanie się porozumieć, uzgodnić różne perspektywy, było wielokrotnie podstawą krzywdzącego wykluczenia zwierząt. Behawiorysta społeczny George Herbert Mead pisał: „Zwierzęta nie mają osobowości, nie są odpowiedzialne za sytuację społeczną, w jakiej się znajdują. [...] nie mają praw. Mamy wolność przerwania ich życia; nie popełniamy zła, kiedy odbieramy zwierzęciu życie”⁴³. Mead uznał, że zwierzęta, nie mając podmiotowości, nie są w stanie partycypować we wspólnocie, której struktura opiera się na „wspólności postaw” (nastawienia). Nick Crossley, autor książki *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*, zgodził się z Meadem, że „status obywatelstwa jest i powinien być ugruntowany w intersubiektywności”⁴⁴. Crossley pisał, że „jesteśmy i możemy być obywatelami, ponieważ możemy przyjąć podejście innego”, przekraczając nasz partykularyzm i przyjmując „wspólnotową perspektywę”⁴⁵. Zwierzęta, jako pozbawione tej umiejętności, mają być poza wspólnotą. Nic dziwnego, że w koncepcjach etycznych i politycznych, które są przychylnie zwierzętom, podkreśla się dziś coraz częściej kluczową rolę intersubiektywności. Sue Donaldson i Will Kymlicka, rysując wizję sprawiedliwego, międzygatunkowego *zoopolis*, pisali: „poszanowanie nienaruszalności praw jest procesem intersubiektywnego rozpoznania, tzn. podstawowym pytaniem jest, czy mamy do czynienia z podmiotem”⁴⁶. Moment rozpoznania podmiotowości powinien ich zdaniem poprzedzać szczegółowe pytania o zdolności lub zakres interesów. Pisząc te słowa, byli jednak świadomi, że doświadczenia wielu zwierząt są zbyt odległe od naszych, żeby w kontekście międzygatunkowym można było mówić o prostej relacji pomiędzy różnymi perspektywami.

Wraz z rosnącą wiedzą na temat zwierząt i z większym zrozumieniem ich natury, rośnie potencjał bogactwa i wzajemności intersubiektywnych relacji człowieka i innych zwierząt. Podobnie: wiedza taka ułatwia określenie tego, co w tych relacjach jest sprawiedliwe, a co nie. Wolfe pisał: „W obliczu rozwoju kognitywistyki, etologii i innych dziedzin nauki na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat, wydaje się jasne, że nie ma już dłużej żadnych dobrych powodów, aby brać za pewnik, że teoretyczne, etyczne i polityczne pytanie o podmiotowość graniczy automatycznie z podziałem gatunkowym na *Homo sapiens* i wszystko

⁴³ G.H. MEAD: *Mind, Self and Society*. Chicago, London 1934, s. 183.

⁴⁴ N. CROSSLEY: *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London, Thousand Oaks 1996, s. 157.

⁴⁵ Ibidem, s. 158.

⁴⁶ S. DONALDSON, W. KYMLICKA: *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford 2011, s. 30.

inne⁴⁷. Wzrost wiedzy o zwierzętach sprawia jednak jednocześnie, że rośnie nasza świadomość, iż z powodów biologicznych nie mamy możliwości wglądu w pełni zwierzęcej perspektywy. Warto przypominać fakt, że lista zmysłów zwierząt pozaludzkich nieanalogicznych do zmysłów człowieka obejmuje choćby echolokację, elektrorepcję, magnetorepcję i zdolność postrzegania polaryzacji światła. Nieuchronnie pojawia się pytanie o formy efektywnej komunikacji międzygatunkowej. Weil pisała, że w ramach studiów nad zwierzętami można mówić o dwóch różnych podejściach dotyczących kwestii języka: „Z jednej strony są ci, którzy patrzą na nieludzkich innych z zazdrością lub podziwem właśnie dlatego, że pozostają oni poza językiem i w ten sposób wskazują na możliwość doświadczenia niezapośredniczonego. Z drugiej zaś ci, którzy chcieliby dowieść, że zwierzęta rzeczywiście potrafią mówić i mogą opowiedzieć nam, jakkolwiek w sposób niedoskonały, o swoim życiu czy wręcz o swoich traumach⁴⁸. Owo doświadczenie niezapośredniczone językiem nie jest oczywiście zupełnie niezapośredniczone, ponieważ nawet afektywne formy kontaktu noszą otoczkę kultury, w której mają miejsce i która ma na nie wpływ. Dlatego tak ważne jest, aby dbać o rozwój takiego modelu kultury, który jest otwarty na odmienność. Rudy uznała, że „powinniśmy być bardziej twórczy co do sposobów komunikacji z innymi zwierzętami”, a „związek afektywny jest miejscem startu takiego projektu⁴⁹. W kontekście wypracowania efektywnych i twórczych form komunikacji ze zwierzęcymi podmiotami przydatne wydaje się także, na co zwróciła uwagę Donna Haraway, pojęcie sfer kontaktu związanego z innym pojęciem: „języka kontaktu⁵⁰. Jak opisuje go Magdalena Dąbrowska: „Jest to zaimprovizowany język, który rozwija się pomiędzy osobami mówiącymi innymi językami wtedy, gdy potrzebują spójnego narzędzia komunikacji [...] wymaga zaangażowania obu stron, tworzy podmioty we wzajemnej relacji. Stwarza relację, współobecność, współrozumienie znaczeń i praktyk, nawet w kontekście niesymetrycznych relacji władzy⁵¹. Sfera kontaktu jest sferą wzajemnego przyciągania, współdziałania odmienności, dynamiką próby zjednoczenia na przekór różnic, pogodzenia ich.

Efektywna komunikacja międzygatunkowa, uwzględniająca wagę komponentu afektywnego i spotkanie zróżnicowanych, doznających cielesności, jest podstawą wymiany intersubiektywnej, a więc relacji podmiotów. Warto przy

⁴⁷ C. WOLFE: *Animal Rites...*, s. 1.

⁴⁸ K. WEIL: *Zwrot ku zwierzętom* [sprawozdanie]. W: *Zwierzęta, gender i kultura: perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*. Red. A. BARCZ, M. DĄBROWSKA. Lublin 2014, s. 19.

⁴⁹ K. RUDY: *Loving Animals...*, s. 180.

⁵⁰ D. HARAWAY: *When Species Meet*. Minneapolis, London 2008, s. 216. Pojęcie „języka kontaktu” znalazła Haraway w książce Mary Pratt *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Routledge, New York 1992, s. 6–7).

⁵¹ M. DĄBROWSKA: *Między „zoofrenią” a „strefami kontaktu”. Twórczość Arayi Rasdjarmrearnsook*. W: *Zwierzęta, gender...*, s. 121.

tym pamiętać, że komunikacja na linii człowiek – inne zwierzę nie jest jedynym jej przypadkiem. Zwierzęta pozaludzkie różnych gatunków również komunikują się ze sobą, wzajemnie uwydatniając w relacjach swoje podmiotowości. W tej przestrzeni – w pozaludzkiej sferze kontaktu – prawdopodobnie również wypracowują się swoiste „języki kontaktu”, choć nie można tu mówić o językach w stricto lingwistycznym sensie. Z pewnością jednak spotkanie pozaludzkich odmienności wymusza próby improwizowanej komunikacji, które pomagają tworzyć relacje, współobecność i współrozumienie. Oprócz tego istnieją oczywiście podobnie podmiototwórcze relacje zwierząt pozaludzkich jednego gatunku. Rozpoznanie i realizacja potencjału podmiotowości w relacji człowiek – inne zwierzę jest jednak szczególnym przypadkiem omawianego procesu, choćby ze względu na ludzką cechę świadomości refleksyjnej. Może ona i powinna być sprawnym narzędziem określania znaczących podobieństw i różnic, o ile oczywiście zdoła wyzwolić się z pośrednictwa destrukcyjnych dla podmiototwórczych interakcji elementów kultury. Niezwykle istotne wydaje się, aby w jej ramach intersubiektywne relacje międzygatunkowe „nie były postrzegane jako niekompletne wersje relacji ludzko-ludzkich”, a raczej jako „w pełni kompletne wersje relacji pomiędzy różnymi rodzajami zwierząt”⁵².

Abstract

Subject-creative potential of interspecific intersubjectivity

Intersubjectivity, understood as a relationship between different perspectives, that creates a common space, accessible to more than one cognizing subject, is the basic trait of our presence in the world. The realization of our capability potential for intersubjective relations is related to the realization of a similar potential of the other subject of such relationships. We recognize the subjectivity of others through the reference to ourselves – out of necessity. This process is connected with the recognition of similarities and differences. In the article I am analyzing the nature of this process and the risks associated with possible underestimation and overestimation of the value of the other. The principle of seeking sufficient similarity apparently results in the automatic exclusion of a certain scope of dissimilarity – for example, of what is too different for the creation of subjective, intersubjective relations. I am trying to show that the recognition of the dissimilarities of the others does not have to involve their devaluation. On the contrary, it presents a challenge to the ethical imagination and is an indispensable component of intersubjectivity. I am pointing out that effective interspecific communication, which takes into account the importance of the affective component and the meeting of the diverse experiencing corporeality, is also an important aspect of the described relationships. I am also pointing out that the question about the subjectivity occurring in relationships is also an ethical and political problem of great importance.

Keywords:

subjectivity, intersubjectivity, ethical extremism, interspecific communication

⁵² K. WEIL: *Zwrot ku zwierzętom...*, s. 22.

Абстракт**Субъектообразующий потенциал межвидовой intersубъективности**

Интерсубъективность является основной чертой нашего присутствия в мире. Она понимается как отношение разных точек зрения, которые создают общее пространство, доступное для более чем одного познающего субъекта. Реализация нашего потенциала способностей к intersубъективным отношениям связывается с реализацией подобного потенциала второго субъекта таких отношений. Субъектность других узнаем из-за необходимости по отношению к себе. Этот процесс связан с выявлением сходств и различий. В статье анализируется суть этого процесса и угрозы, вытекающие из возможной недооценки и переоценки ценности другого. Принцип поиска достаточного сходства очевидным образом приводит к автоматическому исключению определенного охвата инаковости – к примеру, того, что является слишком иным для создания субъектных, intersубъективных отношений. Автор статьи стремится доказать, что распознавание инаковости других не обязательно соотносится с умалением их качеств. Наоборот, оно является вызовом для этического воображения и принадлежит к неотъемлемому элементу intersубъективности. Кроме того, в работе обращается внимание на то, что существенным аспектом описываемых отношений является удачная межвидовая коммуникация, учитывающая роль аффективного компонента и столкновение дифференцированных, чувствующих телесных миров. Вопрос о субъектности, порождаемой взаимоотношениями, является также важной этической и политической проблемой.

Ключевые слова:

субъектность, intersубъективность, этический экстенсионизм, межвидовая коммуникация