

Jaka podmiotowość, czyja i po co?

Podmiotowość nowoczesna jako podmiotowość ludzka

Za twórcę nowoczesnego pojęcia podmiotowości powszechnie uważa się Kartezjusza, który w swoich metafizycznych tekstach – w szczególności w *Medytacjach o pierwszej filozofii* oraz czwartej części *Rozprawy o metodzie*, niezadowolony z dotychczasowego (arystotelesowsko-scholastycznego) ujmowania/definiowania człowieka jako „zwierzęcia rozumnego”, zaproponował rozumienie podmiotu wywiedzione z introspekcji. Uznawszy wcześniej, że jedyne, co może wiedzieć na pewno, to to, że *jest* (co wiadomo na podstawie obserwacji faktu własnego myślenia), podmiot *Medytacji* pyta siebie, kim w takim razie jest – jakie elementy swojego istnienia może uznać za istniejące w sposób jasny i wyraźny. Odpowiada na to pytanie: „Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje”¹.

Każde z określeń użytych w tym opisie zwraca uwagę na istotną cechę tak zwanej podmiotowości kartezjańskiej. W kontekście tego tekstu – dla tak zwanej kwestii zwierzęcej – najważniejsze jest to, że podmiot ten jest przede wszystkim racjonalny i aktywny, a do tego samowystarczalny i zamknięty. Podmiot jest racjonalny, ponieważ definiuje siebie samego poprzez myślenie, z którego może wyciągać logiczne wnioski (inaczej nie byłby zdolny do przeprowadzenia rozumowania, które pozwala mu się ustanowić w *Medytacjach*). Podmiot jest aktywny, ponieważ posiada wolę („chce, nie chce”), a więc jest zdolny do wyboru, a nie jedynie do prostych, mechanicznych reakcji (to właśnie różnicę między odpowiedzią a reakcją uzna później Derrida za kluczową podstawę rozróżnienia człowieka i zwierzęcia w zachodniej filozofii²). Jest samowystarczalny, ponieważ w sensie ontologicznym nie potrzebuje żadnej innej

¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 51.

² Zob. J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006.

rzeczy (poza Bogiem) do utrzymywania się w istnieniu³. Jest zamknięty, ponieważ jako pozbawiony ciała jest niezdolny do bezpośredniej relacji z innym podmiotem (ma bezpośredni dostęp jedynie do własnego myślenia).

Te cechy podmiotu wiążą się również z tym, że nie jest cielesny – „czucie”, o którym mówi Kartezjusz pod koniec zacytowanego wyżej fragmentu samoopisu podmiotu, nie oznacza przede wszystkim odbierania doznań zmysłowych ze świata fizycznego (na tym etapie *Medytacji* podmiot nie dowierza jeszcze zmysłom), a jedynie świadomość ich doznawania⁴.

Zwierzęta są, według Kartezjusza, pozbawione duszy, i jako takie zdolne jedynie do mechanicznych reakcji, co skazuje je na rolę biernych wykonawców ról przypisanych im przez Naturę. Zwierzęta w swojej mechaniczności są bezbłędne, ale i nieczułe – tak jak zegar potrafi wskazywać godzinę znacznie dokładniej, niż byłby do tego zdolny człowiek, ale sam nie może wiedzieć, która jest godzina, tak gęsi, stworzywszy idealny klucz, nie zagubią drogi na południe, ale i nie wiedzą – według Kartezjusza – dokąd lecą i po co⁵. Pytany o dowody na to, że zwierzęta, w przeciwieństwie do ludzi, nie posiadają podmiotowości/duszy, Kartezjusz wskazywał na kwestię języka. Zwierzęta potrafią, co prawda, wydawać odgłosy albo nawet porozumiewać się ze sobą i z nami, ale nie potrafią powiedzieć nic, co odnosiłoby się do czegokolwiek wykraczającego poza aktualną sytuację – komunikują swoje pragnienia, swój obecny stan lub odczuwaną w danym momencie potrzebę⁶. Gdyby Kartezjusz posiadał samochód, zapewne odbierałby zapalenie się lampki wskazującej na niski poziom paliwa jako całkowicie równoważne prośbom zwierząt domowych o to, by je nakarmić.

Kwestia podmiotowości tego rodzaju nie jest etycznie obojętna. Jeśli dana istota jest zdolna jedynie do mechanicznych reakcji – jeśli funkcjonuje jak idealna maszyna – to pozostaje idealnie niewinna. Nie możemy mieć moralnych roszczeń wobec bytu niezdolnego do dokonania wyboru. Oznacza to, że jeśli przyjmujemy kartezjańskie rozumienie podmiotowości, zwierzę nie może być tak zwanym sprawcą moralnym (*moral agent*). To jednak nie wszystko. Nieczujące na ludzki sposób, mechaniczne zwierzę nie może również być odbiorcą działań moralnych (*moral patient*) – to, co interpretujemy jako wyraz jego bólu czy skargi, to w istocie jedynie reakcje mechanizmu zaprogramowanego do przeżycia. Pod względem funkcjonalnym

³ Zob. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 69–70.

⁴ „Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem”, R. Descartes, *Medytacje...* s. 52.

⁵ Zob. na przykład R. Descartes, *List do Markiza De Newcastle z 23 listopada 1646 r.*, [w:] G. de Cordemoy, *Rozprawa fizyka o mowie*, tłum. B. Głowacka, J. Kopania, Zakład Semiotyki Logicznej UW – Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1993.

⁶ R. Descartes, *List do Markiza De Newcastle...*

są tym samym, co ludzkie uczucia, jednak pod względem ontologicznym i etycznym mają zupełnie inny ciężar gatunkowy. Jak to ujął postkartezjanista Malebranche, „Zwierzęta jedzą bez przyjemności, jęczą bez bólu, rosną, nie wiedząc o tym, nie pragną niczego, nie obawiają się niczego, nie poznają niczego, a jeśli działają w sposób, który wskazuje na rozumność, to dlatego, że Bóg stworzywszy je, dla ich zachowania ukształtował ich ciało tak, aby automatycznie i bez obawy unikały wszystkiego, co jest zdolne je zniszczyć”⁷.

Z tych przyczyn problem podmiotowości – a w każdym razie tych cech, które składają się na nowoczesną podmiotowość – ma znaczenie wykraczające poza abstrakcję ontologii czy suchość niemotywowanego praktycznymi zainteresowaniami naukowego zapytywania. Zostanie uznanym lub nie za podmiot to nie tylko kwestia przynależności do elitarnego klubu; jeśli orzekamy o czymś lub o kimś, że jest podmiotem w sensie opisanym wyżej, twierdzimy jednocześnie, że jest to istota, która może działać moralnie (a więc czynić dobro lub zło), oraz co ważniejsze, że można wobec niej czynić dobro lub zło. Stąd problem „upodmiotowienia” zwierząt stał się jedną z kluczowych aren walki o ich uwzględnienie w rachunku etycznym.

Koniec z Kartezjuszem

Przynajmniej od połowy XIX wieku myślicielki i badacze zrobili dużo, by skutecznie podważyć to ujęcie podmiotowości w stosunku do ludzi, co *implicite* podważa je również w stosunku do zwierząt. W dalszej części tekstu przedstawię pokrótce, jak dokonywało się to podważenie w stosunku do ludzi, a w końcowej partii wskażę, jak wpływa ono na rozumienie zwierzęcej podmiotowości. Niniejsze zestawienie nie rości sobie praw do kompletności, a jego zawartość wyznaczana jest przez zawarte w tekście ujęcia podmiotowości zwierzęcej⁸.

W pierwszej kolejności należy wspomnieć o Karolu Darwinie. Z punktu widzenia podmiotowości znaczenie prac Darwina jest nieoczywiste, pozostaje jednak kluczowe. Odkrywając mechanizmy funkcjonowania ewolucji – doboru naturalnego i doboru płciowego – Darwin pokazał, w jaki sposób formy życia, w szczególności gatunki, przechodzą jedna w drugą. Przechodzenie to opiera się na gromadzeniu

⁷ N. Malebranche, *Poszukiwanie prawdy*, t. 2, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 151.

⁸ Bardziej kompletną listę tych podważań znaleźć można na przykład w pracy: M. Drwięga, *Spór o podmiot w filozofii*, [w:] *Spór o podmiotowość: perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016. Na gruncie polskim podmiotowość zwierząt w ujęciu ekofilozoficznym i w odniesieniu do literatury badała Justyna Tymieniecka-Suchanek między innymi w książce *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

niewielkich zmian, które po upływie określonego czasu powodują wykształcenie się nowych odmian, gatunków czy rodzajów⁹. Życie ma jednolite pochodzenie i jednolitą historię – widoczne dla nas radykalne różnice między istotami żywymi są wynikiem tej historii.

Jeśli zgadzimy się, że któraś – jakakolwiek – z prostszych istot żywych z całą pewnością nie posiada cech składających się na podmiotowość człowieka – a jest to, wydaje się, założenie mało kontrowersyjne – to wobec odkryć ewolucjonizmu musimy zgodzić się na jeden z dwóch wniosków. Albo podmiotowość pojawia się w pewnym momencie w procesie ewolucyjnym, albo nie ma jej w ogóle w świecie istot żywych. W obu przypadkach wyjątkowość pozycji człowieka – jego odrębność od reszty zwierząt – zostaje podana w wątpliwość. Jeśli podmiotowości nie ma, to nie ma jej również człowiek. Jeśli zaś pojawia się w pewnym momencie ewolucji, to sensowny wydaje się wniosek, że przejawy podmiotowości zwierząt, które Kartezjusz odrzucał jako pozorne, są w istocie pokrewne przejawom podmiotowości ludzkiej. Tak czy inaczej, jeśli bycie podmiotem oznacza miejsce na szczycie hierarchii etycznej, po Darwinie szczyt ten zaczyna przypominać płaskowyż.

Drugie istotne podważenie kartezjańskiej koncepcji podmiotowości polegało na jej uhistorycznieniu. Wedle tych koncepcji człowiek jako podmiot (a niekiedy nawet człowiek jako człowiek¹⁰) to wynik działania procesów, których historię czy genealogię można prześledzić. Kartezjusz, formułując swoją koncepcję podmiotowości, nie tyle zatem ją odkrywał, ile pomagał skonstruować lub konceptualizował to, co powstało w wyniku procesu historycznego, którego sam był częścią.

Można by wymienić przynajmniej kilka tego rodzaju prób uhistorycznienia podmiotu; najsłynniejsze są być może teksty Michela Foucaulta, jak choćby *Nadzorować i karać*, gdzie podmiot formowany jest poprzez działanie władzy, w szczególności takiej, która obecna jest w działaniu instytucji dyscyplinarnych (więzienie, armia czy szkoła). Foucault opisuje ten proces pojęciem *assujettissement*, które w polskim przekładzie Tadeusz Komendant oddaje jako ujarzmienie, zastępując polskim „ja” obecny w oryginale „podmiot” (*sujet*)¹¹. Co istotniejsze dla niniejszego tekstu, podobne koncepcje – których wpływ zaznacza Foucault w wymienionym tekście¹² – wprowadzali również Gilles Deleuze i Félix Guattari, ukazując w dwóch tomach *Kapitalizmu i schizofrenii* to, jak podmiot kształtowany jest przez system społeczno-ekonomiczny, szczególnie przez kapitalizm.

⁹ K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, tłum. Sz. Dickstein, J. Nussbaum, De Agostini, Warszawa 2001, rozdział 4.

¹⁰ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, A. Tatarkiewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, rozdział 10.

¹¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 2009, np. s. 25.

¹² M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 25, przyp. 21.

Trzeci sposób podważania kartezjańskiej koncepcji ludzkiej podmiotowości – czy może konkretniej: jakiegokolwiek zamkniętej, autonomicznej koncepcji ludzkiej podmiotowości – pochodzi znów z nauk biologicznych. Odkrycie i zrozumienie przez biologów głębokich zależności, jakie łączą nas z innymi istotami żywymi, w szczególności mikrobami, każe podać w wątpliwość proste pojęcie tożsamości osobowej (nawet tej ugruntowanej w jedności ciała) i wolnej woli. Jeśli liczba komórek „obcych” – w szczególności bakteryjnych – obecnych w ludzkim ciele przekracza liczbę komórek posiadających ludzkie DNA i co ważniejsze, obecność większości z tych bakterii jest konieczna do życia w zdrowiu, wpływając choćby na jakość procesów trawienia i myślenia, to problematyczne staje się twierdzenie, że jesteśmy całkowicie autonomicznymi, samowystarczalnymi i zamkniętymi podmiotami. Prawdą jest raczej, że „nigdy nie byliśmy indywiduami” i słuszniej byłoby nas określić mianem „holobiontów”¹³. Jeśli obecność pasożytów takich jak *Toxoplasma gondii* wpływa na nasze funkcjonowanie psychiczne, kładąc nam na przykład (jak w wypadku *T. gondii*) angażować się w znacznie bardziej niebezpieczne działania niż osoby niezakażone tym pasożytem¹⁴, trudno obronić tezę dotyczącą naszej wolnej, świadomej woli.

Wątki te – oraz organizującą je teorię symbiotyczną, której główną autorką i orędowniczką była Lynn Margulis¹⁵ – zostały przeniesione do nauk humanistycznych i społecznych przede wszystkim przez tak zwane nowe materialistki, jak Donna Haraway¹⁶ czy Myra Hird¹⁷. W ich myśli symbiotyczne biologiczne teorie łączą się płynnie z teorią feministyczną, która również walczyła przyczyniła się do podważenia roszczenia kartezjańskiego podmiotu do uniwersalności.

Korzyści dla zwierząt

Jak te zmiany wpłynęły na podejście do zwierząt? Choć każda z nich wyłoniła odmienny sposób konceptualizacji zwierzęcej podmiotowości, to z pewnością w większości przypadków zasadniczo przyczyniły się do zwiększenia się otwartości tak na zwierzęce

¹³ S.F. Gilbert, J. Sapp, A.I. Tauber, *A symbiotic view of life: we have never been individuals*, „The Quarterly Review of Biology” 2012, t. 87, nr 4, s. 325–341, DOI: 10.1086/668166.

¹⁴ Zob. na przykład R. Dunn, *Nie jesteś sam w domu*, tłum. K. Skonieczny, Copernicus Center Press, Kraków 2020, rozdział 10.

¹⁵ L. Margulis, *Symbiotyczna planeta*, tłum. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2000.

¹⁶ Poza cytowanym niżej *Manifestem gatunków stowarzyszonych* warto w tym kontekście przytoczyć książkę D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham-London 2016.

¹⁷ M.J. Hird, *The Origins of Sociable Life. Evolution after Science Studies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2009.