

Gościnne myślenie świata

Podmiotowość zwierząt

w perspektywie

kosmopolitycznej

DOI 10.35757/CIV.2016.19.10

W klasycznej interpretacji polityczna wyższość człowieka jest nierozzerwalnie związana z globalnym ruchem transcendowania wszelkiej politycznej partykularności: każdy inny (człowiek) jest moim bliźnim. A jest oczywiste, że kogoś, kto jest moim bliźnim, nie będę w normalnym warunkach próbował zabić – ani zjeść. [...]

Myślę, że w naszych czasach zaczynamy powoli doświadczać nowego sensu kosmopolitycznego prawa – i że jest to doświadczenie, w którym „czyste człowieczeństwo ludzi” zaczyna się wyrażać poprzez rozpoznanie i potwierdzenie poczucia bliźniej więzi rozciągającej się poza krąg tego, co ludzkie. Ów kosmopolityzm znajduje zaś dla siebie dostateczne świadectwo w odczuciach – na

Alina Mitek-Dziemba – doktor, adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego, absolwentka filologii angielskiej i filozofii. Tłumaczka dzieł filozofów nurtu neo-pragmatystycznego (Richard Shusterman, Richard Rorty), autorka artykułów sytuujących się na pograniczu estetyki filozoficznej i literatury porównawczej. Opublikowała m.in. książkę pod tytułem *Literatura i filozofia w poszukiwaniu sztuki życia. Nietzsche, Wilde, Shusterman* (Katowice 2011). W swoich badaniach koncentruje się na komparatystyce literackiej, ekokrytyce, studiach ludzko-zwierzęcych, pragmatystycznie pojętej somaestetyce oraz teologii i myśli postsekularnej.

przykład w odrazie odczuwanej w obliczu *bezprecedensowego uzależnienia* zwierząt na całym świecie, jak również wobec poszczególnych jego manifestacji¹.

Współczesne myślenie o zwierzętach jako o podmiotach, zarówno filozoficznych, jak i religijnych i politycznych, okazuje się nie tylko wyzwaniem dla argumentacji na rzecz ich nowego statusu, ale także – i przede wszystkim – szczególnym ćwiczeniem etycznej wyobraźni. Czy jesteśmy gotowi na – implikowane w pojęciu politycznej podmiotowości – poszerzenie granic naszego moralnego i społecznego świata oraz gruntowne zrewidowanie naszego dotychczasowego słownika dotyczącego praw podstawowych i obywatelstwa? Prawa zwierząt nie są jedynie kwestią etyki środowiskowej, to jest stosunku do przyrody i innych istot czujących, który wybieramy dowolnie jako część swojego światopoglądu. To fundamentalny problem polityki, która jest odpowiedzialna za sposoby i formy stowarzyszania się oraz ich moralne konsekwencje. Podmiotowość polityczna jest wszak konsekwencją przyjętej teorii obywatelstwa i demokratycznej partycypacji, a te ostatnie – jeśli ująć je w odpowiednio szerokiej perspektywie – odnosić się również mogą do niezliczonych gatunków zwierząt kohabitujących z człowiekiem, które mają swój udział – jako towarzysze i domownicy, żywy inwentarz, zwierzęta rezydujące tymczasowo w ludzkiej przestrzeni czy nawet zwierzęce ciała – we wspólnotowym życiu.

Przyznaniu zwierzętom pewnej formy politycznej obecności sprzyja myślenie kosmopolityczne, rozwijające oświeceniową ideę powszechnej gościnności i wiecznego pokoju na świecie w duchu posthumanistycznym, w poczuciu zrozumienia dla radykalnej współzależności i bliskości wszelkich form bycia. Podstawowym założeniem kosmopolityzmu jako idei obywatelstwa świata jest

¹ S. Glendinning, *A Time After Copernicus*, w: K. Nagai i in. (red.), *Cosmopolitan Animals*, Palgrave Macmillan, New York 2015, s. 41. Tłumaczę wyrażenie *a fellow feeling* nieco niezgrabnie jako „poczucie bliźniej więzi”, a nie „braterstwa”, by uniknąć, zgodnie z intencjami autora artykułu, androcentrycznych skojarzeń wpisanych w pierwotny projekt kosmopolityzmu.

bowiem szerokie moralne otwarcie: gościnne przyjęcie przybysza bez względu na więzy pokrewieństwa, lokalne sojusze i własne potrzeby, w uznaniu równego prawa innych istot do przebywania na terytorium planety, która ma skończoną powierzchnię i zasoby, a z elementarnych względów nie może służyć interesom jednej grupy bytów. Ten gest moralnej hojności, podniesiony przez Kanta do rangi naturalnego prawa, stał się niegdyś fundamentem koncepcji niezbywalnych praw człowieka; dziś, jak się wydaje, może on w podobny sposób wesprzeć teorię praw zwierząt i polityczne działania z nią związane. Rozwijany w ostatnich latach „zwierzęcy kosmopolityzm”², myślenie w kategoriach bezwarunkowej, niebażującej na przywileje gatunkowe gościnności, jest jednym z elementów walki o globalną sprawiedliwość, gwarantującą podstawowe prawo do życia, opieki i ochrony dla tych, którzy nie są w stanie sami obronić się przed krzywdą. W tym sensie stanowi on część szerszej walki o emancypację, wyzwolenie z przymusowej relacji o charakterze zależnościowym³. Jak pisze Eduardo Mendieta:

Prawa to jedne z niewielu ludzkich instytucji, które stworzyliśmy *nie* w celu zabezpieczenia i ochrony tego, co jest do nas podobne i dobrze nam znajome oraz zdolne do dostarczenia argumentacji i odpowiedzi; wręcz przeciwnie, stworzyliśmy (ludzkie) prawa, by zmusić siebie samych do chronienia i respektowania tego, co jest obce, inne, słabe, bezbronne i nieme⁴.

² Idea zwierzęcego kosmopolityzmu (*animal cosmopolitanism*) wydaje się rozwinięciem posthumanistycznej koncepcji kosmopolityki, naszkicowanej pierwotnie przez Donnę Haraway w książce *When Species Meet* (University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2008, s. 15–42). Zainteresowanie pojęciem daje się zaobserwować od czasu konferencji o tymże tytule, zorganizowanej przez Uniwersytet Kentu w 2012 r. w Londynie, której pokłosie stanowi cytowana książka *Cosmopolitan Animals*. Owa rekonstrukcja kosmopolityzmu, związana z postulatem zniesienia jego antropocentrycznych ograniczeń, pojawia się także w pojedynczych publikacjach z zakresu filozofii polityki (zob. wspomniane niżej artykuły Eduarda Mendiety i Stephena Cooke’a). W szeroko posthumanistycznym duchu omawia też kosmopolityzm Rosi Braidotti w artykule *Becoming-World*, w: R. Braidotti, P. Hanafin, B. Blaagaard (red.), *After Cosmopolitanism*, Routledge, Oxford – New York 2013, s. 8–27.

³ Wątek walki o prawa zwierząt w szerszym kontekście społecznych przemian emancypacyjnych prezentuje Dorota Probuska w książce *Prawa zwierząt*, Universitas, Kraków 2015, s. 63–64.

⁴ E. Mendieta, *Interspecies Cosmopolitanism. Towards a Discourse Ethics Grounding of Animal Rights*, „Logos” 2011, t. 10, nr 1, <http://www.logos-journal.com/interspecies-cosmopolitanism.php> [dostęp 18 kwietnia 2016].

By jednak zrozumieć, w jaki sposób teorie kosmopolityczne znalazły się w zasięgu rozważań studiów ludzko-zwierzęcych, warto rozpocząć od filozofii polityki i jej nastawienia do zwierząt – ich statusu i sposobu artykulacji ich problemów. Chociaż roszczenie politycznej podmiotowości dla niektórych grup zwierząt wydaje się długo obecne w politycznej praktyce, w obszarze teorii do niedawna nie miało swojej poważnej artykulacji. Sytuację tę zmieniła w dużej mierze publikacja Sue Donaldson i Willa Kymlicki, poświęcona nowym możliwościom teoretyzowania praw zwierząt w świetle idei politycznego obywatelstwa. Ich wydana w 2011 roku książka, nosząca tytuł *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, rozpoczyna się od próby zdiagnozowania sytuacji ruchów pro-zwierzęcych, w szczególności faktu ich politycznej marginalizacji: a więc tego, że zwierzęca emancypacja nigdy nie stała się kwestią poważnej debaty publicznej⁵. Pewne ograniczone lokalne sukcesy w działaniach na rzecz ochrony praw zwierząt nie zmieniły bowiem sytuacji, w której najistotniejsze etyczne problemy ludzkiego współżycia ze zwierzętami, powstałe w wyniku nieprzerwanej, masowej eksploatacji innych gatunków w interesie człowieka, nie stanowią przedmiotu zainteresowania opinii publicznej, niezależnie od tego, jakie znaczenie moralne przypisuje ona cierpieniu istot pozaludzkich. Nawet bowiem jeśli istnieje powszechna zgoda co do tego, że cierpienie zwierząt jest etycznie niewłaściwe, a może i naganne, zgodzie tej towarzyszy ciche przyzwolenie na traktowanie zwierząt jako środka do celu, jakim jest większy dobrobyt ludzi. Z Kantowskiego punktu widzenia sprawa wydaje się prosta, gdyż obowiązek i prawo moralne mogą powstawać zdaniem filozofa tylko w relacji do ludzkiej podmiotowości, która dysponuje moralną autonomią i jako taka nie może być traktowana jako środek do celu. Donaldson i Kymlicka rozumują inaczej: skoro ludzie i zwierzęta od zawsze, zważywszy na historię udomowienia, funkcjonują w ściśle zależnych społecznych relacjach, mających

⁵ S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford – New York 2011, s. 2–5.

na dodatek charakter asymetryczny, to z pewnością stosunki te generują po stronie człowieka moralne zobowiązania, które mają znaczenie polityczne. Polityczna osobowość zwierząt nie może być więc uzależniona od stopnia ich racjonalności jako jedyne- go wyznacznika, lecz jest pochodną uwikłania istot pozaludzkich w procesy funkcjonowania ludzkiego społeczeństwa, także w ska- li globalnej. Wypracowanie nowych ram teoretycznych dyskusji nad kwestią zwierzęcej podmiotowości, dających szansę na zmia- nę położenia zwierząt, wymaga zatem zdaniem autorów *Zoopolis* powiązania tej kwestii z ideowym podłożem liberalnej demokracji: z pojęciami obywatelstwa, sprawiedliwości społecznej i praw czło- wieka, a także uznania faktu zróżnicowania zwierzęcych form życia i wielości moralnie znaczących relacji powstałych w kontaktach człowieka z poszczególnymi gatunkami czy grupami istot⁶.

Założenia publikacji Donaldson i Kymlicki mogą posłużyć jako istotny punkt wyjścia do ukazania szerszej argumentacji na rzecz praw zwierząt, jaka wyłoniła się niedawno w rezultacie spotkania teorii prozwierzęcych i posthumanistycznych z koncepcjami *stricte* politologicznymi, które rozwijają stoicki i oświeceniowy wątek kosmopolityzmu oraz Kantowskiego prawa do powszechnej goś- cinności we współczesnych uwarunkowaniach. Pojęcie obywatela świata, *kosmopolites*, ma co prawda starożytny rodowód, lecz swo- ją treść i realizację polityczną zawdzięcza zasadniczo przychylności oświeceniowych myślicieli dla idei powszechnego braterstwa jako

⁶ Autorzy książki są w pełni świadomi kontrowersji, jakie może wzbudzić zastosowanie po- jęcia obywatelstwa do opisu obecności zwierząt w życiu społecznym. Z tego powodu stosu- ją strategię niuansowania – w ich pojęciu istnieją różne stopnie i strategie obywatelskiego uczestnictwa, które nie muszą mieć miejsca jednocześnie (np. ludzie niepełnoletni i niepeł- nosprawni umysłowo, wykluczeni z pełni demokratycznej aktywności, są nadal uznawa- ni za obywateli danego państwa). To wnioskowanie (na podstawie tzw. przypadków skraj- nych) można ich zdaniem rozciągnąć na zwierzęta: prawa obywatelskie nie są i nie powinny być uzależnione od możliwości politycznego działania. Obywatelstwo przysługuje zwierzę- tom w takim sensie, że mają one prawo do przebywania w obszarze wspólnoty politycznej, a ich interesy i preferencje, wyrażane pozawerbalnie, powinny być brane pod uwagę w okre- ślaniu tego, co składa się na dobro publiczne. Nie wszystkie zwierzęta mają jednak w ludz- kim *polis* status obywatela: część z nich określona jest mianem rezydentów (bywalców, *deni- zens*), inne nie przynależą w żadnym sensie, pozostając członkami własnych, gatunkowych społeczności w ramach całego ekosystemu. Zob. *ibidem*, s. 54–58.

równości praw. Donaldson i Kymlicka pokazują, że tak pojęte obywatelstwo sugeruje podwójną otoczkę praw przysługujących ludziom: z jednej strony są to uniwersalne prawa człowieka, przysługujące ludziom jako osobom, z drugiej – prawa wynikające z przynależności do konkretnej, geograficznie i historycznie zdefiniowanej społeczności, która stanowi także wspólnotę wartości. Zasadą liberalnego ładu jest zaś próba zintegrowania praw poszczególnych grup obywateli z ogólną ideą praw człowieka⁷. Sporą zasługą autorów książki jest zwrócenie uwagi czytelnika zarówno na ten podwójny sens obywatelstwa, jak i na konkretne polityczne treści związane z byciem obywatelem *polis* w drugim sensie – który miałby także odnosić się do zwierząt w różnych odgrywanych przezeń rolach społecznych. Natomiast teorie kosmopolityczne, o których chcę tutaj mówić, pozostają najczęściej na wyższym poziomie uogólnienia, rozważając prawa zwierząt oraz ich polityczną podmiotowość w kontekście filozoficznego pojęcia szerokiej wspólnoty moralnej, jaka powstaje w wyniku współistnienia i współzamieszkiwania świata przez różne rodzaje bytów. Dla myślicieli „międzygatunkowego kosmopolityzmu” w rodzaju Eduarda Mendiety czy Stephena Cooke’a postulat praw zwierząt to naturalne w czasach współczesnych rozszerzenie idei moralnej równości, która legła u podstaw doktryny uniwersalnych praw człowieka: rozszerzenie, którego można jedynie bronić na gruncie postmetafizycznego rozumienia praw natury⁸. W tym sensie kosmopolityzm łatwo poddaje się lekturze nieantropocentrycznej. Zabarwiony konotacjami szerokiej tolerancyjności i otwartości na różnice, jest on w istocie gościnnym gruntem dla myślenia

⁷ *Ibidem*, s. 13–14.

⁸ „Jesteśmy zaiste na progu kosmopolitycznego porządku, który jest w stanie oddać najwcześniejsze intuicje stoików, mianowicie takie, iż z natury my wszyscy, jako żywe istoty, znajdujemy się pod prawnym parasolem, który gwarantuje nam wszystkim prawa, w znaczeniu równej ochrony. [...] Postmetafizyczna teoria krytyczna w swoim dojrzałym kształcie przybiera nie tylko kształt postawy postsekularnej, ale także postantropocentrycznej refleksji nad życiem od strony moralnej i prawnej. W ten sposób myśl postmetafizyczna tworzy podstawę dla swoistego międzygatunkowego kosmopolityzmu zakładającego zdecentrowany uniwersalizm, który spogląda na wszystko pod kątem przyszłości życia na naszej planecie”, E. Mendieta, *Interspecies Cosmopolitanism...*

posthumanistycznego, które – jak w przypadku Donny Haraway czy Isabelle Stengers⁹ – ujmuje wszelkie istnienie, zarówno ludzkie, jak i roślinne, zwierzęce czy mikroorganiczne, w perspektywie głęboko relacyjnej, a relacjom tym nadaje znaczenie głęboko polityczne. Jak obrazuje to autorka książki *When Species Meet*:

Istniejemy w splocie gatunków współtworzących siebie, gdzie w każdym miejscu, od góry do dołu, nawarstwiają się relacje odwzajemnianej złożoności. Tylko w takich splocach możliwa jest odpowiedź i odpowiedzialność, rozmowa i szacunek [*response and respect*], pomiędzy konkretnymi zwierzętami i ludźmi, którzy spoglądają na siebie nawzajem, oblepieni wszystkimi swoimi zmaconymi opowieściami. Uznanie faktu owej złożoności jest oczywiście pożądane. Ale potrzeba czegoś więcej. Wyobrażenie sobie, czym jest to „więcej”, stanowi o lokalnej praktyce towarzyszenia sobie gatunków. Jest to kwestia kosmopolityki, nabywania umiejętności „politycznego”, pełnego oglądu bycia w odpowiedzialnej relacji do zawsze asymetrycznego życia i umierania, opiekuńczej bliskości i uśmiercania¹⁰.

Relacje pomiędzy gatunkami w praktyce życia są zatem zawsze polityczne, wyznaczające reguły społecznego współbycia i współstawania się (*multi-species becoming-with*), które we wzajemnym uwikłaniu pociągają potrzebę odpowiedzi i bezgranicznej odpowiedzialności za „wszelkie decyzje dotyczące zwierzęcych ciał i światów”¹¹. W wydanej parę miesięcy temu pionierskiej zbiorowej publikacji na temat zwierzęcego kosmopolityzmu, *Cosmopolitan Animals*, Donna Haraway pisze we wprowadzeniu o konieczności „uprawiania sztuki dobrego życia i umierania w wielogatunkowej symbiozie na wyniszczonej planecie”, gdzie założeniem wstępnym jest maksymalna otwartość i gościnność, brak „gwarancji i oczekiwania harmonii” z tymi, którzy nie są nam bliscy, bliźni¹². Takie międzygatunkowe otwarcie filozofii kosmopolityzmu, dotąd

⁹ Zob. I. Stengers, *The Cosmopolitical Proposal*, w: B. Latour, P. Weibel (red.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts – London 2005, s. 994–1003.

¹⁰ D.J. Haraway, *When Species Meet*, s. 42.

¹¹ K. Nagai, *Introduction*, w: K. Nagai i in. (red.), *Cosmopolitan Animals...*, s. 24.

¹² D.J. Haraway, *Cosmopolitan Critters*, w: K. Nagai i in. (red.), *Cosmopolitan Animals...*, s. 7.

niezwykle logocentrycznej, wydaje się jednak wpisane w jej definicję. Nie tylko obejmuje ona swoiste przecięcie więzi z tym, co jest sprawą lokalnej, wąsko zakreślonej polityki, ale także konotuje gotowość do wyjścia poza zastane ramy historyczne i geograficzne, w kierunku identyfikacji z kosmosem, który jest bogactwem biologicznej i kulturowej różnorodności. Oprócz czysto ludzkiego sensu kosmopolityczności jako obywatelstwa świata słownik odnotowuje bowiem także znaczenie nieantropologiczne – organizm kosmopolityczny to „zwierzę lub roślina występujące na różnych kontynentach i w różnych strefach klimatycznych”¹³. Zwierzę, w szczególności wędrowne i nieudomowione, nie zna granic i w tym sensie nie może zostać ujęte w konwencjonalne ramy politycznego obywatelstwa. Nie oznacza to jednak, że jego istnienie jest całkowicie poza prawem lub poniżej prawa, podobnie jak kwestia gościnności i goszczenia obcego na swoim terytorium nie należy jedynie do obszaru filantropii, miłości do człowieka, jak pisał Kant w rozprawie na temat wiecznego pokoju między narodami¹⁴. Kosmopolityczność zwierząt uwyrażnia się zwłaszcza w obliczu daleko idących konsekwencji zdominowania planety przez potrzeby jednego gatunku, które rodzą nie tylko moralną wspólnotę, ale też wyraźne zobowiązania. Czy zatem prawo międzynarodowe, zawierające postulat powszechnej gościnności oraz pokojowego rozwiązywania konfliktów, definiować winno także skomplikowane relacje między ludzkim i zwierzęcym światem? W jaki sposób redefinicja filozofii kosmopolitycznej może pomóc sprawom globalnej polityki w zakresie dotyczącym losu zwierząt i środowiska? Czy kosmopolityzm daje szansę na artykulację zwierzęcej podmiotowości? I wreszcie jaka jest siła sprawcza tej koncepcji w zakresie konkretnych rozwiązań politycznych?

Jeżeli to międzygatunkowe i „poza-ludzkie” odniesienie prawa międzynarodowego, spraw związanych z poszanowaniem podsta-

¹³ E. Sobol (red.), *Słownik wyrazów obcych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 605.

¹⁴ I. Kant, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*. [O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce], przekład M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 65.

wowych praw, z obywatelstwem, uchodźstwem i migracją, wydaje się nieco egzotyczne, warto tu wspomnieć o korzeniach myślenia kosmopolitycznego, które w swojej pierwszej, antycznej artykulacji stawiało sobie za ambicję zatarcie gatunkowych rozróżnień. Formuła „jestem obywatelem świata” należy bowiem pierwotnie nie do logocentrycznego stoicyzmu, uzależniającego poczucie powszechnego braterstwa od uniwersalnej obecności rozumu, ale do obrazoburczego Diogenesa z Synopy, patrona szkoły cyników. Cynizm zaś wydobywa w ludzkiej egzystencji przede wszystkim moment przedkulturowej zwierzęcości, „nagiego życia” na poziomie instynktów i minimalnych potrzeb, prostego istnienia, które nie potrzebuje politycznej afiliacji, nie ulega pokusom wygod i konwencji życia stowarzyszonego, jest więc bezpieczne i bezdomne. W ten sposób pragnie wyrazić ideę podstawowych praw przysługujących żywej istocie w sposób przyrodzony i niezbywalny, na zasadzie samego zajmowania przezeń miejsca w porządku natury. Określenie moralnej wspólnoty, która pozostaje pod parasolem równej ochrony, gwarantowanej obywatelstwem w świecie, może zatem dla Diogenesa przebiegać z pominięciem antropologicznej różnicy, która zasadza się na rozumności i moralnej autonomii. Oczywiście, ideał egzystencji wedle najsłynniejszego z cyników, znany jedynie z pośrednich przekazów, głównie lapidarnych anegdot, nie koncentruje się na kwestiach politycznej podmiotowości i stosunku do obcych, choć taka myśl kryje się *implicite* w ciągłym kontestowaniu przez Diogenesa, jako cudzoziemca, swojej przynależności do ateńskiej *polis*. Cynicki kosmopolityzm oznacza jednak, jak pisze Andrea Haslanger, pewien krytyczny wobec lokalnej wspólnoty punkt widzenia, obszar „wolnego myślenia”, który wskazuje na możliwość funkcjonowania w innej, zewnętrznej społeczności, nader często obejmującej wykluczonych, niewolników i barbarzyńców¹⁵. Także w tym sensie zapowiada więc współczesne otwarcie idei kosmopolitycznej podmiotowości.

¹⁵ A. Haslanger, *The Cynic as Cosmopolitan Animal*, w: K. Nagai i in. (red.), *Cosmopolitan Animals...*, s. 63.

Dalsza historia kosmopolityzmu może być postrzegana jako logo- i antropocentryczne zawężenie, ściśle związane z rozwojem zachodniej filozofii: greccy i rzymscy stoicy, proponując ideę światowego obywatelstwa, która oznacza dla nich spojrzanie poza polityczne, uniwersalne i głęboko egalitarne, opierają swoje rozumowanie na globalnej wspólnocie ludzko-boskiego rozumu. Dla epoki starożytności jest to wszakże przesłanie rewolucyjne, demokratyzujące i humanitarne, które pozwala stopniowo rozrywać okowy nierówności społecznych. Ludzie jako zwierzęta polityczne, związane lokalnymi zobowiązaniami, postawieni zostają przed koniecznością rozszerzenia kręgu swoich moralnych odniesień. Obowiązki mają odtąd mieć nie tylko względem swoich pobratymców, krewnych i przyjaciół, ale także wobec tych, których nie znają i nigdy nie spotkali, na samej zasadzie przynależności do jednego gatunku i empatycznego utożsamienia z innymi jego przedstawicielami. Jak pisze Cynceron:

To sama natura skłania nas do miłowania tych, których wydaliśmy na świat. Stąd znów wynika, że naturalna jest także powszechna życzliwość wzajemna pomiędzy ludźmi, tak iż człowiek – właśnie dlatego, że jest człowiekiem – nie może patrzeć na drugiego człowieka jako na coś sobie obcego¹⁶.

To uniwersalne, a zarazem indywidualistyczne przesłanie, rozpatrujące relacje pojedynczej jednostki wobec dowolnego Innego, pod warunkiem że jest on członkiem globalnej ludzkiej społeczności, zyskało potężne wsparcie w argumentacji rozrastającego się ruchu religijnego, chrześcijaństwa. Egalitarne prawo natury zyskało w ten sposób uzasadnienie teologiczne. Jak pisał w swoich listach święty Paweł Apostoł, w duchu jedności wiary chrześcijańskiej zniwelowaniu ulegają etniczne, społeczne, płciowe czy religijne różnice, a ci, którzy dotąd byli „obcymi i przychodniami”, mogą stać się „współobywatelami świętych i domownikami Boga” we wspólnej

¹⁶ Marcus Tullius Cicero, *O najwyższym dobru i złu*, III, 19, 63, w: *idem, Pisma filozoficzne*, t. 3, przekład W. Kornatowski, J. Śmigaj, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 320.

świątyni (Ef 1,19–22; Ga 3,28)¹⁷. Ów trop otwartości, akceptacji i szacunku dla różnicy, globalnie gościnną dyspozycją umysłu, pozostanie ideą wiodącą myśli kosmopolitycznej w jej późniejszych wcieleniach, torując drogę projektom międzynarodowego prawa i ogólnoświatowej sprawiedliwości.

Nurtujące nas tu pytanie wymaga jednak wykroczenia poza znajome ramy pojęciowe, które tworzy moralny uniwersalizm oraz duch dobroczynności i odpowiedzialności za istnienie innych ludzi, w tym obcych, uchodźców, imigrantów czy bezdomnych. Pytanie to wymaga radykalnego przedefiniowania gestu kosmopolitycznej gościnności: czy, jak zapytuje Simon Glendinnig w przytoczonym wcześniej fragmencie, może istnieć poczucie bliźniej więzi rozciągające się poza to, co ludzkie? Czy istnieje możliwość międzygatunkowej empatii i powstawania moralnych zobowiązań poza horyzontem zakreślonym przez świat człowieka? Wystarczy spojrzeć na współczesny kosmopolityzm, zainteresowany promowaniem sprawiedliwości w warunkach globalnego ładu, by zdać sobie sprawę, że wiele z poruszanych przezeń problemów – czy będzie to sposób działania międzynarodowych korporacji, kwestia rażących nierówności ekonomiczno-społecznych, sprawa bezmyślnej eksploatacji naturalnych surowców czy destrukcji naturalnego środowiska¹⁸ – dotyka w równej mierze egzystencji i dobrobytu istot pozaludzkich. Świadome podjęcie własnego światowego obywatelstwa sprowadza się w dzisiejszych czasach do zrozumienia warunków współzamieszkiwania Ziemi przez różne formy życia, w celu zminimalizowania szkód wyrządzonych temu światu przez

¹⁷ Wszystkie cytaty z Biblii na podstawie: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. trzecie poprawione, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1991.

¹⁸ Rozważenie wpływu kosmopolitycznego uniwersalizmu na pojmowanie procesów globalizacyjnych jest ważnym elementem refleksji nad globalną sprawiedliwością: „Kwestia tego, co obejmuje sobą kosmopolityczna sprawiedliwość, stanowi w dużej mierze główny punkt współczesnych debat, w ramach których broni się całego spektrum poglądów. W rzeczy samej, ogromna część badaczy zgłębiających ten temat popiera te formy egalitaryzmu, które stanowią wyraźną antytezę programu neoliberalnego [...]”, G. Brock, *Cosmopolitanism and the Struggle for Global Justice*, w: M. Rovisco, M. Nowicka (red.), *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*, Ashgate, Farnham – Burlington 2011, s. 182.

zachłanność ludzką oraz wyobrażenia sobie, a następnie wdrożenia jakiejś formy moralnej rekompensaty¹⁹. To ostatnie jest jednak wciąż w gestii lokalnych prawodawców, którzy tylko z rzadka potrafią wykroczyć poza logikę narodowych ekonomii.

W tym sensie wracamy do głębokich intuicji Kanta, który w rozprawie o wiecznym pokoju, szkicującej projekt sprawiedliwego kosmopolitycznego porządku, mówił, że skoro człowiek zasiedlił całą Ziemię i nie może dalej rozpraszać się *ad infinitum*, to z konieczności musi wypracować dobre, pełne akceptacji i gościnności zasady współbycia. „Pierwotnie nikt nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny”, z czego wynika obowiązek przyjęcia przybysza bez wrogości na aktualnie zajmowanym terytorium, a „naruszenie [tego podstawowego] prawa w jednym miejscu odczuwane jest wszędzie”²⁰. I nawet jeśli zasięg oświeceniowego uniwersalizmu pozostawia jeszcze sporo do życzenia, dalekowzroczność Kanta pozwala zadać pytania o gościnność, jak chciałby dziś Derrida, absolutnie bezwarunkową: najbardziej ogólną i niekwalifikowaną, niestawiającą temu, kto lub co przybywa, jakichkolwiek kryteriów dostępu. Dla Derridy gościć oznacza przyjąć bez zaproszenia i bez roszczenia konkretnej tożsamości, a nawet bez możliwości komunikacji we wspólnym, odgórnie narzuconym języku²¹. Jednocześnie oznacza to niemożliwe w praktyce wyrzeczenie się relacji władzy między gospodarzem a gościem do tego stopnia, aby ich perspektywa była doskonale wymienna. Wyrzekając się swojej supremacji, swojego poczucia bezpieczeństwa i stabilności „ja” w akcie gościnności, oddania wszystkiego, co swoje, do dyspozycji, gospodarz sam staje się

¹⁹ Na temat sposobu implementacji nieantropocentrycznego rozumienia gościnności w przestrzeni miejskiej, tak by uwzględniała ona potrzeby i interesy zamieszkujących ją zwierząt, na przykład w zakresie infrastruktury czy transportu, pisze Gabriela Jarzębowska w eseju *Od izolacji do zoopolis. W stronę międzygatunkowej koncepcji przestrzeni*, w: A. Barcz, M. Dąbrowska (red.), *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, E-naukowiec, Lublin 2014, s. 167–174.

²⁰ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 65, 68.

²¹ M.W. Westmoreland, *Interruptions: Derrida and Hospitality*, „Kritike” 2008, t. 2, nr 1, s. 5. Zob. też J. Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, przekład M. Dooley, M. Hughes, Routledge, London – New York 2014.

gościem gościa²². Wątek ten wydaje się szczególnie ważny w rozważaniu sytuacji współzamieszkiwania Ziemi przez różne gatunki: dla dzisiejszych obywateli świata nie jest wcale oczywiste, który z gatunków jest na danym obszarze gościem, a który gospodarzem. Czy na terenach zasiedlonych gęsto przez człowieka i podporządkowanych jego potrzebom zwierzęta, zarówno udomowione, jak i migrujące, są tylko w gościnie? Czy ludzie odwiedzający dzikie zwierzęta w ich naturalnym środowisku nadal pozostają gospodarzami ich terytorium? Co, w sensie moralnym, wynika dla zwierząt i ludzi z faktu wspólnego posiadania planety i obowiązku pokojowej kohabitacji w jej granicach?

Kwame Anthony Appiah, pisząc o kosmopolityzmie jako o pewnej oczywistości biologicznego i kulturowego życia, zauważa, że pragnienie migracji jest nie mniej naturalne niż chęć osiedlenia się, bycie kosmopolitą zaś w przeszłości rzadko motywowane było ciekawością i wszędobylskością, z reguły wynikało raczej z konieczności zaspokojenia podstawowych potrzeb, takich jak szukanie pokarmu czy schronienia²³. Innymi słowy – możemy być u siebie wszędzie, ale to samo dotyczy innych żyjących istot. Niezbywalne prawa pozytywne, prawa do suwerennego posiadania swojego miejsca na Ziemi i do godnego, chronionego prawem życia powinny dotyczyć wszystkich. Ta argumentacja obrońców praw – czy to ludzkich uchodźców, czy nie-ludzkich zwierząt – od dłuższego czasu, zwłaszcza w retoryce państw narodowych jako strażników ludzkiej suwerenności, natrafia na zacięty opór. Nie zrównując sytuacji uchodźców z położeniem zwierząt, powiedzmy tylko tyle, że odpowiedzialna postawa wobec problematycznej często obecności tego, co odmienne i obce wymaga uznania tej

²² *Ibidem*, s. 7. Jak wiadomo, Derrida powołuje się tu na fakt językowy: oba terminy, gość i gospodarz, oznaczane są w języku francuskim jednym słowem (*hôte*), tym samym zresztą, które stanowi trzon etymologiczny pojęć gościnności i wrogości. Pisze na ten temat komentujący późne teksty Derridy Cezary Wodziński, który dla szczególnej tranzytywności obu znaczeń słowa gościnność oraz dwoistości perspektywy gość/gospodarz znajduje polskie odpowiedniki („gościć” kogoś/u kogoś; „gościna”). Zob. C. Wodziński, *Odys gość. Esej o gościnności*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2015, s. 19–22.

²³ K.A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przekład J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 17.

ostatniej co najmniej za moralne wyzwanie dla kultywowanego poczucia wspólnoty i jej pilnie strzeżonych granic. Kosmopolityzm nie jest praktyką intelektualnego lekkoduchostwa, które abstrahuje od potrzeby przynależności. Jest raczej próbą wdrożenia wizji powszechnej życzliwości na poziomie lokalnym, czyli zmierzenia się z Różnicą w konkretnych politycznych i prawnych uwarunkowaniach (co Appiah określa mianem *rooted cosmopolitanism*). Tym bardziej że kosmopolityczne obowiązki wobec obcych w przypadku zwierząt oznaczają często powinności wobec długoletnich towarzyszy i niemych kompanów bądź zwierząt, których niedostrzegalna obecność tworzy ramy społecznego życia (gatunki laboratoryjne i hodowlane).

Uznanie istnienia kosmopolitycznej wspólnoty transcendującej gatunkowe granice może zatem rodzić bardzo konkretne polityczne postulaty: uwzględnienia interesów oraz zapewnienia dobrobytu i długotrwałej, bezwarunkowej opieki pokrewnym nam istotom, które – z racji indywidualnych zobowiązań, ale też długotrwałych procesów historyczno-społecznych (jak udomowienie, modyfikacja naturalnego środowiska życia, wymuszenie koegzystencji z człowiekiem) – pozostają społecznie w relacjach zależności i podporządkowania²⁴. Może także powodować zmianę nastawienia do gatunków zwierząt regularnie nawiedzających zasiedlone przez człowieka środowisko, ale nieoswojonych na jego potrzeby, a uważanych często za inwazyjne²⁵. Myślenie kategoriami współobywatelstwa i gościnności prowadzi jednak nieuchronnie do zakwestionowania

²⁴ Chodzi tu nie tylko o obowiązki powstałe poprzez indywidualną decyzję objęcia opieką zwierzęcia domowego – które jest co prawda „własnością”, ale traktowaną z troską należną żywej, odczuwającej istocie (obowiązki te reguluje ustawa o ochronie zwierząt, choć często są one bardzo słabo egzekwowane). Chodzi także o etyczne zobowiązania zaciągnięte przez ludzkie społeczeństwo względem zwierząt, które wykonują dlań przymusową pracę – jak konie wyścigowe, zwierzęta zaprzęgowe, psy policyjne itd. Wydaje się, że w przypadku tych ostatnich minimum moralnej przyzwoitości stanowi zapewnienie wysłużonym zwierzętom godnej „emerytury” pod specjalistyczną opieką, nie zaś automatyczne kierowanie ich do zabiegu eutanazji czy rzeźni.

²⁵ O potrzebie włączenia gatunków zwierząt tzw. granicznych w sposoby funkcjonowania lokalnej wspólnoty i gospodarowania jej przestrzenią w miejsce dotychczasowej stygmatyzacji pisze na przykład Dariusz Gzryra w artykule *Cudzoziemiec bez własnej ziemi*, „Krytyka Poli-

faktu służebności zwierząt wobec interesów człowieka i ludzkiej gospodarki, nawet jeśli abolicjonizm, zakładany przez ruch praw zwierząt jako pożądaný cel działań, uznawany jest tutaj za perspektywę utopijną²⁶. Obowiązek gościnnego przyjęcia i szacunku wydaje się nie do pogodzenia z rażąca i urągająca wszelkim standardom humanitarnego postępowania eksploatacja²⁷.

W tym sensie postulat światowego obywatelstwa i podstawowych praw, obejmujący uniwersalne, choć postmetafizyczne prawo do gościnności, nawet jeśli jawi się jako nazbyt abstrakcyjny czy obdarzony niewielką siłą sprawczą (a więc za słaby, by dać impet narodowej polityce), może dostarczyć nowego wsparcia i inspiracji do działań ruchów prozwierzęcych. Gościnność oznacza wszak (niemożliwe) wyrzeczenie się ustanowionych metafizycznie pozycji gościa i gospodarza, otwartość na niezdefiniowane potrzeby Obcego, gotowość do przeddefiniowania ram własnej egzystencji. Minimalnie pojęta ludzka gościna jest zaś elementarnym, lokalnie realizowanym odruchem życzliwości i empatii wobec „bliźniego” zwierzęcego istnienia, chęcią przyznania mu „prawa pobytu” i możliwości zaspokojenia podstawowych potrzeb. Jest powszechnie odczuwaną moralną odrazą wobec skali przemocy i uzależnienia oraz indywidualnym sprzeciwem „tu i teraz” wobec tych zjawisk. Ostatecznie zaś – jak czytamy w cytowanych na wstępie słowach – owa gościnność pozwala zrozumieć, że ludzkie (w sensie oświeceniowej teleologii idei ludzkości) jest właśnie wykroczenie poza dotychczasowe ramy autopercepcji w wąskich gatunkowych kategoriach.

tyczna” 2015, nr 260, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20150917/gzyracudzoziemcy-bez-ziemi> [dostęp 2 grudnia 2016].

²⁶ Jak piszą autorzy *Zoopolis*, obecnie nie do pomyślenia jest całkowite rozdzielenie życia ludzi i życia zwierząt w sytuacji radykalnej współzależności, która znamionuje rozwój ludzkiej cywilizacji. Nie jest to jednak tylko kwestia przymusu koegzystencji, ale także potrzeby i obopólnej chęci podtrzymywania międzygatunkowych interakcji, które rzutują na wspólnotowe życie. Zob. S. Donaldson, W. Kymlicka, *Zoopolis...*, s. 8–10.

²⁷ Koncepcja kosmopolitycznej gościnności, uzbrojona w oświeceniową retorykę niwelowania wszelkich „różnic z natury” (która w Kantowskich intencjach miała ostrze antykolonialne), pozwala zakwestionować systemowe wykorzystywanie zwierząt w przemyśle laboratoryjnym, rozrywkowym czy hodowlanym jako ukrytą formę niewolnictwa. W tej mierze, jak już pisałam wyżej, stanowi część nowoczesnego projektu emancypacyjnego.