

PIOTR DOMERACKI¹

Ekoantropologia antyhumanistyczna. Przypadek Johna Nicholasa Graya²

Summary

Antihumanistic eco-anthropology. The case of John Nicholas Gray

This article presents an outline of John Nicholas Gray's position on the humanistic paradigm in the philosophical anthropology and ethics taken from a radically environmental perspective. It is rather hard to say that he proposes any systematized, comprehensive, coherent, and conclusive eco-philosophical theory for two reasons: firstly, his thoughts look like they were intentionally or accidentally chaotic, expressed sharply and resolutely, at times even openly provocative, far from philosophical refinement, flair, and seriousness. Secondly, his concept resembles a personal manifesto and is kept in a journalistic style. Regardless of that I try to reconstruct, systematize, and present Gray's view on environmental protection, human nature, the subjectivity of humans, the moral status of animals in comparison to humans, the most probable future of humankind and our planet, the issue

¹ Adres: Instytut Filozofii; Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, e-mail: domp@umk.pl.

² Artykuł ten pomyślany jest jako kontynuacja, rozszerzenie i pogłębienie dyptrykowego wobec niego tekstu pt. *Antropologie alternatywne i alterhumanistyczne kontrdyskursy z nieustającym odniesieniem do antyhumanistycznej ekoantropologii Johna N. Graya*, w którym koncentruję uwagę na zagadnieniach związanych z eksplikacją problemu człowieka osadzonego w kontekście „śmierci podmiotu”, kryzysu idei humanizmu oraz wiodących narracji posthumanistycznych, ze szczególnym wyakcentowaniem stanowisk inspirowanych motywami pozafilozoficznymi, w tym zwłaszcza ekologicznymi, na czele z ujęciem forsowanym w ostatnich latach przez Johna Nicholasa Graya, nazywanym przez niego samego „ponowoczesnym zielonym konserwatyzmem”. Zob. Domeracki 2015: 743-768. Por. Silver 1996: 62.

of the validity of ethical discourse and moral practices arising from it, and finally a mistrust towards the moral progress of humanity. The central point of my essay around which the whole critical reconstruction is organized is Gray's concept of "straw" subject. It is defined by Gray, referring to ancient Chinese ceremony, as an equivalent of the actual state of human subjectivity that, according to the English philosopher, in reality there is no difference between people and other animals. Consequently, Gray concludes that we are the same animals as others and, what directly results from it, that human morality is nothing more than a useful fiction, while ethics can be compared only to the ordinary bourgeois novel and hence treated as "an art of hypocrisy." Gray recommends as the only acceptable form of ethics an animal virtue (because there is nothing similar to any human virtue). This approach consists of the following principal assumptions, main aspects, provided solutions, and suggested directions of constantly practice-oriented thinking: radical anti-metaphysicism, anti-anthropocentrism, anti-humanism, naturalism, atheism, counter-progressivism, anti-scientism, biocentrism (gaism), animalism, and finally environmentalism. Gray's anti-humanistic eco-anthropology leads us in the end to a sombre, pessimistic vision of the post-humankind that a highly probable destiny is mass destruction if human beings do not come to their senses in time becoming the straw subjects.

Słowa kluczowe: John N. Gray, ekoantropologia, antyhumanizm, posthumanizm, podmiot, moralność, etyka, naturalizm, biocentryzm, nihilizm, ateizm

Key words: John N. Gray, eco-anthropology, antihumanism, posthumanism, subject, morality, ethics, naturalism, biocentrism, nihilism, atheism

[...] w żadnym okresie historii człowiek nie stał się tak problematyczny, jak obecnie³.

[...] człowiek musi jasno zdać sobie sprawę z granicy, do której może podawać siebie w wątpliwość jako człowieka⁴.

1. Koncept „słomianego” podmiotu w kontekście idei „śmierci człowieka”

Wskazana w tytule rozprawy Graya, stanowiąca nerw przedkładanego artykułu, idea „słomianego” podmiotu (Gray 2003) stanowi, w moim przekonaniu, oś organizującą jego dyskurs ekoantropologiczny. Tym samym ów autor wpisuje się w przestrzeń żywej, trwającej od dziesięcioleci, debaty nad zagadnieniem podmiotowości, ujmując je – co rzadkie w tej debacie – z szeroko rozumianej perspektywy ekofilozoficznej. Monika Małek, w opublikowanej w roku 2010 rozprawie, poświęconej współczesnym ujęciom liberalizmu etycznego Johna Stuarta Milla, w tym również Grayowskiemu (Małek 2010), poświadcza w tym kontekście, że „Stan naszego środowiska naturalnego jest według Graya jednym z pierwszorzędných problemów ludzkości we współczesnych czasach, nie ma bardziej istotnej kwestii” (Małek 2010: 176).

Nim przystąpi się do dyskusji, a już zwłaszcza krytyki wyrażonego przez Graya w *Słomianych psach* stanowiska, warto sobie uprzytomnić, że filozof ten, ilekroć zabiera głos w sprawach związanych z ochroną środowiska naturalnego, tylekroć sięga po wypowiedź lakoniczną, acz treściwą, obrazową, sugestywną – rzekłbym nawet perswazyjną, „drapieżną”⁵, angażującą, nie pozostawiającą nikogo obojętnym. Czytając Graya odnosi się wrażenie, że autor celowo

³ Scheler 1987: 47.

⁴ Scheler 2004: 33.

⁵ Z recenzji Pawła Śpiewaka zamieszczonej na obwolucie książki Johna Graya, *Słomiane psy: myśli o ludziach i innych zwierzętach*.

prowołuje⁶, daje do myślenia, wybija z dogmatycznej drzemki, godząc w nasze dobre samopoczucie. Jak recenzuje rzecz Paweł Śpiewak, Gray „obdziera nas, ludzi, z wszelkich złudzeń”⁷.

Wracając do zasadniczej kwestii, to jest do wyjaśnienia, co w kontekście ekoantropologii Graya należy rozumieć pod pojęciem „słomianego” podmiotu; otóż, najpierw pragnę zastrzec, że sam Gray nigdzie w swoich pismach nie posługuje się tym wyrażeniem. Jest to mój własny konstrukt. Asumpt do jego utworzenia daje jednak sam autor. Wyrażenie „słomiany” podmiot jest trawestacją sformułowania użytego w tytule sztandarowej, rzekłbym, gdy idzie o kwestie ekologiczne, monografii Graya z roku 2002⁸, *Słomiane psy: myśli o ludziach i innych zwierzętach*. Monika Małek, nieco górnolotnie, określa tę książkę wręcz jako „współczesny traktat o kondycji człowieka” (Małek 2010: 172).

Jakkolwiek Gray nie kryje się ze swoim kontrreligijnym nastawieniem (Małek 2010: 179), to jednak zdarza mu się, równie otwarcie, manifestować swoją skłonność do religii Wschodu, zwłaszcza buddyzmu i taoizmu (Małek 2010: 183; Gray 2003: 102-104), co do których stwierdza, że nierzadko zdarza się, iż zawarte w nich rozpoznania zyskują naukowe potwierdzenie. To zaś dodatkowo może świadczyć na ich korzyść. Tak się akurat składa, że Lovelockowska hipoteza Gai, z którą Gray bezkrytycznie sympatyzuje (Małek 2010: 175), hipoteza, która – przypomnijmy – mówi o Ziemi w kategoriach „żywej istoty o rozmiarach planetarnych” (Lovelock 2003: 28, 49), która jest „Uniwersalnym Układem Biocybernetyczno-Homeostatycznym” (Lovelock 2003: 28), a zatem żywym systemem trwale zdolnym do samoregulacji (działań samonaprawczych) i „kontroli równowagi” (Lovelock 2003: 63), ustanawiającym i utrzymującym „optymalne

⁶ Nie można wykluczyć, że zachodzi tu zbieżność zamysłu między Grayem a Lovelockiem, który jest źródłem inspiracji dla tego pierwszego. Wszakże sam Lovelock, w słowie wstępnym do *Gai*, niedwuznacznie stwierdza: „... główne zadanie tej książki to prowokować i skłaniać do myślenia”. Zob. Lovelock 2003: 29. Por. Wiśniewska 2005: 111.

⁷ Z recenzji Pawła Śpiewaka zamieszczonej na obwolucie książki: Gray 2003.

⁸ W przekładzie polskim wydanej już w roku 2003. Por. Gray 2003.

dla życia warunki fizyczne i chemiczne” (Lovelock 2003: 65); otóż, idea Lovelockowskiej Gai, uosabiając, zdaniem Graya, „najbardziej rygorystyczny, naukowy naturalizm” (Gray 2003: 35), ściśle pokrywa się z antycypującym ją „fragmentem z *Daodejing* (Drogi), najstarszego dzieła taoistycznego”⁹ (Gray 2003: 36).

Kontynuując ten wątek, Gray wraca pamięcią do starożytnych Chin, gdzie występował obrzęd ofiarowywania bogom „słomianych psów” (Gray 2003: 36). „Podczas rytuału traktowano je z najwyższym szacunkiem. Kiedy uroczystość się kończyła, nie były już potrzebne, deptano je więc i wyrzucano” (Gray 2003: 36), zgodnie z maksymą Laoziego, według której: „Niebo i ziemia są bezwzględne i traktują niezliczone stworzenia jak słomiane psy” (Gray 2003: 36). W interpretacji Graya oznacza to, że skoro ludzie są także „słomianymi psami” – a jest to główna forsowana przez tego autora teza – to jeśli „zaburzą równowagę Ziemi, zostaną zdeptani i odrzuceni” (Gray 2003: 36). Stając w obronie „teorii Gai” przed jej krytykami, którzy „nie akceptują tej koncepcji ze względu na jej [rzekomo – P.D.] nienaukowy charakter”, autor *Dwóch twarzy liberalizmu* stwierdza, że „Prawda polega na tym, że [krytycy tej koncepcji – przyp. P.D.] obawiają się jej i nienawidzą, wynika z niej bowiem, że ludzie nie mogą stać się niczym innym niż słomianymi psami” (Gray 2003: 36).

⁹ Księga Laozi (Lao-Tsy), lepiej znana jako *Daodejing* (*Tao-te-king*), oznacza dosłownie *Księgę drogi (dao) i cnoty (de)*. W interesującym nas kontekście Laozi stwierdza:

„Niebo i ziemia nie przejawiają (cnoty) ludzkości [ren] i traktują dziesiątki tysięcy istot jak (ofiarnie) psy ze słomy. Mędrzec nie przejawia (cnoty) humanitarności [ren] i traktuje (wszystkich ludzi) stu rodów jak (ofiarnie) psy ze słomy”. *Daodejing*, V. Przypomnijmy, że „ren” jest główną konfucjańską cnotą, oznaczającą „człowieczeństwo”, „humanitarność”. Tymczasem Lao-Tsy, półlegendarny chiński filozof i twórca taoizmu, odmawia owego „ren” tak mędrcom, jak wszechświatu. Wychodzi bowiem ze skądinąd słusznego założenia, że gdyby cnota istniała, nie byłoby potrzeby wciąż o niej mówić. Por. np. Burns 2006. Zob. Lao Tsy 1984: 5-6.

2. Nieantropocentryczny antyhumanistyczny naturalizm Graya

Treść idei „słomianego” podmiotu streszcza się, z grubsza, w słowach brzmiących jak manifest: „jesteśmy takimi samymi zwierzętami jak inne” (Gray 2003: 34). W istocie rzeczy, Gray, w znacznej mierze, uwzględniając wszystkie różnice, staje po stronie najzacieklejszych krytyków filozofii podmiotu, obwieszczających kres, zmierzch, rozpad, słowem śmierć iluzji podmiotu, w kształcie, jaki nadały jej najpierw doktryna chrześcijańska, potem zaś myśl oświeceniowa. Sytuując się w radykalnej do nich opozycji, Gray wchodzi równocześnie we „współczesny spór o człowieka” (Nysler 2006: 185). Jest to spór między humanizmem a naturalizmem. Toczą go znaturalizowani posthumaniści, pokroju Graya, z wciąż wpływowymi – mimo iż *post mortem* – orędownikami humanizmu, w obydwu jego odmianach: religijnej (humanizm religijny – teistyczny) i filozoficznej (humanizm świecki – ateistyczny) (Nysler 2006: 185-187), podniesionej – zdaniem Graya – przez jego wyznawców, do rangi religii¹⁰, o czym już wcześniej napomykałem.

To humanizm wypromował i utrwalił złudną, w przekonaniu Graya, ideę ludzkiej podmiotowości, będąc do niej zarazem niewolniczo przywiązany, a do reszty mając do niej szczególne nabożeństwo i kompletny brak krytycyzmu. Autor *Słomianych psów* wyraża przekonanie, że z ekofilozoficznego punktu widzenia idea ludzkiej podmiotowości – niezależnie od tego, jak, ani co konkretnie przez nią rozumieć – nie daje się już dłużej utrzymać; winna zatem zostać zarzucona. Gray nie popada tu jednak w tani nihilizm, mimo iż, na pierwszy rzut oka, tak właśnie wygląda. Pojęciowego narzędzia do prawidłowego zrozumienia, na czym polega Grayowski koncept „słomianego” podmiotu, dostarcza Marek Drwięga, w zupełnie innym, bo związanym akurat z Ricoeurem kontekście (Drwięga 1998).

Drwięga wskazuje, że zasadniczo ukształtowały się „dwie różne tradycje filozofii podmiotu” (Drwięga 1998: 92). Jedną z nich,

¹⁰ „Humanizm to świecka religia, utworzona z gnijących szczątków chrześcijańskiego mitu”. Zob. Gray 2003: 35. Por. Małek 2010: 179.

wcześniejszą, a zatem i starszą, można by określić jako twardą, drugą zaś jako miękką. W twardej filozofii podmiotu, kojarzonej wywoławczo z kartezjanizmem, występuje „przeceniane i silne” (Drwięga 1998: 91) pojęcie podmiotu, rezerwowane – rzecz jasna – wyłącznie dla człowieka. Z kolei, w miękkiej filozofii podmiotu, wywodzonej przez Graya i kojarzonej głównie z Schopenhauerem, mniej zaś z Nietzschem, a już – o dziwo – prawie wcale z Heideggerem (Potępa 2003: 193-199), którzy przecież – w pewnym sensie – patronują głównemu nurtowi ponowoczesnej krytyki filozofii podmiotu¹¹ (w oczach Graya jednak, spoglądających na tych autorów przez ekologiczne okulary, jawią się oni, mimo wszystko, jako utrwalacze grającego resztkami humanizmu [Gray 2003: 45-52]); otóż, w miękkiej filozofii podmiotu występuje „niedocenione i słabe” (Drwięga 1998: 91) pojęcie ludzkiej podmiotowości. To ostatnie podejście, metaforycznie ujęte przez Ricoeura jako »tradycja „rozbitego” *cogito*«¹² (Drwięga 1998: 94), „sytuuje się dokładnie po przeciwnej stronie Kartezjusza” (Drwięga 1998: 94). Pojęcie podmiotowości traktuje się tutaj jako podejrzany, niezręczny i kłopotliwy fantazmat, z którym najwyższy czas wziąć rozbrat.

Prowadzony w tym kontekście spór o podmiot, będący efektem ponowoczesnego „znużenia człowiekiem” (Bielik-Robson 1997: 7, przyp. 1), rekapitułuje Vincent Descombes w znanej książce: *To samo i inne* (Descombes 1997). Autor ten, dla porządku, przypomina, że „slogan lat sześćdziesiątych – „śmierć człowieka” – pojawił się najpierw w wykładach Kojève, gdzie występował również jako ostateczna konsekwencja „śmierci Boga”¹³ (Descombes 1997: 39-40). Do jego rozpowszechnienia przyczynili się walnie także strukturaliści, »którzy, na czele z Lévi-Straussem (Lévi-Strauss 1969: 370-371), ogłosili projekt

¹¹ Por. Drwięga 1998: 94-96 (Nietzsche); 102-104 (Heidegger). Por. także: Renaut 2001, cz. 1, rozdz. 1: *Heidegger: panowanie podmiotu*: 31-77; cz. 2, rozdz. 3: *Hegel i Nietzsche: rozwój monadologii, Moment nietzscheański: narodziny indywidualizmu współczesnego*: 238-250. W sprawie Heideggera zob. także: Adorno 1986: 96-98.

¹² W tej mierze zob. także analizy Simona Critchleya na temat koncepcji „rozszepionego podmiotu” u Emmanuela Levinasa (Critchley 2006: 78-85).

¹³ Por. Kojève 1999: 405 (przypis). Por. także: Czerniak 1998: 20-27.

„zniknięcia człowieka”« (Descombes 1997: 39). Jak wiadomo, „śmierć podmiotu” albo – jak chce Foucault – „śmierć człowieka” (*la mort du sujet*)¹⁴ znajduje zwolenników również wśród takich filozofów, jak: Gilles Deleuze (Deleuze 1997; Deleuze 1993: 201), Jacques Derrida (Derrida 2004; Derrida 1992), Jean-François Lyotard (Lyotard 1997) czy Gianni Vattimo (Vattimo 2006). Podobnie Alain Renaut z Luc Ferrym, w książce *La Pensée* 68 (Ferry, Renaut 1985), wspominają także o „śmierci podmiotu”, która – ich zdaniem – miała się dokonać „wraz z nadejściem *jednostki absolutnej*” (Renaut 2001: 249); Renaut mówi w tym kontekście o „indywidualizmie bez podmiotu” (Renaut 2001: 250; Renaut 1988: 67-69).

Grayowska idea „słomianego” podmiotu, mimo swojego radykalizmu, nie oznacza jednak całkowicie jego zgonu, będąc, owszem, miejscami zapamiętałą, ostrą krytyką ludzkiej podmiotowości, która nie dość, że okazuje się kompletnie iluzoryczna, to jeszcze na dodatek, o zgrozo, destrukcyjna dla środowiska naturalnego. Gray, owszem, reprezentuje miękka – jak to przyjęliśmy określać – filozofię podmiotu, w której występuje „niedocenione i słabe” (Drwięga 1998: 91) pojęcie podmiotu, niemniej w jego przypadku „śmierć podmiotu” oznacza konsekwentnie, co najwyżej, „śmierć” pojęcia podmiotu ludzkiego w jego shumanizowanej *respective* antyekologicznej wersji, nie zaś zupełne wyczerpanie się możliwości posługiwania się pojęciem podmiotu w ogóle. Gray nie tyle usuwa, pozbywa się pojęcia podmiotu, ile je redefiniuje, znacznie rozszerzając jego zakres. „Redefiniuje” oznacza tutaj „osłabia” (Nowak 2011: 178-182; Jacyno 1993: 17-29) w sensie Vattimowskim.

Znowuż Gray daje się poznać jako trzecia intelektualna siła. W sporze o podmiot bowiem, unikając skrajności zantagonizowanych humanizmów – teistycznego (religijnego) i świeckiego (wspierającego się na autorytecie nauki) – niejako „Na marginesie tego sporu” – jak

¹⁴ Por. Foucault 2006, cz. 2, rozdz. 9: *Człowiek i jego sobowtóry*: 273-308. Zob. też: Foucault 1988: 200-234. Por. np. Kwiek 1999, rozdz. 7: *W stronę estetyki egzystencji: Michel Foucault*, 303-304; Taylor 1998: 93; Kmita 1998: 110, 126; Topolski 1998: 187; Kwiek 1998: 222. Por. także: Migasiński 2001b: 80; Migasiński 1997: 351, przyp. 20.

zauważa Łukasz Nysler (Nysler 2006: 186) – rozwija on „jeszcze jedno stanowisko, będące coraz większym wyzwaniem dla obu odmian humanizmu” (Nysler 2006: 186).

Stanowisko to można określić mianem „nieantropocentrycznego naturalizmu”. Traktuje ono człowieka jako część przyrody nieróżniącą się w żaden zasadniczy sposób od innych jej części i podległą tym samym, co reszta przyrody, prawom. W tej naturalistycznej perspektywie rozumność, wolność i odpowiedzialność moralna człowieka okazują się być w przeważającej mierze złudzeniami, zaś osoba czy jednostka ludzka – na tle gatunku, życia w ogóle czy wszechświata – nie ma większego znaczenia (Nysler 2006: 186).

Grayowski „słomiany” podmiot jest kruchy, niczym specjalnym się nie wyróżnia na tle utworów przyrody; tak samo jak one jest podatny na unicestwienie. Jedyne, co może go różnić od innych organizmów, to unikalna w przyrodzie zdolność do samounicestwienia. Gray, podobnie jak Ricoeur, nie gilotynuje podmiotu, lecz, zajmując w stosunku do niego, jako do bezużytecznej fikcji, postawę krytyczną, przeformułowuje jego rozumienie na takie, w którym jawi się on, po Ricoeurowsku, jako „rozszczepione” lub „okaleczone cogito”, „sugerując, że podmiotowość człowieka, bez idei której obyc się nie możemy, jest dla nas *nieprzezroczysta i rozproszona*”¹⁵.

„Słomiany” podmiot to – mówiąc najkrócej – podmiot zdemitologizowany, to zaś oznacza konkretnie: zachowany, lecz jako podmiot zdesubstancjalizowany, zdecentralizowany (Gray 2003: 7), słowem zdeantropocentryzowany (*scilicet* zdehumanizowany).

W swoim podejściu do podmiotowości Gray zdaje się być bliższy, stosując podział Stanisława Zięby (Zięba 2008: 108), „przyrodniczej ekologii człowieka” (Zięba 2008: 108), jak najdalszy zaś od jej humanistycznego wariantu. „Słomiany” podmiot, użyty jako określenie opisujące człowieka, każdorazowo – w rozumieniu Graya – oznacza

¹⁵ Według określenia Włodzimierza Lorenca. Zob. Lorenc 2003: 272. Cyt. za: Domeracki 2006: 217.

„ludzkie zwierzę” (Gray 2003: 12, 135 et al.). Brytyjski filozof nie tyle więc „uśmierca” podmiot jako taki, jako bezużyteczne pojęcie, ile raczej mierzy w dezabsolutyzację *respective* dehegemonizację pojęcia *wyłącznie* ludzkiej podmiotowości. Jeśli jednak pozostaje on przy tym pojęciu, to tylko po to, aby atrybuować je, mimo wiadomej rozpiętości różnic, równo do wszystkich organizmów żywych. Ostatecznie, jak wolno przypuszczać, za podmiot w sensie właściwym Gray uznałby najprawdopodobniej Lovelockowską Gaję, wobec której ludzki podmiot jawi się jako, co najwyżej, podmiot „słomiany”: niesamoistny, a do tego łatwo degradowalny, mimo że wciąż łudzący się, że jest inaczej. W pojęciu „słomianego” podmiotu zawiera się zatem, jako centralna, idea, zgodnie z którą „ludzie nie różnią się w rzeczywistości od innych zwierząt” (Gray 2003: 17).

3. Derridiańska „kwestia-zwierzęcości”¹⁶

Interesująco, choć w odmiennej konwencji, odnosi się do tego zagadnienia Jacques Derrida, lepiej znany polskiemu czytelnikowi jako twórca dekonstrukcjonizmu, aniżeli jako sympatyk słusznie prowadzonych (*ont raison*) i kierujących się dobrymi powodami (*de bonnes raisons*) (Derrida 2015: 36, 37) działań na rzecz wyzwolenia zwierząt, a prywatnie jako właściciel kota o wdzięcznie filozoficznym, jakkolwiek przewrotnie niederridiańskim z ducha, imieniu Logos (Derrida 2015: 35). Zdaniem Derridy „kwestia-zwierzęcości” – jak

¹⁶ Odwołuję się tu do słabiej znanych polskiemu czytelnikowi poglądów Jacques’a Derridy związanych z tym, co on sam nazywa „wielkim dyskursem o »Zwierzęciu« (Derrida 2015: 35). Miesięcznik „Znak” w numerze 720 z maja 2015 roku, poświęconym tematowi „Zwierzę, którym jesteś”, opublikował, w przekładzie Barbary Brzezickiej, fragment obszernej rozmowy, jaką przeprowadziła z francuskim dekonstrukcjonistą Élisabeth Roudinesco. Oryginalna pełna wersja tego tekstu: *De quoi demain... Dialogue*, 2001, de Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, Paris.

sam ją określa (Derrida 2015: 34) – nie jest jedynie jednym z wielu zagadnień, poruszanych wyłącznie w kręgach pasjonatów i tak zwanych miłośników zwierząt. W jego przekonaniu kwestia ta jest „decydująca” i to „sama w sobie, a także ze względu na swoją wartość strategiczną”. Stanowi ona bowiem niezbywalny punkt odniesienia i „granice, wedle której podnosi się i określa wszystkie inne wielkie kwestie” (Derrida 2015: 34), włącznie z zadaniem »uchwycenia tego, co „człowiekowi właściwe” (*le propre de l’homme*) (Derrida 2015: 34), a wraz z tym „istoty i przyszłości ludzkości, etyki, polityki, prawa, „praw człowieka”, „zbrodni przeciwko ludzkości”, „ludobójstwa” itd« (Derrida 2015: 34).

Nie wchodząc w szczegóły, które wymagałyby osobnego potraktowania, a nie ma tu na to miejsca i nie to jest pierwszoplanowym przedmiotem mojego zainteresowania, zaznaczmy tylko, że postulowana przez autora *Marginesów filozofii* „transformacja” (Derrida 2015: 37) stosunków między ludźmi a zwierzętami jawi się nie tylko jako nagląca potrzeba, ale wręcz jako konieczność, a nawet przymus i to w dwóch podstawowych wymiarach i znaczeniach: »w sensie konieczności „ontologicznej” i w sensie obowiązku „etycznego”« (Derrida 2015: 36). Niepokojem napawa Derridę kategoryczna parcelacja „między dwoma homogenicznymi przestrzeniami, z jednej strony człowiek, a z drugiej – zwierzę” (Derrida 2015: 36). Nie twierdzi on bynajmniej, że nie ma różnic ani granic między zwierzętami a ludźmi, przeciwnie – jak sam mówi – „jest ich wiele” (Derrida 2015: 36). Nie domaga się też rezygnacji „z identyfikowania tego, co »człowiekowi właściwe«” (Derrida 2015: 37). Skłania się on bardziej do wniosku, że to, co określająca całą nowoczesność „kartzjańska spuścizna” (Derrida 2015: 36, 37), utrwalona w filozofii i przechowana w kulturze, uznaje za cechy specyficznie ludzkie, dalece odbiega od rzeczywistości, ponieważ – na co wskazuje chociażby dynamicznie rozwijająca się prymatologia (Derrida 2015: 37) – nie ma takich cech, które byłyby „ściśle zarezerwowane dla tego, co my, ludzie, nazywamy człowiekiem” (Derrida 2015: 37). Prócz tego, z filozoficznego punktu widzenia, sprawa wydaje się o wiele bardziej powikłana i trudna, niż się to na ogół przedstawia. Chodzi mianowicie o znaczenie i funkcje samego

określenia „Zwierzę”¹⁷, co do których Derrida przyznaje, że napawają go podejrzliwością (Derrida 2015: 35). Sankcjonowanie obowiązywalności terminu „Zwierzę” zasadza się na przekonaniu, jakoby „istniał Człowiek oraz Zwierzę, tak po prostu, tak jakby jednolite pojęcie Zwierzęcia mogło się rozciągać w sposób uniwersalny na wszystkie formy życia niebędące ludźmi” (Derrida 2015: 35). Dla urodzonego w Algierii filozofa tego rodzaju nieuprawniona i szkodliwa substancjalizacja pojęcia „Zwierzę” „jest ważnym znakiem logocentryzmu i dającego się zdekonstruować ograniczenia filozofii” (Derrida 2015: 35). Wyrastająca na tym metafizycznym podglebiu filozofia i praktyki, szczególnie od czasów Kartezjusza – któremu nieodmiennie i raz po raz słono się dostaje nie tylko od Derridy i Graya, ale w ogólności od przedstawicieli i zwolenników wrażliwej ekologicznie i zoologicznie filozofii – krzepnąc w postaci „dominującej tradycji”, uruchomiła »wielki dyskurs o „Zwierzęciu»«, który okazał się „dyskursem hegemonii, a nawet panowania” (Derrida 2015: 35).

W tym kontekście jednak Derrida nie prezentuje się jako bezkrytyczny entuzjasta praw zwierząt, inkorporowanych do praw człowieka jako integralny i harmonijny ich element, a już z pewnością jak najdalszy jest od sympatyzowania z radykalnie ekoegalitarystyczną linią myślenia, reprezentowaną wspólnie przez Paoli Cavalieri i Petera Singera, która zrównuje w prawach małpy człekokształtne (*Great Apes*) i ludzi¹⁸, w czym bliski jest poglądom swojej rozmówczynie, francuskiej psychoanalityczce i dyrektorce Wydziału Historycznego Université Paris 7, Élisabeth Roudinesco. Nieprzerwanie wiedziony deklarowaną podejrzliwością, Derrida przenikliwie stwierdza, że

Przyznawanie lub uznawanie praw „zwierząt” jest [...] utajonym lub domniemanym sposobem potwierdzania pewnej

¹⁷ Derrida celowo zapisuje to słowo wielką literą, opatrując w cudzysłów, dla podkreślenia z jednej strony jego terminologicznej rangi, z drugiej strony zaś dla zaminiestrowania symboliczności i konwencjonalności kojarzonych z nim znaczeń i zastosowań. Por. Derrida 2015: 35.

¹⁸ Por. Cavalieri, Singer 1994. Por. także: Cavalieri 2000: 156-162; Fontenay 2000: 138-155; Fontenay 1998.

interpretacji ludzkiego podmiotu, która miała się okazać dźwignią najgorszej przemocy wobec istot żywych niebędących ludźmi (Derrida 2015: 36).

Aksjomat tego represyjnego gestu w stosunku do zwierząt utrzymuje się, w swojej filozoficznej postaci typu kartezjańskiego, od Kanta do Heideggera, Lévinasa czy Lacana, niezależnie od różnic między ich dyskursami. Od tego aksjomatu zależy pewna filozofia prawa i praw człowieka. Z tego powodu – argumentuje Derrida – chęć przyznania w sposób absolutny praw równoważnych z prawami człowieka nie tyle zwierzętom, ile jakiejś kategorii zwierząt, byłaby zgubną sprzecznością. Byłaby to reprodukcja filozoficznej i prawnej maszyny, dzięki której dokonywał się (za pomocą tyranii, tj. poprzez nadużycie władzy) wyzysk zasobów zwierzęcych w celu pozyskiwania żywności lub pracy, przeprowadzania eksperymentów itd. (Derrida 2015: 37).

Zmiany prawne w obszarze regulacji stosunków między ludźmi a zwierzętami – choć może właściwiej byłoby tu powiedzieć: stosunku ludzi do zwierząt – jakkolwiek konieczne, są zdecydowanie niewystarczające. Pokładanie w ich rzekomo uzdrowicielskiej mocy nadmiernej nadziei trąci naiwnością i przesadnym optymizmem. Derrida, w każdym razie, demonstrowa niewiarę w – jak on to określa – „cud legislacji” (Derrida 2015: 37).

4. Antymetafizycyzm zaprawiony szczyptą nihilizmu

Gdyby pokusić się o usystematyzowaną rekonstrukcję stanowiska Graya, co przy programowo niesystematycznym, miejscami aforystycznym, wieloprofilowym charakterze *Słomianych psów* (Wiśniewska 2005: 112), na których głównie opieram swoje analizy, okazuje się dosyć trudne – by nie powiedzieć karkołomne – należałoby, jak sądzę, rozpiąć je (to stanowisko) w sieć wzajemnie powiązanych pojęć, z których każde, lokalnie, odsłoni jakiś jego fragment, zbliżając nas do możliwie pełnej jego znajomości. Każde z pojęć, przy pomocy których rejestruję określona składowa wykładni wykładni Graya, sprawozdaje

równocześnie treści, z jakich składa się *in toto* przewodnie dla tej koncepcji pojęcie „słomianego” podmiotu.

Enumeratywnie (wyliczając raptem same tylko terminy, które zdadne są do panoramicznego oglądu i spektralnego opisu stanowiska Graya) można je scharakteryzować – od strony negatywnej – jako: radykalnie antymetafizyczne, antyantropocentryczne *resp.* dehumanistyczne, antypersonalistyczne, ateistyczne, kontrprogresywiistyczne i antyteleologiczne – z wszystkimi tego konsekwencjami, wpływającymi na sposób rozumienia podmiotu. Od strony pozytywnej stanowisko Graya konstytuują takie komponenty doktrynalne, jak: radykalny naturalizm, ostrożnie, z dystansem wspierający się autorytetem nauki, przybierający postać gaizmu (Małek 2010: 175), socjobiologizmu, kognitywizmu, ewolucjonizmu, animalizmu, biocentryzmu, w końcu environmentalizmu.

A n t y m e t a f i z y c y z m stanowiska Graya zaprawiony jest nutą nihilizmu¹⁹, łączącego w sobie inspirowany supranaturalistycznie antyantropocentryzm (Gray 2003: 27-28) *respective* biocentryzm z ateizmem. Monika Małek objaśnia, że

¹⁹ Simon Critchley, profesor filozofii w The New School for Social Research w Nowym Jorku, a także w The European Graduate School w Saas-Fee w Szwajcarii, w książce *Nieustające żądanie* przedstawia wyłożone przez Graya w *Słomianych psach* stanowisko jako typowy przykład pasywnego nihilizmu, nie szczędząc pod jego adresem słów krytyki. Zdaniem Critchleya, pasywny nihilista odznacza się przekonaniem, że „jesteśmy po prostu zwierzętami, i to raczej dość paskudnie niebezpiecznymi naczelnymi, drapieżnymi zwierzętami, które moglibyśmy określić jako gatunek *homo rapiens*. Toteż zamiast aktywnie zmieniać oblicze świata, woli on skoncentrować się na sobie i swoich osobliwych przyjemnościach lub planach samodoskonalenia się, czy to przez odkrywanie we własnym umyśle wewnętrznego dziecka, czy manipulowanie piramidkami, pisanie przepojonych pesymizmem esejów, ćwiczenie jogi lub cokolwiek w tym guście. W najlepszym razie, w obliczu pogłębiającej się w świecie brutalności, pasywny nihilista stara się dostąpić mistycznego bezruchu, cichej kontemplacji, stać się „europejskim buddystą”. W świecie, który coraz gwałtowniej rozsadza się na kawałki, pasywny nihilista zamyka oczy i udaje się na wewnętrzną wyspę” (Critchley 2006: 24). W przypisie pierwszym na tej samej stronie Critchley dodaje istotną, z naszego punktu widzenia, uwagę: „Jak wiadomo, rolę pasywnego nihilisty odegrał John Gray” (Critchley 2006: 24).

Gray jest antymetafizyczny w sensie odrzucenia każdej teorii metafizycznej o teistycznym rodowodzie, niemniej jednak jego sposób widzenia człowieka nie jest tylko odwoływaniem się do biologii i teorii ewolucji. Człowiek według Graya ma dwa oblicza: jednym jest *homo sapiens*²⁰, destrukcyjne zwierzę, bezmyślnie niszczące swoje środowisko naturalne, natomiast drugie oblicze, to człowiek próbujący przekroczyć własne ograniczenia i tworzący iluzje, które pomagają mu przetrwać (Małek 2010: 175).

Rzekoma zdobycz ludzkiego gatunku – mianowicie zdolność racjonalno-technicznego myślenia – okazuje się, w przekonaniu autora *Post-liberalizmu*, podstawowym źródłem i wyznacznikiem jego *doctae ignorantiae*, wszak „środowisko naturalne jest nam potrzebne do przetrwania, a my je bezmyślnie niszczymy” (Małek 2010: 175).

Do „współczesnych scjentystycznych aberracji” – według określenia Élisabeth Roudinesco (Roudinesco 2015: 34) – Gray zalicza tę, w której na ogół i dosyć powszechnie upatruje się najlepszych szans na wybawienie naszej planety z realnie zagrażającej jej ekologicznej zapaści, mianowicie sfetyzowaną n a u k ę, traktowaną w sposób niemal mityczny jako rzekome „lekarstwo na antropocentryzm” (Gray 2003: 27). Replika Graya jest natychmiastowa i zdecydowana:

We wszystkich praktycznych zastosowaniach nauka umacnia antropocentryzm. Skłania nas ona do uwierzenia, że w przeciwieństwie do innych zwierząt możemy zrozumieć świat przyrody i dzięki temu nagiąć go do naszej woli (Gray 2003: 27).

[...] Powoływano się na naukę, by uzasadnić zarozumiałą tezę, zgodną z którą zdolność do rozumienia świata odróżnia ludzi od wszystkich innych zwierząt. W rzeczywistości ostateczna wartość nauki może polegać na pokazaniu chimerycznej natury świata, do postrzegania którego zostaliśmy zaprogramowani (Gray 2003: 28).

²⁰ Por. Gray 2004: 40.

Na tej podstawie angielski filozof zgłasza swoje *votum separatum* wobec przesadnego pokładania ufności w darwinizmie jako teorii, która oprócz waloru naukowości, skutecznie kładzie tamę fanaberiom chrześcijańskiego humanizmu. Niepotrzebnie jednak – jak, nie bez ironii, podsumowuje ten wątek autor:

Chrześcijanie zwalczający teorię Darwina obawiali się, że w jej świetle ludzkie sprawy wydadzą się błahe. Nie musieli się martwić. Wykorzystano darwinizm, by postawić ludzkość z powrotem na piedestale. [...] Na ironię (tym większą, że nikt sobie z tego nie zdaje sprawy) zakrawa fakt, że darwinizm jest obecnie centralnym elementem humanistycznej wiary, zgodnie z którą możemy wykroczyć poza naszą zwierzęcą naturę i zawładnąć Ziemią (Gray 2003: 34).

Podobnie Gray nie pozostawia złudzeń co do ludzkiego „obsesyjnego” – jak uważa – „pragnienia nadawania światu ludzkiego sensu” (Gray 2003: 171), twierdząc, że to jedynie antropocentryczny miraż i humanistyczna sublimacja, gdyż ani świat nie jest ludzki (mimo wysiłków człowieka, by uczynić go takim), ani człowiek nie jest nadzwierzęcy (mimo podejmowania analogicznych działań, mających uczynić go nadzwierzęciem – *Übertierem*).

Pod ostrze konsekwentnie i z lubością stosowanej przez Graya brzytwy Ockhama dostaje się także idea p o s t ę p u, która dla tego autora jest tym bardziej groteskowa, że nie liczy się ona zupełnie i jest nie do pogodzenia z „tragiczną przygodnością naszego istnienia” (Gray 2003: 172). Tak naprawdę postęp możliwy jest, zdaniem Graya, wyłącznie jako „postęp Syzyfa” (Gray 2003: 172). Na tę okoliczność, z godną pozazdroszczenia swadą i satyrycznym zacięciem, ów post-liberalny zielony konserwatysta zauważa, że

Czeka nas przecież jeszcze wiele pracy, jeśli zamierzamy zbawić ludzkość. W istocie, nasza praca nigdy się nie kończy: kiedy tylko uda nam się zdobyć jedno wzniesienie, wyłania się za nim następne. Rzecz jasna, wszystko to są miraże; jednakże najgorsza cecha postępu nie polega na jego iluzoryczności, lecz

na tym, że nie ma on kresu (Gray 2003: 173). [...] Nieskończony postęp – nieskończona nuda. Czyż może istnieć coś bardziej ponurego niż udoskonalanie ludzkości? Idea postępu to po prostu tęsknota za nieśmiertelnością w technologiczno-futurystycznym przebraniu (Gray 2003: 175). [...] Historia nie jest ani postępem, ani regresem, lecz przynosi nam na przemian straty i zyski. Patrząc na postęp wiedzy, mamy ochotę przyjąć, że różnimy się od innych zwierząt, jednakże historia pokazuje, że to tylko złudzenie (Gray 2003: 139).

Przyjrzyjmy się obecnie szkicowo cechom implikowanej przez Grayowską ekoantropologię etyki środowiskowej. Jej charakterystykę tworzą w szczególności takie elementy kompozycyjne, jak: naturalistyczny antymetafizycyzm, biocentryzm, antyantropocentryczny animalizm, ekstensjonizm, egalitaryzm, kontrprogresywizm, kontyngentyzm wespół z prowizoryzmem *respective* imperfekcjonizm, utylitaryzm, pluralizm aksjologiczny, antyteoretycyzm, dyktowany naturą i okolicznościami antywoluntarystyczny determinizm i automatyzm – aczkolwiek nie fatalizm, a w końcu także praktycyzm.

Antymetafizycyzm Grayowskiej etyki środowiskowej, jak to już zostało zapowiedziane, wyraża się w ostentacyjnym sprzeciwie wobec fundowania dyskursu etycznego i moralnych praktyk na inspiracjach platońskich lub mistycznych – Platon traktowany jest tutaj *notabene* na równi z mistykami (Gray 2003: 174). Wartości moralne nie są dla angielskiego filozofa żadnymi transcendentnymi idea-cjami. „Wartości – jak mówi – to po prostu ludzkie potrzeby, albo potrzeby innych zwierząt, zamienione w abstrakcje” (Gray 2003: 174). Już George Santayana zauważył (Santayana 1957), że „same w sobie nie mają one żadnej realności” (Gray 2003: 174-175).

Podszyty biocentryzmem antyantropocentryczny animalizm

Biocentryzm, w którym z całą wyrazistością i mocą kumuluje się Grayowski pogardzający ludzkim gatunkiem antyhumanizm, manifestuje się w podstawowej dla tej orientacji etycznej zasadzie biofilii, wypierającej szowinistyczną zasadę filantropii. Biofilia to

„miłość do istot żywych”. Stanowi ją „krucha więź uczuciowa łącząca ludzkość z Ziemią” (Gray 2003: 22). Przy czym „Miłośnicy Ziemi nie marzą o epoce, w której staną się mądrymi gospodarzami planety, lecz o czasach, gdy ludzie przestaną się liczyć” (Gray 2003: 23). Ostatecznym więc „źródłem etyki” staje się dla Graya „ulotna sympatia dla innych istot żywych” (Gray 2003: 102).

Kolejną ważną cechą fundowanej przez autora *Słomianych psów* ekoetyki jest, jak to zostało zapowiedziane, a n t y a n t r o p o c e n t r y c z n y a n i m a l i z m. Zawiera się w nim przekonanie, że, po pierwsze, to nie człowiek jest samoistnym twórcą moralności, a po wtóre, że moralność nie jest domeną specyficznie ludzką. Nie powinno się w związku z tym dłużej identyfikować cnót moralnych z samym tylko człowiekiem, lecz w ogóle z życiem i zachowaniami zwierząt. Z tej perspektywy nonsensowne jest mówienie o cnotach boskich czy ludzkich, gdy tymczasem jedyne cnoty, jakie istnieją naprawdę, to „cnoty zwierząt” (Gray 2003: 100). „Jeśli ktoś poszukuje źródła etyki, powinien się przyjrzeć życiu innych zwierząt. Korzeniem etyki są zwierzęce zalety. Ludzie nie mogliby prowadzić udanego życia, gdyby nie cnoty, które dzielą ze swymi zwierzęcymi krewniakami”. Te i tym podobne spostrzeżenia Graya kulminują w nieszablonowej konstatacji: „Nie tylko ludzie żyją etycznie” (Gray 2003: 100-101).

E k s t e n s j o n i z m etyki środowiskowej autora *Dwóch twarzy liberalizmu* oznacza, że podstawy motywacji działania moralnego, jak też wszelkich sądów wartościujących należy upatrywać w respekcie i kierowaniu się nie tylko ani nie przede wszystkim interesem własnego gatunku, lecz również interesem innych gatunków zwierząt. Wylania się z tego kolejna ekozasada moralnego postępowania, której sformułowanie, jako żywo, przypomina rozszerzoną wersję drugiej formuły imperatywu kategorycznego Immanuela Kanta w proponowanym brzmieniu: „Postępuj tak, byś zwierzęcości tak w sobie, jak w innym zwierzęciu, używał zawsze zarazem jako cel, nigdy tylko jako środka”.

Z tak określonego ekstensjonizmu wynika e g a l i t a r y z m reprezentowanego przez Graya podejścia do zagadnień ekoetycznych. Wiąże się on z przekonaniem, że pod względem moralnym żaden

gatunek zwierząt nie jest wyróżniony, lecz wszystkie są sobie najwzajemniej równe i w takim samym stopniu od siebie zależne. Egalitaryzm ten ruguje z domeny etycznej szowinistyczny protekcjonalizm.

5. Kontrprogresywizm i niewiara w moralny postęp ludzkości

W znacznej mierze zrekapitulowany już tutaj, charakteryzujący stanowisko Graya k o n t r p r o g r e s y w i z m, podrywający odwieczną i bałamutną ludzką wiarę w postęp, swoje apogeum osiąga właśnie na gruncie etycznym, uznając postęp moralny za jeszcze jedną fikcję, którą karmi się ludzi, żeby uwzniośliwszy ich w ten sposób, poprawić ich samopoczucie. By dokazać słuszności postawionej tezy, angielski filozof przywołuje na myśl irlandzkiego literata, George'a Bernarda Shawa (Shaw 1948), który „uznawał zarówno Związek Radziecki, jak i nazistowskie Niemcy za postępowe rządy. Utrzymywał, że jako takie mają one prawo zabijać zbytecznych lub przeszkadzających im ludzi” (Gray 2003: 87). Uważał ponadto, że „lepiej jest zabić społecznie bezużytecznych osobników niż marnotrawić publiczne pieniądze na utrzymywanie ich w więzieniu” (Gray 2003: 87). Zdaniem Shawa i jemu podobnych – a przecież w historii ludzkości ludzie o takich poglądach nie należeli wcale do rzadkości – masowa eksterminacja jest usprawiedliwiona, jeśli służy „sprawie postępu” (Gray 2003: 87). Ileż to razy – z naciskiem podkreśla autor *Słomianych psów* – „dążenie do postępu zakończyło się masowym mordem” (Gray 2003: 88). Stąd jedynie uprawniony wniosek jest taki, że „Postęp i masowy mord idą ręką w rękę” (Gray 2003: 88). W związku z tym Grayowi nie pozostaje już nic innego, jak tylko ogłosić – co zresztą skwapliwie czyni – tezę o „niemoralnej moralności” (Gray 2003: 98-99). Stwierdza w niej nie tylko, że nie dokonuje się w świecie żaden postęp moralny, ale że moralność dławi w punkcie wyjścia wszelki możliwy do wyobrażenia postęp. Oznacza to, ni mniej, ni więcej, tylko tyle, że pozytywnie waloryzowany rozwój może zachodzić i faktycznie zachodzi jedynie tam, gdzie zawieszono zostają prawa moralności. Monika Małek komentuje ten pogląd Graya następująco: „W praktyce zatem moralność (czy też

etyka) ma wiele defektów i nie wydaje się sprawiać tego, że ludzie stają coraz lepsi wraz z rozwojem cywilizacji”²¹ (Małek 2010: 181).

W tej mierze w sukurs Grayowi przychodzi Gary L. Francione, amerykański prawnik, znany obrońca praw zwierząt, wykazujący, że „człowiek jest istotą, która cierpi na moralną schizofrenię”²². Z jednej bowiem strony chętnie, gładko i głośno deklaruje się jako prawdziwy miłośnik zwierząt i orędownik słusznie należnych im praw, a z drugiej strony w najlepszym razie milczy i pozostaje bierny wobec masowej eksterminacji zwierząt. Gdyby wejrzeć w autentyczne pragnienia, potrzeby i motywacje ludzi, musiałyby się nagle okazać, że ich współczucie okazywane zwierzętom i ich trudnemu do pozazdroszczenia losowi, tak naprawdę ustępuje miejsca czemuś werbalizmowi, zaprawionemu gatunkowym szowinizmem i wybiórczą wrażliwością, która filtruje naszą troskę moralną, uzależniając ją od rozmaitych preferencji, jakie naturalnie żyjemy wobec różnych istot żywych. Taką postawę Francione bezlitośnie nazywa „krypto-sadyzmem” (Probućka 2013: 175).

Gray podsumowuje ten wątek w sposób następujący: gdyby postęp moralny się dokonywał, stymulowany rotacją kolejnych humanizmów, w tym szczególnie chrześcijańskiego i oświeceniowego, nie mielibyśmy dwudziestego wieku z jego politycznymi potwornościami (Gray 2003: 88) ani nie trzeba by było dziś walczyć o równe prawa i godne traktowanie kolejnych grup uciskanych, tłamszonych, wyzykiwanych i spychanych na margines. Najlepszym probierzem tego, czy postęp moralny zachodzi, jest – zdaniem Graya – stosunek ludzi do zwierząt. W tym względzie można mówić jedynie o porażce. Na tym odcinku niczego dobrego nie wskórały ani humanizm chrześcijański, ani oświeceniowy (Gray 2003: 82). Wniosek może być więc tylko jeden i nieubłagane taki, że „W dziedzinie wiedzy dokonuje się postęp, ale nie w etyce” (Gray 2003: 139).

²¹ Por. Polanowska-Sygułska 2008: 175-176.

²² Sformułowaniem tym posługuję się za Dorotą Probućką. Zob. Probućka 2013: 175. Por. Francione 2004: 108, Francione 2000: 1-31.

6. Etyka cnót zwierzęcych *versus* „ludzki solipsyzm”

Kolejną cechą postulowanej przez Graya etyki environmentalnej jest, jako się rzekło, *k o n t y n g e n t y z m* oznaczający zarazem *p r o w i z o r y z m* (Gray 2001: 321) połączone z *i m p e r f e k c j o n i z m e m*. W przytoczonych określeniach wyraża się nieopuszczające tego autora ani na moment przekonanie o przygodności, prowizoryczności i niedoskonałości kreowanych przez człowieka systemów moralnych oraz aktów moralnych poszczególnych ludzi i ich zrzeseń. Stanowisko to częściowo wynika z *k o n t r p r o g r e s y w i z m u*. Pochodzący z Newcastle filozof jest zdania, że moralność sprowadza się, w istocie, do wielkiej improwizacji. Niczego się tu nie da z góry przewidzieć ani zaplanować. Dobre intencje często kończą się złym postępowaniem, szlachetne pobudki zaś grzęzną w odmętach pospolitej nikczemności. Tak naprawdę nigdy nie wiadomo, jak ktoś się zachowa, ani jakie będą konsekwencje naszych działań. Za Freudem więc autor *Słomianych psów* przyznaje, że „bycie dobrą osobą to kwestia przypadku” (Gray 2003: 94). Owszem, to prawda, że etyka została pomyślana przez jej twórcę, Sokratesa, jako dyscyplina zajmująca się „wartościami wykraczającymi poza przypadkowość” (Gray 2003: 97), niemniej jednak „W głębi duszy wiemy, że nic nie ochroni nas przed działaniem losu i przypadku” (Gray 2003: 97). Na ogół nie zdajemy sobie sprawy z tego, jak „dużą rolę w naszym życiu odgrywa improwizacja” (Gray 2003: 100). W tej sytuacji i wobec takich danych nie ma mowy o żadnym moralnym doskonaleniu. „Życie każdego z nas to zespół przypadków” (Gray 2003: 100). Człowiek „musi zaakceptować całkowitą przypadkowość własnego istnienia” (Gray 2003: 34). „Życie etyczne to życie zgodne z naszą naturą i zewnętrznymi okolicznościami. Nic nie wskazuje na to, że musi ono być takie samo dla każdej osoby albo zgadzać się z „moralnością” (Gray 2003: 102). „[...] dobre życie przychodzi spontanicznie” (Gray 2003: 102).

W świetle sformułowanej przez Graya w *Słomianych psach*, obraźliwej dla wielu, tezy, mówiącej o tym, że „Życie ludzkie to nic świętego” (Gray 2003: 84), trudno nie zgodzić się z opinią Małek, że bliżej w tym Greyowi do utylitarystów, aniżeli do „stanowiska

współczesnych liberałów” (Małek 2010: 180). Niezliczone wprost przykłady z historii, a i zwykła codzienna obserwacja upewniają, że „jesteśmy wyjątkowo agresywnym gatunkiem”, dla którego – w zależności od doraźnych lub długofalowych interesów, celów bądź potrzeb – nie liczą się żadne świętości. Jak z goryczą przyznaje autor:

Dobrym chrześcijanom i chrześcijankom, którzy skolonizowali Tasmanię, głęboka wiara w świętość ludzkiego życia nie przeszkodziła w poszukiwaniu *Lebensraum*. Sto lat później w Europie doszło do najpotworniejszego ludobójstwa, jakiego kiedykolwiek dokonano – i nie zapobiegła temu cała potęga europejskiego chrześcijaństwa (Gray 2003: 85).

Etyka nie może zamykać oczu i udawać, że tego rodzaju fakty nie istnieją, bo tylko jeszcze bardziej się kompromituje. Stąd jedyne, w miarę sensowne rozwiązanie, jakie można przyjąć, to zasada optymalizująca korzyści i minimalizująca straty związane z ludzką aktywnością.

Skoro tyle złego udało się powiedzieć o ludzkiej moralności, może warto w końcu pomyśleć o tym, jak ją skutecznie a systematycznie zmieniać na lepsze, z zachowaniem świadomości tego, jak destrukcyjną siłą jest ludzkość. Według autora *Urojeń globalnego kapitalizmu* jednym z ogniw naprawczych całego łańcucha koniecznych do zaproponowania i przeprowadzenia korekt jest projektowanie uniwersum aksjologicznego z uwzględnieniem pluralizmu wartości. Jego znaczenie uzasadnia już chociażby to, że skoro człowiek jest tylko „jednym z wielu zwierząt” (Małek 2010: 172), nie istnieją wartości wyłącznie ludzkie. Prócz tego różni ludzie, w zależności od wyznawanego światopoglądu oraz przynależności społecznej, etnicznej, politycznej, kulturowej, naukowej czy religijnej, wyznają różne systemy i skale wartości. Akceptacja pluralizmu aksjologicznego stanowi jedyną szansę na wyzwolenie się z iluzji istnienia uniwersalnych, niezmiennych i apriorycznych hierarchii wartości. Skoro, jak to zostało wcześniej zauważone, wartości symbolizują ludzkie potrzeby, wobec tego należy dzielić te i takie wartości, jakie wynikają wprost z naszych potrzeb. Wartości jest przy tym tyle, ile realnych

i możliwych do wyobrażenia potrzeb. Ewentualne hierarchie wartości mogą obowiązywać jedynie jako odwzorowanie hierarchii aktualnie posiadanych potrzeb.

Dalsze określenia Grayowskiej etyki, inspirowanej głęboką ekologią, są już tylko kontynuacją i rezultatem przyjętej dotychczas perspektywy i osadzonych na niej rozwiązań. I tak kolejno: a n t y t e o r e t y c y z m wiąże się z silnie obecnym w filozofii ekologicznej Graya, wręcz ostentacyjnym sceptycyzmem i nieufnością wobec nauki i filozofii. Stwierdza on przy tym niedwuznacznie, że „etyka nie potrzebuje podstawy” (Gray 2003: 105), wszak nie jest ona niczym więcej, jak „elementem sztuki życia” (Małek 2010: 182, Gray 2003: 102-105, Gray 2001: 321).

A n t y w o l u n t a r y s t y c z n y d e t e r m i n i z m i a u t o m a t y z m ekoetyki Graya opiera się na przekonaniu, że „utożsamienie dobrego życia z życiem przez nas wybranym” jest tyleż fetyszem (Gray 2003: 99), ile mitem, który wzmacnia „ludzki solipsyzm” (Gray 2003: 134, 135). „Znacznie bardziej niż sądzimy, przypominamy maszyny i dzikie zwierzęta” (Gray 2003: 105). Diagnoza, jaką formułuje Gray w tym kontekście, nie pozostawia złudzeń. Píše on mianowicie:

Jeśli ludzie różnią się czymś od innych zwierząt, to po części pod względem konfliktu instynktów. Pragną bezpieczeństwa, ale łatwo się nudzą; kochają pokój, ale przejawiają upodobanie do przemocy; pociąga ich myślenie, ale jednocześnie nienawidzą i boją się niepewności, którą ono przynosi. Nie istnieje żaden sposób życia, który pozwoliłby na zaspokojenie wszystkich tych potrzeb. Na szczęście (o czym świadczy historia filozofii) ludzie potrafią oszukiwać samych siebie, a nieznaną naturę własnej natury nie przeszkadza im rozkwitać (Gray 2003: 105).

Wreszcie p r a k t y c y z m, który wyziera z każdego niemal akapitu *Słomianych psów*, wyraża się najpełniej, najkrócej i najdosadniej w nader frapująco brzmiącym sformułowaniu: „etyka jest praktyczną umiejętnością, podobnie jak rybołówstwo lub pływanie. Istotą etyki nie jest wybór ani świadoma uwaga, lecz wiedza, jak ma się postąpić.

Jest to umiejętność, którą uzyskujemy dzięki praktyce i oczyszczeniu naszego umysłu” (Gray 2003: 103).

Na koniec tego swojego monstrualnego *nomen omen* wyobrażenia etyki i jej zadań, autor *Al-Kaidy i korzeni nowoczesności*, tytułem podsumowania, stwierdza, że moralność to nic więcej, jak tylko użyteczna fikcja, filozofia moralna zaś to nic więcej, jak mniej realistyczna od przeciętnej mieszczańskiej powieści „sztuka obłudy” (Gray 2003: 82).

Alternatywne rozwiązanie – w stronę „postludzkości”

Ostatnią przeszkodą, jaka pozostaje Grayowi do sforsowania, jest – o dziwo – „zielony humanizm” (Gray 2003: 21-23), którego złudne nadzieje nie są w stanie omamić niestrudzenie czujnego, trzeźwego i pryncypialnego umysłu filozofa, który bodaj celowo i prowokacyjnie brodzi w czeluściach literacko powabnych, lecz naukowo siermiężnych niejasnościach, niedopowiedzeniach, przemilczeniach i niejednoznacznościach, sięgających ponadto złowróźbny defetyzm i zaszczepiających toksyczny lęk przed choćby (także własnym) cieniem człowieka, dla którego lepiej byłoby, gdyby się nie narodził. Gray nie oszczędza więc nawet zdawałoby się swoich ideowych pobratymców, występujących pod sztandarami zielonego humanizmu. Twierdzi wręcz o nich, że „Bez względu na to, co mówią, większość zielonych myślicieli oferuje kolejną wersję humanizmu, a nie jakieś alternatywne rozwiązanie” (Gray 2003: 21).

Pytanie, które przewija się podskórną przez cały ten artykuł, i które znów wraca z nieodpartą siłą, brzmi: jakie to „alternatywne rozwiązanie” zadowoliliby krnąbrny i wiecznie niezaspokojony apetyt autora *Słomianych psów*, który – jak gdyby tego wszystkiego było jeszcze mało – epatuje na koniec futurologiczną wizją „postludzkości”, czyli przyszłej „rasy eks-ludzi” (Gray 2003: 165-166), podlegającej prawom „cyfrowej ewolucji” i zamieszkującej cyberprzestrzeń (Gray 2003: 165).

I tu jednak Grayowi udaje się szczęśliwie odnaleźć satysfakcjonujące go, z takim rozmachem i pieczołowitością poszukiwane „alternatywne” – jak je nazywa – rozwiązanie. Gdyby chcieć wyrazić

je tylko jednym słowem – co jest, owszem, wykonalne – należałoby użyć terminu, który – już na samo jego brzmienie – musi budzić zdziwienie, zastanowienie, a nawet trwogę, gdyż mowa jest o „zagładzie”. Pozwólmy, na koniec, wypowiedzieć się w tej kwestii niespodziewanemu prorokowi przyszłej zagłady ludzkości.

Zastąpienie ludzkości przez jej własne wytwory to ciekawa perspektywa (Gray 2003: 166). [...] *Homo rapiens* [człowiek rabujący – P.D.] jest tylko jednym z bardzo wielu gatunków i nie widać żadnego powodu, by zasługiwał na specjalną ochronę. Wcześniej czy później czeka go zagłada. Kiedy zniknie, Ziemia powróci do zdrowia. W dalekiej przyszłości czas zatrze ostatnie ślady ludzkiego zwierzęcia, wciąż będą jednak istnieć liczne gatunki, którym obecnie grozi zagłada, a także inne, nowo powstałe odmiany zwierząt. Ziemia zapomni o ludzkości. Dramat życia będzie rozgrywał się dalej (Gray 2003: 135).

Jeśli wizja przyszłości ludzkości, niezależnie od tego, jakie zdecydowałyby się ona opracować i wprowadzić do swojej praktyki mechanizmy naprawcze, jest tak jednoznacznie pesymistyczna i dojmująco ponura, że powstaje pytanie – które pozostawimy jednak bez odpowiedzi – jakież się z niej może wyłonić „alternatywne rozwiązanie”, skoro i tak ludzkość, koniec końców, ma iść w roz-padlinę? Czy antyhumanistyczna ekoantropologia Johna Graya służyć ma wyłącznie albo przede wszystkim moralnemu wstrząsowi, zbudowaniu napięcia, wykreowaniu sensacji, rozpaleniu emocji, wzięciu odwetu na ludziach za ich szowinizm gatunkowy, rozbudzeniu sumienia ekologicznego, uzmysłowieniu rozmiaru i ciężaru spoczywającej na ludziach winy za bezmiar cierpienia wyrządzanego od zarania istotom żywym, pokazaniu, jak przerażająco brutalni i destrukcyjni potrafią być ludzie, uzmysłowieniu, że ludzkość nie jest żadnym narodem wybranym, oraz że nie ma dla niej planu ratunkowego? Tego wszystkiego nie jesteśmy w stanie ponad wszelką wątpliwość ustalić. Pozostają nam jedynie domysły. Sam autor nie jest tu zbyt pomocny. Jeśli jednak koncepcja Graya ograniczać się ma do bycia swoistą terapią szokową i służyć ma jedynie niezdrowej ekscytacji, przekraczającej ramy

zdrowego rozsądku i burzącej przez stulecia wypracowywany ład społeczny, którego Gray jest przecież także beneficjentem (a przez długi czas również wpływowym kreatorem), to jakkolwiek wydaje się ona atrakcyjna, nie sądzę, by przyniosła pożądane efekty naprawcze ani w krótkim, ani w długim terminie, ani lokalnie, ani w perspektywie globalnej. Po cóż zresztą zaprzętać sobie tym głowę, skoro wystarczy jeszcze trochę poczekać, a ludzkość niechybnie ulegnie spodziewanej zagładzie i ekologia wraz z całym jej filozoficznym oprzyrządowaniem i zapleczem nie będzie już nikomu do niczego potrzebna. Gray ze swoją koncepcją najpewniej także...

Bibliografia

- Adorno Th.W., 1986, *Dialektyka negatywna*, PWN, Warszawa.
- Bielik-Robson A., 1997, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, IFiS PAN, Warszawa.
- Burns K., 2006, *Księga mędrców Wschodu*, Świat Książki, Warszawa.
- Cavalieri P., 2000, *Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?*, Le Débat, nr 108, 156-162.
- Cavalieri P., Singer P., 1994, *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, St. Martin's Griffin Edition, New York.
- Critchley S., 2006, *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław.
- Czerniak St., 1998, *Spory wokół „śmierci podmiotu”*, w: Motycka A. (red.), „Wiedza a podmiotowość”, wyd. IFiS PAN, Warszawa, 20-27.
- Deleuze G., 1993, *Nietzsche i filozofia*, wyd. Spacja, wyd. Pavo, Warszawa.
- Deleuze G., 1997, *Różnica i powtórzenie*, wyd. KR, Warszawa.
- Derrida J., 2015, *Przemoc wobec zwierząt*, Jacques Derrida w rozmowie z Élisabeth Roudinesco, Znak, nr 720, 34-43. Oryginalna pełna wersja tego tekstu: *De quoi demain... Dialogue*, 2001, de Jacques Derrida et Élisabeth Roudinesco, Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, Paris.
- Derrida J., 1992, *Pismo filozofii*, wyd. Inter Esse, Kraków.

- Derrida J., 2004, *Pismo i różnica*, wyd. KR, Warszawa.
- Descombes V., 1997, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, wyd. Spacja, Warszawa.
- Domeracki P., 2015, *Antropologie alternatywne i alterhumanistyczne kontrdyskursy z nieustającym odniesieniem do antyhumanistycznej ekoantropologii Johna N. Graya*, w: Domeracki P., Grzeliński A., Wiśniewski R. (red.), „Filozofia, etyka, ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze”, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 743-768.
- Domeracki P., 2006, *Między indywidualizmem a kolektywizmem. Rudymenty hermeneutycznej filozofii człowieka*, w: Mikołajczak H., Oziębłowski M., Rembierz M. (red.), „Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii”, wyd. „Scriptum”, Kraków, 201-222.
- Drwięga M., 1998, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, wyd. Homini, Bydgoszcz.
- Ferry L., Reanut A., 1985, *La Pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris.
- Fontenay É. de, 1998, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris.
- Fontenay É. de, 2000, *Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux?*, Le Débat, nr 109, 138-155.
- Foucault M., 1988, *Człowiek i jego sobowtóry*, „Literatura na Świecie”, nr 6 (203), 200-234.
- Foucault M., 2006, *Słowa i rzeczy: archeologia nauk humanistycznych*, wyd. 2, Gdańsk.
- Francione G.L., 2004, *Animals – Property or Persons*, w: Sunstein C.R., Nussbaum M.C. (red.), “Animal Rights: Current Debates and New Directions”, Oxford University Press, New York, 108-142.
- Francione G.L., 2000, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia.
- Gray J., 2004, *Heresies: Against Progress and Other Illusions*, Granta Books, London.
- Gray J., 2001, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, Fundacja Aletheia, Warszawa.

- Gray J., 2003, *Słomiane psy: myśli o ludziach i innych zwierzętach*, KiW, Warszawa.
- Guibert-Sledziwski E. et Vieillard-Baron J.-L. (éd.), 1988, *Penser le sujet aujourd'hui*, Colloque de Cerisy, Méridiens, Paris.
- Jacyno M., 1993, *Mikrostrukturalny aspekt Pierre'a Bourdieu koncepcji habitusu*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, 17-29.
- Kmita J., 1998, *Jacy moglibyśmy być?*, w: Kwiek M. (red.), „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”. *Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, 109-138.
- Kojève A., 1999, *Wstęp do wykładów o Heglu*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Kwiek M., 1999, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań.
- Kwiek M., 1998, *Kant – Nietzsche – Foucault. Rzecz o dawaniu przyszłości w filozofii*, w: Kwiek M. (red.), „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”. *Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, 199-238.
- Kwiek M. (red.), 1998, „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”. *Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
- Lao Tsy, 1984, *Droga*, Kłodzki Klub Literacki, Kłodzko.
- Lévi-Strauss C., 1969, *Myśl nieoswojona*, PWN, Warszawa.
- Lorenc W., 2003, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji Heideggerowskich*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Lovelock J., 2003, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Lyotard J.-F., 1997, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Małek M., 2010, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, wyd. UWr, Wrocław.
- Migasiński J. (red.), 2001a, *Podmiotowość i tożsamość*, wyd. WFiS UW, Warszawa.
- Migasiński J., 2001b, *Powrót podmiotu?*, w: Migasiński J. (red.), „*Podmiotowość i tożsamość*”, wyd. WFiS UW, Warszawa.

- Migasiński J., 1997, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, wyd. Leopoldinum, Wrocław.
- Nowak A., 2011, *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Nysler Ł., 2006, *Humanizm i naturalizm – współczesny spór o człowieka*, w: Piecuch Cz. (red.), „Kondycja człowieka współczesnego”, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Polanowska-Sygułska B., 2008, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Potępa M., 2003, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej: Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, nakładem autora, Warszawa.
- Probučka D., 2013, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, wyd. Universitas, Kraków.
- Przemoc wobec zwierząt*, 2015, Jacques Derrida w rozmowie z Élisabeth Roudinesco, „Znak”, nr 720, 34-43.
- Renaut A., 2001, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Renaut A., 1988, *Les subjectivités: Pour une histoire du concept de sujet*, w: Guibert-Sledziewski E. et Vieillard-Baron J.-L. (éd.), “Penser le sujet aujourd’hui”, Colloque de Cerisy, Méridiens, Paris, 54-77.
- Roudinesco É., 2015, *Przemoc wobec zwierząt*, Jacques Derrida w rozmowie z Élisabeth Roudinesco, „Znak”, nr 720, 34-43.
- Santayana G., 1957, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, Harper, New York.
- Scheler M., 1987, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, PWN, Warszawa.
- Scheler M., 2004, *Zadanie antropologii filozoficznej*, „Studia z Filozofii Niemieckiej”, t. 4, Czerniak St., Rolewski J. (red.), Toruń.
- Shaw G.B., 1948, *Capital Punishment*, The Atlantic Monthly, wersja elektroniczna The Atlantic online: <<http://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/flashbks/death/dpenschaw.htm>>, dostęp: 11.03.2015.
- Silver D., 1996, *John Gray's big idea*, The New Criterion, Vol. 15, 62.

- Lévi-Strauss C., 1969, *Mysł nieoswojona*, wyd. 1, PWN, Warszawa.
- Sunstein C.R., Nussbaum M.C. (eds.), 2004, *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford.
- Taylor Ch., 1998, *Foucault o wolności i prawdzie*, w: Kwiek M. (red.), „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, 81-105.
- Topolski J., 1998, *Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia, w koncepcji Michela Foucaulta*, w: Kwiek M. (red.), „Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. *Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, 183-198.
- Vattimo G., 2006, *Koniec nowoczesności*, wyd. Universitas, Kraków.
- Wiśniewska K., 2005, *W ogrodzie antropologicznym*, Znak nr 601, 110-119.
- Zięba S., 2008, *Perspektywy ekologii człowieka*, wyd. KUL, Lublin.