

Kosmopolityzm jako praktyka międzygatunkowa. Parę uwag o gościnności nieantropocentrycznej

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1255>

 Alina Mitek-Dziemba, Uniwersytet Śląski

Derridiańskie pytanie o paradoksalną (bez)warunkowość zakodowaną w pojęciu gościnności jest także pytaniem o zasięg i przedmiot odniesienia: jeśli gościnność ma być tym, co rządzi wszelką interakcją, to być może nie ogranicza się ona wyłącznie do relacji międzyludzkich. Celem artykułu jest prześledzenie pojawiających się w ostatnich latach nieantropocentrycznych wizji gościnności, związanych z rozwinięciem Kantowskiego pojęcia kosmopolitycznego prawa w odniesieniu do zwierząt i ich politycznej podmiotowości. Artykuł podejmuje wątki zwierzęcia kosmopolitycznego, kosmopolityki, kosmopolityzmu rozumianego nielogocentrycznie, jak w tradycji starożytnego cynizmu, kosmopolitycznych inspiracji w nurcie posthumanizmu oraz projektu państwowej polityki opartej na ładzie kosmopolitycznym – *zoopolis*.

Słowa kluczowe: kosmopolityzm, obywatelstwo, prawa zwierząt, posthumanizm, *zoopolis*

Oto miejsce gościnne. Przyjmuje to-co-przychodzi, gdy wydaje się, że już nic nie przyjdzie. (...) Świat zawsze przyjmuje inną postać. W gościnności patrzę na świat nie swoimi oczami.

Tadeusz Ślawek, *Pięć esejów o gościnności*

Punktem wyjścia dla tych rozważań jest idea kosmopolityzmu i doktryna powszechnej gościnności, rozpatrywane tutaj łącznie jako skomplikowana konstelacja pojęć, poglądów i praktyk o oświeceniowej – a więc wpisanej w logikę rozwoju europejskiej nowoczesności – proveniencji; konstelacja, w ramach której współistniały od zawsze impulsy liberalizmu, egalitaryzmu i humanitaryzmu oraz metafizycznie ugruntowana idea uniwersalnego (naturalnego) prawa. Obywatelstwo świata jest w tym ujęciu powszechnym zobowiązaniem do gościnności. Z uwagi na swój rodowód, dyskurs

kosmopolitycznej przynależności musiał w ostatnich dekadach przejść długą drogę, co związane było nie tylko z próbą odrzucenia balastu teleologicznej metafizyki czy zatarcia piętna problematyczności w świetle kolonialnych i neokolonialnych uwikłań (których ostatnie ogniwo stanowi globalna gospodarka), ale także z wysiłkiem odrzucenia konotacji elitarniej wyższości czy pustej abstrakcyjności na rzecz umocowania go jako praktyki życia (oddolny kosmopolityzm na poziomie mikrospołecznym, wymuszony egzystencją w warunkach kulturowej hybrydyzacji i wzmożonej mobilności)¹. Sama formuła „światowego obywatelstwa” poddana została rozmaitym reinterpretacjom, raz służąc jako ostrzeżenie przed ideologiczną ciasnotą tożsamościowego myślenia, która przesłaniać może szeroko pojęte moralne powinności – co nie oznacza wyzucia z lokalności, raczej sprzyja osadzeniu kosmopolityki na fundamencie relacji do bliskiej wspólnoty, jak przedstawia to w koncepcji *rooted cosmopolitanism* Kwame Anthony Appiah (2008), innym razem tworząc podbudowę dla polityki oporu wobec neoliberalnej ekonomii w wizji globalnej sprawiedliwości.

W trakcie tych przeformułowań szybko stało się jasne, że trop transcendowania dotychczasowych porządków i bezgranicznej otwartości na to, co Inne, wpisany w kosmopolityczne myślenie, prowadzić może także w kierunku przekroczenia ostatniego rezyduum oświeceniowej myśli, jakim jest jej przywiązanie do moralnej autonomii i dyskursywnej racjonalności politycznego podmiotu. Polityka na skalę globalną i kosmiczną zbyt długo była jedynie sprawą człowieka; w dobie posthumanizmu prawa gościnności pojęte zostają znacznie bardziej radykalnie, a może należałoby raczej powiedzieć – są przykrojone na miarę wspólnoty świata we właściwym, szerokim sensie. Jak pisze Donna Haraway:

Istniejemy w splocie gatunków współtworzących siebie, gdzie w każdym miejscu, od góry do dołu, nawarstwiają się relacje odwzajemnianej złożoności. Tylko w takich splotach możliwa jest odpowiedź i pełna szacunku relacja [*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 usytuowanej praktyce towarzyszenia sobie gatunków [*situated companion species*]. Jest to kwestia kosmopolityki, nabywania umiejętności „politycznego”, pełnego oglądu bycia w odpowiedzialnej relacji do zawsze asymetrycznego życia i umierania, opiekuńczej bliskości i uśmiercania (Haraway 2008, 42).

1 Wielość kontekstów, które uruchamiają pojęcie kosmopolityzmu, dobrze dokumentuje praca zbiorowa *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism* (Rovisco, Nowicka 2011; cf. Benhabib 2015).

Już w tej wypowiedzi Haraway sprzed niemal dekady, dokumentującej jej przejście od perspektywy wczesnego posthumanizmu, która wyznaczana była ramami feministycznej filozofii nauki i teorii cyborga, do opisu relacji ludzi i zwierząt jako gatunków sobie towarzyszących, uwidacznia się próba ujęcia faktu powszechnego współlistnienia bytów (ludzi, zwierząt, roślin, wirusów, bakterii, cyborgów – bez wyjątku) w kategoriach etycznych i politycznych. Autorka *When Species Meet* szkicuje tu materialistyczną ontologię opartą na idei międzygatunkowych powiązań, które cechuje zdolność do odwzajemniania, odpowiedzi, odpowiedzialności i poszanowania, a więc do różnych form żywotnego zaangażowania organizmów w relacje (także relacje życia i śmierci, zawsze asymetryczne), które winny być zauważane i uznawane przez ludzką, lokalną, zdefiniowaną geograficznie i historycznie politykę. Oczywiście punktem wyjścia jest tu splot i konieczne współbycie, współstawanie się wielości bytów, wielokierunkowość spojrzeń i różnorodność opowieści (także, a może zwłaszcza tych pozaludzkich), rozpoznanie w sobie mnogości i zatartych gatunkowych granic – a dopiero później konfrontacja z innym zwierzęcym ciałem, konkretnym cielesnym bytem, konfrontacja określona kosmo- i biopolitycznie. To indywidualne spotkanie z innym gatunkiem, z jego konkretnym przedstawicielem w codziennej interakcji, z pozaludzką istotą jako podmiotem pewnych praw ostatecznie wydaje się jednak nieuchronne. Stąd w poniższych rozważaniach na temat gościnności nieantropocentrycznej płynnie przechodzić będziemy od posthumanistycznie pojętej relacyjności i wielogatunkowej koegzystencji opartej na splocie biologiczno-kulturowych zależności do myślenia w kategoriach wspólnoty, *polis*, gdzie to, co polityczne (*political*) rodzi się wraz z gestem uprzejmego, gościnnego powitania (*polite greeting*) tego, co Inne, choć zarazem tak bliskie². Natomiast powiązanie obu dyskursów, posthumanistycznego i praw zwierząt, stanie się możliwe dzięki na nowo skonceptualizowanym teoriom kosmopolitycznym, przekraczającym swój oświeceniowy horyzont i sięgającym do dziedzictwa filozofii cynickiej w próbie ugruntowania powszechnej wspólnoty moralnej, która obejmuje gościnnie także istnienia pozaludzkie.

Zmienne koncepcje obywatelstwa świata: stoicyzm i cynizm, oświecenie i Kantowski uniwersalizm, antropocen i teorie posthumanistyczne

Kosmopolityzm, polityka świata *sensu largo*, gościnne zaproszenie dla inności – kiedy Donna Haraway odnosi się do tych słów we wstępie do opublikowanego w 2015 r.

² Gra słów oparta na podobieństwie przymiotników *political* i *polite* powraca kilkakrotnie na kartach książki (cf. Haraway 2008, 19).

tomu *Cosmopolitan Animals*, ma przede wszystkim na myśli palącą **polityczną** potrzebę wykształcenia – ponownie lub po raz pierwszy w tak dobranym „towarzystwie” – umiejętności bycia razem, zestrojenia, gotowości do bycia odpowiedzi-alnym (*response-able*) oraz otwartości na to, co przychodzi niespodziewanie. Umiejętności te, jak pisze autorka, składają się na „uprawianie sztuki dobrego życia i umierania w wielogatunkowej symbiozie na wyniszczonej planecie (...) bez gwarancji i oczekiwania harmonii z tymi, którzy nie są w pełni tożsami ze sobą ani z innymi” (Haraway 2015, 7). Owa złożoność relacji i nieoczywistość zmaconych tożsamości stanowić mogą etyczne wyzwanie na miarę całej tradycji zachodniego myślenia. Nieprzypadkowo mowa jest tu o sztuce życia, *techne tou biou*, która od początku pozostaje wiodącym ideałem starożytnej greckiej filozofii, skoncentrowanej na jednostkowym wysiłku wykorzystania czasu danego ciała i duszy w uniwersalnym, wyraźnie pozaludzkim cyklu powstawania i giniecia *physis*. W refleksji Donny Haraway dominuje podobnie kosmiczna perspektywa, jednakże autorka *When Species Meet* pragnie przywrócić jej właściwe proporcje. Obserwowany z posthumanistycznej, chtonicznej³ perspektywy świat to dramat wielogatunkowego współlistnienia i stawania się, spleciona sieć ludzkich, zwierzęcych, roślinnych i materialnych relacji, których złożoność i dynamika, stopień zmaconia i uwikłania wykraczają daleko poza to, co cechuje ściśle ludzką wspólnotę. Ta ostatnia jest zresztą coraz trudniejsza do pomyślenia. Współstawanie się (*becoming with*), jak pisze Haraway, to stawanie się światowym, bliskim świata (*becoming worldly*), a także współtworzenie i poznawanie światów alternatywnych (*autre-mondialisation*) (Haraway 2008, 3), które tak naprawdę zaczynają się od nas samych. Zgodnie z teorią holobiontu Lynn Margulis, traktowaną tu jako punkt wyjścia, ewolucji podlega bowiem nie pojedynczy organizm, ale jednostka ekologiczna, na którą składają się gospodarz i inne formy życia w stałej koegzystencji i symbiozie (Haraway 2015, 8; cf. Margulis 2000)⁴. Mamy tu więc do czynienia z innym, cielesnie bliskim rozumieniem globalizacji i kosmopolityzmu jako powszechnej biologicznej współzależności, która wyzuwa nas z suwerennego „ja”, by

3 W swoich ostatnich pracach Haraway, odchodząc od sformułowań posthumanistycznych, opowiada się za perspektywą chtoniczną, czysto ziemską, opartą na wspólności ciała jako materiału przetworzanego na kompost, bez odniesień do rzeczywistości nadprzyrodzonej czy faktu ludzkiej hegemonii. Znajduje to odzwierciedlenie w propozycji zastąpienia nazwy „antropocen” ukutym przez filozofkę terminem „chtulucen”, który miałby być próbą odpowiedzi na wypaczenia wieku antropocentrycznej i kapitalistycznej dominacji. Warta uwagi jest tu gra słów w wypowiedzi: „*Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. We are compost, not posthuman; we inhabit the humusities, not the humanities*” (Haraway 2015, 7). W ostatniej opublikowanej pracy autorki słowo „chtulucen” opisane jest jako złożenie greckich pojęć *chthon* i *kainos* (nowej jakości, świeży, odnowiony), pojawia się także aluzja do gatunku pająka *Pimoida chthulhu* jako przykładu istoty chtonicznej (Haraway 2016, 2, 31, 55).

4 O „stawaniu się światem” w kontekście kosmopolityzmu jako idei radykalnej współzależności pisze także Rosi Braidotti (2013).

zaferować w zamian zdecentralizowane bogactwo splątanych relacji, przynoszących nowe etyczno-polityczne wyzwania (cf. Haraway 2008, 19)⁵.

Jednocześnie w wezwaniu do kosmopolityki – a słowo to Haraway zapożycza od Isabelle Stengers (2005) – chodzi o maksymalne rozszerzenie zasięgu polityki i polityczności jako pojęć służących do opisu stanu przywiązania do społeczności i podlegania jej prawom, który przestaje być wąsko zdefiniowanym gatunkowym przywilejem. Zwierzęta i inne organizmy, nie mniej niż ludzie, zawsze były kosmopolityczne – rezydując w świecie na zasadzie przynależności do jednej wielkiej rodziny stworzeń, korzystając z gościny uniwersum i rozwijając swoje wielopiętrowe, a także **sympoietyczne**⁶ relacje według swoich pojętych reguł wrogości i gościnności. Tylko czysto ludzka potrzeba supremacji, zawłaszczenia kosmopolitycznej formuły na potrzeby logocentrycznego, oświeceniowego rozumienia świata jako obszaru działań człowieka – jedynej istoty rozumnej i moralnie autonomicznej – mogła spowodować zawężenie rozważań nad komunikacją z Innym, sposobem jego przyjmowania i współ-zamieszkiwania z nim na jednym terytorium – o czym pisze Kant (1995) – do stosunków wyłącznie międzyludzkich. Jako arystotelesowski *zoon politikon*, by posłużyć się tym określeniem nieco przewrotnie, człowiek jest bowiem w nie mniejszym stopniu zwierzęciem i uczestnikiem życia planety niż członkiem określonej politycznie organizacji świata. Ta podwójna przynależność może odnosić się także do podmiotów zwierzęcych, gdy tylko pomyślane zostaną odpowiednio relacyjnie i niemetafizycznie (tj. gdy ich podmiotowość przestanie być określana w oświeceniowych kategoriach typowych dla gatunku ludzkiego: krytycznego użycia rozumu i autonomicznej woli)⁷. Na tej właśnie zasadzie w najnowszych konceptualizacjach kosmopolityzmu, gdzie jest on przypisany do wielości gatunków, także zwierzęta zaczynają być umieszczane w kontekście reguł politycznego współbycia: sprawiedliwości, obywatelstwa i pozytywnych praw, które przestają być czysto ludzkie.

Szeroko rozumiana kosmopolityka w sensie posthumanistycznym odnosi się do sztuki wielogatunkowej egzystencji i rozpatrywania wzajemnych relacji w nowych, ontologicznie śmiałych i emancypujących poszczególnych aktorów zależnościach. To gościnność we właściwym znaczeniu nieantropocentryczna, a zatem decentrująca

5 Na temat posthumanistycznego rozumieniu ciała, w szerokim sensie żywej materii, która tworzy otwarte „transgatunkowe środowisko” czy „międzygatunkowe sieci zależności”, niosące własne „etyczne implikacje i powinności” na linii gospodarz–gość czy ludzkie–pozaludzkie, pisze Monika Bakke w artykule omawiającym antropocentryzm filozoficznej somaestetyki (Bakke 2014).

6 Propozycja Haraway zmierza m.in. w kierunku zastąpienia koncepcji *autopoiesis*, romantycznej fantazji autonomicznego stwarzania siebie, ideą *sympoiesis*, współstwarzania siebie przez wiele organizmów, które nie ma odgórnie teleologicznego charakteru (cf. Haraway 2015, 9).

7 Na temat różnych sposobów określania podmiotowości zwierząt w perspektywie filozoficznego pytania o możliwość przyznania im praw (moralnych i politycznych) pisze np. Dorota Probučka (2015).

to, co ludzkie, na rzecz splątanych powiązań bytów, naturalnych i technologicznie zapośredniczonych, bytów, które nie są ze sobą spokrewnione, a jedynie nieoczekiwane skoliżone czy skojarzone (co Donna Haraway określa neologizmem *oddkin*)⁸ w różnych trybach kohabitacji czy współpracy. Opis rzeczywistości w kategoriach materialnej semiotyki współstawiania się zmierza w kierunku „kultywowania wielogatunkowej sprawiedliwości”, poprzez usytuowane mikropowieści przeciwstawiając się zarówno totalizującym narracjom technooptymizmu (kapitalocenu), jak i apokaliptycznej rezygnacji (antropocenu) (Haraway 2016, 3–4). To śledzenie partykularnych, ludzko-zwierzęco-roślinno-technologicznych sposobów zamieszkiwania świata nie abstrahuje od zniszczeń i wypaczeń epoki ludzkiej hegemonii – wszystkie historie rozgrywają się wszak „na kruchej i poranionej ziemi” – porzuca jednak globalizującą retorykę i czysto ludzką perspektywę makro na rzecz tego, co Anna Tsing nazywa „wielogatunkowymi krajobrazami”, rozwijającymi się historycznie i lokalnie układami zależności pomiędzy wieloma gatunkami (Tsing 2018). W ich ramach możliwe staje się – politycznie kluczowe – odwrócenie spojrzenia i sposobu snucia opowieści: w historii domestykacji to „zboża udomowiają człowieka”, zaś grzyby, jako wszechobecne gatunki towarzyszące, objawiają swoją niezwykłą sprawczość w rozwoju naturalno-kulturowych systemów znaczeń (jak osadnictwo i kolonizacja), eliminując ludzkie roszczenia do wyjątkowości. Czytanie świata przez pryzmat bioróżnorodności, pod kątem potencjału sprawczego gatunków tworzących „krnąbrne krawędzie” i „szwy” w przestrzeni ludzkiej cywilizacji, okazuje się zatem odkrywczym i wyzwalającym, otwierającym nowe przestrzenie gościnności.

W kontekście tak naszkicowanej gościnnej wizji uniwersum trzeba jednak postawić precyzyjne pytanie o politykę, jej strategię i prawne rozstrzygnięcia, które mają na celu zmianę sposobu postrzegania i rozgrywania międzygatunkowych relacji. Koegzystujące ze sobą gatunki towarzyszące we wzajemnym splocie stanowią z pewnością złożone byty polityczne, a w dzisiejszej rzeczywistości postępującej degradacji środowiska stale uwidacznia się potrzeba uwzględnienia wielogatunkowej wspólnoty bytów w debacie publicznej nad tym, co jest regulowane literą prawa. Dotyczy to w szczególnej mierze zwierząt jako istot odczuwających, które w obecnym łańdźcu społeczno-politycznym składane są nieustannie w ofierze na ołtarzu ludzkiej wygody i konsumpcji. Myślenie gościnne nie jest tu już jedynie figurą retoryczną, zaś kosmo-

8 W słowniku Haraway *making kin as oddkin* funkcjonuje jako sposób nawiązywania wielokierunkowych relacji i powstawania interakcji (*response*), które przecinają zwykłe, uświęcone tradycją i oparte na hierarchii więzy ludzkich społeczeństw, tworząc sugestie nowych form odpowiedzi-alności (*response-ability*). W jednym ze swoich wywodów na ten temat filozofka przyznaje się do inspiracji Szekspirowską grą słów z *Hamleta* „A little more than kin, and less than kind”, wykorzystując dwuznaczność słów *kin* i *kind* dla określenia nowych, osobliwych interakcji przyczyniających się do twórczego zamieszania w więzach rodzinnych (cf. Haraway 2016, 103).

polityczność i prawo do gościnności zyskują szczególny wymiar, gdy w grę zaczynają wchodzić konkretne zwierzęce ciała. Stąd w rozważaniach nad współczesnymi, nieantropocentrycznymi ujęciami kosmopolityzmu z całą pewnością chodzić będzie przede wszystkim o dyskurs prozwierzęcy, zakładający powolne rozszerzanie kręgów uznania i uprawomocnienia poza obszar ludzkiej samoświadomości i moralności. Nie oznacza to bynajmniej zawężenia perspektywy – ta pozostaje związana z wizją szeroko pojętej wielogatunkowej gościnności – jednak już sama reinterpretacja pojęcia obywatelstwa, mająca emancypować zwierzęce istnienie w ramach *polis*, nakłada pewne ograniczenia. Gościnne przyjęcie to polityczne zobowiązanie, które stopniowo zaczyna dotyczyć innych niż ludzkie bytów, pociągając za sobą radykalne przeformułowanie kwestii odpowiedzialności i ochrony jednostkowych praw. Jest to ściśle związane z rozumieniem podmiotowości, którą (gościnnie, ale i z dużą powściągliwością) obdarza się coraz częściej zwierzęta.

Kosmopolityka jest zatem próbą rozszerzenia powszechnego prawa do gościnności i idei „światowego obywatelstwa” na byty pozaludzkie, głównie zwierzęce. Być może w tym właśnie sensie pisze Mark Westmoreland w komentarzu do tekstów Derridy, że gościnność, jako nazwa tego, co ma miejsce pomiędzy „ja” i Innym, rządzi wszelką ludzką i nie tylko ludzką interakcją (Westmoreland 2008, 3)⁹. Nie da się jednak ukryć, że historyczny sposób konstruowania kosmopolityzmu od Greków do oświecenia ma charakter *stricte* antropocentryczny, odcinając człowieka i jego społeczność od zwierzęcego świata. *Polis* jest w rzeczy samej rozumiana jako obszar hobbesowskiego przewyciężenia bezrozumnej natury. Nie przypadkiem Kant, uzasadniając potrzebę istnienia prawa międzynarodowego, wskazuje na „zwierzęcy” charakter stanu bezprawia u „ludów dzikich”, których stosunki cechują „brutalność, nieokrzesanie i bydlęce poniżenie gatunku ludzkiego” (Kant 1995, 61). Kosmopolityczny ład jako zasada wieczystego pokoju między mieszkańcami Ziemi ma ową dwuznaczność wpisaną w swoje istnienie. Kosmopolityzm opiera się bowiem, jak ujmuje to Eduardo Mendieta (2011), na fundamentalnej sprzeczności: na jednoczesnym odniesieniu do całości biologicznego świata, nieskończonego i pomniejszającego ludzkie sprawy uniwersum, oraz do porządku ściśle ludzkiego, określonego czasowo i przestrzennie, ufundowanego na lokalnej umowie podmiotów politycznych w zakresie ich uprawnień i obowiązków. To podwójne znaczenie obywatelstwa naznacza kosmopolityczne myślenie piętnem paradoksu, skrywającego się w idei naturalnego

9 Choć jest to jedynie sugestia autora artykułu, znajduje, jak się wydaje, pewne potwierdzenie w tekstach samego Derridy. Gdy filozof pisze o utożsamieniu gościnności i etyki, odnosi się do pojęcia etosu – oznaczającego nie tylko charakter, właściwość, sposób bycia czy zwyczaj, ale także, czysto etymologicznie, siedzibę, siedlisko, zajmowane miejsce, w tym legowisko zwierząt. O archaicznym znaczeniu etosu pisze w komentarzu do słów Derridy Cezary Wodziński (2015, 23).

prawa, które tworzy więź biologiczną i kulturową zarazem – więź powszechnego braterstwa¹⁰, obejmującą podmioty zdolne do percepcji owego prawodawstwa.

Ten paradoks ma swój początek we wpływowym pomysłach stoickich, rozwijanych później w ramach Pawłowego chrześcijaństwa, by z idei człowieka jako obywatela świata wyprowadzić moralną więź o zasięgu globalnym. Niewątpliwie towarzyszy temu demokratyczna, wolnościowa retoryka, wymazująca znaczną część ówczesnych „różnic z natury”: nie ma już Żyda ani poganina, niewolnika ani wolnego, mężczyzny ani kobiety, pisze Paweł Apostoł¹¹. Stoicka, egalitarna perspektywa ogólnoludzkiego braterstwa, z której wywodzi się chrześcijańskie „równouprawnienie” przed Bogiem, opiera się jednak na zabiegu naturalizacji prawa, uczynienia sprawiedliwości osiową zasadą natury i uzależnienia jej od prymatu rozumu, zarówno w sensie pankosmicznego *logos*, jak i zdolności ludzi do rozumowania. Mówiąc prosto, w zrównaniu przez stoików prawa (*nomos*) i natury (*physis*) nie chodzi bynajmniej o zapewnienie pierwszeństwa temu, co naturalne i zwierzęce, ale o artykulację ludzkiej (i Boskiej) wyłączności do określania porządku świata. Prawo i sprawiedliwość pozostają kwestią natury dokładnie i tylko w takiej mierze, w jakiej wypływają z doskonałości rozumnego „ja”. Jeśli więc stoicka idea obywatelstwa świata zachęca do świadczenia posługi gościnności, to czyni tak tylko ze względu na uniwersalną więź rozumu (*logos*) łączącą wszystkich ludzi, a wynoszącą ich ponad czysto fizyczne istnienie. Ujmując to w słowach Seneki:

Czy będziemy więc zalecali, aby [człowiek] podawał rękę rozbitkowi, wskazywał drogę błędzemu, dzielił się z głodnym swoim chlebem? Po cóż jednak mam wygłaszać wszystko, co trzeba czynić, a czego unikać, skoro mogę krótko podać mu następujący przepis co do powinności człowieka: wszystko to, co widzisz i w czym zawiera się całość kształt rzeczy boskich i ludzkich, tworzy jedność: jesteśmy członkami wielkiego ciała. Natura wydała nas na świat jako spokrewnionych ze sobą, skoro zrodziła nas z tych samych przyczyn i dla tych samych celów. Ona wszczepiła w nas wzajemną miłość i uczyniła towarzyskimi. Ona zaznaczyła, co jest słuszne i sprawiedliwe. Z jej ustanowienia gorzej jest szkodzić komuś niż doznawać szkody samemu. Niechaj w sercu i ustach naszych będzie ów wiersz: „Jestem człowiekiem.

10 W rozważaniach nad klasycznym kosmopolityzmem celowo użyto formuły „braterstwa”, nacechowanej płciowo i sugerującej wykluczenie – dla podkreślenia, że tak rozumiane „światowe obywatelstwo” od czasów greckich przez chrześcijańskie aż do postoświeceniowych miało jednak mocno ograniczone zastosowanie (cf. Glendinning 2015, 38).

11 W Liście do Galatów (3, 26–29), a także w Liście do Efezjan (2, 19) mowa jest o przejściu od bycia „obcym i przybyszem” do bycia „współobywatelem świętych i domownikiem Boga”, które obiecuje chrześcijaństwo (Pismo Święte... 1991).

Toć nic, co ludzkie, nie jest mi obce”. Trzymajmy się wspólnie: do tego zostaliśmy urodzeni (Seneka 1961, 497–98).

Szeroka wspólnota świata, zakładająca powszechną życzliwość, jest zatem dziełem i zadaniem człowieka, istoty z natury skłonnej do stowarzyszania się i uspołecznionej w rozumny sposób. Czy w tej idei gościnnej ludzkiej towarzyskości, która, jak widzieliśmy, ma także oblicze humanitarne, jest miejsce dla istot człowiekowi towarzyszących, *companion animals*? Wydaje się, że stoicka gościnność nie przewiduje takiej możliwości, natomiast jest ona implicytnie obecna we wcześniejszej, źródłowej idei kosmopolityzmu, którą zawdzięczamy cynikom. Pierwotna formuła kosmopolityczności należy wszak do Diogenesa z Synopy, owego „szalonego Sokratesa”, jak nazwał go Platon. Niezwykle interesujące jest to, że o ile w zwykłym ujęciu, pochodzącym właśnie od stoików, obywatelstwo świata i związane z nim wymogi gościnności ograniczają się do ludzi (rozdzielenie między nimi a zwierzętami jest wręcz fundacyjnym gestem kosmopolitycznego myślenia), o tyle dla Diogenesa, cynika, piewcy życia na sposób zwierzęcy, przedstawiającego siebie jako kłusającego psa, nie do pomyślenia jest ta ściśle antropocentryczna perspektywa (cf. Haslanger 2015). Cynizm traktuje zwierzęcość człowieka, jego przedkulturową „nagość”, jako niezbędny punkt wyjścia, odrzucając ograniczenia ludzkiej wspólnoty; nie czuje potrzeby politycznej więzi i przynależności, która konotuje dlań tylko bezrefleksyjne uleganie wygodom czy konwenansom. Woli światową bezdomność i bezpaństwowość, wolność wynikającą z prostoty, naturalności i minimalnych potrzeb, co ilustrować ma egzystencja myszy¹². I nawet jeśli Diogenes nie wyobraża sobie wprost zwierząt jako podmiotów, beneficjentów prawa do powszechnej gościnności, jego myślenie dostarcza cennej, bo niezdeteminowanej gatunkowo, artykulacji kosmopolityzmu. Peter Sloterdijk pisze, iż w swojej „egzystencjalnej antypolityce” przedstawiciel cyników domaga się dla zwierzęcia naturalnego dlań miejsca, godnego, choć nie wyjątkowego (Sloterdijk 2008, 186): miejsca w sercu tego, co polityczne i ludzkie.

Szerokie spojrzenie cynizmu pokazuje dobrze, iż określanie wspólnoty świata i zakresu bytów zasługujących na sprawiedliwe traktowanie nie musi towarzyszyć wykluczenie tego, co zwierzęce. Kosmopolityzm Diogenesa rozumiany jest jako sposób życia bez niepotrzebnych podziałów – w tym sensie kreśli inne niż zwyczajowe ujęcie obywatelstwa świata. Filozoficzna tradycja podąża jednak drogą wyznaczoną przez stoików: najbardziej ogólne prawa i obowiązki powstają we wzajemnych relacjach istot

12 „Diogenes na widok przebiegającej myszy, która ani kryjówki nie szukała, ani nie lękała się ciemności, ani nie pragnęła niczego z tego, co [powszechnie] uchodzi za łakocie, znalazł odpowiedni do okoliczności sposób życia” (Diogenes Laertios 1984, 322).

autonomicznie moralnych, czyli rozumnych. Jak wspomniano wcześniej, Kant, zanim jeszcze sformułuje słynny postulat powszechnej gościnności, podkreśla zdecydowanie potrzebę powściągnięcia przez ludzkie zbiorowości zwierzęcych instynktów, które są ich naturalnym stanem, za pomocą racjonalnego prawodawstwa. Jako narzędzie polityczne prawo jest sposobem wydobycia się człowieka z naturalnej kondycji, którą cechują wzajemna nieufność, wyniszczający konflikt i wrogość. Poskromienie tych destrukcyjnych dążeń zapewnić ma właśnie uznanie prymatu porządku prawnego, także międzynarodowego i powszechnego, które zabezpiecza możliwość przyjmowania i goszczenia na własnej ziemi obcych. Według królewieckiego filozofa cudzoziemiec ma prawo do gościny, o ile przybywa bez wrogich zamiarów i zatrzymuje się w nowym miejscu na krótko, nie roszcząc sobie statusu mieszkańca (wszelkie tego typu roszczenie sytuowałoby go już w zasięgu prawa lokalnego). Najistotniejsze jest jednak uzasadnienie owego uniwersalnego imperatywu życzliwego przyjęcia: wynika on ze wspólnego tytułu ludzi do posiadania Ziemi, której, jako geograficznie skończonej, nie można sobie jednostronnie przywłaszczać, wzbraniając przez to wstępu innym¹³. To moment krytyczny Kantowskiego rozumowania, łatwy do zakwestionowania z punktu widzenia dzisiejszej ekologicznie pogłębionej świadomości. Czy rzeczywiście prawo do posiadania planety, gdzie, jak pisze autor, konieczne są tolerowanie faktu współbycia i wypracowanie reguł wzajemnej gościnności, należy wyłącznie do człowieka? Czy na kwestię kosmopolityki i kosmopolityzmu, światowego obywatelstwa jako etycznej podstawy współzamieszkiwania Ziemi, nie powinno się dzisiaj spoglądać ze znacznie szerszej perspektywy, zważywszy przede wszystkim na niepowetowane straty wynikające z zarządzania planetą w imię wyłącznie ludzkich interesów? Do takiego wniosku dochodzi wielu współczesnych myślicieli i myślicielek, którzy/-re dotychczasowe zainteresowanie lokalnością i tym, co bliskie, zrównoważyć chcą myśleniem o wymiarze globalnym, inkluzywnym, gościnnie kosmopolitycznym.

Współczesne rekonstrukcje kosmopolityzmu: gościnność i dyskurs praw zwierząt

Kosmopolityczna etyka gościnności rozważana jest przez współczesnych autorów i autorki z ostrożnością, która każe myśleć o odczuwalnej potrzebie wyjścia poza

13 W słowach Kanta prawo do gościnnego przyjęcia oznacza „przysługujące ludziom **prawo odwiedzin** [*Besuchrecht*], przyłączania się do towarzystwa, mocą prawa do wspólnego posiadania powierzchni Ziemi, na której, jako że jest ona kulista, ludzie nie mogą rozpraszać się w nieskończoność, lecz w końcu muszą zacząć znosić się nawzajem obok siebie; pierwotnie zaś nikt nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny”. To podstawa kosmopolitycznego ładu (*ius cosmopoliticum*), nadbudowanego na prawie państwowym i międzynarodowym w oparciu o „rozumne” prawo natury (Kant 1995, 65).

monogatunkowe ramy jej konceptualizowania. Jak pisze Eduardo Mendieta, kosmopolityzm jest oparty na połączeniu postawy epistemicznej pokory, uznania własnej omylności poprzez odrzucenie monopolu na prawdę jednej racji, oraz postawy kognitywnej i moralnej otwartości na to, co inne, która manifestuje się szacunkiem i wsparciem również wtedy, gdy nie towarzyszy jej racjonalne rozpoznanie (Mendieta 2011). Oznacza więc zarówno uznanie prawa do różnicy, jak i poczucie moralnej więzi z tymi, którzy różnią się od nas nawet w sposób kwestionujący naszą kulturową tożsamość (co przywodzi na myśl bezwarunkową gościnność Derridy). Takie myślenie wydaje się wręcz zapraszać do wykroczenia poza formułę ściśle antropologiczną. Poszanowanie inności i moralna odpowiedzialność za nią powstają tu bowiem w relacji różnicy, braku podobieństwa i pokrewieństwa, a nawet braku samej możliwości porozumienia. Podobne wnioski wydają się płynąć z rozumowania, które przedstawia wspomniany na wstępie Appiah, gdy usiłuje on wydestylować istotę dzisiejszego, etycznego i humanitarnego rozumienia obywatelstwa świata. W tym celu decyduje się odrzucić wszystkie niechciane a historycznie obciążające konotacje kosmopolityzmu, takie jak poczucie własnej wyższości wynikające z braku przywiązania, pogarda wobec zaściankowości, nieograniczona, libertyńska tolerancja czy zimna obojętność wobec losu współobywateli, a ostatecznie także skłonność do stosowania pustych generalizacji („los ludzkości”). Gdy sprowadzi się je do samego trzonu,

w pojęciu kosmopolityzmu przeplatają się dwa wątki. Jednym jest uznanie, że mamy pewne obowiązki względem innych, obowiązki, których zasięg jest szerszy niż krąg tych, z którymi jesteśmy połączeni więzami pokrewieństwa czy nawet bardziej formalną więzią współobywatelstwa. Drugim jest to, iż powinniśmy traktować poważnie wartość nie tyle ludzkiego życia w ogólności, co poszczególnych ludzkich istnień, co oznacza zainteresowanie praktykami i przekonaniem, które nadają im ważność. Ludzie różnią się między sobą, jak dobrze wie każdy kosmopolita, i z tej różnicy płynie wiele pouczeń. A ponieważ w ludzkim świecie jest tak wiele możliwości wartych eksploracji, nie możemy oczekiwać ani pragnąć, by każda osoba czy też społeczność zgodziła się przyjąć jeden sposób życia. Bez względu na to, jakie są nasze obowiązki wobec innych (czy też innych wobec nas), często jest tak, że mają oni prawo do pójścia własną drogą (Appiah 2008 – przykład zmieniony na podstawie: Appiah 2006).

Kosmopolityzm jest zatem w swoim podstawowym znaczeniu gestem wykraczania poza partykularyzm politycznych interesów i sojuszy, wynikających z usytuowania w ramach konkretnej społeczności, w stronę całego kosmosu: jest porzucaniem więzi

krwi i obywatelstwa na rzecz łączności znacznie szerszej, globalno-biologicznej, wynikającej ze współistnienia i kohabitacji oraz odpowiedzialności za los innych istot, niezależnie od tego, jak bardzo byłyby od nas odległe¹⁴. Tak szeroka, chciałoby się rzec: gościnna definicja prowadzić może do międzygatunkowego otwarcia, zwłaszcza w obliczu daleko idących konsekwencji zdominowania planety przez potrzeby jednego gatunku, które rodzą nie tylko moralną wspólnotę, ale i wyraźne zobowiązania. Prawa i obowiązki, dotąd obszar zastrzeżony dla państwowej polityki, nie mogą dotyczyć jedynie działań człowieka, jeśli, jak chcieli stoicy, istotnie funkcjonujemy wszyscy pod parasolem naturalnego prawa, które gwarantuje nam równą ochronę (Mendieta 2011). By przypomnieć raz jeszcze przytoczone w motcie słowa Tadeusza Sławka, „w gościnności patrzę na świat nie swoimi oczami”, a ten „zawsze przyjmuje inną postać” (Sławek 2000, II). Metamorficzny świat wyklucza niezmiennie pozycje i ustalony raz na zawsze podział przywilejów. Może więc pora powiedzieć, że demokracja ma także swoje oblicze nie-ludzkie, zaś wspomniane pojęcie *zoon politikon* jest tylko określeniem rodzaju, który obejmuje różne gatunki? Z pewnością nasze życie społeczno-polityczne nie ogranicza się do spraw człowieka i nawet jeśli zwierzętom brak moralnej autonomii, a ich świadomość świata jest mocno zróżnicowana, to czy nie warto uznać, że są one czymś więcej niż tylko bezwolnymi przedmiotami ludzkiej polityki?¹⁵ W pracach dotyczących relacji ludzko-zwierzęcych w ostatnich latach coraz częściej pojawia się przekonanie, że uczestnictwo w *polis* dotyczy także tych Innych, którzy dzielą z nami dom i przestrzeń zamieszkania, choć nie znają pojęcia granic. Stąd zasadne wydaje się pytanie, czy zwierzęta domowe, pupile, żywy inwentarz, gatunki uważane za szkodniki, a nawet zwierzęta dzikie, sporadycznie stykające się z ludzkim światem, choć pozostające pod jego przemożnym wpływem, nie powinny na równi z człowiekiem stanowić obszaru zainteresowania filozofii politycznej.

Być może tego rodzaju gest gościnności kosmopolitycznej kryje się za zagadkowymi sformułowaniami Derridy, piszącego, że Inny jest tym, który przychodzi bez zaproszenia, nie daje się rozpoznać i nie mówi naszym językiem (Derrida 2000, 25). Zwierzę jest figurą i rzeczywiście obecnością (*animot-animaux*) tego, co inne, nieznanne, często anonimowe, w naszym rozumieniu nieme, a zarazem, często bez

14 Jak zauważa Appiah, kosmopolityzm już w czasach oświecenia torował drogę myśleniu demistyfikującemu kolonializm (*vide* Voltaire) w imię idei globalnej i odpowiedzialnej współzależności. Wydaje się zatem naturalne, że owa globalna wspólnota mogłaby mieć zasięg ekologiczny, implikując prawa bytów pozaludzkich.

15 Jak pisze jeden z autorów bloga „The New York Times”, właśnie wykluczenie zwierząt z zakresu zainteresowania polityki i nadany im status istot „poza prawem” jest tym, co legitymizuje ich bezwzględne traktowanie: „W gruncie rzeczy właśnie te zwierzęta, które odgrywają główną rolę w naszym społeczeństwie, są systematycznie wykluczane z *polis*, z obszaru polityczności. Ich wykluczenie jest tym, co przyczynia się do utrwalenia systemu masowego zabijania, jak gdyby nie był to wyraz politycznej woli naszego społeczeństwa” (Smith 2014).

zaproszenia, wkraczające w nasze życie. Stąd być może Derridiańska demokracja, która nadchodzi, zdoła uwzględnić to słuszne roszczenie obcego wchodzącego na cudzy teren, by zostać przyjętym bez wrogości, jeśli spojrzy się na nią z perspektywy ogólniejszej niż kierująca się doraźnością polityka międzypaństwowa¹⁶. To spojrzenie coraz częściej manifestuje się w filozofii polityki. Zauważa ona, że pojęcie praw zwierząt, obecne od wielu dekad w obszarze etyki środowiskowej, w zestawieniu ze współczesnymi ujęciami kosmopolityzmu prowadzić może do rewizji dotychczasowych granic polityczności. Jak tłumaczy Stephen Cooke, w postulacie uznania praw zwierząt od początku zawarta jest idea szerokiej wspólnoty moralnej, która określa jej członków jako nosicieli praw – analogicznie do kosmopolityzmu, z tą jednak różnicą, że kryterium decydującym jest tu zdolność odczuwania, *sentience*, nie zaś przynależność gatunkowa (Cooke 2014). Gestem właściwym koncepcjom pro-zwierzęcym w kontekście kosmopolityki jest więc jedynie poszerzenie etycznej społeczności o istoty pozaludzkie oraz postulat większej otwartości i gościnności: uznanie, że globalna sprawiedliwość i tzw. prawa pozytywne winny mieć zastosowanie także w odniesieniu do innych gatunków współistniejących z ludźmi. Nie wystarczy więc zagwarantować zwierzętom, jako istotom służebnym względem człowieka i podporządkowanym jego interesom, oczywistej ochrony przed nieuzasadnioną krzywdą i złym traktowaniem. Celem nowej teorii kosmopolitycznej (zogniskowanej wokół idei *zoopolis*¹⁷) jest wypracowanie podstaw demokratycznego ładu opartego na „wiecznym pokoju” pomiędzy gatunkami, którego istotną częścią będzie uznanie możliwości politycznej obecności i obywatelstwa zwierząt, siłą rzeczy zróżnicowanych w zależności od sposobu i intensywności udomowienia. Prowadzi to do idei praw i zobowiązań, które powstają w kontaktach ludzi i nie ludzi na skutek ich długotrwałego obcowania i współzależności.

Na czym miałyby polegać ów wieczny pokój i owo prawo do powszechnej gościnności, stosując sformułowania Kanta w tym nowym, nieoczekiwanym kontekście? Gościnne traktowanie, przypomnijmy, stanowi zobowiązanie wówczas, gdy cudzoziemiec pojawia się w ramach naszej przestrzeni na krótko w poszukiwaniu pożywienia czy schronienia, w pokojowych zamiarach. To zdaniem Stephena Cooke'a odnieść można do przypadku zwierząt migrujących, nawiedzających tymczasowo ludzkie

16 Derrida pisze na ten temat w swoim eseju o kosmopolityzmie, poświęconym idei „miast-azylów” (miast ucieczki i schronienia, których tradycja sięga Biblii i średniowiecza) (Derrida 2001). Polskie tłumaczenie pierwszego tekstu ukazało się pod tytułem *Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!* (Derrida 1998).

17 Termin ten, bardzo trafny w swoim geście poszerzenia greckiej mocno ekskluzywistycznej wspólnoty wolnych obywateli, zapożyczam z pracy *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* (Donaldson, Kymlicka 2011). Niedawno opublikowano polski przekład tej pracy, z którego będę korzystać poniżej (Donaldson, Kymlicka 2018).

siedziby i zachowujących się w sposób niezagrażający życiu człowieka. Użyczenie miejsca i ułatwienie dostępu do pokarmu wydaje się oczywistą powinnością w świetle tak znacznego stopnia ludzkiej ingerencji w integralny kształt ekosystemu. Jeszcze silniejsze moralnie obowiązki dochodzą do głosu w przypadku zwierząt udomowionych, ludzkich pupili czy żywego inwentarza, których los od wieków spleciony jest z egzystencją człowieka. Uzależnienie, podobnie jak to ma miejsce wobec ludzi o niepełnych możliwościach intelektualnych czy dzieci¹⁸, niesie za sobą konieczność szczególnej ochrony, nawet jeśli nie ma tu mowy o autonomicznej moralnej sprawczości. Propozycje teoretyków praw zwierząt idą więc w kierunku upolitycznienia statusu tych ostatnich, czyli włączenia ich, oprócz oczywistej wspólnoty świata, do bardziej dosłownej społeczności lokalnej. Generuje to istotne zobowiązania w zakresie opieki, takie jak zapewnienie dostępu do leczenia czy poznawanie i zaspokajanie witalnych potrzeb związanych z dobrostanem gatunku lub pojedynczego zwierzęcia.

Myślenie gościnne mogłoby także oddziaływać pozytywnie w relacji odwrotnej, gdy mowa o stosunku człowieka do zwierząt dzikich żyjących w ich naturalnym środowisku: tu właściwym gościem byłby ten, kto na zwierzęcym terytorium zachowuje się bez wrogości i z odpowiednim szacunkiem, sięgając po swoją przewagę tylko w sytuacji zagrożenia. Oczywiście trudno od samych zwierząt, zwłaszcza drapieżnych, wymagać gościnności, także w sensie uznania powinności wobec innych (to zawsze ma charakter moralnego zobowiązania), być może jednak warto, w świetle Kantowskiego wezwania do pokojowej kohabitacji na ograniczonej terytorialnie planecie, rozważyć ich suwerenne prawo do zajmowania przestrzeni. Taki sposób myślenia, którego wyznacznikiem jest idea gościnności w warunkach współzamieszkiwania jednej przestrzeni, wydaje się odkrywczą drogą teoretyzowania wzajemnych relacji podmiotów ludzkich i pozaludzkich, wykraczającą poza wcześniejsze koncepcje ludzko-zwierzęce, oparte albo na idei poszukiwania podobieństwa i ograniczonego poszerzania zasięgu uprawnień (jak w przypadku zwierząt „wyższych”, co służyło tylko potwierdzeniu ludzkiej supremacji – kognitywne zdolności, warunkujące istnienie praw, wynikały tu z porównania z pełnią umysłowych możliwości dorosłego człowieka), albo na postulacie absolutnej różnicy i całkowitego zniesienia zwierzęcej zależności od człowieka, co, jakkolwiek chwalebne, jest jednak nierealistyczne. Pozostaje jednak pytanie, na ile można jeszcze mówić o stanie dzikości zwierząt i ich naturalnym, nieskażonym działaniem człowieka terytorium, skoro w obecnej epoce historycznej, określanej coraz częściej mianem antropocenu z uwagi na stopień wpływu gatunku ludzkiego na stan globalnego środowiska, istnienie enklaw dzikości

18 Jest to argument z tzw. przypadków skrajnych, często stosowany przez teoretyków praw zwierząt (począwszy od Petera Singera) (cf. Pietrzykowski 2007, 84).

i naturalności jest co najmniej problematyczne¹⁹. W refleksji nad antropoceniem coraz częściej mówi się raczej o trosce o postprzyrodę, która stanowi rodzaj namysłu nad zakresem ludzkich ingerencji w naturę oraz etyczno-polityczną strategię zarządzania szkodami czy też restaurowania i rekompensowania krzywd wyrządzonych planecie i jej organizmom przez człowieka.

Kwestię międzygatunkowego kosmopolityzmu i nieantropocentrycznej gościnności można usytuować w ramach szerszego nurtu refleksji filozoficzno-politycznej: poszukującej dróg wyjścia dla ruchu ochrony praw zwierząt, który od dawna zdaje się tkwić w impasie, nie osiągnąwszy, mimo dużej temperatury dyskusji, znaczących społecznie rezultatów poza upowszechnieniem świadomości zwierzęcego losu. Naszkicowane tu idee dają się powiązać z szeroko dyskutowaną propozycją nowego dyskursu na temat zwierząt, jaką sformułowali autorzy wspomnianej już książki *Zoopolis* z 2011 r., Sue Donaldson i Will Kymlicka. Jest ona oparta właśnie na odrzuceniu separatystycznej wizji egzystencji ludzkiej i zwierzęcej oraz na obrazie głębokiego uwikłania i współistnienia, wymuszającego ciągłe interakcje, które rzutują na ideę politycznego obywatelstwa i partycypacji. Nasze państwa i żyjące w ich granicach społeczeństwa, twierdzą twórcy koncepcji *zoopolis*, obejmują – czy tego chcemy, czy nie – ogromną liczbę zwierząt, podejmując istotne decyzje dotyczące ich bycia i funkcjonowania. Nadszedł więc czas, żeby politycznie, w duchu otwartości i gościnności, zmierzyć się z tym faktem: „Zwierzęta mają przecież bardzo zmienne relacje z instytucjami politycznymi, dotyczą ich również kwestie państwowej suwerenności, terytorium, kolonizacji, migracji i przynależności, a identyfikacja naszych pozytywnych zobowiązań relacyjnych wobec zwierząt jest w dużym stopniu wynikiem namysłu nad charakterem tychże relacji” (Donaldson, Kymlicka 2018, 31).

Choć mogłoby się zdawać, że zwierzęta są eksterytorialne, gdyż nie uznają w swoich wędrówkach ludzkich granic, ich istnienie ma wyraźny wpływ na społeczne praktyki i stanowienie prawa. W różny sposób są jednak powiązane z ludzkim światem, od znacznego uzależnienia przy zachowaniu swobody zachowań (domownicy-ulubieńcy) przez całkowite ubezwłasnowolnienie (hodowla) po mniej lub bardziej okazjonalne kontakty, nienaruszające jednostkowej czy grupowej autonomii (zwierzęta miejskie,

19 Jak pisze Ewa Bińczyk, nawet jeśli w opinii zoo- i socjobiologów zachowanie połowy obszarów Ziemi dla dzikiej przyrody jest warunkiem przetrwania ludzkości, jest to postulat nierealistyczny. Ostatnie dane (2011 r.) wskazują, że z całkowitej masy kręgowców lądowych jedynie 3% stanowią zwierzęta żyjące na wolności (30% to ludzie, 67% to zwierzęta udomowione i hodowlane), a i te dzikie drapieżniki skazane są na funkcjonowanie w środowisku diametralnie przekształconym przez działalność człowieka. Fakt ten każe odsyłać do lamusa wszelką retorykę odwołującą się do przyrody jako przeciwieństwa kultury i suwerennego „zewnętrzza”: antropocen jest raczej epoką utraty natury i nostalgii za tym, co było niegdyś fetyszem autentyczności. Paradoksalnie natura jest jednak nieusuwalna jako swoista „idea regulatywna” etyki środowiskowej. Więcej na ten temat: Bińczyk 2018a, 115–21; 2018b.

migrujące do miast, dzikie). Dlatego też polityczne sposoby odnoszenia się do zwierząt i moralne zobowiązania wobec nich mają zróżnicowany charakter, odzwierciedlając w jakiejś mierze złożoność systemu powinności wewnątrz ludzkiego społeczeństwa. Autorzy *Zoopolis* są jednak przekonani, że konieczne jest zrewidowanie perspektywy rozważań nad prawami zwierząt, tak by uwzględniła ona nie tylko prawa negatywne – tj. chroniące przed krzywdą, cierpieniem, śmiercią, niegodnym i przedmiotowym traktowaniem, nierespektującym biologicznych i społecznych potrzeb zwierząt, a wynikającym z negowania ich statusu jako świadomych, odczuwających istot czy ze zwykłej obojętności. Oprócz obrony przed eksploatacją istotom zwierzęcym zamieszkującym *polis* należy się coś jeszcze: prawa pozytywne o naturze relacyjnej. Relacja moralna w tym przypadku powstaje wraz z pytaniem o to, co jako pojedynczy ludzie i całe społeczeństwo jesteśmy **winni** zwierzęcym populacjom i ich pojedynczym reprezentantom na mocy np. jednostkowej decyzji o wzięciu pod opiekę zwierzęcia udomowionego czy o dokarmianiu zwierząt dzikich albo – operując argumentami o większym zasięgu czasowym i przestrzennym – na mocy całej historii udomowienia poszczególnych grup zwierząt i znacznej ingerencji w środowisko tych, które pozostały nieoswojone.

Tego rodzaju zobowiązania, które w kontekstach międzyludzkich są pochodną pełnionych ról społecznych, mają szczególnie intensywny charakter w sytuacji dużego stopnia zależności i asymetrii władzy (Donaldson, Kymlicka 2018, 20–22). Stąd może wydawać się zasadne twierdzenie, że podobnie jak w przypadku ludzi, zwierzęce prawa mają podwójną podstawę: zarówno uniwersalną (moralne rozpoznanie faktu zwierzęcej świadomości, *sentience*, jako formy życia, której należy się ochrona), jak i partycularną, wynikającą z przynależności do konkretnej obywatelskiej wspólnoty, która porządkuje prawa i obowiązki mieszkańców uznanego za własne terytorium. Z całą pewnością rozszerzenie kwestii obywatelstwa i demokratycznego uczestnictwa na zwierzęta, przy całym zniuansowaniu, które jest możliwe dzięki ich podziałowi na różne grupy, rodzi szereg problemów (np. kwestia politycznej sprawczości czy sposobu artykulacji woli i intencji)²⁰. Jednak Donaldson i Kymlicka uznają taki gest za decydujący dla dalszego losu ruchów prozwierzęcych i samej debaty nad prawami

20 W pełni świadomi potencjalnej nieprzystawalności pojęcia obywatelstwa do sposobu obecności zwierząt w życiu społecznym, autorzy po raz kolejny stosują strategię niuansowania: w ich pojęciu istnieją różne stopnie i strategie obywatelskiego uczestnictwa, które nie muszą być stosowane jednocześnie, by można było mówić o byciu obywatelem w stosunku do danej grupy ludzi (np. dzieci i ludzie w stanie demencji są wykluczeni z pełnej demokratycznej aktywności, ale pozostają obywatelami danego państwa). To wnioskowanie ich zdaniem można rozciągnąć na zwierzęta: prawa obywatelskie nie są i nie powinny być uzależnione od możliwości politycznego działania (*agency*). Obywatelstwo przysługuje zwierzętom w takim sensie, że mają one prawo do przebywania na obszarze wspólnoty politycznej, a ich interesy powinny być brane pod uwagę w określaniu tego, co składa się na dobro publiczne. Nie oznacza to jednak, że wszystkie zwierzęta mają w ludzkim *polis* status obywatela: część z nich określona jest mianem rezydentów (bywalców, *denizens*), inne nie przynależą w żadnym sensie, pozostając członkami własnych społeczności (cf. Donaldson, Kymlicka 2018, 102–21).

zwierząt, toczącej się dotąd tylko w łonie etyki środowiskowej. Jeśli zwierzęcość może zostać wpisana w obszar filozofii politycznej, zamiast sytuować się, jak to ma miejsce w dyskursie Kanta, na jej obrzeżach w roli parergonu, to daje to pewną nadzieję na położenie kresu społecznej i politycznej marginalizacji problemów zwierząt²¹.

Konkluzja

Jakie znaczenie ma ta zoopolityczna argumentacja dla kwestii kosmopolityzmu i gościnności, dotychczas rozważanych w duchu antropocentrycznym? Autorzy cytowanej książki, wychodząc z nieco innych pozycji niż myśliciele posthumanistycznej wspólnoty świata, dochodzą do wielu zbieżnych wniosków, co łatwo stwierdzić, porównując zarys ich argumentacji z przedstawionymi już poglądami Stephena Cooke'a. Co więcej, wydaje się, że mają oni szansę na osiągnięcie większej skuteczności: o ile dyskurs powszechnego prawa do gościnności, oparty na pojęciu kosmopolitycznego zrównania, pozostaje na poziomie ogólników i ma równie słaby rezonans praktyczny co koncepcja ogólnych praw człowieka, gwarantujących uchodźcom prawo do bezpiecznego azylu, o tyle szeroka formuła obywatelstwa w *polis*, obejmująca częściowo zwierzęta, może prowadzić do znaczącego zrewidowania ich społecznej roli, która dotąd przypominała pozycję *subaltern* – niemych, podporządkowanych mas, wyrzuconych poza margines społecznej historii. Daje więc cień szansy na poważną publiczną debatę nad zwierzęcymi umysłami i ciałami, których dotyczy państwowa biopolityka. Z drugiej strony pogłębiona o spojrzenie międzygatunkowe perspektywa kosmopolityzmu nadaje ruchowi praw zwierząt cenny filozoficznie rys uniwersalny, wpisując go w myślenie kategoriami globalnej sprawiedliwości. Być może dzięki idei całkowitej otwartości na to, co Inne, która obowiązuje człowieka jako obywatela świata wraz z implikowaną postawą epistemicznej pokory i moralnej odpowiedzialności, również w stosunku do zwierząt prawdziwym stanie się stwierdzenie Kanta, iż gościnność nie jest kwestią miłości czy sympatii wobec gościa („filantropii”), ale powszechnego, naturalno-kulturowego i niezbywalnego prawa. Bycie-w-świecie i stawanie-się-światem w realiach posthumanistycznych musi oznaczać rozpoznanie praw gościnności, które transcendują lokalne porządki. Zaś owa silna moralna intuicja, wsparta następnie reakcją afektywnie-somatyczną, może i powinna stać się bodźcem do konkretnego działania. Jak pisze Simon Glendenning:

21 Koncepcja *zoopolis* spotkała się z żywym odzewem, także krytycznym. W niniejszym artykule brak miejsca na przedstawienie całej dyskusji wokół książki, jak i na prześledzenie jej wpływu na kształtowanie się kolejnych propozycji teoretycznych w zakresie politycznego znaczenia relacji ludzko-zwierzęcych. Zainteresowanego czytelnika odsyłam do artykułu Dariusza Gzyry (2016), który wnikliwie analizuje niedostatki koncepcji Kymlicki i Donaldson. Szczegółowe zestawienie teorii sytuujących się w nurcie tzw. zwrotu politycznego w ramach etyki środowiskowej zawiera natomiast publikacja *The Political Turn in Animal Ethics* (Garner, O'Sullivan 2016).

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 [*a fellow feeling*] rozciągającej się **poza** krąg tego, co ludzkie. Ów kosmopolityzm znajduje zaś dla siebie dostateczne świadectwo w **odczuciach** – na przykład w odrzynie odczuwanej w obliczu **bezprecedensowego uzależnienia** zwierząt na całym świecie, jak również poszczególnych jego manifestacji (Glendinning 2015, 41)²².

Dodajmy na koniec, że o ile początkiem działania jest afektywna identyfikacja i rozpoznanie podobieństwa losu w zakresie ucieleśnionej, biopolitycznie podporządkowanej egzystencji, o tyle wpisanie zwierząt w obywatelską wspólnotę, zarówno w wąskim, jak i w kosmopolitycznym sensie, ma przynieść skutek w postaci nie tylko jakiejś formy ich emancypacji (niekoniecznie oznaczającej kres udomowienia), ale przede wszystkim ujęcia ich w sieć relacji „współzależności, wzajemności i odpowiedzialności”, które mają szansę sprawić, że ludzko-zwierzęce relacje, jak piszą w konkluzji Donaldson i Kymlicka, staną się „współczujące, sprawiedliwe, radosne i wzajemnie wzbogacające” (Donaldson, Kymlicka 2018, 448). Jak każda gościnność, także i ta pojmowana międzygatunkowo niesie za sobą konieczność poniesienia nieskończonego ryzyka, ofiary i rezygnacji z przywilejów, ale także wizję lepszej, bogatszej i bardziej demokratycznej egzystencji, która na dłuższą metę jest po prostu w interesie człowieka. Być może zatem, zważywszy na bilans zysków i strat, owa gościnna, w pełni symbiotyczna i kosmopolityczna „sztuka życia” – pomyślana najpierw jako *zoopolis*, a później jako *zoopolis*, otwarcie polityczności na wielość form życia²³ – jest zaproszeniem, z którego w przyszłości nie sposób będzie nie skorzystać.

22 W kontekście wspomnianej wcześniej androcentryczności dyskursu kosmopolitycznego znacząca wydaje się tu zamiana pojęcia „braterstwa” na formułę „bliźniej więzi” (w oryginale brak jednak kontekstu ewangelicznego).

23 Pojęcie *zoopolis* na określenie państwa gościnnie otwartego dla wszelkich pozaludzkich bytów, nie tylko zwierzęcych, zapożyczam z nazwy wystawy zorganizowanej na przełomie lat 2017 i 2018 w Galerii Dizajnu BWA Wrocław: „ZOEopolis. Dizajn dla roślin i zwierząt”, której kuratorki, Monika Rosińska i Agata Szydłowska, proponują zastąpienie przedrostka „zoo-” przez „zoe-” (witalność, wszelka żywotność, nagie życie) (cf. Kartografie Obcości, 2017). Dziękuję anonimowemu recenzentowi tego artykułu za zwrócenie uwagi na tę propozycję terminologiczną.

Bibliografia

- Appiah, K.A. 2006. *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York: Allen Lane.
- Appiah, K.A. 2008. *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, trans. J. Klimczyk. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Benhabib, S. 2015. *Prawa innych: przybysze, rezydenci i obywatele*, trans. M. Filipczuk, Warszawa; Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Braidotti, R. 2013. „Becoming-World”. In *After Cosmopolitanism*, red. R. Braidotti, P. Hanafin, B. Blaagaard. Oxford–New York: Routledge.
- Bińczyk, E. 2018. *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bińczyk, E. 2018. „Troska o przyrodę w epoce antropocenu”. *Etyka* 57: 137–55.
- Cooke, S. 2014. „Perpetual Strangers: Animals and the Cosmopolitan Right”. *Political Studies* 4: 930–44.
- Derrida, J. 1998. „Kosmopolici wszystkich krajów, jeszcze jeden wysiłek!”, trans. A. Siemek. *Literatura na Świecie* 11–12.
- Derrida, J. 2000. *Of Hospitality*, trans. R. Bowlby. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2001, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. M. Dooley, M. Hughes. London–New York: Routledge.
- Diogenes Laertios. 1984. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, trans. I. Krońska et al. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Donaldson, S., W. Kymlicka 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Garner, R., S. O’Sullivan, ed. 2016. *The Political Turn in Animal Ethics*. London–New York: Rowman and Littlefield.
- Glendinning, S. 2015. *A Time after Copernicus*. In *Cosmopolitan Animals*, ed. K. Nagai, C. Rooney, D. Landry, M. Mattfeld, C. Sleight, K. Jones. New York: Palgrave Macmillan.
- Gzyra, D. 2016. „Zwierzęta pozaludzkie jako podmioty polityki. Koncepcja *zoopolis* i jej krytyka”. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 2.
- Haraway, D.J. 2015. „Cosmopolitan Critters”. In *Cosmopolitan Animals*, ed. K. Nagai, C. Rooney, D. Landry, M. Mattfeld, C. Sleight, K. Jones. New York: Palgrave Macmillan.
- Haraway, D.J. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press.
- Haraway, D.J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.

- Haslanger, A. 2015. „The Cynic as Cosmopolitan Animal”. In *Cosmopolitan Animals*, ed. K. Nagai, C. Rooney, D. Landry, M. Mattfeld, C. Sleight, K. Jones. New York: Palgrave Macmillan.
- Kant, I. 1995. *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny* [O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce], trans. M. Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Kartografie Obcości. 2017. „Zoopolis. Design for Plants and Animals”. <https://kartografieobcosci.uw.edu.pl/index.php/2017/11/20/zoopolis-dizajn-dla-roslin-i-zwierzat-zoopolis-design-for-plants-and-animals/>.
- Margulis, L. 2000. *Symbiotyczna planeta*, trans. M. Ryszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Mendieta, E. 2011. „Interspecies Cosmopolitanism. Towards a Discourse Ethics Grounding of Animal Rights”. *Logos* 1 (1). <http://www.logosjournal.com/interspecies-cosmopolitanism.php> (dostęp: 18.06.2019).
- Pietrzykowski, T. 2007. *Spór o prawa zwierząt. Etyczne problemy prawa*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. 1991. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Probucka, D. 2015. *Prawa zwierząt*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Rovisco, M., M. Nowicka, ed. 2011. *The Ashgate Research Companion to Cosmopolitanism*. Farnham–Burlington: Routledge.
- Seneka. 1961. *Listy moralne do Lucyliusza*, trans. W. Kornatowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sloterdijk, P. 2008. *Krytyka cynicznego rozumu*, trans. P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Sławek, T. 2000. *Pięć esejów o gościnności*. Pszczyna: Fundacja Pallas Silesia.
- Smith, J.E.H. 2014. „We Are Not the Only Political Animals”. *The New York Times*, November 2, 2014. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/11/02/we-are-not-the-only-politicalanimals/?_r=0.
- Stengers, I. 2005. „The Cosmopolitical Proposal”. In *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, ed. B. Latour, P. Weibel. Cambridge–Massachusetts–London: MIT Press.
- Tsing, A. 2018. „Krnąbrne krawędzie: grzyby jako gatunki towarzyszące”. In *Feministyczne nowe materializmy: usytuowane kartografie*, ed. O. Cielemecka, M. Rogowska-Stangret. Lublin: Wydawnictwo E-naukowiec.
- Westmoreland, M.W. 2008. „Interruptions: Derrida and Hospitality”. *Kritike* 1: 1–10.

Willet, C. 2014. *Interspecies Ethics*. New York: Columbia University Press.

Wodziński, C. 2015. *Odys gość. Esej o gościnności*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.

Abstract

Cosmopolitanism as an inter-species practice. Few remarks on non-anthropocentric hospitality

The Derridean question of whether the notion of hospitality involves paradoxical (un)conditionality is also a question of the scope of the first term and its subject of reference: if hospitality is what governs all interaction, then perhaps it is not solely reducible to human relations. The aim of the article is to trace the notions of non-anthropocentric hospitality that have been articulated in recent years in political theory, elaborating on the Kantian proposal of cosmopolitan right with the intent to ground animal rights and animal political subjecthood. The article discusses the idea of a cosmopolitan animal, cosmopolitics and cosmopolitanism construed in the non-logocentric manner, as in the tradition of ancient Cynicism, as well as the posthumanist theories informed by cosmopolitanism and the project of state politics based on cosmopolitan principles (Zoopolis).

Keywords: cosmopolitanism, citizenship, animal rights, posthumanism, Zoopolis

Biogram / Biografic note

Alina Mitek-Dziemba – adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej Uniwersytetu Śląskiego. W swoich badaniach koncentruje się na komparatystyce, ekokrytyce, studiach ludzko-zwierzęcych i postsekularyzmie.

Alina Mitek-Dziemba – assistant professor in the Department of Comparative Literature at the University of Silesia. Her research focuses on comparative studies, ecocriticism, human-animal studies and postsecularism.