


Natalia Piórczyńska-Krawczyńska  <https://orcid.org/0000-0003-0296-1326>
Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
e-mail: npiorczynska@ahe.lodz.pl

Posiadanie języka jako kryterium wykluczenia ze wspólnoty

Streszczenie

Zgodnie z tradycją kartezjańską zwierzęta nie myślą, nie czują i nie posiadają języka. O ile współczesna nauka dowodzi, że nie jest to prawdą przynajmniej w odniesieniu do niektórych gatunków inteligentnych zwierząt, a nasze rozumienie umysłowości i odczuwania przez nie ludzi zostało zredefiniowane dzięki rozwojowi nauki, w odniesieniu do języka ta tradycja myślowa nadal funkcjonuje i ma się dobrze. Symptomatyczne, że niezwykle często brak posiadania języka przez zwierzęta jest jedną z przesłanek, dla których racjonalizuje się nieprzyznawanie nie ludziom podmiotowości oraz wykluczenie ich ze wspólnoty moralnej.

W tekście zestawiono ze sobą poglądy Kartezjusza oraz La Mettriego wyrażone w *Człowieku-maszynie*. U pierwszego posiadanie języka jest kategorią alienującą człowieka i uzasadniającą wykluczenie nie ludzi ze wspólnoty moralnej. La Mettrie, który zmarł 101 lat po Kartezjuszu i swoje poglądy formułował niejako wobec niego, z kolei zakłada, że język nie jest właściwością specyficzną ludzką, jakkolwiek również do wspólnoty włącza tylko tych, którzy się nim posługują, lecz ma to zupełnie inne konsekwencje niż u Descartes'a. Godne uwagi, że właśnie w oświeceniu silnie ujawniło się napięcie między przekonaniem o wyjątkowości człowieka w świecie i intelektualnymi konsekwencjami postępującej sekularyzacji, a owe napięcia mają myślową kontynuację, która sięga współczesności. W tekście omówiono rolę, jaką w zakresie tej problematyki przypisywano językowi.

Słowa kluczowe: język, Descartes, La Mettrie, kartezjańska tradycja rozumienia podmiotowości, człowiek-maszyna, nie ludzie, wspólnota moralna, wykluczenie, oświecenie

Do napisania tego tekstu skłoniło mnie doświadczenie prowadzenia pewnej pracy dyplomowej. Jej autorem był seminarzysta, który zamierzał poruszyć temat języka zwierząt i podjąć próbę dowiedzenia, że w ogóle w odniesieniu do nie ludzi można o takim zjawisku

mówić. Praca zawierała rzetelnie opisane przykłady tego, w jaki sposób komunikują się niektóre gatunki zwierząt, ale nie w tym rzecz. Symptomatyczne, że tego rodzaju tekst nie mógł się obejść bez rozdziału, w którym autor skrupulatnie wytłumaczył się z tego, że w ogóle podejmuje taką tematykę. Nic dziwnego w obliczu długiej tradycji poglądów, które tak wiele zawdzięczają Kartezjuszowi, a zgodnie z którymi zwierzęta nie myślą, nie czują i nie posiadają języka (Warren, 2019: 121). Jakkolwiek nasze rozumienie umysłowości i odczuwania przez zwierzęta zostało zredefiniowane dzięki rozwojowi nauki, w odniesieniu do języka ta tradycja myślowa nadal funkcjonuje i ma się dobrze. Dla przykładu pogląd taki przytacza Mary Ann Warren:

Dziś nie posiadamy mocnych świadectw na rzecz tezy, że jakieś zwierzęta na Ziemi, poza nami, posługują się językiem, który może wyrażać zasady i pojęcia moralne. Wiele z nich posiada instynkty i emocje podobne do naszych oraz złożone systemy komunikacji dźwiękowej, wzrokowej i węchowej, które można uznać za substytut języka. Choć uspołecznienie i zdolność komunikacji mogą być warunkami koniecznymi ewolucji działania moralnego, to nie są jej warunkami wystarczającymi. Prawdziwe działanie moralne nie jest możliwe bez języka zdolnego do reprezentowania pojęć i zasad moralnych (Warren, 2019: 338).

Nie tylko w historii filozofii, ale także we współczesnej nauce znajdziemy wiele racjonalizacji powodów, dla których zwierzęta wyłączone są ze wspólnoty moralnej albo na mocy których konkluduje się, że nie ma w zasadzie kontynuacji między umysłowością zwierząt i ludzi. A przynajmniej odbiera się zwierzętom podmiotowość lub odmawia im (wystarczającej do włączenia ich do jakiegoś zbioru, którym akurat się zajmuje badacz) inteligencji.

Bardzo trafnie i uniwersalnie tego rodzaju rozumowania scharakteryzował Alasdair MacIntyre:

Zwyczaj argumentacja przebiega następująco. Jakaś specyficznie ludzka zdolność obierana jest jako obiekt badań: zdolność posiadania myśli, przekonań, zdolność działania motywowanego rozumowaniem [*acting for reasons*] lub władza ujmowania i tworzenia pojęć. Następnie wykazywane jest jak, sprzecznie z poglądem jakiegoś poprzednika, dana konkretnie ludzka zdolność zakłada posiadanie i używanie języka. Następnie z tego wnioskuje się, że ponieważ zwierzęta pozaludzkie nie posiadają języka lub przynajmniej wymaganego rodzaju języka, to musi im również brakować danej zdolności lub władzy. Dlatego argumentowano na różne sposoby, że zwierzęta pozaludzkie nie mogą mieć myśli, muszą być niezdolne do posiadania przekonań, nie mogą rozumować, aby działać, a w swoim doświadczeniu obcowania ze światem nie mogą tworzyć pojęć (MacIntyre, 2021: 39–40).

MacIntyre jest kontynuatorem arystotelesowskiej filozofii moralnej opartej na cnotach, do Arystotelesa nawiązuje także, uzależniając tę etykę od naszej konstrukcji biologicznej, która decyduje o tym, w jaki sposób doświadczamy świata. To, że jesteśmy tylko jednym z gatunków zwierząt, nie jest oryginalną myślą, ale MacIntyre mówi o pewnej istotnej konsekwencji tego stanu rzeczy. Nasza tożsamość, umysł i doświadczenie rzeczywistości są tym, czego doświadczają nasze ciała. A te ciała są ciałami zwierząt. Dlatego badanie umysłów innych, niebędących ludźmi zwierząt, może nam pomóc zrozumieć nas samych, ale również skłonić nas do redefiniowania przekonań o szczególnej pozycji człowieka w świecie.

W odniesieniu do zwierząt MacIntyre dowodzi tego, że pewne inteligentne gatunki jak delfiny komunikują się, funkcjonują w strukturze społecznej i współpracują w grupach, do których należą, i ostatecznie dążą do realizacji celów, jakie stanowią dla nich dobro. A zatem, najogólniej rzecz ujmując, delfiny tak jak ludzie, osiągając określone dobro, umożliwiają sobie prowadzenie dobrego życia. MacIntyre dowodzi, że dla poszczególnych gatunków zwierząt udane życie stanowi co innego, ale ostatecznie koncepcja owego udanego życia jest taka sama:

[z]wiązki pewnych zwierząt pozaludzkich z nami – dowodzi MacIntyre – wykazują wyraźnie dużo większy stopień analogii do relacji międzyludzkich niż sugerowałyby opisane przeze mnie powyżej dociekania filozoficzne. Zarówno my, jak i pewne zwierzęta pozaludzkie dążymy do naszych dóbr/celów w towarzystwie i we współpracy z innymi. To zaś, co mamy w głowach, kiedy mówimy o „dobrach”, jest dokładnie tym samym u ludzi, delfinów i goryli (MacIntyre, 2021: 118).

MacIntyre pisze o tym, że związek między ludźmi a innymi inteligentnymi gatunkami zwierząt nie polega na istnieniu wyraźnych jakościowych różnic, a raczej ma charakter ilościowy, a natężenie owych różnic – albo paralel, w zależności, z jakiej pozycji patrzymy – jest inne w różnych punktach i należy je umiejscawiać w obrębie pewnego spektrum, a nie oddzielnych obszarów.

Pokazuje również, że do tego, aby posiadać przekonania, nie jest konieczne posiadanie języka (choćby dlatego, że zmiana w zachowaniu zwierzęcia może dowodzić zmiany przekonań, mimo że nie zostaje ona wyrażona w języku) i sugeruje, aby inteligentne zwierzęta traktować jako zwierzęta przedjęzykowe, nie zaś nieposiadające języka.

W odniesieniu do filozofów analitycznych pisze wprost o czynionych przez nich „obskuranckich podziałach pomiędzy ludźmi i zwierzętami pozaludzkimi”. Dostaje się między innymi Heideggerowi, który dowodząc, że zwierzęta nigdy nie skupiają się na bytach i nie mają percepcji, nie posiadają języka i są wybrakowane i ubogie w świat (*Weltarm*), odwołuje się do gatunków, których mózgi bardzo różnią się od ludzkich, na przykład do jaszczurek zamiast do naczelnych albo przywoływanym często przez MacIntyre’a delfinów.

A ponieważ to ważna – przynajmniej w kontekście tych rozważań – kwestia, znowu oddam głos autorowi, który deklaruje, że chodziło mu o

podważenie kulturowego wpływu obrazów ludzkiej natury, według którego jesteście owszem zwierzętami, ale też przecież czymś więcej. Mamy w takim ujęciu pierwszą naturę zwierzęcia i ponadto drugą – wyraziście ludzką. Spójnik „i” ma sugerować, że ta druga natura może zostać przynajmniej w pewnych istotnych wymiarach wyjaśniona tylko na swoich własnych warunkach. Jej związek z naszą daną naturą biologiczną jest uznawany za zewnętrzny i warunkowy w taki sposób i do takiego stopnia, że ludzi daje się oddzielić grubą linią od wszystkich gatunków pozaludzkich. Podział ten przebiega na osi istot posiadających i nieposiadających zdolność posługiwania się językiem (MacIntyre, 2021: 102).

Możemy nazwać tę postawę przejawem szowinizmu gatunkowego albo, bardziej delikatnie, antropocentryzmem, niewątpliwie jednak łączy się ona ze zjawiskiem, które Andrzej Marzec w *Antropocieniu...* określa jako „rozumienie języka za najlepszy

z możliwych, a przez to uprzywilejowany dostęp do rzeczywistości” (Marzec, 2021: 81). Z kolei Karen Barad, do której zresztą ten badacz się odwołuje, pisze w tym kontekście o postawie poznawczej, zgodnie z którą „kategorie gramatyczne odzwierciedlają głęboką strukturę świata” (Barad, 2012: 324), zaś wiedzę umożliwia powiązanie słów i reprezentowanych przez nie rzeczy¹.

Człowiek-maszyna i mali mieszczanie

Była mowa o Kartezjuszu, w którego przekonaniu człowieka od maszyny i zwierzęcia odróżniać miała między innymi umiejętność posługiwania się językiem w sposób rozumny. Nawet najmniej rozwinięty intelektualnie człowiek zawsze będzie mógł posługiwać się mową sprawniej niż zwierzę czy maszyna. Budowa aparatu artykulacyjnego nie ma tu nic do rzeczy, bo nawet gdyby pozwalała na posługiwanie się mową, to uniemożliwiłaby to brak rozumu, który posiadają wyłącznie ludzie. Poglądy Descartes’a w tej kwestii za *Rozprawą o metodzie* w następujący sposób referuje Paweł Pasieka:

Istnieją wedle Kartezjusza dwa kryteria, wedle których możliwe jest odróżnienie człowieka od maszyny, przy jednoczesnym braku możliwości odróżnienia maszyny od zwierzęcia. Człowiek odróżnia się od maszyny i zwierzęcia tym, że mówi rozumnie i działa na podstawie rozumu. Zwierzęta nie mają żadnego języka. Tylko człowiek włada zdolnością do „rozumnej mowy”. Nawet jeśli zwierzę i maszyna umieją naśladować ludzką mowę, to nie potrafią rozumnie odpowiadać, tj. układać wyrazy „na różne sposoby tak, by odpowiedzieć zgodnie ze znaczeniem tego wszystkiego, co będzie mówione w jej obecności, jak mogą to uczynić ludzie nawet najbardziej tępi”. Brak u zwierząt mowy nie jest spowodowany brakiem odpowiedniego aparatu mowy (niektóre ptaki mają wystarczający aparat artykulacyjny, by wymawiać wyrazy, a nawet całe zdania), ale pochodzi z braku możliwości okazania tego, że myślą o tym, o czym mówią. Nieobecność mowy u zwierząt nie wynika z braku właściwych organów, lecz z braku ich rozumności. Gdyby miały one bowiem rozum, musiałyby wytworzyć pewien język, za pomocą którego zdolne byłyby do porozumiewania się między sobą. Nic jednak nie wskazuje, by miały one jakiegokolwiek systemu znakowe, gdyż nie obserwujemy ich obecności w życiu tych istot. Nawet jeśli posługiwałyby się one jakimś rodzajem mowy, bardzo egzotycznej i odmiennej od mowy ludzi, to nie jest możliwe, byśmy nie mogli nauczyć się i opanować tego języka. Niestety, nikomu z ludzi sztuka ta się nie udała, co świadczy jednak o braku rozumności zwierząt niż naszej ułomności (Pasieka, 2012: 57–58).

¹ Zob. „Reprezentacjonizm dzieli świat na dwie ontologicznie rozłączne domeny słów i rzeczy, stając przed problemem ich powiązania, które umożliwia wiedzę. Jeśli słowa są oddzielone od świata materialnego, jaki jest punkt oparcia reprezentacji? Jeśli nie wierzymy już, że świat obfituje w naturalne podobieństwa, których sygnatury zapisane zostały na jego powierzchni, że rzeczy od razu przyozdobione są znakami, a słowa oczekują na odkrycie jak ziarnka piasku na plaży, albo że poznający podmiot jest opleciony gęstą siecią reprezentacji, niepozwalającą umysłowi na dotarcie do przedmiotów, które są już na zawsze poza zasięgiem, a jedyne, co pozostaje widzialne, to uparty problem ludzkiego pozostawania w niewoli języka, staje się oczywiste, że reprezentacjonizm stał się więzieniem problematycznej metafizyki, którą postuluje. Jak sfrustrowany niedoszły biegacz z paradoksu Zenona, reprezentacjonizm wydaje się niezdolny do rozwiązania stawianego przez siebie problemu, ponieważ pozostaje pochwycony przez niemożność wykroczenia poza własny metafizyczny punkt wyjścia. Być może lepiej byłoby zacząć od innego punktu wyjścia, od innej metafizyki” (Barad, 2012: 336).

Mówienie na temat człowieka w kontekście maszyn jest tutaj zresztą symptomatyczne, bo w XVIII wieku konstruowano różnego rodzaju automaty imitujące żywe istoty. Niektóre z nich przypominały zwierzęta, na przykład śpiewające ptaki, inne ludzi. Samo pojęcie *android* pochodzi z tego właśnie okresu i zostało odnotowane już w *Encyklopedii* Diderota i d'Alemberta (Wood, 2003: 21–22). Oznacza automat przypominający człowieka oraz naśladowujący niektóre jego zachowania. Przykładem „Pisarz” Pierre’a Jaquet-Droza lub „Flecista” Jacquesa de Vaucansona. Ten drugi szczególnie prowokował do pytań o to, co stanowi o byciu człowiekiem, ponieważ automaton Vaucansona oddychał. Wedle Kartezjusza tym kryterium było posiadanie „substancji myślącej”, bezcielesna dusza, którą mają wyłącznie ludzie, w odróżnieniu od zwierząt, będących jedynie bardzo skomplikowanymi mechanizmami.

Interesujące w tym kontekście są poglądy Julienu Offraya de La Mettriego, wyrażone w *Człowieku-maszynie* (La Mettrie, 1984). Według La Mettriego zarówno ludzie, jak i zwierzęta to maszyny sterowane przez mózg. To, że człowiek myśli, odczuwa i ma sumienie, jest w pełni zdeterminowane jego budową fizyczną i przez nią w całej rozciągłości daje się wyjaśnić. „Ludzie są tylko chodzącymi pionowo zwierzętami i maszynami” (La Mettrie, 1984: 83). I owszem, człowiek posiada duszę, która znajduje się w mózgu, ale jest ona „tylko pustą nazwą nie związaną z żadnym określonym pojęciem, nazwą, której człowiek rozumny powinien używać jedynie dla oznaczenia tej części nas samych, która myśli” (La Mettrie, 1984: 64). Posiadanie duszy nie jest także specyficznie ludzkim przymiotem (La Mettrie, 1984: 88–89), ponieważ ludzie i zwierzęta są zbudowani z tej samej substancji, z której składa się cały wszechświat². O zwierzętach La Mettrie pisze, że człowiek „nie jest ulepiony z bardziej drogocennej gliny niż one” (La Mettrie, 1984: 51). Różni go od nich wychowanie, dzięki któremu może je przewyższyć rozwojem. Zwierzęta według autora *Człowieka-maszyny* potrafią myśleć i odczuwać oraz odróżniać dobro od zła, a wszystko dzięki temu, że posiadają wyobraźnię, którą La Mettrie utożsamiał z inteligencją i wrażliwością nerwów (La Mettrie, 1984: 48–51).

O ile poglądy La Mettriego dotyczące zwierząt wydają się dość nowoczesne, chociaż niekiedy do współczesnych przekonań prowadzą go niezgodne z aktualnym stanem wiedzy przesłanki, to ludzi niespełniających określonych kryteriów La Mettrie w zasadzie wyklucza ze wspólnoty³:

Natura umieściła nas tedy poniżej zwierząt, a uczyniła tak po to, by lepiej uwypuklić cuda, których dokonuje wychowanie, ono bowiem jedynie podnosi nas, stawiając człowieka wyżej od zwierząt. Czyż jednak przyznamy tę wyższość głuchym, ślepym od urodzenia, głuptakom, obłąkanym, ludziom dzikim albo wychowanym w lesie razem ze zwierzętami, ludziom pozbawionym wyobraźni wskutek cierpień hipochondrycznych, wreszcie wszystkim zwierzętom w ludzkiej postaci, wykazującym tylko najbardziej

² La Mettrie (1984: 91) kończy w zasadzie swój wywód stwierdzeniem: „Wnioskujemy zatem śmiało, że człowiek jest maszyną i że w całym wszechświecie istnieje tylko jedna substancja występująca w rozmaitych postaciach”.

³ W *Człowieku-maszynie* La Mettrie (1984: 25) daje także wyraz przekonaniom o tym, że mężczyźni przewyższają kobiety moralnie oraz intelektualnie, a w odniesieniu do aktu seksualnego i prokreacji snuje przypuszczenia, że rola kobiety w tym względzie jest w zasadzie nieistotna (La Mettrie, 1984: 87).

prymitywne instynkty? Nie, te istoty, będąc ludźmi tylko z postaci, a nie z ducha, nie zasługują na umieszczenie w oddzielnej grupie (La Mettrie, 1984: 47).

W tym fragmencie La Mettrie bezsprzecznie dehumanizuje niepełnosprawnych intelektualnie, w tym niesłyszących. Dzisiaj taką postawę nazwalibyśmy ableizmem. Według autora *Człowieka-maszyny* to wychowanie decyduje o tym, że człowiek może przewyższyć zwierzęta. W tym procesie zdobywa umiejętność posługiwania się mową i godne uwagi, że wśród ludzi wykluczanych przez autora *Człowieka-maszyny* znajdują się między innymi ci, którzy nie porozumiewają się za pośrednictwem języka. Opanowanie umiejętności komunikowania się włączyłoby ich do wspólnoty. Przykładem wychowankowie szwajcarskiego lekarza Jana Konrada Ammana, który uczył głuchoniemych rozpoznawania mowy, czytania i pisanie. O ile byli dostatecznie inteligentni, aby przejść etap rekrutacji (La Mettrie, 1984: 32). La Mettrie daje wyraz przekonaniu, że Amman uczynił z niesłyszących, których nauczył komunikowania się za pośrednictwem języka migowego, pełnoprawnych ludzi – czyli dał im myśli, rozum i duszę, ponieważ „wyzwolił on ludzi z jarzma instynktu, któremu mieli, jak się zdawało, wieczyście podlegać, dał im myśli i rozum – słowem, duszę, której inaczej nie posiadaliby nigdy” (La Mettrie, 1984: 34).

La Mettrie zakłada, że również małpy można by nauczyć komunikacji – i to nie tylko za pośrednictwem znaków, bo autor pisze wprost o posługiwaniu się mową. Współcześnie wiadomo, że niektóre małpy potrafią efektywnie komunikować się za pomocą znaków języka migowego, a dyskusje w tej sprawie dotyczą raczej tego, jak skomplikowany może być to język oraz jak złożone pojęcia są w nim przekazywane, a także czy wśród nich znajdują się pojęcia moralne⁴. Wróćmy do La Mettriego. Sugerując się podobieństwami między naczelnymi a ludźmi w zakresie anatomii oraz zachowania, stwierdza on wprost, że małpy, które nauczą się mówić, staną się ludźmi:

Gdyby się to nam udało, mielibyśmy przed sobą już nie dzikiego czy nieudanego człowieka, lecz prawdziwą istotę ludzką, małego mieszczanina, posiadającego, podobnie jak my, wszystko, co jest potrzebne do myślenia i korzystania z owoców wychowania, jakie otrzymał (La Mettrie, 1984: 35).

Godne uwagi, że pierwsi badacze, którzy próbowali nauczyć małpy człekokształtne języka, istotnie zaczęli od nauki mowy. Zakończyło się to jednak opanowaniem przez nie zaledwie kilku słów, ponieważ szympansy nie posiadają aparatu artykulacyjnego, który umożliwiałby im mówienie (Taylor, 2021: 101). Także współcześnie małpy, które

⁴ „W ciągu ostatnich trzydziestu lat mała grupa szympansov, goryli i orangutanów została nauczona uproszczonej wersji języka migowego. Sceptycy uważają, że te pozorne dokonania językowe to proste naśladownictwo lub wynik odpowiedzi na subtelne wskazówki ze strony człowieka, podobnie jak w przypadku mądrego Hansa – konia wytresowanego tak, aby sprawiał wrażenie, że rozumie arytmetykę. Hipoteza ta nie jest jednak dobrym wyjaśnieniem dobrze udokumentowanych zdolności szympansa Washoe i innych migających małp, które nie tylko w różnych sytuacjach wykorzystywały znaki migowe we właściwy sposób, lecz także łączyły je w sensowny sposób, by wyrażać prośby, obserwacje, pytania i odpowiedzi na nie. To oznacza, że nie wiadomo, czy ich gesty można zawsze przełożyć na poprawnie zbudowane zdania w języku naturalnym, choć nie oznacza to, że gesty te nie mogą posiadać językowego ekwiwalentu. [...] Niektórzy badacze, którzy pracowali z migającymi małpami, są przekonani, że nie tylko używają one języka, lecz także pojęć moralnych, aby kierować swoim zachowaniem i oceniać oraz wpływać na zachowanie innych istot” (Warren, 2019: 338–340).

opanowały język, w tym wypadku migowy, ludzie skłonni są traktować inaczej – to znaczy lepiej. Sunaura Taylor, autorka książki *Bydłęce brzemie. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnością i zwierząt* przytacza historię grupy szympansów z Institute of Primate Studies, z których część została nauczona języka migowego. Po pewnym czasie zostały one sprzedane innemu ośrodkowi, który zajmował się medycyną doświadczalną. Sprawa została nagłośniona, co wywołało sprzeciw opinii publicznej, ale znamienne, że jedną z istotnych motywacji owych protestów było nie cierpienie zwierząt, ale fakt, że niektóre z doświadczających go szympansów posługiwały się językiem i to właśnie losem tych konkretnych małp najbardziej się przejmowano.

W pewnym sensie oburzenie związane z sytuacją Nima i Ally’ego nie dotyczyło szympansów jako takich, tylko faktu, że uwięziono istoty, które miały cechy „ludzkie”. Ludzie protestowali, bo nie podobało im się, że za kratami znalazły się cenione przez nich właściwości: mowa i rozum. Ally i Nim były do nich po prostu dodatkiem (Taylor, 2021: 95).

Co z tego wynika?

Podsumujmy. Zgodnie z tradycją wywodzącą się od Kartezjusza człowiek zajmuje szczególną pozycję w świecie: ma duszę – substancję myślącą i język, którym posługuje się w sposób rozumny. Tego nie potrafiłyby zwierzęta ani maszyny, ponieważ tylko człowiek posiada rozum. Zgodnie z tą intelektualną tradycją kwestionowano zdolność zwierząt do odczuwania, myślenia, posługiwania się językiem lub językiem dostatecznie złożonym, aby umożliwić określone operacje myślowe, jak na przykład operowanie pojęciami moralnymi. I między innymi na tej podstawie wykluczano nie ludzi ze wspólnoty moralnej. Ten sposób rozumowania, dotykając jego istoty, opisał MacIntyre. Z drugiej strony mamy La Mettriego, który swoje poglądy w *Człowieku-maszynie* formułował niejako wobec Kartezjusza, dowodząc materialnego charakteru duszy, a zwierzętom przyznając możliwość myślenia, odczuwania, a nawet wartościowania moralnego. Te kwestie rozjaśniają i coraz częściej rozstrzygają dzisiaj badania nad zachowaniem zwierząt i neuronauka, która pokazuje, że mózgi niektórych zwierząt są do naszych istotnie podobne na tyle, że i nasze procesy myślowe muszą być w jakimś stopniu analogiczne. Symptomatyczna jest jednak następująca koincydencja. La Mettrie, umieszczając człowieka wśród zwierząt i nie czyniąc go wyjątkowym gatunkiem, podkreśla, że posiadanie języka i mowa wcale nie muszą być właściwością specyficzną ludzką. Zarówno Kartezjusz, jak i La Mettrie, sytuując człowieka wobec zwierząt, posługują się pojęciami duszy i języka. U Kartezjusza są to kategorie alienujące człowieka i wykluczające ze wspólnoty nie ludzi. To też argumenty za tym, że człowiek dzięki posiadaniu tych przymiotów jest wyjątkowy. Sądzę, że mimo upływu czasu, rozwoju nauki i wiedzy te napięcia nadal są obecne w myśleniu na temat relacji ludzi i nie ludzi.

W nieco innym kontekście, bo wartości i koncepcji praw człowieka, pisze o tym zjawisku Andreas Urs Sommer w eseju *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, a mianowicie, że

w nowożytności człowiek jest krok po kroku odzierany ze swych atrybutów metafizycznych i religijnych. Nie uchodzi już za istotę uformowaną na obraz i podobieństwo Boga. Radykalnym zwolennikom oświecenia już w XVIII wieku nie była obca myśl, że być może nie jest niczym więcej jak zwierzęciem czy maszyną – myśl, która w wieku XIX znalazła szeroki oddźwięk: teoria ewolucji pojmowała człowieka jako produkt ogólnego rozwoju świata animalnego, który to rozwój wcale nie miał go za swój cel. Człowiek zostaje jako zwierzę umieszczony wśród zwierząt i traci swoją wyjątkową pozycję w układzie istot żywych (Sommer, 2021: 140).

Sommer zauważa, że w Karcie Praw Podstawowych UE sugeruje się, że prawa podstawowe, przede wszystkim zaś godność człowieka, są „czymś, co niejako transcendentnie poprzedza porządek prawnopaństwowy” (Sommer, 2021: 138) i że jest to proces polegający na sakralizowaniu ludzkiej osoby za pomocą przyznawania jej coraz to nowych praw ludzkich, a to wszystko dlatego, że „[t]o, co najlepsze, można z ludzi wydobyć, jeśli przyzna się im wszystkie prawa: gdy traktuje się ich tak, jak gdyby prawa te posiadali z natury i jak gdyby posiadali nieśmiertelną duszę” (Sommer, 2021: 148). Albo, jak pisał MacIntyre, posiada obok zwierzęcej natury „drugą – wyraziście ludzką”. Problem w tym, że ta druga natura ciągle wymyka się definicjom i daje zakwestionować. O ile kiedyś pogląd o wyjątkowości człowieka opierał się na przekonaniu, że posiada on duszę, to kiedy się sekularyzujemy i zaczynamy wątpić w jej istnienie, przekonanie o naszej szczególnej pozycji w świecie uzależniamy od jakiejś innej, specyficznie ludzkiej, cechy, na przykład posiadania języka i dlatego tak trudno myśleć o kryteriach lingwistycznych w oderwaniu od antropocentrycznych kategorii.

Bibliografia

- Barad K. (2012), *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu, jak materia zaczyna mieć znaczenie*, [w:] A. Gajewska (red.), *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań.
- La Mettrie J.O. de (1982), *Człowiek-maszyna*, Warszawa.
- MacIntyre A. (2021), *Zależne zwierzęta rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót*, Łódź.
- Marzec A. (2021), *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa.
- Pasieka P. (2012), *Kartezjańska koncepcja zwierzęcia-maszyny*, „Filo-Sofija”, nr 17(2).
- Sommer A.U. (2021), *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, Warszawa.
- Swoboda T. (2021), *Deformacje nowoczesności*, Łódź.
- Taylor S. (2021), *Zwierzęce brzemie. Wyzwolenie ludzi z niepełnosprawnościami i zwierząt*, Warszawa.
- Warren M.A. (2019), *Status moralny. Obowiązki wobec osób i innych istot żywych*, Łódź.
- Wood G. (2003), *Edison's Eve: A Magical History of the Quest for Mechanical Life*, New York.

Abstract

Having a language as a criterion for exclusion from the community

According to Cartesian tradition, animals never think, never feel, and never have a language. Modern science proves that this is not true, at least for some species of intelligent animals. Our understanding of the mind and feeling of non-humans has been redefined through the advancement of science. However, the Cartesian tradition of thought still applies to language. It is symptomatic that animals' lack of language is one of the reasons given not to grant subjectivity to non-humans and to exclude them from the moral community.

This article compares the views of Descartes and La Mettrie expressed in *Man a Machine*. According to Descartes, the use of a language is a category alienating man and justifying the exclusion of non-humans from the moral community. La Mettrie, who died 101 years after Descartes and formulated his views towards him, assumes that language is not a specifically human property. La Mettrie integrates into the moral community only those who use it, but this has completely different consequences than in the case of Descartes. It is noteworthy that in the Enlightenment tension between the conviction about the uniqueness of man in the world and the intellectual consequences of progressive secularization was revealed. These tensions continue to the present day. The text discusses the role that language plays in this area.

Keywords: language, Descartes, La Mettrie, Cartesian subjectivity, man a machine, non-humans, moral community, exclusion, age of Enlightenment