

# SPRAWOZDANIE SPOZA AKADEMII

Katarzyna Ebbig

Instytut Filologii Polskiej  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza  
w Poznaniu

”

Człowiek zburzył porządek natury myśleniem i pracą.

Z. Herbert,  
*Barbarzyńca w ogrodzie*

**D**la Zbigniewa Herberta, opisującego i interpretującego malowidła na ścianach jaskini w Lascaux, to człowiek wyodrębnił się ze świata natury, oddzielił od zwierząt i nazaczył swoje z nimi relacje nie tylko aurą magii, kultu, ale także piętnem śmierci. Myśliwy, nakreślony schematycznie na kamieniu, polował, aby się pożywić, a zwierzę było mu równe i musiało wyrazić zgodę na to, by zostać zabite. Według Herberta to właśnie myślenie i praca zmieniły nasze postrzeganie zwierząt i wytworzyły poczucie wyższości nad nie-ludzkimi istotami. Paradoksalnie zatem, dopiero gdy przestaliśmy polować z konieczności, gdy wytworzyliśmy narzędzia, struktury społeczne, filozofię, nawet język – zwierzę stało się ofiarą<sup>1</sup>.

Samo słowo, w którym człowiek zamknął i zunifikował tak różnorodną i rozległą grupę istot – a z której sam przecież

się wyłączył – jest, jak zauważył Jacques Derrida, znakiem ludzkiej hegemonii. Już sam ten akt nazwania staje się, w myśli francuskiego dekonstrukcjonisty, aktem odgraniczenia tego, co ludzkie, od tego, co do owego porządku nie przynależy<sup>2</sup>. Zwierzę, pozbawione aury magicznej, postawione w roli ofiary, ujednolicone i odgródzone od człowieka, wymyka się poznaniu i rozumieniu. Derrida w swoim zbiorze wykładów seminaryjnych *L'Animal que donc je suis* (w języku polskim funkcjonuje tłumaczenie *Zwierzę, którym więc jestem*) odnosi się bezpośrednio do kartezjańskiej formuły konstytuującej ludzki podmiot i tworzy jednocześnie nową jego koncepcję. Zastępując uogólniające (a przez to również krzywdzące) słowo „zwierzę” neologizmem *animot* („zwierzęsłowo”), francuski filozof wyznacza sieć granic oddzielających człowieka od nie-ludzkich innych, jedno-

<sup>1</sup> Jean-François Lyotard pojmował zwierzę wręcz jako „paradygmat ofiary”, ponieważ nie ma ono możliwości mówienia o swojej krzywdzie. Zob. A. Barcz, *Realizm ekologiczny. Od ekokrytyki do zookrytyki w literaturze polskiej*, Katowice 2016, s. 106–107.

<sup>2</sup> Należy w tym miejscu nadmienić, że również niektórzy interpretatorzy biblijnej Księgi Genesis zwracają uwagę właśnie na akt nazwania, który oddawał człowiekowi władzę nad zwierzętami. W myśli Derridy ważniejsza wydaje się owa granica uniemożliwiająca poznanie Innego, jakim jest istota nie-ludzka. Zob. J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, przekł. D. Wills, „Critical Inquiry” 2/2002, s. 369–418.

częście problematyzując je i komplikując. Poprzez przywołanie kategorii cierpienia, rozpatrywanej wcześniej przez Jeremy'ego Benthama, Derrida kategorycznie stwierdza, że historyczne podziały, oparte na takich atrybutach jak dusza, język, samoświadomość, nie mogą się dłużej utrzymać. Dzisiaj nie sposób odmówić zwierzętom prawa do odczuwania bólu, a to oznacza, że również podmiot ludzki musi zostać przedefiniowany, że jego kartezjański wariant się wyczerpał. Pytanie o cierpienie jest bowiem pytaniem nie o aktywną umiejętność, ale o pasywność właśnie, którą człowiek dzieli ze zwierzęciem. Dlatego też nowa koncepcja, proponowana przez Derridę, zakłada postawę empatyczną, „ja” zanurzone w środowisku, niewyłączające się z niego.

Posthumanizm dokonuje rewizji hierarchicznego porządku i antropocentrycznego pojmowania rzeczywistości. Przypomina, że świat nie należy do człowieka, ale jest przez niego współdzielony z pozostałymi żywymi istotami oraz tym, co nieożywione. Tendencja ta, choć w podstawowych swoich założeniach pozostaje niezmienna, rozumiana jest jednak nieco inaczej w pracach poszczególnych badaczy i badaczek. Sam termin, użyty po raz pierwszy przez Ihaba Hassana w 1977 roku (pisany jeszcze wtedy z dywizem podkreślającym nienaturalność tego sformułowania), miał stanowić kolejny po humanizmie (którego formuła została już wyczerpana ze względu na zmiany zachodzące w jego centralnej figurze) etap formy ludzkiej. W podobny sposób posthumanizm rozumie Monika Bakke, pisząc we wprowadzeniu do swojej pracy *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, iż „ten intelektualny nurt [...] należy obecnie wiązać nie tyle z zapowiadającym wielokrotnie końcem człowieka lub nadejściem postczłowieka, ile przede wszystkim z obserwowanym – szczególnie w drugiej połowie XX wieku – osłabieniem humanizmu”<sup>3</sup>. Inna badaczka, Rosi Braidotti, nieco dobitniej określa posthumanizm jako „historyczny moment, wyznaczający kres opozycji między humanizmem i antyhumanizmem”<sup>4</sup>, zwracając jednocześnie uwagę, że stanowi on w istocie bardziej afirmatywną alternatywę. Jest to jednak afirmacja, która nie uchyla się od krytycyzmu, tego bowiem wymaga – jak nazywa posthumanizm Cary Wolfe – ta nowa jakość w myśleniu o nas samych. Dzisiejszy podmiot ma być bardziej złożony, relacyjny, a nawet – jak postuluje Braidotti – oparty na etyce stawiania się, a więc nomadyczny, odchodzący od jednolitości<sup>5</sup>. Jest to również – i to wymaga w moim odczuciu szczególnego podkreślenia – teoria budowana niejako oddolnie. Poprzez zjawiska występujące w sztuce, naukach przyrodniczych i nie tylko można było wychwycić te zmiany. Być może dlatego Pramod K. Nayar definiuje posthumanizm między innymi jako „filozoficzny i polityczny motyw w literaturze, popkulturze i teorii”<sup>6</sup>.

Jak w przypadku wielu innych zwrotów w humanistyce czy ogólniej – badaniach kulturowych, istniało ryzyko, że nie wykroczy on poza teorię i sferę akademickich rozważań. Jak zauważa jednak Anna Barcz, jedna z czołowych badaczek posthumanizmu i ekokrytyki w Polsce: „W nurcie tym chodzi [...] o wzmocnienie statusu teorii we współczesnej wiedzy, [...] o bardziej rozumiejący, uniwersalizujący język”<sup>7</sup>. Rozwijając tę myśl, można stwierdzić, że posthumanizm skupia się przede wszystkim na zmianie świadomości i przełożeniu tej zmiany na traktowanie nie-ludzkich istot<sup>8</sup> – nie tylko w dyskursie

on poza teorię i sferę akademickich rozważań. Jak zauważa jednak Anna Barcz, jedna z czołowych badaczek posthumanizmu i ekokrytyki w Polsce: „W nurcie tym chodzi [...] o wzmocnienie statusu teorii we współczesnej wiedzy, [...] o bardziej rozumiejący, uniwersalizujący język”<sup>7</sup>. Rozwijając tę myśl, można stwierdzić, że posthumanizm skupia się przede wszystkim na zmianie świadomości i przełożeniu tej zmiany na traktowanie nie-ludzkich istot<sup>8</sup> – nie tylko w dyskursie



<sup>3</sup> M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015, s. 8.

<sup>4</sup> R. Braidotti, *Po człowieku*, przekł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 100–101.

<sup>5</sup> Zob. ibidem, s. 121.

<sup>6</sup> Cyt. za: K. Hoffmann, *Posthumanizm według Pramoda K. Nayara*, „Czas Kultury” 3/2014, s. 154.

<sup>7</sup> A. Barcz, *Realizm ekologiczny...*, s. 287.

<sup>8</sup> Na potrzeby niniejszego tekstu traktuję posthumanizm jako pewien spójny myślowy konstrukt, w którym dokonuje się rewizja dotychczasowego pojęcia o świecie i człowieku i który rozciąga pojęcie Innego na byty pozaludzkie. Wyluczam z niego jednakowoż transhumanizm, skupiając się przede wszystkim na animalistycznych wątkach tego nurtu, a pomijając takie jego aspekty jak studia nad roślinami czy studia nad rzeczami.

akademickim, ale także, a nawet przede wszystkim, w wymiarze społecznym. Zasadność poczucia empatii wobec zwierząt zdają się potwierdzać badania dotyczące odczuwania przez nie bólu<sup>9</sup>, smutku, posiadania świadomości i inteligencji. Człowiek nie tylko nie może już postawić jasnej granicy odgradzającej go od zwierzęcia, ale więcej nawet: musi dostrzec miejsca wspólne, jakie z nimi dzieli, oraz to, co jest zwierzęce w nim samym.

Badacze tacy jak Bruno Latour, Donna Haraway, Giorgio Agamben czy Cary Wolfe (a w Polsce choćby wspomniane już Anna Barcz, Monika Bakke czy Ewa Domańska) próbują włączyć zwierzęta do ludzkiego uniwersum – a raczej odwrotnie: umiejscowić człowieka wśród wielu żyjących organizmów. Dostrzegając niebezpieczeństwa płynące z szowinizmu gatunkowego<sup>10</sup>, nie tylko zwracają uwagę na punkty wspólne, które łączą nas ze zwierzętami, ale wręcz postulują zniesienie opozycji natura/kultura i wykraczanie nowego podmiotu poza dualizm ludzkie/nie-ludzkie. Animalistyczni Inni są tutaj rozumiani jako pełnoprawne byty, które nie tylko dzielą z nami przestrzeń i historię, ale także mają wpływ na jej przebieg.

Jedną z pierwszych publikacji, w której w ten właśnie sposób opisano dzieje ludzkości, jest *Zwierzęcy punkt widzenia. Inna wersja historii* Érica Barataya, wydana w polskim tłumaczeniu w 2014 roku (oryg. zaś w 2012). To, co francuski badacz nazwał „historią peryferyjną”, okazało się pewnego rodzaju przełomem i udowodniło możliwość posthumanistycznego, nieantropocentrycznego spojrzenia. Ujawnia się ono przede wszystkim w nowym sposobie odczytania przez Barataya źródeł i wyłuskania tego, co przemilczane, wciągnięte w nawias lub jedynie zasugerowane. *Zwierzęcy punkt widzenia...* skupia się głównie

na gatunkach towarzyszących, a więc psach, koniach, krowach, ale także tych, które wykorzystywane są przez człowieka dla czystej rozrywki, jak byki podczas corridy. Spisane przez Barataya dzieje koegzystencji międzygatunkowej to w rzeczywistości obraz cierpień, nadużyć, jakich dopuszczali się ludzie wobec innych żyjących istot, tortur i niezrozumienia. To swego rodzaju spowiedź wyliczająca grzechy i tym dotkliwsza, że wygłoszona z perspektywy tych, których one spotkały. Po raz kolejny zatem zwierzęta występują w ludzkim teatrze życia jako ofiary, a nawet męczennicy. Ale przecież nie tylko. Innowacyjność tej publikacji zasadza się właśnie na wykazaniu, że istoty nie-ludzkie, mimo tego brzemienia cierpień, nie są bezwolnymi przedmiotami, lecz pełnoprawnymi aktorami wpływającymi na ludzką historię – zarówno w jej wymiarze makro, jak i tym bardziej indywidualnym.

Baratay kontynuował swoją myśl w kolejnej książce *Zwierzęta w okopach. Zapomniane historie* (wyd. polskie 2017, oryg. 2013 r.). Ograniczając tematykę do pierwszej wojny światowej, francuski historyk przedstawia cały zróżnicowany wachlarz traktowania nie-ludzkich istot, tych współuczestników i towarzyszy ponadgatunkowego cierpienia. Owo wspólne pole doświadczeń, jakim jest wojna, zakłóca działanie maszyny antropologicznej, choć nie zatrzymuje jej w pełni<sup>11</sup>. Baratay ukazuje skomplikowane relacje, jakie łączą żołnierzy z końmi, psami, gołębiami pocztowymi czy mułami. Zwierzęta nie są już tylko ofiarami, stają się pomocnikami, przyjaciółmi i powiernikami, a często także (ponieważ myśl kartezjańska na początku XX wieku wciąż jeszcze zbiera swoje żniwa) maszynami, od których wymaga się bezwzględного posłuszeństwa. Autor wskazuje, że traktowanie pozaludzkich towarzyszy nie zależało tylko od gatunku czy indywidualnego podejścia, ale również od narodowości. Tak na przykład Angli-

<sup>9</sup> Warto tu przypomnieć, że na przestrzeni wieków nawet ta właściwość nie-ludzkich istot była podważana, przede wszystkim przez Kartezjusza.

<sup>10</sup> Oryg. *speciesism*, sformułowanie użyte przez Richarda D. Rydera, do języka filozoficznego wprowadzone zostało przez Petera Singera w jego książce *Wyzwolenie zwierząt*. Oznacza ono nie tylko dyskryminację ze względu na przynależność gatunkową, ale także wiążące się z nią wyzysk i okrucieństwo.

<sup>11</sup> Projekt maszyny antropologicznej, która wytwarza *humanitas* poprzez wykluczenie i odgraniczenie tego, co ludzkie i zwierzęce, został opracowany przez Giorgia Agambena. Więcej na ten temat zob. G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przekł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 15/2008, s. 124–138.

kom, mającym większą wiedzę dotyczącą potrzeb koni czy psów, udało się ograniczyć stres i przypadki śmierci zwierząt podczas transportu. Francuzów zaś cechuje sposób „myślenia o zwierzętach jak o biologicznych maszynach, niepokojenia się ewentualnie ich problemami fizjologicznymi, ale ignorowania wymiaru psychologicznego oraz emocji tych żywych istot”<sup>12</sup>. Baratay nazywa to wprost „cechą kulturową”<sup>13</sup> i wylicza, że z powodu niedbałości „umiera 7,4% zakupionych zwierząt, co daje śmiertelność trzykrotnie wyższą niż u Brytyjczyków, a nawet pięciokrotnie wyższą, jeśli liczyć samą przeprawę przez ocean (4,9%)”<sup>14</sup>.

W tym swoistym wojennym bestiariuszu znajdziemy również bezpańskie koty, porzucone zwierzęta gospodarskie, egzotyczne maskotki, ptaki, których środowisko naturalne uległo zmianie poprzez walki prowadzone w pobliżu lasów, a nawet te zwierzęta, które na tych walkach skorzystały, jak muchy czy szczury. Ale swoje miejsce ma tutaj również człowiek, bo i on, jak zauważa Baratay, żyje jak zwierzę, czy też wręcz nim się staje. Wojna stanowi więc płaszczyznę, na której bliskość zwierząt jest wielowymiarowa: nie tylko służą ludziom, dzielą z nimi przestrzeń (stajnie, chlewy, obory) i doświadczenie (zimna, głodu, śmierci), ale także to sami ludzie zbliżają się do zwierząt, przejmując zachowania, które dotąd uważali właśnie za zwierzęce: „żyją chwilą, bezrefleksyjnie, kierowani tylko strachem, emocjami, instynktem przeżycia, działają stadnie podczas ataku...”<sup>15</sup>.

Wydaje się, że w tym właśnie tkwi siła projektu historii peryferyjnej: jest to całościowe ujęcie rzeczywistości, myślenie o świecie jako o wielogatunkowym uniwersum, w którym człowiek wpływa na środowisko i jego mieszkańców, ale i oni także niejednokrotnie wpływają na niego. Baratay, spisując owe „zapomniane historie”, unika uogólnień i stereotypów. Posługując się współczesną wiedzą na

temat zwierząt, ich zachowań, emocji oraz odczuwania, tworzy wielopłaszczyznowy, a przez to o wiele pełniejszy obraz pierwszego światowego konfliktu oraz istot w nim uczestniczących.

Popularność książki francuskiego historyka z pewnością wskazuje na przekształcenia, jakie zachodzą w myśleniu o nie-ludzkich Innych. Zmiana dyskursu i roli, jaką człowiek odgrywa w relacjach ponadgatunkowych, widoczna jest jednak nie tylko w literaturze naukowej. To właśnie szeroko rozumiana publicystyka oraz publikacje popularnonaukowe stanowią wyraz empatycznego podejścia, a także wyjścia poza utarte schematy i chęć zrozumienia tego, co od nas inne. Również tutaj człowiek przestał być obserwatorem opisującym właściwości fizyczne obiektów, a stał się współuczestnikiem, świadomie uciekającym się niekiedy do antropomorfizacji, tak jak autorzy *Kudłatej nauki. Mądrości w świecie zwierząt*, którzy zastrzegają we wstępie do swojej książki: „[...] czasami posługujemy się antropomorfizacją, czyli wypowiadamy się w taki sposób, jakbyśmy w pewnym sensie umieścili się w głowie zwierzęcia i przypisywali mu myśli, jak gdyby było człowiekiem. [...] w ten sposób łatwiej opowiadać różne historie”<sup>16</sup>. Uczłowieczanie nie-ludzkich istot stało się również przejawem błędnego do nich podejścia, zwłaszcza w bajkach i literaturze dla dzieci, gdzie rozumiane są one jedynie jako alegorie pewnych cech, maski. O wyzbyciu się uczłowieczenia w kontaktach z gatunkami towarzyszącymi postulowała między innymi Haraway, przestrzegając przed edypalizacją<sup>17</sup>. Dopiero od niedawna zaczęto zaś zauważać, że antropomorfizm krytyczny może być jednym ze sposobów ujmowania problemu zwierząt. Wyposażone w świadomość (a przecież ludzka świadomość jest jedyną, jaką dotąd poznano, podobnie jak podmiotowość nierozzerwalnie związana jest tylko z istotą ludzką), a nawet język czy gesty, stają się bliższe nam i przez to mniej

<sup>12</sup> É. Baratay, *Zwierzęta w okopach. Zapomniane historie*, przekł. B. Brzezicka, Gdańsk 2017, s. 52.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>16</sup> M. Durrani, L. Kalaugher, *Kudłata nauka. Mądrość w świecie zwierząt*, przekł. J. Mikos, Kraków 2017, s. 10.

<sup>17</sup> Zob. M. Bakke, *Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami*, „Teksty Drugie” 1-2/2007, s. 224–225.

obce. Ta refleksja nad antropomorfizacją, chęć wytłumaczenia się z jej stosowania jest dużym krokiem naprzód w mówieniu i pisaniu o zwierzętach.

Rok 2017 obfitował w publikacje skupiające się na przywróceniu zwierzętom prawa do życia wewnętrznego. Wystarczy wspomnieć o popularnych czasopismach, takich jak „Newsweek” czy „Tygodnik Powszechny”, które swoje numery poświęciły właśnie tej kwestii<sup>18</sup>. Wewnątrz można znaleźć wypowiedzi ekologów, takich jak choćby Adam Wajrak, Zenon Kruczyński czy Peter Wohlleben (autor wydanego w tym samym roku *Duchowego życia zwierząt*). Refleksja zawarta w tych tekstach naznaczona jest poczuciem winy wobec nie-ludzkich stworzeń, empatią, ale przede wszystkim świadomością zmiany, jaka następuje. Jak pisze ks. Adam Boniecki: „Zwłaszcza że niby szanuję (święte) życie i przenoszę dżdżownicę z asfaltu na trawę, jednak – trudno to ukryć – zabijam mole, mam na sumieniu zabite myszy i otrute szczury. Prześladowa mnie myśl straszliwa o tym, jak to będzie, jeśli na tamtym świecie będę musiał spojrzeć w oczy moim mniejszym braciom, których zjadłem”<sup>19</sup>.

Jest to głęboko posthumanistyczny namysł, w którym zawiera się nie tylko odejście od szowinizmu gatunkowego, ale także zwrócenie uwagi na zróżnicowanie podejścia ze względu na gatunek zwierzęcia. Są więc te, które włączamy do rodziny, te, które zjadamy, oraz te, które zabijamy bezrefleksyjnie<sup>20</sup>. Osobno zaś istnieje człowiek.

<sup>18</sup> „Newsweek Extra o Zwierzętach” 3/2017, wydanie zatytułowane zostało: *Życie uczuciowe. Opowieści płynące z natury*, oraz „Tygodnik Powszechny” 24/2017 o wiele mówiącym tytule: *Zwierzę w rodzinie. 21 milionów mniejszych Polaków ma głos* (warto tutaj zwrócić uwagę właśnie na tę drugą część: zwierzęta – jedynie te, które należą do rodziny, a więc gatunki towarzyszące – nie tylko otrzymują moc wyrażania siebie, ale nawet przynależność narodową!).

<sup>19</sup> A. Boniecki, *Dżdżownico, siostrzo nasza*, „Tygodnik Powszechny” 24/2017, s. 3.

<sup>20</sup> Ma w tym również udział właśnie język, na co wskazywała Barcz. Jak zauważa Ryszard Tokarski, desygnatem słowa „zwierzę” w powszechnej świadomości jest jedynie ta istota, która należy do gromady ssaków, wyłączone są z tego zarówno owady, jak i ptaki czy ryby. Zob. R. Tokarski, *Konceptualizacja zwierząt w potocznej świadomości językowej*, [w:] M. Mozgawa (red.), *Prawna ochrona zwierząt*, Lublin 2002, s. 14–15.

Dlatego też ciekawym – z punktu widzenia badań nad zwierzętami – eksperymentem jest książka Charlesa Fostera *Jak zwierzę. Intymne zbliżenie z naturą*. Foster we wstępie pisze: „Chcę wiedzieć, jak to jest być dziką istotą. [...] moje zadanie sprowadzi się w głównej mierze do powolnego schodzenia na niebezpiecznie niskie konary drzewa ewolucji”<sup>21</sup>. Stwierdzenie to budzi sprzeciw, a przynajmniej niepokój, ponieważ powiela (lekką już przestarzałą, jak próbuję dowieść) pogląd o wyższości człowieka nad innymi żywymi stworzeniami. Autor nie pozostawia jednak tego zdania bez, jakże dosadnego, komentarza: „koszmarna i koszmarnie ograniczająca wertykalna metafora”<sup>22</sup>. Chęć wyzbycia się antropocentryzmu ujawnia się najbardziej właśnie w tych chwilach, w których Foster dookreśla zadanie, jakie przed sobą postawił; próbuje wyznaczyć granicę dzielącą człowieka i zwierzę, by móc się do niej zbliżyć, a nawet ją przekroczyć.

Książka *Jak zwierzę...* podzielona została na sześć części, z czego każda (oprócz pierwszej, noszącej tytuł *Jak sta- wałem się zwierzęciem*) odpowiada innemu gatunkowi: borsukowi, wydrze, lisowi, jeleniowi szlachetnemu i jerykowi. Foster opisuje w nich swoje próby zbliżenia się do tych zwierząt: jednak nie jako obserwator czy myśliwy, ale jako uczestnik ich świata. Stara się je zrozumieć, dzieląc z nimi rytm dnia, jadłospis, sposób życia; stając się nimi. Sam jednak ma świadomość tego, że jest to eksperyment z góry skazany na porażkę. Można by zadać w tym miejscu pytanie: po co? Dlaczego sama obserwacja nie jest wystarczająca? We wstępie autor tłumaczy to tak: „Tradycyjna literatura przyrodnicza popełniała dwa grzechy: antropocentryzmu i antropomorfizmu. Antropocentryści opisują naturę w taki sposób, w jaki jawi się ona ludziom [...]. Antropomorfiści zakładają, że zwierzęta przypominają ludzi, i ubierają je w dosłowne [...] lub metaforyczne [...] szaty,

<sup>21</sup> C. Foster, *Jak zwierzę. Intymne zbliżenie z naturą*, przekł. J. Konieczny, Poznań 2017, s. 9.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 107.

a także wyposażają w nasze receptory zmysłowe i ludzki sposób rozumowania”<sup>23</sup>.

Co oczywiste, te próby przekroczenia własnej podmiotowości się nie udają. Książka Fostera skupia się przede wszystkim na nim, a więc na człowieku: jego fascynacjach, problemach, rodzinie, wspomnieniach. Zwierzęta są w niej głównie zbiorem cech i uwarunkowań, jakie autor musi przejąć lub doznać, by móc posmakować ich sposobu życia. W najlepszym razie, jak u jeleni szlachetnych czy lisów, stają się współuczestnikami, milczącymi towarzyszami tego eksperymentu znoszącymi obecność autora.

Foster w swoich intymnych zbliżeniach z naturą wciąż przesiąknięty jest tym, co należy do porządku kultury. Nie tylko kiedy „oszukuje”, posilając się pierogiem z rybą, ale także w sposobie opisu. Charakteryzując rzeczywistość zwierzęcia, nie rezygnuje z ludzkiego sposobu postrzegania, porównań i metafor. Właśnie ten przekaz udowadnia, jak dalece wyodrębnił się z natury. I w tym też, paradoksalnie, zawiera się największa wartość eksperymentu Fostera: w wytyczeniu tej nieprzekraczalnej granicy.

Zastanawiając się więc, kto w rzeczywistości wypowiada się w jego książce (człowiek, zwierzę, człowiek udający zwierzę?), Foster stwierdza: „zawsze będzie istniała granica między mną a obserwowanymi przeze mnie zwierzętami”<sup>24</sup>. Możemy tutaj dopowiedzieć: tak jak zawsze istnieje ona będzie między dwojgiem ludzi (np. z różnych kręgów kulturowych). Foster, jak wcześniej Baratay czy Derrida piszący o kocim spojrzeniu<sup>25</sup>, dostrzegając inność nie-ludzkich zwierząt, nie hierarchizuje ani nie wytwarza różnicy jakościowej. Może poza tym, że sympatią darzy głównie jerzyki, podczas gdy o wydrach wypowiada się raczej mało przyjaźnie.

Na pytanie samego autora, kto mówi w *Jak zwierzę...*, można by odpowiedzieć: mówi istota świadoma. Nie tylko siebie

i własnych ograniczeń (co staje się właściwie od początku jednym z głównych tematów książki), ale także świata i innych istot, które ją otaczają. Albo może: istota, która staje się świadoma. Sam przecież, z pewną dozą ironii, napisze: „Uważałem się za lepszego od dzikich zwierząt, bardziej zaawansowanego, za nowszy model, za apogeum ewolucji”<sup>26</sup>. Dopiero gdy przezwycięża swój „ekokolonializm”, może próbować stać się zwierzęciem, a więc „tak naprawdę zabrać [się] do borsuczenia”<sup>27</sup>.

Myślenie o zwierzętach i o człowieku ulegało wielu przeobrażeniom, różniło się w zależności od momentu historycznego, kręgu kulturowego, w końcu od indywidualnego przekonania. Obecnie problem nie-ludzkich istot znów stał się istotną częścią namysłu teoretycznego. Wieszczoney przez Michela Foucaulta (na gruncie filozofii) i Francisca Fukuyamę (na gruncie futurologii) kres człowieka; nowe technologie; postęp nauki musiały zachwiać – i zachwiały – nienaruszalnym przez wieki statusem jednostki ludzkiej jako najwyższego i najdoskonalszego stworzenia. Dostrzegali to pisarze (choćby Jonathan Swift), myśliciele (począwszy od La Mettrie’ego i Jeremy’ego Bentham’a), a dziś ta świadomość zatacza coraz szersze kręgi, zyskując powszechność. Wystarczy spojrzeć choćby na polskie teksty kultury, które w ciągu ostatnich kilku lat odniosły się (oczywiście w sposób krytyczny) do tematu polowań: *Farba znaczy krew* Zenona Krućczyńskiego (2008), *Polowaneczko* Tomasza Matkowskiego (2009), *Prowadź swój pług przez kości umarłych* Olgi Tokarczuk (2009) i zrealizowany na podstawie tej książki film Agnieszki Holland *Pokot* (2017). Albo też na literaturę dla dzieci, zawsze gęsto wypełnioną postaciami zwierzęcymi, nieodbiegającymi jednak wiele od swojej bajkowej tradycji, która dziś niejednokrotnie prezentuje animalistyczne jednostki nienoszące cech stereotypu<sup>28</sup>. Zwierzęta doczekały się

<sup>23</sup> Ibidem, s. 10–11.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>25</sup> Choć oczywiście trudno porównywać eksperyment Fostera z teorią Derridy czy projektem nowej historii Barataya, chodzi tutaj raczej o pewien sposób rozumienia owej granicy.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 76.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>28</sup> Wystarczy wspomnieć o słynnym już *Szlemielu* Ryszarda Marka Grońskiego (2010), *Lołku* Adama Wajraka (2017) czy *Wojtku. Żołnierzu bez munduru* Elizy Piotrowskiej (2017).

już swojej teologii<sup>29</sup>, swojego głosu<sup>30</sup>, statusu moralnego<sup>31</sup>, własnej historii i duchowego życia. Starania o wyjście poza antropocentryzm, które podejmują filozofowie, pisarze i teoretycy, doprowadziły do stworzenia nowej relacji z innymi organizmami, opartej na próbie zrozumienia, a nie na uprzedmiotawianiu.

Wydaje się, że posthumanizmowi udaje się tę relację i jej świadomość upowszechnić, przekroczyć próg rozważań akademickich. Dowodem na to są przecież najnowsze publikacje popularne. Być może więc myśleniem i pracą możemy wytworzyć nowe miejsce dla człowieka, nie burząc porządku natury?

W opowiadaniu Franza Kafki *Sprawozdanie dla Akademii* zantropomorfizowany szympanś Czerwony Piotruś przemawia przed gronem naukowców. Wygłasza krytyczne sądy o naturze ludzkiej i zwierzęcej, stając się dla człowieka

karykaturalnym lustrem<sup>32</sup>, odbijającym jego pychę i – właśnie – atawistyczną, wulgarną naturę. Czerwony Piotruś musiał wyzbyć się swojej zwierzęcości, by móc wytłumaczyć siebie swoim słuchaczom. Antropomorfizacja stała się jedyną możliwą drogą zrozumienia. Tym istotniejsze wydają się zatem opisane wyżej, wychodzące poza akademię w stronę powszechnej świadomości, próby jej przekroczenia. ●

<sup>29</sup> A. Linzey, *Teologia zwierząt*, Kraków 2010.

<sup>30</sup> D. Dąbrowska, P. Krupiński (red.), *(Inne) zwierzęta mają głos*, Toruń 2011.

<sup>31</sup> U. Zarosa, *Status moralny zwierząt*, Warszawa 2016.

<sup>32</sup> O istocie człowieczeństwa stanowiła przecież nie tylko umiejętność mowy, ale także picie wódki, plucie i palenie.

abstract

## REPORT FROM OUTSIDE THE ACADEMY

Katarzyna Ebbig

The paper concentrates on the latest popular science publications devoted to animals and their relationship with humans. By analysing how and if the post-humanist ideas are fulfilled by such authors as Éric Baratay or Charles Foster, the article is trying to find the answer to whether this theory stands any chance of going beyond a strictly scientific discourse. The author focuses on studies on animals and whether the popularity thereof translates into social awareness, a change in the ways of thinking of humankind and its place in the world.

Key words: Post-humanism, animal studies, Éric Baratay, anthropomorphisation