Monika Rogowska-Stangret

ORCID: 0000-0002-8317-8562

Uniwersytet Warszawski

Dziewczynka i pies. O spotkaniu ciała-w-ciało ze zwierzęciem*

Rysunek: Magda Skrzeczkowska / ms

Abstrakt: W artykule przedstawiono kategorię spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem (nawiązuje ona do koncepcji Luce Irigaray „spotkania ciało-w-ciało z matką”) na przykładzie relacji między dwoma istotami często dotąd wykluczonymi z filozoficznych dyskusji: dziewczynką i psem.

* Niniejszy artykuł napisany jest stylem nawiązującym do „stylu nomadycznego” Rosi Braddotti. Elementy filozoficzne, formalny sposób formułowania myśli sąsiadują w nim z inspiracjami z tak zwanego życia codziennego i przy użyciu języka potocznego. Więcej piszę na ten temat w: M. Rogowska-Stangret, *Ciało — poza Innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*, Gdańsk 2016, s. 32.

Autorka, konstruując kategorię spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem oraz podejmując refleksję nad jej ontologiczną możliwością, odwołuje się do koncepcji Luce Irigaray, Rosi Braidotti oraz Jolanty Brach-Czajny, sytuując ją także w szerszym filozoficznym kontekście. W odwołaniu do kategorii spotkania ciało-w-ciało autorka podejmuje refleksję nad wyjątkowością spotkania dziewczynki i psa oraz jego potencjałem subwersywnym, stanowiącym wyzwanie dla zastanych relacji władzy.

Słowa-klucze: spotkanie, ciało-w-ciało, dziewczynka, pies, stawanie

W relacji między dziewczynką i zwierzęciem coś jest na rzeczy. Uświadomiły mi to dwie znajome dziewczynki (Hania i Zosia) oraz mój pies (Muszka)¹. Wszystkie razem otworzyły mi oczy na fakt, że często strach przed innością ma wielkie oczy, w rzeczywistości natomiast „inny” jest nam bardzo bliski. Być może właśnie owa bliskość jest odpowiedzialna za strach, który tak łatwo odradza się w naszych — ludzkich — postawach wobec innego, wobec innej istoty. Bliskość z innym bowiem sprawia, że czystość, przejrzystość, stabilność naszego ja chwieją się w posadach i przestają być oczywiste. A co, jeśli wszyscy jesteśmy hybrydami, cyborgami, mniej ludzkimi, niż nam się to wydaje?² Kto wówczas mógłby być kozłem ofiarnym?

Spotkanie Hani, Zosi i Muszki stało się dla mnie bezpośrednią inspiracją do napisania o tym wewnętrznym spleceniu inności i tożsamości, innej istoty i mnie samej, o intymności owego spotkania, która odkrywa, że to relacyjność, relacja jest uprzednia wobec jednostek. Spotkanie to pokazało mi także radosną, uważną i piękną stronę spotkania z innym (spotkanie z innym jako *jouissance*) — bez strachu, raczej z ciekawością prowadzącą ku zawiązaniu się relacji, która wymyka się znanym mi (z historii filozofii) kategoriom spotkania, komunikacji, oddziaływania³. W ten sposób stało się ono ilustracją do opowieści bohaterki Johna Maxwella Coetzeego — Elizabeth Costello:

¹ W artykule nie będę powoływać się na niezwykle bogate badania dotyczące języka zwierząt i tego, jak komunikują się one z człowiekiem (w szczególności nie nawiązuję tu do obfitej literatury dotyczącej ludzko-psiej komunikacji), ponieważ chcę uchwycić dynamikę życia, która przenika każde spotkanie i która nie zależy od tego, jaką formę owo spotkane przybierze i w jaki sposób będzie przebiegać komunikacja.

² Rozpoznanie to zdaje się faktem, który przenika do prasy codziennej i wypełnia kolumny naukowych ciekawostek; por. np. W. Moskal, *Kim my właściwie jesteśmy? Tajemnicze mikroby w ludzkim ciele*, <http://wyborcza.pl/7,75400,22299606,kim-my-wlasciwie-jestesmy-tajemnicze-mikroby-w-ludzkim-ciele.html> (dostęp: 5 września 2017). Warto jednak zastanowić się nad tym, co ów fakt znaczy dla koncepcji człowieka i podmiotu: jaki ma wpływ na wizję polityki i wspólnoty, w jaki sposób zmienia etykę?

³ Odkąd zaczęłam dzielić się z innymi moją opowieścią o tym dziewczynsko-psim spotkaniu, usłyszałam wiele podobnych historii (Kim Donaldson opowiedziała mi o swoim intrygującym spotkaniu z rybami, a Małgosia Gurowska jest niewyczerpaną studnią opowieści o najróżniejszych międzygatunkowych relacjach, spotkaniach, rozmowach). Owe spotkania nie są jednak tylko kanwą barwnych opowieści, są także przedmiotem refleksji krytycznej. Por. np. *Troubling Species. Care*

Jak to jest być nietoperzem? Zanim odpowiemy na to pytanie, sugeruje Nagel, musimy doświadczyć życia nietoperza poprzez jego zmysły. Jednak Nagel myli się, a przynajmniej wskazuje nam mylny trop. Być żywym, żyjącym nietoperzem to być pełnym życia, pełnym istnienia stworzeniem. Być w pełni nietoperzem to tak, jak być w pełni człowiekiem. Może jedna pełnia istnienia różni się od drugiej, ale to rzecz drugorzędna. Posiąść tę pełnię to żyć duszą i ciałem. Jednym z określeń pełni istnienia jest radość⁴.

Zawarte tu refleksje wychodzą naprzeciw postantropocentrycznego nurtu współczesnej humanistyki (a być może zostały przez niego umożliwione). Filozofowie i teoretyczki, tacy jak Donna Haraway, Jacques Derrida, Elizabeth Grosz, Gilles Deleuze i Félix Guattari, Erin Manning, Brian Massumi, María Puig de la Bellacasa, Myra J. Hird, Natasha Myers czy Michael Marder, od lat penetrują możliwości nieantropocentrycznego ujęcia relacji między tym, co ludzkie, a tym, co poza-ludzkie, zwierzęce (ale też roślinne, organiczne, nieorganiczne, bakteryjne, wirusowe, mineralne, geologiczne itp.). Także na gruncie polskim debaty wokół zmierzchu antropocentrycznego paradygmatu prowadzone są od jakiegoś czasu⁵, a studia nad zwierzętami i ich obecność w akademii poddana jest namysłowi⁶. Niebawem z pewnością również *plant studies* znajdą swoją niszę w polskiej akademii.

W proponowanym tu ujęciu będę starała się nawiązać do filozoficznej tradycji spotkania jako czynnika podmiototwórczego, wykuwając jednak własną (choć niepozbawioną licznych odniesień i inspiracji filozoficznych i literackich) wizję owego spotkania. Bohaterami spotkania, o którym mowa, uczynię dziewczynkę i psa. Współczesne teorie feministyczne, posthumanistyczne czy postantropocentryczne w dużej mierze zadają kłam przekonaniu, że dziecko-dziewczynka nie jest pełnowartościowym podmiotem oraz że zwierzę nie jest podmiotem w ogóle. Warto jednak pamiętać, że przez stulecia kategoria spotkania dotyczyła dorosłych ludzi (najczęściej mężczyzn) i że jeśli filozofia poświęcała nieco czasu dzieciom (mam tu na myśli na przykład Jeana-Jacquesa Rousseau, a później Sigmunda Freuda czy Maurice'a Merleau-Ponty'ego), to uchwytowała je raczej w kontekście stawania się dorosłym, dojrzewania, dorastania, a w samym stanie dziecięctwa widziała jedynie preludium (ważne i niezbędne, ale jednak przejściowe) do pełniejszego, prawdziwszego, doskonalszego i dojrzalszego stanu dorosłego.

and Belonging in a Relational World, red. The Multispecies Editing Collective, „RCC Perspectives. Transformations in Environment and Society” 5, Munich 2016.

⁴ J.M. Coetzee, *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa 2004, s. 46.

⁵ Przykładem tych debat była międzynarodowa konferencja zatytułowana „Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu?”, która odbyła się w Warszawie w dniach 12–14 marca 2014 roku. Popularność tematyki obecna jest w takich periodykach naukowych, jak choćby „Konteksty” (4 (287), 2009) czy „Teksty Drugie” (1–2, 2013), a także w licznych publikacjach książkowych, działaniach artystycznych czy kuratorskich.

⁶ M. Bakke, *Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem?*, „Teksty Drugie” 3 (129), 2011, s. 193–203. Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego powołał nawet do życia nowy kierunek studiów interdyscyplinarnych: antropozoologię, będący instytucjonalnym świadectwem tego, że studia nad zwierzętami zdomowiają się na polskich uniwersytetach.

W tym sensie dziecko jest bytem silnie ukierunkowanym czasowo. Oczywiście może się zdarzyć, że mimo upływu czasu materializowanego w zmianach zachodzących w ciele człowiek pozostanie bardziej dzieckiem niż dorosłym. Wtedy jednak z reguły staje się to symptomem jakiegoś zaburzenia, jest patologizowaną niedojrzałością, kompleksem Piotrusia Pana, czymś niewłaściwym i niestosownym. Zwierzę, z jednej strony, jest w gruncie rzeczy poza takim czasowym następstwem, z drugiej zaś — jest często infantylizowane, traktowane jak dziecko niezależnie od wieku, czego dobrym przykładem jest właśnie pies.

Konrad Lorenz w książce *I tak człowiek trafił na psa* wyróżnia dziewczynkę i jej rolę w udomowieniu szakala. Etolog opisując jeden z prawdopodobnych jego zdaniem scenariuszy nawiązania kontaktu między człowiekiem a szakalem/wilkiem, wskazuje:

podczas gdy dorośli mężczyźni polują w lasach, a kobiety zajęte są połowem ryb, jakaś mała córeczka [...] idzie za dźwiękiem płaczu i znajduje [...] szczenię [...]. Okrągłe, miękkie, puszyste zwierzątko budziło niewątpliwie już w dziewczynce wczesnej epoki kamiennej pragnienie wzięcia go na ręce, tulenia i obnoszenia bez końca [...]. Albowiem instynkty macierzyńskie, z których taki odruch powstaje, są odwieczne. Więc i mała córeczka epoki kamiennej, zrazu naśladować w zabawie to, co robią starsze kobiety, dawała psu jeść [...] ⁷.

W przytoczonym fragmencie rozczarowuje to, że dziewczynka *de facto* wcale nie ma wyróżnionej roli w pośredniczeniu między gatunkiem *homo sapiens* i jakimś gatunkiem wilkopodobnego szakala. Dziewczynka została wyróżniona tylko dlatego, że była „małą kobietką” — jeszcze nie została włączona w prace grupy, miała zatem więcej wolnego czasu, ale już wykazywała „właściwą kobiecie” skłonność do roztaczania opieki nad małymi istotami, skłonność głęboko w niej zakorzenioną w postaci „odwiecznego instynktu macierzyńskiego”, którą mogła realizować, obserwując zachowania „starszych kobiet”. Dziewczynka jest tu zatem zakładniczką, z jednej strony, odwiecznych i uniwersalnych instynktów, rzekomo w nią wpisanych, z drugiej zaś — wzorów zachowania, które może czerpać, naśladować dorosłe kobiety. W tym ujęciu zarówno dziewczynka, jak i jeszcze nieoswojone zwierzę tracą na znaczeniu; ich spotkanie ukazane przez pryzmat odwieczności i dorosłości (jako potencjalności dziewczynki) traci na wyjątkowości, którą może udałoby się odzyskać, gdybyśmy spróbowali spojrzeć na dziewczynkę i psa w oderwaniu od tych schematów myślenia, zwracając uwagę nie tyle na właściwości stron relacji, ile na to, co dzieje się pomiędzy — na samą relację.

Niniejszy tekst jest próbą takiego spojrzenia na spotkanie dziewczynki i psa, które pozwoli na dostrzeżenie wyjątkowej pozycji obu stron oraz zredefiniowanie koncepcji spotkania tak, aby było ono otwarte na to, co pozaludzkie, i to, co znajduje się w procesie stawania się, w ruchu, nie jest zatem dorosłą (ostateczną⁸)

⁷ K. Lorenz, *I tak człowiek trafił na psa*, przeł. A.M. Linke, Warszawa 2013, s. 11 n.

⁸ Podkreślając to, iż dorosły jest ostateczną czy właściwą formą człowieka, nie chcę pominąć zmian, które w dorosłym życiu zachodzą i często są przedmiotem opisów filozoficznych czy

formą człowieka. Chcę także zastanowić się nad tym, jakie są etyczno-polityczne konsekwencje takiego „przewartościowania wartości”.

W pierwszym kroku chciałabym zarysować ontologiczną możliwość spotkania dziewczynki i psa poprzez powołanie do życia kategorii „spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem”. Koncepcja ta ma wyrażać wspomnianą intymność i bliskość inności, splątanie inności i tożsamości, które to splątanie istnieje, zanim wyłonią się z niego jednostki, i które jest warunkiem możliwości każdego spotkania. Koncepcja ta będzie podstawą dalszych rozważań o wyjątkowości relacji dziewczynki z psem i jej etyczno-politycznych konsekwencjach.

Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem

Próba stworzenia kategorii spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem⁹ jest odpowiedzią na zawarte w filozoficznym piśarstwie Elizabeth Grosz usytuowanie wobec siebie tego, co ludzkie, i tego, co zwierzęce:

Zwierzę jest tym, z czego człowiek wyłania się niepewnie i ostrożnie, a także tym nie-ludzkim przeznaczeniem, do którego człowiek zawsze zmierza. Zwierzę otacza człowieka ze wszystkich stron, jest początkiem i końcem ludzkości¹⁰.

To, co zwierzęce, jest zatem pewnego rodzaju przestrzenią, z której wyłania się to, co ludzkie, jest także horyzontem, ku któremu to, co ludzkie, zmierza. Takie ujęcie relacji między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce, jest możliwe — w moim przekonaniu — właśnie dzięki kategorii spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem — jednocześnie ze zwierzęciem w sobie i z innym zwierzęciem.

literackich, prowadząc niekiedy do takich koncepcji podmiotu, które będą uchwytować go w ruchu, procesie, dynamice; przykładem niech będą choćby koncepcje podmiotu w ramach filozofii egzystencjalnej, poczynawszy od Sorena Kierkegaarda. Stwierdzając to, chcę jedynie podkreślić, że dziecko jest istotą, która ujmowana jest jako z konieczności rozwijająca się w dorosłego (ściśle określone jest również to, kim i jaki jest dorosły), a wszelkie odstępstwa od tego są patologizowane.

⁹ Warto odnotować, że próby zgłębienia relacji między człowiekiem a zwierzęciem poprzez ciało właśnie były już podejmowane. Por. np. A. Repucha, *Ciało ludzko-zwierzęce. O przyległości gatunków w przestrzeniach transgresji*, [w:] Pongo, t. 6. *Ludzie i zwierzęta*, red. R. Chymkowski, A. Jaroszek, Warszawa 2014, s. 196–212. W tekście tym autor bada „przyległości ciała ludzkiego i zwierzęcego” (s. 197), „które stawia[ją] wyrazistość granic między gatunkami pod znakiem zapytania” (s. 212). Proponowane w niniejszym tekście podejście również skupia się na spotkaniu ciało-w-ciało, prowadzi jednak nie tyle do zatarcia wyrazistości granic między różnymi gatunkami, ile — przede wszystkim — do innego spojrzenia na koncepcję podmiotu zarówno ludzkiego, jak i poza-ludzkiego. Wstępne refleksje dotyczące „spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem” poczyniłam w: M. Rogowska-Stangret, *op. cit.*, s. 303–313.

¹⁰ E. Grosz, *Darwin i gatunek ludzki*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (32), 2011, s. 48.

Spotkanie jako kategoria fundująca ludzką podmiotowość czy sferę intersubiektywną ma dość długą tradycję i wiele rozmaitych ujęć¹¹: spotkanie rzeczy myślącej z innością Boga (na przykład w interpretacji kartezjańskich dociekań Emmanuela Levinasa¹² lub u Sørensa Kierkegaarda), zderzenie ludzkiego podmiotu z nie-ludzkim światem (u Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, Maurice'a Merleau-Ponty'ego) i wreszcie różnorodne formy spotkania między ludźmi — w teoriach umowy społecznej (od Thomasa Hobbesa począwszy), dialektyce pana i niewolnika (u Georga Wilhelma Friedricha Hegla), spotkaniu ja i ty (między innymi u Martina Bubera), rozumu i nie-rozumu (na przykład szaleństwa w dociekaniach Michela Foucaulta). Wszystko to przykłady tego, w jaki sposób zawiązywała się przestrzeń ludzkiej wspólnoty, podmiotowości i między-ludzkich relacji, w ich tle wyraźnie wyłania się założenie o relacyjności podmiotu ludzkiego, jego konstytuowaniu w oderwaniu od monadycznego zamknięcia.

W podobnym duchu rozwija się tradycja psychoanalityczna, do której chciałabym się odwołać, opisując, czym jest „spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem”. Matka i Ojciec to kluczowe figury wprowadzające potomka w relacje władzy, system społeczny i kulturę, które doczekały się wielu rozmaitych interpretacji z pozycji psychoanalitycznych i im pokrewnych. Luce Irigaray, feministyczna filozofka podejmująca dialog z psychoanalizą, wskazuje, że u podstaw naszego świata „leży pierwotne matkobójstwo”¹³, że związek z matką jest „nocą i piekłem” naszej kultury, figura matki jest zaś kawałkowana¹⁴, wykluczana i wymazywana, ponieważ „Ojciec zabrania ciało-w-ciało z matką”¹⁵; Ojciec nadając imię, zamazuje pierwotną cielesność i zabrania jej, nie tylko zatem wymazuje matkę, lecz także ciało. To zatem przede wszystkim ciało matki zostało tu pokawałkowane, odcielesniane, przekreślone i wymazane, a wraz z nim poszło w zapomnienie doświadczenie bycia ciałem i współbycia z innym ciałem, które w tym wypadku sumują się na jedno i to samo doświadczenie — nieoczywiste tak samo jak to, która ręka dotyka, a która jest dotykana w splocie dłoni. W tym cielesnym doświadczeniu spotkania ciało-w-ciało z matką uderzyło mnie to, że wyraźnie wskazuje ono na inny „cień” naszej antropocentrycznej kultury — na to, co zwierzęce i co przecież leży u podstaw doświadczenia ciało-w-ciało z matką-zwierzęciem.

¹¹ Spotkanie to kategoria niezwykle bogata w filozoficzne (i poza-filozoficzne) odniesienia. Wyczerpujące przedstawienie genealogii tego pojęcia oraz kontekstów jej współczesnego używania i odczytywania przekracza ramy niniejszego tekstu. Daleko niepełna mapa kategorii spotkania w historii filozofii, którą tu kreślę, wymagałaby także dalszych badań nad tym, jak różnie kategoria spotkania była przez wymienionych myślicieli traktowana i rozumiana. Takie analizy również pozostają poza celami, które wyznaczyłam sobie w tym artykule.

¹² E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 249 n.

¹³ L. Irigaray, *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkiewicz, Kraków 2000, s. 9.

¹⁴ *Ibidem*, s. 12.

¹⁵ *Ibidem*, s. 13.

Będę zatem interpretować kategorię spotkania ciało-w-ciało z matką jako spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem. Taką perspektywę pogłębiają analizy Jolanty Brach-Czaina oraz Rosi Braidotti.

Brach-Czaina w niezwyklej książce *Szczeliny istnienia*, w rozdziale zatytułowanym *Otwarcie*, opisuje poród suki, kozy, klaczy, krowy, kobiety, w zasadzie trudno nam jednoznacznie odróżnić, który fragment odnosi się do kogo, wszystkie rodzące jednoczą się z ciałem świata, są „dzieżą kipiącą, [w]ulkanem”¹⁶. Poród będący jedną z odsłon spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem to moment, w którym uświadamiamy sobie, że nie jesteśmy zamkniętą całością¹⁷, który zaświadcza o możliwości wykraczania poza siebie-ciało¹⁸, lecz wskazuje także na wspólnotę istot „objawiających się przez urodzenie i tkniętych ruchem wyłaniania”¹⁹. „[B]rama ciała nie prowadzi przecież do świata wyłącznie ludzkiego”²⁰ — pisze filozofka. W ten sposób zawiązuje się wspólnota cielesnego doświadczenia, oparta na spotkaniu ciało-w-ciało ze zwierzęciem — istotą rodzącą i narodzoną „w konwulsjach mięśni, w krwi, śluzie, strugach potu, w wysiłku największym, na jaki nas stać”²¹ — w wysiłku stawania się kimś innym, konfrontowania się z własną cielesnością i cielesnością innego zwierzęcia (matki lub dziecka); gatunkowe rozróżnienia schodzą tu na dalszy plan.

Ciało-w-ciało ze zwierzęciem, dopełniające się tu zarówno w doświadczeniu bycia w ciąży, jak i w porodzie, jest doświadczeniem podmiotowości bez reszty relacyjnej, nieautonomicznej, niemonadycznej, podmiotowości, która *de facto* wyłania się jako zespół cielesnych powiązań między tym, co zwyczajowo dzielimy na jednostkę i środowisko jej życia. W istocie jednak cielesne wyłanianie się „jednostek” to proces, w którym „jednostki” nie poprzedzają spotkania, lecz wyłaniają się w jego wyniku i pozostają z sobą ściśle połączone. Pojawiają się jednocześnie, we wzajemnym splątaniu wielu różnych czynników — namnażających się komórek, ich rytmu, ruchu, przepływu wód, wibracji. Podmiotowość relacyjna jest ufundowana na procesie cielesnego różnicowania, nie może tu być więc mowy o ścisłym oddzieleniu jednostki od środowiska jej życia, innych zwierząt — ludzkich i nie-ludzkich, roślin, bakterii, elementów organicznych czy nie-organicznych. Wszystkie te czynniki wzajemnie się kształtują i są przez siebie nawzajem kształtowane.

Pisarstwo Brach-Czaina często mierzy się z tym fenomenem splątania czy braku wyodrębnionego podmiotu. Filozofka tropi rozmaite świadectwa nieodłącznego powiązania „ja” i świata. Jej filozoficzne imaginariusz wypełnione jest obrazami „wspólnoty krwiożerczej”²², której fundamentem jest „istnieć dzięki

¹⁶ J. Brach-Czaina, *Szczeliny istnienia*, Kraków 2006, s. 26.

¹⁷ *Ibidem*, s. 25.

¹⁸ *Ibidem*, s. 28.

¹⁹ *Ibidem*, s. 34.

²⁰ *Ibidem*, s. 42.

²¹ *Ibidem*, s. 49.

²² *Ibidem*, s. 167.

pokarmowi, jakim są dla nas inne stworzenia, i stać się pokarmem dla nich”²³, ludźmi jako „odroślami powietrza [...] tworamami na wpół wyodrębnionymi”²⁴ czy też dwustronnością dotykania — „To świat nas dotyka, gdy my go dotykamy”²⁵. Dzięki tym sugestywnym literackim opisom lepiej rozumiemy istotę owego splątania — braku wyodrębnionych, autonomicznych jednostek, co jest kluczowe dla spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem.

Takie ściśle cielesne powiązanie różnych form życia przywodzi na myśl jeszcze inną perspektywę — badania Jakoba von Uexküll’a. Biolog podkreśla, że aby móc uchwycić relacje przyrodnicze w sposób adekwatny, nie należy skupiać się na badaniu jednostek (pojedynczych przedstawicieli gatunków), nie zrozumiemy bowiem samca bez samiczki (i odwrotnie), ofiary bez drapieżcy (i odwrotnie) — skrzydło ptaka nie ma przecież sensu samo w sobie, nabiera go wraz ze swoim kontrapunktem — powietrzem, podobnie rybia płetwa jest kształtowana w duecie z wodą²⁶. Pająk i pajęczka sieć odsyłają do muchy, kwiat do pszczoły, kleszcz do ssaka. Chcąc zrozumieć pająka, kwiat czy kleszcza, musimy zatem jednocześnie myśleć o musze, pszczole czy ssaku, są one bowiem wzajemnie do siebie odniesione. Aby zrozumieć podmiot²⁷, należy analizować go w ściślejszej relacji z jego „wokółświatem” (niem. *Umwelt*) — z tymi elementami, które współgrają z tonem danego podmiotu i splatając się z nim, łączą go z własną melodią, tworząc „dynamiczną polifonię”²⁸.

Rosi Braidotti uchwytuje „drugą stronę”²⁹ spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem. O ile ciąża i poród stanowiły doń bodziec i impuls, który wiązał się z radykalnie relacyjną koncepcją podmiotowości uchwytowanej w otwarciu i intra-aktywnym kontakcie z „wokółświatem”, o tyle Braidotti zauważa, że „komórki mnożą się tak w przypadku raka, jak i w przypadku ciąży”³⁰. Śmierć w jej ujęciu jest „integralną częścią jego [życia — M.R.S.] produktywnych cykli”³¹, jest stawianiem-się-niedostrzegalnym, zaświadczającym o naszym powiązaniu „z innymi

²³ *Ibidem*, s. 168.

²⁴ J. Brach-Czaina, *Blony umysłu*, Warszawa 2003, s. 30 n.

²⁵ *Ibidem*, s. 59.

²⁶ J. von Uexküll, *Biologia lub fizjologia*, przeł. A. Pobojevska, M. Półrola, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3 (31), 2011, s. 22.

²⁷ Warto zaznaczyć, że według Uexküll’a podmiotami są także zwierzęta. Zob. *ibidem*, s. 26.

²⁸ E. Grosz, *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham-London 2011, s. 174.

²⁹ Wyrażenie „drugą stroną” jest nieprecyzyjne, dlatego ujęte zostało tutaj w cudzysłów. Określenie to sugeruje rozdzielenie dwóch opisywanych procesów wyznaczających niejako „początek” i „koniec” życia. W rzeczywistości jednak procesy te współwystępują, przenikają się wzajemnie i współtowarzyszą sobie, dlatego o ścisłym początku i wyraźnym końcu nie może być tu mowy.

³⁰ R. Braidotti, *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 304.

³¹ *Ibidem*, s. 307.

wielorakimi siłami”³². Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem dopełnia się w otwarciu na afirmację życia — *zoe*:

Wielki zwierzęco-maszynowy wszechświat jest horyzontem stawania się wyznaczającym wieczność życia jako *bios/zoe* i jego prężność, jego stwórczą moc wyrażaną także przez to, co my, ludzie, nazywamy śmiercią³³.

W takim ujęciu spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem funduje podmiotowość relacyjną, która jest wynikiem splotu różnorodnych elementów powstających jako wynik oddziaływania cielesności zwierzęco-roślinno-bakteryjno-grzybiczo-organiczno-nieorganicznej i która w procesie stawania się-innym jest aż do jego ostatecznej konsekwencji: stawania się-niedostrzegalnym, w którym to procesie spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem jest *de facto* spotkaniem ciało-w-ciało z życiem — *zoe* i dzięki temu staje się przestrzenią spotkania, strefą kontaktu z wszelkimi formami życia i śmierci.

Dziewczynka i stawanie się

Dwa opisane wydarzenia: ciąża i poród oraz śmierć rządzą się logiką przekraczania zastanego porządku, kierowania się ku temu, co nowe, a także stawania się-kimś/czymś innym. Obie sytuacje są również niekiedy źródłem złudzenia o pełnym rozdzieleniu jednostek i ostatecznym zatrzymaniu, końcu. W istocie oba momenty są momentami otwarcia na inność, które wyraża się w intensywnym różnicowaniu, z jednej, i rozpraszaniu się, stawaniu się-niedostrzegalnym, pochłanianiu przez *zoe* z drugiej strony. Często chwile te zachodzą na siebie.

Termin „stawanie się” został tu zaczerpnięty od Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego. Filozofowie piszą, że każde stawanie się jest stawaniem-się-mniejszościowym, a więc kobietą, dzieckiem, zwierzęciem, rośliną, molekułą, ponieważ większość związana jest z dominacją³⁴. Stawanie-się-niedostrzegalnym jest natomiast „immanentnym końcem stawania się, jego kosmiczną formułą”³⁵. Stawanie-się-mniejszościowym jest procesem prowadzącym nie tylko do czmychnięcia przed dominacją i relacjami władzy, lecz także do bycia pomiędzy, bycia *intermezzo*³⁶. Stawanie-się-mniejszościowym jest też wyraźną polityczną opcją, o czym przekonują Guattari i Deleuze w swojej interpretacji fobii Małego Hansa: jego stawanie-się-koniem jest odpowiedzią na blokowanie *rhizome* dziecka poprzez zakorzenianie chłopca w rodzinie: „[dziecko jest — M.R.S.] sfotogra-

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 315.

³⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, Warszawa 2015, s. 352.

³⁵ *Ibidem*, s. 338.

³⁶ *Ibidem*, s. 335.

fowane pod ojcem, odbite na matczynym łóżku”³⁷. Jest to przechwytywanie żywej tkanki kłącza przez system i relacje władzy, które podporządkowują kłącze strukturze drzewa. Nadają mu zatem określony porządek, wyznaczają pożądane kierunki rozwoju i wzrostu, eliminując to, co spontaniczne, nieokiełznane, chaotyczne, ustalają także pozycję centralną, która będzie wyróżnionym punktem odniesienia, oceny, obserwacji — blokując niehierarchiczne rozrastanie się kłącza we wszystkie strony naraz. Matka, ojciec i Freud jako psychoanalityk Małego Hansa stają się ogrodnikami pielęgnującymi małe drzewko bonsai.

Figura dziewczynki ma tu szczególne znaczenie, albowiem to jej stawanie się, jej ciało jest jej skradzione w pierwszym rzędzie, to ona jest pierwszą ofiarą systemu dominacji, to przede wszystkim na jej ciało nakładana jest historia czy prehistoria³⁸. Historię tego odbierania ciała dziewczynce opisała Simone de Beauvoir w *Drugiej płci*. Składają się nań między innymi: zrozumienie, że dziewczynka nie jest dla siebie samej, lecz dla innych³⁹; strach przed ciałem i jego pokazywaniem⁴⁰; wstręt odczuwany do swego ciała⁴¹; wyrzeczenie się jakiegokolwiek przemocy i agresji⁴²; „samokontrola, która obowiązuje kobietę i która staje się u »dobrze wychowanej panienki« drugą naturą, zabija wszelkie odruchy, hamuje żywotność”⁴³. Rozpoczynające się już we wczesnym dzieciństwie odbieranie kobiecie jej ciała, jej pragnień, jej żywotności prowadzi do tego, że w pewnym momencie „odkrywa [ona — M.R.S.] w lustrze nieznajomą twarz: siebie przedmiot [...]”⁴⁴.

W kolejnym kroku, jak opisują proces ten Deleuze i Guattari, dziewczynka staje się jednocześnie przykładem i pułapką dla chłopca. Jest stawiana za wzór kulturalnego zachowania i w tym samym momencie umieszczana w pozycji przedmiotu pożądania dla dziecka przeciwnej płci. Młody mężczyzna konfrontowany z dziewczynką ma chcieć być tak uporządkowany jak ona, by móc zaspokoić swoje pragnienia — w ten sposób ciało odbiera się także jemu, rzutując na nie nie-jego historię⁴⁵.

Spotkanie ciało-w-ciało dziewczynki ze zwierzęciem byłoby tu zatem momentem najbardziej niebezpiecznym dla zastanych relacji władzy, ponieważ byłoby to spotkanie, które podsyciłoby jej żywiołowość, cielesność, afektywność, otwierało na stawanie się świata, cielesność życia oraz umieszczało ją w horyzoncie tego, co zwierzęce. Umieszczenie człowieka w takim horyzoncie pozwala na uchwycenie ludzkiego życia jako jednej z form życia, wcale nie koniecznej, jedynej możliwej

³⁷ *Ibidem*, s. 16.

³⁸ *Ibidem*, s. 335.

³⁹ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, J. Santorski, Warszawa 2007, s. 311.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 338.

⁴¹ *Ibidem*, s. 343.

⁴² *Ibidem*, s. 360 n.

⁴³ *Ibidem*, s. 364.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 367.

⁴⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *op. cit.*, s. 335.

czy jedynej odpowiedniej⁴⁶, tworzącej bowiem wspólną przestrzeń życia, w którym moja ludzka zwierzęcość przeplata się ze zwierzęcością innego ludzkiego lub pozaludzkiego zwierzęcia.

O tym wywrotowym potencjale spotkania dziewczynki i zwierzęcia niech świadczy ciekawe porównanie, którego dokonuje Barbara Creed w artykule *Ciała lesbijek. Trybady, chłopczyce i kokoty*. Badaczka nawiązuje w nim do opowieści Freuda o kobiecej seksualności rozwijającej się od rozkoszy łechtaczkowej do tej płynącej z waginy, która dopiero daje kobiecie prawdziwy, dojrzały i dorosły orgazm, i porównuje ją z historią brzydkiego kaczątka, które „wyrasta na piękne łabędziałko i poślubia przystojnego młodego łabędzia”⁴⁷. Creed ilustruje swą tezę rozmaitymi przykładami z filmu. Z uwagi na problematykę spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem jeden z tych przykładów wydaje się szczególnie istotny:

W *Marnie*⁴⁸ wejście w kobiecość dokonuje się w kontekście psychologicznego kryzysu. Marnie, grana przez Tippi Hedren, jest seksualnie oziębła, co odstrasza potencjalnych męskich partnerów. Kocha jedynie swoją matkę i konia, Forio. Zanim będzie mogła rozpocząć metamorfozę w prawdziwą kobietę i nauczy się pożądać mężczyzny, za jakiego pod przymusem wydano ją za męża, musi zastrzelić konia, który złamał nogę, i porzucić występne czynności. Bierność i konwenanse stanowią na wstępie podstawowe warunki przemiany: z aktywnej, męskiej kobiecości do biernej, kobiecej uległości⁴⁹.

Marnie jest tu skierowana na „właściwe” tory nie tylko w wyniku symbolicznego matkobójstwa, jak chciałaby Irigaray, lecz także wskutek całkiem dosłownego zwierzobójstwa — zabójstwa ukochanego konia Forio. Jej żywa dziewczęcość, która rozkwitała w kontakcie z koniem, została zablokowana, skradziono jej ciało, jego rozkosz i żywotność, ona sama zaś została wprowadzona na drogę ku dotąd obcemu jej życiu. Odmowa zwierzobójstwa byłaby aktem subwersywnym, sprzeciwem wobec patriarchalnej wizji życia. Galopujący razem Forio i Marnie to symbol wolności, siły, witalności i niezależności, który gra na nosie patriarchalnej kultury, wymykając się jej scenariuszom i przekraczając wyznaczone przez nią granice⁵⁰.

Freudowska wizja przechodzenia w toku życia kobiety od niedojrzałego orgazmu łechtaczkowego do dojrzałego i prawdziwego orgazmu waginalnego odzwierciedla patriarchalny system społeczny, który potrzebuje wyraźnego heteroseksualnego

⁴⁶ Do podobnych wniosków prowadzą badania Elizabeth Grosz nad relacją między naturą a kulturą. Przyglądam się tej relacji bliżej w: M. Rogowska-Stangret, *Natura jako źródło kultury w ujęciu Elizabeth Grosz*, [w:] *Natura (w) granica(ch) kultury*, „Prace Kulturoznawcze” 14, nr 2, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, Wrocław 2012, s. 69–77.

⁴⁷ B. Creed, *Ciała lesbijek. Trybady, chłopczyce i kokoty*, przeł. A. Barcz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (32), 2011, s. 77.

⁴⁸ Film w reżyserii Alfreda Hitchcocka z 1964 roku.

⁴⁹ B. Creed, *op. cit.*, s. 78.

⁵⁰ Relacje ludzi (zwłaszcza kobiet, przede wszystkim dziewczynek) i koni są pożywką także dla sztuk wizualnych. Wystawa *Like a Horse* (19 maja–3 września 2017) pokazywana w Sztokholmie w Fotografiska jest tego przykładem.

uzasadnienia w biologii⁵¹, by móc egzekwować od kobiet ich podporządkowanie się mężczyznom⁵². Przynajmniej w niektórych przypadkach wizja ta więzi dziewczynkę także w pewnej narracji o własnym życiu, które przebiega od brzydkiego kaczątka do pięknego łabądka, od dzikiego zwierzęcia do ujarzmionego stworzenia, a to z kolei związane jest z konceptualizacjami czasu, które odzwierciedlone są w koncepcjach podmiotu i które również sprzyjają konkretnym relacjom władzy i dominacji (na przykład dorosłego nad dzieckiem, prymatowi doświadczenia nad byciem nowicjuszem — w samych tych słowach zawarte jest bardzo silne pozytywne wartościowanie doświadczenia i pobłażliwy stosunek do nowicjusza czy nowicjuszki). Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem byłoby zatem odpowiedzią na próby dyscyplinowania i kontrolowania dziewczęcego, a później kobiecego ciała, sprzeciwem wobec odebrania dziewczynce jej ciała (co opisywała wspomniana de Beauvoir) oraz próbą objęcia i zachowania „bycia bardziej” (od angielskiego *muchness* z *Alicji w Krainie Czarów*), tkwiącego w każdej żywej istocie, będącego — jak chciała Elizabeth Costello — ponadgatunkową „pełnią istnienia”.

Czas dziewczynki

Elizabeth Grosz w eseju zatytułowanym *Space, time, and bodies* zauważa, że reprezentacje przestrzeni zawsze dominowały i wciąż dominują nad reprezentacjami czasu: czas pojmujemy tylko wtedy, gdy przypiszemy mu jakieś przestrzenne właściwości⁵³. Niekiedy myślimy o nim jako o linii, na której ułożone są kolejne, następujące po sobie momenty, kiedy indziej podzielamy cykliczną koncepcję czasu wpisującą go w okrąg, innym razem czas wydaje się jakimś wewnętrznym wymiarem życia — w opozycji do zewnętrznego usytuowania naszych rozciągłych ciał w przestrzeni.

Czas dziewczynki rozumiany jest zarówno linearnie, jak i cyklicznie. Z jednej strony, jest stanem przejściowym, po którym ma nastąpić przepoczwarczenie się w kobietę — ten moment jest nieuchronny, prowadzą doń ułożone jeden obok drugiego chwile składające się na linię życia — od dziecka ku dorosłej. Z drugiej jednak strony, czas dziewczynki to czas, który próbuje się ukazać jako zjawisko powtarzalne, są to przecież chwile, które przed nią przeżywała jej matka, babka i prababka, po niej zaś będą ich doświadczać jej córka, wnuczka i prawnuczka. Tę podwójność czasu dziewczynki świetnie uchwycił Lorenz w cytowanym na

⁵¹ Chodzi tu o taką biologię, która jest konstruowana jako uzasadnienie dla schematów kulturowych, pisze o tym np. J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.

⁵² T. Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge-London 1990, s. 233–242.

⁵³ E. Grosz, *Space, time, and bodies*, [w:] *eadem, Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, New York-London 1995, s. 97.

początku tego tekstu fragmencie z jego książki o psach. Dziewczynka jest tam istotą pomiędzy odwiecznymi zasadami wpisanymi w jej istotę (wyznaczającymi cykliczność życia każdej dziewczynki) a obserwacją i naśladowaniem starszych kobiet. W ich losie dziewczynka widzi dopełnienie się jej własnego życia i już zawczasu naśladuje ich zachowania.

Ta obserwacja łączy się z drugim spostrzeżeniem Grosz. Podkreśla ona bowiem, że koncepcje czasu i przestrzeni oraz to, jak oba te aspekty są reprezentowane, są odzwierciedlane w sposobach mówienia o podmiotowości⁵⁴. I rzeczywiście, dziewczynka rozumiana jako jeden z pierwszych punktów-momentów na linii czasu jest podmiotem niepełnym i podmiotem nie w pełni; dopiero stanie się podmiotem-kobietą, realizując odwieczne schematy kierujące jej rozwojem ku dorosłości. Nim jednak dojrzeje, jej ciało, żywotność, zwierzęcość zostaną jej skradzione, by mogła ucieleśnić dojrzały kobiecy podmiot. Jako kobieta będzie ufundowana na podwójnym zabójstwie: matko- i zwierzobójstwie.

Teorie feministyczne proponują wiele różnych strategii przełamania kulturowo wyznaczonego scenariusza życiowego, który niesie w sobie założenia związane z normami i tym, co „normalne”. Może to być uwalnianie się od biologicznych ograniczeń, jak na przykład u Simone de Beauvoir; szukanie kobiecego głosu, języka, seksualności, jak u Luce Irigaray; budowanie solidarności wokół seksizmu i niesprawiedliwości społecznej, jak u bell hooks; czy performatywne powtarzanie przeszłych krzywd, by móc odebrać im krzywdzącą moc, jak u Judith Butler.

Donna Haraway proponuje szczególną drogę przekroczenia utartych patriarchalnych scenariuszy, roztaczając wizję relacji między kobietą a psem⁵⁵. Związek ten przekracza międzygatunkowe różnice i podziały, stanowi zatem najlepszy dowód na możliwość takiej conceptualizacji spotkania, które będzie podmiototwórczym i wyznaczającym międzygatunkową sferę intersubiektywności spotkaniem między kobietą a zwierzęciem. Wizja ta wyraża się w jej idei gatunków towarzyszących⁵⁶.

Na kartach swojego manifestu Haraway opisuje także historię przyjaźni swojego syna chrzestnego Marco i psa Cayenne⁵⁷. Wszystko zaczęło się, gdy chło-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Należy zauważyć, że międzygatunkowe relacje nie są wolne od relacji władzy związanych z innymi kategorizacjami, na przykład płcią, rasą i klasą. Por. J. Włodarczyk, *Strefy kontaktu, strefy władzy. Feministyczna analiza relacji kobiet i psów w sportach kynologicznych w Polsce*, [w:] *Pies też człowiek? Relacje psów i ludzi we współczesnej Polsce*, red. M.P. Pręgowski, J. Włodarczyk, Gdańsk 2014, s. 128–131.

⁵⁶ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003. Na polski przetłumaczone zostały fragmenty książki. Zob. D. Haraway, *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe...*, s. 241–260. Wszystkie odwołania w tym tekście odnoszą się do wersji anglojęzycznej. Pozostają przy tłumaczeniu *companion species* jako gatunki towarzyszące, a nie — stowarzyszone. Uważam, że oddaję w ten sposób dokładniej sens koncepcji Haraway.

⁵⁷ D. Haraway, *The Companion Species Manifesto...*, s. 40–42.

piec miał sześć lat, zaś Cayenne była szczeniakiem w wieku dwunastu tygodni. Wówczas Haraway zainicjowała kontakt między chłopcem a psem podczas szkoleń z posłuszeństwa, na które chodziła cała trójka. Haraway jako jedyna dorosła, co podkreśla filozofka, była nieco rozczerowana tymi treningami. Dość szybko okazało się bowiem, że pies wykonuje polecenia chłopca, ale brakuje tu mimo wszystko „inter-subiektywności”, czyli „zwracania uwagi na jednoczący taniec twarzą-w-twarz ze znaczącą innością”⁵⁸. Haraway wykorzystuje umiłowanie chrześniaka do sztuk walki i związanych z nimi wartości i zachęca dziecko do potraktowania psa jako ucznia w szkole karate. Chłopiec byłby w tej sytuacji mistrzem i musiałby nauczyć Cayenne posłuszeństwa. Ten „podstęp” okazuje się skuteczny — pies i chłopiec zaczynają zwracać na siebie uwagę, a po dwóch latach Marco umiejętnie prowadzi Cayenne przez najtrudniejsze triki sportu *agility*⁵⁹. To *agility* jest według filozofki najgłębszym możliwym ludzko-psim kontaktem⁶⁰, najpełniejszym spotkaniem ciało-w-ciało ze zwierzęciem. Ciekawe jest to, że w kontakcie między chłopcem a psem musiała pośredniczyć dorosła kobieta, czego Haraway jest świadoma. To ona wskazała chłopcu drogę ku spotkaniu z psem, które było oparte na wzajemności, uważności na inność, przyjaźni, bliskości, porozumieniu, ale też na określonej wizji „dojrzałej” ludzko-psiej relacji, wyrażającej się najpełniej we wspólnie uprawianym sporcie zwanym *agility*. Czy dziecko i pies nie potrafią znaleźć swojej własnej drogi?

Zarówno dziecko, jak i pies są bardzo baczными obserwatorami — uczą się, obserwując i będąc uważnymi na inne znajdujące się w pobliżu istoty⁶¹. Połączenie obserwacji z uważnością nakierowaną na inne osoby może stanowić zaczyn (i całkowicie wystarczy) dla stworzenia kontaktu, który nie byłby zapośredniczony przez dorosłego(-ą) i jego/jej wizję relacji.

Obserwując spotkania dwóch znajomych dziewczynek, o których wspomniałam na początku tekstu, z psem, miałam okazję być świadkiem takiego spotkania — spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem bez pośrednictwa osób dorosłych. Największą radość obu stronom daje kołysanie całym ciałem i naśladowanie siebie nawzajem w tym kołysaniu, ekscytację widać zarówno po wesoło latającym ogonie, jak i po klaskaniu w dłonie. Nagle bohaterki sceny zastygają w bezruchu, patrzą uważnie na siebie przez dłuższą chwilę — w oczekiwaniu na jakiś znak czy sygnał zapowiadający, co będzie dalej, i cały rytuał zaczyna się od nowa. To bardzo piękne, radosne, żywiołowe cielesne doświadczenie, które daje poczucie siły, bliskości, wspólnej zabawy, pewności siebie w relacji, a jednocześnie wymyka się

⁵⁸ *Ibidem*, s. 41.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 42.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 61.

⁶¹ O wzroku psa, jego zdolności obserwacji człowieka, o wadze spojrzenia w nawiązywaniu relacji psa z człowiekiem, a także o podobieństwach między dziećmi i zwierzętami, jeśli chodzi o zwracanie uwagi na innych, zob. A. Horowitz, *Oczami psa. Co psy wiedzą, myślą i czują*, przeł. M. Bugajska, Warszawa 2013, s. 52–54, 141–163.

temu, co mogłaby zaproponować osoba dorosła. Ma się wrażenie, że obie strony rozmawiają w jakimś sobie właściwym cielesnym języku, do którego ja — nie uczestnicząc w rytuale — nie mam dostępu.

Gdzieś w tle to spotkanie jest także stawaniem-się-kimś-innym, byciem pomiędzy dziewczynką a psem, wymykaniem się kategoriom komunikacyjnym, relacjom dominacji i podległości. Jest ono możliwe, bo dziewczynka i pies nie są bytami odrębnymi — stają się spotkaniem. Mamy tu do czynienia z byciem ku sobie, z towarzyszeniem sobie w radości, która jest dziewczynsko-psia i ma bardzo jasno wyznaczone granice. Osoby dorosłe patrzące na tę beztroską zabawę też odczuwają radość, ale ich zadowolenie pochodzi z obserwacji, a nie z uczestniczenia, które jest bez reszty cielesne i zamknięte w tym dziewczynsko-psim *intermezzo*.

Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem, które opisałam, to również powołanie do życia czasu dziewczynki, który nie jest podporządkowany cykлом życia kobiety, nie jest też preludium do dorosłości. Jest przykładem „queerowego czasu”, o którym Jack Halberstam pisze, że jest

określeniem tych specyficznych modalności czasowości, które pojawiają się w postmodernizmie, gdy osoba porzuca czasowe ramy burżuazyjnej reprodukcji i rodziny, długowieczności, ryzyka/bezpieczeństwa i dziedzictwa⁶².

Halberstam pisze o czasie osób o nienormatywnej seksualności, który zakłóca zwyczajowe ujęcia młodości, dorosłości i dojrzałości, a także standardowe kamienie milowe życia człowieka: narodziny, małżeństwo, reprodukcja i śmierć⁶³. Czas dziewczynki byłby też zawieszeniem „normalnej” linii rozwoju i w tym sensie — „czasem queerowym”. Jest to bowiem czas, w którym dziewczynsko-psia relacja nie odsyła ani do wdrukowanych w dziewczynkę matczynych skłonności, ani do jej przyszłości — jako dorosłej kobiety i matki; jest to relacja, która spełnia się całkowicie w chwili obecnej, wypełnia ją po brzegi i zaświadcza o możliwości międzygatunkowego współbycia pomiędzy. Relacja ta rozgrywa się w „czasie queerowym” także dlatego, że nie nawiązuje do reprodukcji i nie jest kamieniem węgielnym relacji mającej na celu reprodukcję czy dziedziczenie. Do pewnego stopnia renegotjuje też granice między ryzykiem a bezpieczeństwem, wprowadzając w świat dziecka i zwierzęcia czynniki o niepewnym na nich wpływie.

⁶² J. Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York-London 2005, s. 6.

⁶³ *Ibidem*, s. 3.

Sokratejski giez o dziewczynsko-psim obliczu

Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem jest odpowiedzią na pytanie o to, jak możliwe jest spotkanie między dziewczynką a psem, krukiem i psem, rybą i człowiekiem itp., jak to jest być w tym spotkaniu w pełni — faktycznie się spotykając ze „znaczącą innością”. Owo spotkanie jest możliwe, ponieważ w spotkaniu — nieco wbrew intuicji — nie mamy do czynienia z zetknięciem się z sobą dwóch różnych bytów — już zindywidualizowanych. To same pojęcia spotkania, relacja są kategoriami uprzednimi. Spotkanie wyprzedza ujednokowienie, izolację, alienację, jest splątaniem tego, co tożsame, i tego, co inne. Nie polega na zetknięciu tego, co obce, i tego, co znajome, ponieważ to, co obce, i to, co znajome, jest nierozdzielnie z sobą połączone — jak w literackich opisach Brach-Czajny, w których cielesne splecenie ujawnia połączenia ludzko-nie-ludzkich światów, czy u Braidotti, u której śmierć traci swój ostateczny wymiar i zostaje wpleciona w dynamiczne procesy życia.

Istotnym elementem spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem jest jego dynamiczny charakter — widoczny zarówno u Brach-Czajny, jak i u Braidotti oraz w kategorii stawania się, która pozwala nam powrócić do etyczno-politycznego wymiaru spotkania ciało-w-ciało ze zwierzęciem, spotkania dziewczynki i psa. Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem to w planie politycznym próba pokazania, że obcość — często sytuowana na zewnątrz i postrzegana jako zagrożenie dla tego, co swojskie, tożsame, znane, „nasze” — jest w istocie wewnątrz tożsamego. Spotkanie dziewczynki i psa to spotkanie przedstawicieli dwóch gatunków — ten podział jest jednak pozorny — w rzeczywistości bowiem przez obie żyjące istoty przebiega wspólna linia życia — życia po prostu, a nie tego konkretnego: psiego, ludzkiego czy dziewczynskiego. Możliwość spotkania — z każdą obcością, niezależnie od tego, jak ją sobie wyobrażamy — nie wymaga pośredników, jest immanentną życiu relacyjnością, wzajemnością, wspólnotowością. To z kolei może stać się zaczątkiem etyki. W partiach tekstu poświęconych analizom stawania się oraz dziewczynskiego czasu starałam się opowiedzieć o tym, jaki wywrotowy potencjał ma owo spotkanie, jaki porządek burzy i jakie mechanizmy władzy odkrywa. Spotkanie ciało-w-ciało ze zwierzęciem uruchamia i urzeczywistnia możliwość innego bycia w ludzko-nie-ludzkim świecie.

Wizja etyczno-polityczna wyłaniająca się z tych rozważań to propozycja, której sedno stanowi oddanie głosu milczącym i sprzeciw wobec dominacji, którą spotkanie ciało-w-ciało dziewczynki z psem podważa, pokazując dziewczynsko-psi sposób tworzenia tego, co wspólne. Uważność na innego, obserwacja jego zachowań, potrzeb, sygnałów stanowi warunek *sine qua non* etyczności, tym ważniejszy, że dopiero w spotkaniu ciało-w-ciało ze zwierzęciem ta etyczność uważności i międzygatunkowej relacyjności budzi się do życia. Spotkanie ciało-w-ciało dziewczynki i zwierzęcia jest jądrem żywiołowości, cielesności, uważności na innego, spontaniczności, przekraczania granic, powiązania istot —

zdawałoby się odrębnych, które — jak się okazuje — istnieją dzięki relacji i jednocześnie wchodzą w nią na własnych warunkach. Spotkanie to rozsadza zatem przyjęte i narzucone struktury, drażniąc je niczym sokratejski giez, ale też wcale nie mając na celu drażnienia nikogo i niczego. Jest to bowiem w pełni afirmatywna praktyka nakierowana na tworzenie aliansów, a nie na niszczenie czy ograniczanie oponentów. Stawianie oporu ma tu afirmatywną moc i przestaje być stawianiem oporu komuś czy czemuś, zajmowaniem stanowiska w opozycji do kogoś lub czegoś, nie jest także walką z kimś/czymś. Dziewczynka i pies kroczą w poprzek, niczym Foucaultowski krab.

Rosi Braidotti w eseju *Four theses on posthuman feminism* stwierdza, że feminizm nigdy nie był humanizmem, ponieważ to analizy feministyczne i postkolonialne ujawniły, że „człowiek rozumu” (*Man of reason*) — uniwersalny (jak dotąd) standard ludzki — jest nieadekwatny i w istocie nieuniwersalny⁶⁴. Pojawienie się płciowego i rasowego zróżnicowania rozsadziło rzekomą neutralność koncepcji „człowieka” i podmiotowości. W pewnym sensie kobieta czy rasowo inny nigdy nie byli Człowiekiem. Analogicznie możemy powiedzieć, że dziewczynka i pies nigdy nie byli i nie będą jednostkami, a zawsze już od razu wspólnotą. Niech zatem spotkanie-ciało-w-ciało ze zwierzęciem odsłoni relację u źródeł podmiotowości, odpowiadanie sobie i uważność jako warunki etyczności i *jouissance* jako motor napędzający wspólnotowość.

A girl and a dog. On bodily encounters with the animal

Abstract

In the article the category of the bodily encounter with the animal is presented. This concept is inspired by the Irigarayan notion of “bodily encounter with the mother” and it is developed using an example of the relation between a girl and a dog — two beings so far often excluded from the philosophical inquiries. The author constructs the category of bodily encounter with the animal referring to ideas coined by Luce Irigaray, Rosi Braidotti and Jolanta Brach-Czaina and places the very concept in a broader philosophical context. With reference to the category of bodily encounter with the animal, the author reflects on what is exceptional in the encounter between a girl and a dog, and investigates into the subversive potential of such an encounter and challenges it may pose to the given power relations.

Keywords: encounter, bodily encounter, girl, dog, becoming

⁶⁴ R. Braidotti, *Four theses on posthuman feminism*, [w:] *Anthropocene Feminism*, red. R. Grusin, Minneapolis-London 2017, s. 22 n.

Bibliografia

- Bakke M., *Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem?*, „Teksty Drugie” 3 (129), 2011.
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, J. Santorski, Warszawa 2007.
- Brach-Czaina J., *Blony umysłu*, Warszawa 2003.
- Brach-Czaina J., *Szczeliny istnienia*, Kraków 2006.
- Braidotti R., *Etyka stawania-się-niewykrywalnym*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
- Braidotti R., *Four theses on posthuman feminism*, [w:] *Anthropocene Feminism*, red. R. Grusin, Minneapolis-London 2017.
- Butler J., *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Coetzee J.M., *Żywoty zwierząt*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa 2004.
- Creed B., *Ciała lesbijek. Trybady, chłopczyce i kokoty*, przeł. A. Barcz, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (32), 2011.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, Warszawa 2015.
- Grosz E., *Becoming Undone. Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham-London 2011.
- Grosz E., *Darwin i gatunek ludzki*, przeł. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (32), 2011.
- Grosz E., *Space, time, and bodies*, [w:] eadem, *Space, Time, and Perversion. Essays on the Politics of Bodies*, New York-London 1995.
- Halberstam J., *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York-London 2005.
- Haraway D., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago 2003.
- Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, przeł. J. Bednarek, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012.
- Horowitz A., *Oczami psa. Co psy wiedzą, myślą i czują*, przeł. M. Bugajska, Warszawa 2013.
- Irigaray L., *Ciało-w-ciało z matką*, przeł. A. Araszkiewicz, Kraków 2000.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Laqueur T., *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge-London 1990.
- Lorenz K., *I tak człowiek trafił na psa*, przeł. A.M. Linke, Warszawa 2013.
- Moskal W., *Kim my właściwie jesteśmy? Tajemnicze mikroby w ludzkim ciele*, <http://wyborcza.pl/7,75400,22299606,kim-my-wlasciwie-jestesmy-tajemnicze-mikroby-w-ludzkim-ciele.html>.
- Repucha A., *Ciało ludzko-zwierzęce. O przyległości gatunków w przestrzeniach transgresji*, [w:] *Pongo*, t. 6. *Ludzie i zwierzęta*, red. R. Chymkowski, A. Jaroszuk, Warszawa 2014.
- Rogowska-Stangret M., *Ciało — poza Innością i Tożsamością. Trzy figury ciała w filozofii współczesnej*, Gdańsk 2016.
- Rogowska-Stangret M., *Natura jako źródło kultury w ujęciu Elizabeth Grosz*, [w:] *Natura (w) granica(ch) kultury*, „Prace Kulturoznawcze” 14, nr 2, red. K. Łukasiewicz, I. Topp, Wrocław 2012.
- Troubling Species. Care and Belonging in a Relational World*, red. The Multispecies Editing Collective, „RCC Perspectives. Transformations in Environment and Society” 5, Munich 2016.
- Uexküll J. von, *Biologia lub fizjologia*, przeł. A. Pobjewska, M. Pórola, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3 (31), 2011.
- Włodarczyk J., *Strefy kontaktu, strefy władzy. Feministyczna analiza relacji kobiet i psów w sportach kynologicznych w Polsce*, [w:] *Pies też człowiek? Relacje psów i ludzi we współczesnej Polsce*, red. M.P. Pręgoski, J. Włodarczyk, Gdańsk 2014.