

Zwierzę — (w) granica(ch) kultury. Kilka uwag i pytań

To porozumienie filozoficznego sensu i zdrowego rozsądku, które zezwala na beztrudne mówienie o zwierzęciu w ogólnej liczbie pojedynczej, jest być może jednym z największych i symptomatycznych idiotyzmów (*bêtises*) tych, którzy nazywają siebie ludźmi.

Jacques Derrida

Pytanie o pytanie własne wiedzy o kulturze

Zwierzę¹ w myśleniu o kulturze pojawia się często jako istnienie graniczne, w którego obliczu określana jest jej swoistość. Ta granica między światem ludzkim i zwierzęcym, czy między światem zwierząt ludzkich i nie-ludzkich, w perspektywie refleksji nad kulturą jakkolwiek rysowana była często „grubą” i zdecydowaną kreską, legitymizowała bowiem namysł osobny nad *iura gentium*, a w konsekwencji nad kulturą, czyli stanowiła rację istnienia odrębnej dyscypliny myśli czyniącej przedmiotem kulturę, to jednocześnie podlegała kwestionowaniu na różne sposoby, różne też wpisywano w nią treści. O granicę tę spierali się, a właściwie czynią to ciągle — już niekoniecznie wyłącznie w kontekście kultury, ale nie bez konsekwencji dla myślenia o niej — ewolucjoniści z kreacjonistami, socjobiolodzy z humanistami, humaniści z mniej czy bardziej głębokimi ekologami i w końcu w najnowszej edycji tych dyskusji biorą przede wszystkim

¹ Liczba mnoga „zwierzęta” także nie chroni przed homogenizacją różnorodności zwierzęcego uniwersum.

udział posthumaniści i humaniści, to znaczy spierają się wrogowie szowinizmu gatunkowego postulujący nową humanistykę, z humanistami szukającymi rozwiązań w ramach tradycyjnej refleksji humanistycznej; tradycyjnej w znaczeniu — niepoczuwającej się do grzechu antropocentryzmu, ale często także nieuchylającej się od zarzutów legitymizowania ludzkiego okrucieństwa wobec zwierząt za sprawą funkcjonujących w jej ramach idei. W myśli o kulturze zwierzę pojawia się nie tylko w swej granicznej kondycji, ma ono także swoje kulturowe istnienie, istnienie w granicach kultury i kultur.

To jednak nie perspektywa kulturoznawcza zdominowała współczesny dyskurs o zwierzętach. Francuski filozof Luc Ferry w jednym z przypisów do swego *Nowego ładu ekologicznego*², książki wydanej w początku lat 90., odnotował, że bibliografia niemieckich i amerykańskich prac dotyczących praw zwierząt liczyła wówczas ponad sześćset stron, co może świadczyć o zaangażowaniu w „kwestii zwierzęcej” nie tylko jurysprudencji, ale też tych obszarów refleksji, w których myśl prawna szuka uzasadnień bądź skąd czerpie inspiracje proponowanych regulacji, a więc w dziedzinie etyki filozoficznej, humanistyki czy nauk społecznych. Warta zauważenia, zwłaszcza przez badaczy kultury, jest wyraźna dysproporcja między różnymi kręgami kultury Zachodu, jeśli idzie o poziom zaangażowania w te dyskusje; zdecydowanie przodują obszary oddziaływania tradycji protestanckiej.

Animal studies, nieśmiało zapoczątkowane w latach 70.³, od lat 90. zyskują w krajobrazie akademickim coraz wyraźniejszą tożsamość i umacniają swą pozycję na wydziałach nauk nieprzyrodniczych. Jednocześnie coraz wyraźniej i donioślej brzmią głosy o zdającym się nie mieć końca okrucieństwie, jakiego nieustająco za naszą, ludzką, sprawą doświadczają zwierzęta różnych gatunków. Głosy te pełne desperacji, bezsilności i bezradności w usiłowaniu racjonalnego

² L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę, i człowiek*, przeł. H. i A. Misiowie, Warszawa 1995. Ferry zwraca uwagę na to, iż w centrum burzliwych dziś dyskusji o związkach człowieka z naturą znajduje się problem zwierząt. „Zwierzę — pisze we *Wprowadzeniu* — zostało potraktowane jak zwykły mechanizm, odmówiono mu inteligencji, uczuć, a nawet wrażliwości zmysłowej. Idea zwierzęcia-maszyny jest kwintesencją tego, co niektóre odmiany współczesnej ekologii piętnują jako antropocentryzm. Zwierzę zatem jest pierwszym bytem, jaki spotykamy na drodze owej *d e c e n t r a c j i*, której początkiem jest negacja wspomnianego antropocentryzmu, a celem uznanie natury za podmiot prawa. Idąc od człowieka do uniwersum, jak tego żąda nie tylko ekologia głębocka, lecz także utylitaryzm, przechodzi się najpierw przez świat zwierząt” (s. 22–23). Sam Ferry zwraca uwagę na pewien rodzaj niebezpieczeństwa wpisanego w retorykę radykalnej myśli ekologicznej. Mianowicie wyraża obawę, że nienawiść do nienaturalności kulturowo-cywilizacyjnej może prowokować nienawiść do „człowieka jako takiego” jako bytu nienaturalnego.

³ Znacząca dla tych studiów była praca *Animals, Men and Morals. An Enquiry into the Maltreatment of Non-humans* z 1971 r. pod redakcją Stanleya i Rosalind Godlovitch oraz Johna Harrisa; to recenzja tej pracy stała się pierwszym głosem w sprawie utylitarysty Petera Singera, autora *Wyzwolenia zwierząt*.

samouzasadnienia odwołują się do emocji i dają im wyraz. Elizabeth Costello, literacka bohaterka i, chyba nie będzie nadużyciem powiedzieć, *alter ego* noblisty Johna Maxwella Coetzee, konfrontuje racjonalny głos filozofii z głosem poezji, tu korespondującym z Pascalowskim „porządkiem serca”. Costello prowokacyjnie porównuje los hodowlanych i laboratoryjnych zwierząt do ofiar Holokaustu⁴, a Charles Patterson daje wyraz ocenie zwierzęcej egzystencji w zachodniej kulturze poprzez metaforę „wiecznej Treblinki”. Zacerpnął ją od Isaaca Bashevisa Singera, którego pamięci swą książkę o takim właśnie tytule zadedykował⁵. W 2003 r. zwolennicy praw zwierząt PETA (People for Ethical Treatment of Animals) zainicjowali wędrującą wystawę ośmiu plakatów pod znamiennej etykietą: „Holokaust na talerzu”. Na plakatach zestawiono czarno-białe zdjęcia żywych i martwych ofiar Holokaustu z kolorowymi zdjęciami przedstawiającymi żywe i martwe zwierzęta w scenach z ich przemysłowej hodowli. Wystawa wzbudziła wielkie kontrowersje. W Austrii i Niemczech stała się przedmiotem sądowych rozpraw w sądach różnych instancji oraz dyskusji nad zasadnością tego rodzaju porównań⁶.

Przemysł i laboratoria eksploatujące zwierzęta współistnieją z idącymi w miliony ich miłośnikami, którzy z przedstawicieli niektórych zwierzęcych gatunków czynią swych domowników — przedmiot troski, dbają o ich komfort, a po ich śmierci nierzadko grzebią je na rzeczywistych albo wirtualnych cmentarzach, dając jeszcze jeden wyraz swej „naturze” *homo sepulcros*. Stajemy tu przed problemem — z jednej strony miłość do zwierząt, z drugiej antropomorficzna ich „kolonizacja”.

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

⁵ Zob. Ch. Patterson, *Wieczna Treblinka*, przeł. R. Rupowski, Opole 2003. Książkę poprzedza motto z Singera: „W swoich myślach Herman ułożył panegiryk poświęcony myszy, która mieszkała w jego domu: »Co oni wiedzą — wszyscy ci naukowcy, filozofowie, władcy świata — o takiej jak ty? Zwierzęta doświadczyły, że człowiek to najgorszy osobnik spośród wszystkich gatunków. Zwierzęta zostały stworzone jako dostarczyciele żywności i skór — istoty, które można dręczyć i eksterminować. Dla nich wszyscy ludzie to naziści, a ich życie to wieczna Treblinka«”.

⁶ Sprawę wystawy PETA, przebieg i argumentację procesów sądowych wytoczonych przez społeczności żydowskie organizatorom tego przedsięwzięcia szczegółowo opisuje Mark Joel Webber. Autor podnosi przy tej okazji szerszą kwestię natury retorycznej, mianowicie etykę porównań. Zob. M.J. Webber, *Metaphorizing the Holocaust: The Ethics of Comparison*, www.images.pa.pl. (Za wskazanie tego tekstu dziękuję Michałowi Matlakowi). W Niemczech PETA wygrała w dwóch instancjach, Sąd Federalny nie podjął się rozpatrywania apelacji, w Austrii PETA przegrała w dwóch instancjach, natomiast sąd najwyższej instancji uchylił wyrok. PETA, broniąc się przed zarzutem, iż stosuje nazistowskie metody, zrównując Żydów i zwierzęta, wskazywała, mówiąc językiem interpretacji Webbera, na synechdochiczny, a nie metaforyczny charakter tego porównania. To znaczy, organizatorzy chcieli zwrócić uwagę na to, iż i ludzie, i zwierzęta mają udział „w tym samym”. Doświadczają podobnego losu. Po ostatecznej analizie Webber jednak uznał, iż PETA, kierując się zasadą „cel uświęca środki”, dokonała instrumentalizacji Holokaustu, choćby manipulując liczbą ofiar.

Liczba zdeklarowanych wegetarian w społecznościach zachodnich wzrasta w sposób zauważalny statystycznie, co ma swój związek z dokonującymi się przewartościowaniami także kwestii relacji do zwierząt.

W pejzażu współczesnej myśli pojawiła się już tu wspomniana idea posthumanistyki, z którą wiązane są nadzieje podważenia czy całkowitej erozji ludzkiego gatunkowego szowinizmu. Mieściłaby się w niej między innymi propozycja myślenia sieciowego Bruno Latoura, którego kategoria aktora uwikłanego w sieć relacji zawiesza esencjalizujące podziały na ludzi, rzeczy i zwierzęta, ale też zasadność stałej i niewzruszonej cezury między naturą a kulturą.

Sztuka — często występująca w roli forpoczty kulturowej wrażliwości — weszła współcześnie we współpracę z biotechnologicznymi laboratoriami i przez działania w ramach bioartu prowokuje do rewizji naszych wyobrażeń na temat granic i relacji między ludzkim i nie-ludzkim. Rozmaite hybrydy i zwierzęta w zupełnie nowych rolach pojawiają się w galeriach i na scenach teatralnych, co budzi skrajne reakcje⁷. Wolfgang Welsch poszukuje w darwinizmie racji estetyki zwierząt⁸; Marc Bekoff i Jessica Pierce wskazują na zachowania zwierząt, które — ich zdaniem — można klasyfikować jako etyczne, bo kierowane są innymi niż instynktowne racjami, mianowicie dobrem innych „egzemplarzy” gatunku⁹. Można odnieść wrażenie, że jesteśmy świadkami dokonujących się (zdecydowanie niedokonanych) przewartościowań, o czym między innymi świadczy głębokie emocjonalne zaangażowanie wielu uczestników „zwierzęcych” debat. Inaczej rzecz ujmując i uciekając się do kategorii dramatu społecznego Victora Turnera, powiedzieć można, iż zdajemy się uczestniczyć w tej jego fazie, która określona została jako faza kryzysowa, w której do głosu dochodzi pośród rozmaitych emocji poczucie dezorientacji, a dotychczasowy ład wyznaczający ludzko-zwierzęce relacje, tracąc moc regulacyjną, zaczyna się odsłaniać w swych podstawach, jego racje, ale też niekonsekwencje stają się, przynajmniej dla niektórych, widoczne i prowokują nie tylko do dyskusji, ale też rozmaitych przedsięwzięć mniej czy bardziej rewolucyjnych.

W dzisiejszych dyskusjach przeważają głosy etyków, kognitywnych etologów i polityków. Rodzi się więc pytanie, czy perspektywa wiedzy o kulturze daje szansę oryginalnej, to znaczy własnej i nowej artykulacji złożonych zwierzęco-ludzkich kwestii, czy raczej jest źródłem przesłanek do utrwalenia się tych sposobów myślenia, które dziś są oskarżane o legitymizację gatunkowego szowinizmu, krzywd i cierpień, jakich zwierzęta doznają w ludzkim świecie. Czy ceną włącze-

⁷ Na temat „zwrotu ku zwierzętom” we współczesnej sztuce por. tekst Anny Małeckiej w niniejszym tomie. Co do analizy bioartu zob. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010; E. Kac, *Telepresence & Bio Art. Networking Humans*, Ann Arbor 2004; *Signs of Life. Bio Art. and Beyond*, red. E. Kac, Cambridge, Massachusetts-London 2007.

⁸ Zob. W. Welsch, *Estetyka poza estetyką*, przeł. K. Gucałska, Kraków 2005, tu: *Estetyka zwierząt*, s. 171–207.

⁹ Zob. M. Bekoff, J. Pierce, *Wild Justice. Contemporary Bioethics*, Chicago 2009.

nia się do tej dyskusji jest samolikwidacja kulturoznawczego, humanistycznego dyskursu? Czy przeciwnie, podjęcie tej problematyki daje szanse ożywczej rewizji jego podstaw?

Tragiczność kondycji ludzkiej

Czy to nie mit wyłącznej godności natury ludzkiej sprawił, że sama natura doznała pierwszego okaleczenia, za którym poszły nieuchronnie następne?

Claude Lévi-Strauss

Jednym ze spektakularnych dwudziestowiecznych ataków na utrwalone sposoby myślenia o ludzko-zwierzęcej cezurze były badania z zakresu etologii, zarówno dotyczącej zachowań zwierząt (w warunkach naturalnych), jak i ludzi oraz genetyki populacyjnej. Legły one u podstaw kolejnej dyscypliny — socjobiologii — która w ocenie sporej grupy zwłaszcza humanistycznie zorientowanych badaczy kultury dopuściła się, a raczej się dopuszcza, bo ma się wciąż dobrze, rozmaitych poznawczych uzurpacji w dziedzinie wyjaśniania świata ludzkiego, a szczególnie kultury. Jak wiadomo, wielkim przeciwnikiem socjobiologii był choćby Clifford Geertz, który otwarcie odmawiał sensu socjobiologicznym eksplikacjom kultury. Sam Edward O. Wilson, entomolog, fundator socjobiologii, jakkolwiek nie wycofał się z zasadniczych socjobiologicznych idei, to złagodził w kolejnych pracach kategoryczność swych sądów i wysubtelnił swe stanowisko, choćby za sprawą konceptu koewolucji, uwzględniającego zmienną kulturową jako zmienną procesów ewolucyjnych. Jak zauważył niegdyś antropolog fizyczny Tadeusz Bielicki, granica między ludzkim i zwierzęcym w czasach poprzedzających bezpośrednio ekspansję socjobiologiczną zaatakowana została z dwu stron¹⁰. Zwłaszcza w świetle badań etologicznych okazywało się, iż zwierzęta są bardziej „ludzkie”, niż nam się długo zdawało, ale i ludzie są bardziej „zwierzęcy”, zwłaszcza w swych społecznych zachowaniach, niż bylibyśmy skłonni to przyznać (pozostawmy w tym miejscu w zawieszeniu problematyczność treści tego, co „ludzkie”, i tego, co „zwierzęce”), natomiast altruizm, z którego tak byliśmy dumni, widząc w nim zachowanie bezinteresowne, autoteliczne, wyróżnik świata ludzkiego, został zinterpretowany jako zaledwie przejaw wspólnej nam i zwierzętom, instrumentalizującej i nas, i zwierzęta strategii genów. Bielicki dowodził, że jakkolwiek ludzie, opierając się na kulturowych preferencjach, waloryzują pozytywnie nie tylko zachowania niezgodne z tak zwaną maksymalizacją *fitness*, niezgodne, a więc zgubne z punktu widzenia interesów biologicznych, to fakt, iż wszystkie ludzkie kultury dokonują takiej niekorzystnej z punktu widze-

¹⁰ Zob. T. Bielicki, *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 2.

nia „polityki genów” i gatunkowego przetrwania waloryzacji, czyni z nas gatunek transcendujący swą biologiczną kondycję i przez to tragiczny. Bielicki dowodził zatem, iż socjobiologia wbrew własnym intencjom dostarczyła argumentów przemawiających za swoistością ludzkiego świata i nieprawomocnością jego wyjaśnień naturalistycznych. Dziś spory o socjobiologię i jej wizję tego, co ludzkie i nie-ludzkie, może nie tyle ucichły, ile nie są w centrum uwagi, a jej zwolennicy i przeciwnicy „okopali” się w swych pozycjach i zdają się już nie tracić energii na wzajemne przekonywanie się do swych racji. Czy trop tragiczności, a nie — godności, nie byłby dziś bardziej pożądany (choć niekoniecznie owocny) w roztrząsaniu naszych relacji z innymi gatunkami?

Najpełniejszy wyraz tego, o czym myślę, oraz przestrozę przed sentymentalizmem znajduję w wartym tu przypomnienia *Tarsjuszu* Wisławy Szymborskiej:

Ja tarsjusz syn tarsjusza
wnuk tarsjusza i prawnuk,
zwierzátko małe, złożone z dwóch źrenic
i tylko bardzo już koniecznej reszty;
cudownie ocalony od dalszej przeróbki,
bo przysmak ze mnie żaden,
na kołnierz są więksi,
gruczoły moje nie przynoszą szczęścia,
koncerty obywają się bez moich jelit:
ja tarsjusz
siedzę żywy na palcu człowieka.

Dzień dobry, wielki panie,
co mi za to dasz,
że mi nie musisz niczego odbierać?
Swoją wspaniałomyślność czym mi wynagrodzisz?
Jaką mi, bezcennemu, przyznasz cenę
za pozowanie do twoich uśmiechów?

Wielki pan dobry,
Wielki pan łaskawy.
któż by mógł o tym świadczyć, gdyby brakło
zwierząt nie wartych śmierci?
Wy sami może?
Ależ to, co już o sobie wiecie,
starczy na noc bezsenną od gwiazdy do gwiazdy.

I tylko my nieliczne, z futer nie odarte,
nie zdjęte z kości, nie strącone z piór,
uszanowane w kółkach, łuskach, rogach, kłach,
i co tam które jeszcze ma
z pomysłowego białka,
jesteśmy wielki panie, twoim snem,
co uniewinnia cię na krotką chwilę.

Ja tarsjusz, ojciec i dziadek tarsjusza,
zwierzątko małe, prawie że pół czegoś,
co jednak jest całością od innych nie gorszą;
tak lekki, że gałązki wznoszą się pode mną
i mogłyby mnie dawno w niebo wziąć,
gdybym nie musiał raz po raz
spadać kamieniem z serc
ach, roztkliwionych;
ja tarsjusz
wiem, jak bardzo trzeba być tarsjuszem¹¹

Pojedynek Apellesa z Protogenesem czyli o zawieszającym się geście rozgraniczania

Leland de la Durantaye w recenzji sprowadzającej się głównie do egzegezy tytułu dzieła Giorgia Agambena *Otwarte. Człowiek i zwierzę (L'aperto: L'uomo e l'animale)*¹², przypomniał, że jego autor odkrył pewien błąd w krytycznej edycji pism Waltera Benjamina, o czym napisał w swej innej pracy, tej poświęconej listom św. Pawła do Rzymian. Otóż kiedy Benjamin charakteryzował wydarzenie historyczne i pisał o dystynkcji tego, co je poprzedza i następuje po nim, użył metafory, której nikt nie rozumiał. Mianowicie miał napisać, że ta dystynkcja jest jak linia dzieląca apollinijskim cięciem. Agamben zajrzał do rękopisu i okazało się, że nie o boga Apolla chodziło, lecz o greckiego malarza Apellesa, portrecistę Aleksandra Wielkiego. Wedle przekazów miał się on wdać w malarski pojedynek z innym greckim malarzem, Protogenesem, mieszkańcem wyspy Rodos. Malarze rywalizowali o to, kto potrafi narysować cieńszą linię. Miał wygrać Apelles, który „rozciął” swą kreską o innym kolorze linię Protogenesa, i to właśnie „cięcie” Apellesa, nie Apolla, miał zapewne na myśli Benjamin, twierdzi Agamben. Metafora odsyła więc do postępujących w subtelności podziałów. Agamben ten gest podziału podziałów dostrzeżony u Benjamina i św. Pawła potraktował jako zobowiązanie nas do myślenia o relacjach uniwersalnego do partykularnego nie tylko w kontekście logicznym, lecz także ontologicznym i politycznym, a także do myślenia o nim jako o geście, który jakkolwiek w intencjach nie zamazuje dystynkcji, to nie zamazując ich, w końcu podważa ich obowiązywalność¹³. W wypadku rozważań o św. Pawle rzecz dotyczyła podziałów w obrębie określonego historycznie

¹¹ W. Szymborska, *Tarsjusz*, [w:] *Strofy o zwierzętach. Antologia*, wyb., oprac, wstęp R. Stiller, Warszawa 1982, s. 310–311.

¹² Zob. G. Agamben, *The Open. Man and Animal*, przeł. K. Attel, Stanford 2004.

¹³ Zob. L. de la Durantaye, *The Suspended Substantive. On Animals and Men in Giorgio Agamben's The Open*, „Diacritics” 2003, Summer, s. 8.

świata ludzkiego (żyd/innowierca, obrzezany/nieobrzezany...), ale — jak wiadomo — Agamben zajął się także dystynkcją między ludzkim i nie-ludzkim. Ta interesowała go głównie w „antropocentrycznej” perspektywie jako dystynkcja przebiegająca w człowieku między *zoe* i *bios* i stąd prowadzą tropy do krytycznych rozważań o biopolityce i kategorii „nagiętego życia”. Machina antropologiczna (koncept zapożyczony od Furia Jesiego), wytwarzająca granicę między ludzkim i zwierzęcym, o której pisze Agamben w *Otwartym*, mimo jej nazwy, wykracza nieco poza tę wyłącznie antropologiczną perspektywę. Przywołany tu wcześniej recenzent *Otwartego*, próbując zgłębić sens tej tytułowej kategorii, pokazuje, że jakkolwiek Agamben, rozjaśniając znaczenie „otwartego”, odwołuje się zarówno do Martina Heideggera, jak i do słynnej ósmej elegii duinejskiej Rainera Marii Rilkego, to proponuje własne jego rozumienie, które najbliższe jest greckiej kategorii *katargēsis*. Przełamuje Heideggera Benjaminem, jak ujął to recenzent. U Heideggera doświadczenie otwartego jest ludzkim doświadczeniem świata, a kategoria otwartości odsyła do kategorii prawdy w rozumieniu nieskrytości, *aletheia*. Zwierzęta, podobnie jak rośliny z powodu braku owej otwartości są podług niego świata pozbawione, mają jedynie stymulujące je środowisko bądź są „ubogie w świat”. Jak twierdzi Durantaye, niedaleko tu Heidegger od Kartezjusza i jego koncepcji zwierzęcia, jakkolwiek doskonałej czy najdoskonalszej, to jednak reaktywnej maszyny. U Rilkego to zwierzęta doświadczają otwartości (która jest Heideggerowską ślepotą), to znaczy przyległości do świata, a ludzie zamknięci swym dystansem są tego doświadczenia pozbawieni, w zwierzęcych oczach uchwycić mogą zaledwie jego ślad. Agambenowskie otwarte to ani ludzkie, ani zwierzęce otwarcie, lecz *hiatus*, *katargēsis*. W *Greek-English Lexicon* można przeczytać, że *katargēsis* oznacza: „unieważniać”, „znosić”, „kłaść kres”, „zaprzestać działać”; *katargein* — „zaniedbać” „rozleniwic”, „przeszkodzić komuś w pracy”, „robić coś bez żadnego efektu”, a *katargeia* to „zredukowanie do bezczynności”.

Co podlega zniesieniu, zawieszeniu? Gest podziału, działanie antropologicznej maszyny. Pytanie tylko, czy jej zawieszenie to polityczne albo inne zadanie, czy też kondycja samego gestu podziału. W drugim przypadku *katargēsis* zawierałoby się w logice działania antropologicznej maszyny i w tę drugą interpretację wpisuje się, jak zrozumiałam, Durantaye. Przywołuje on jeszcze jedno słowo potrzebne do zgłębienia sensu *otw a r t e g o*, mianowicie francuskie *désœvrement*, które także odsyła do nieobowiązywalności, niedziałania. Tak więc *otw a r t e* to rezultat katargetycznego działania włączającej/wykluczającej antropologicznej maszyny, zatrzymania czy zawieszenia dialektycznego ruchu, ale też *hiatus* i jego energia niezrealizowanej potencjalności. Czy machina antropologiczna zawiesiła się, czy to jej ostateczna perspektywa? Jeśli tak, bo takie zdaje się jej przeznaczenie, co to w istocie znaczy? Jak czytać zdania z *Otwartego* o szabacie ludzi i zwierząt? Jaki jest kulturowy status maszyny antropologicznej i „treść” cięcia Apellesa?

Zwierzę w kulturze. Od zamiennej z ludzką ofiary do współpracownika. Od paleolitu M. Eliadego do współczesności D. Haraway

Zacznijmy od zestawienia cytatów:

Człowiek stanowi bowiem produkt finalny decyzji powziętej „na początku czasów”: decyzji zabijania, by móc żyć. W gruncie rzeczy małpy człekokształtne przewyższyły swych przodków, stając się mięsożernymi... Nieustanna pogoń za zwierzyną i jej zabijanie spowodowało w końcu stworzenie unikalnego systemu relacji między myśliwym a mordowanym zwierzęciem [...], „mistyczna solidarność” między myśliwym i jego ofiarami objawia się w samym akcie zabijania: przelana krew jest pod każdym względem podobna do krwi ludzkiej [...]. Zabicie upolowanej zwierzyny lub później zwierzęcia domowego jest równoznaczne z „ofiara”, w której ofiary są zamienne¹⁴.

Ten wyimek z *Historii wierzeń i idei religijnych* M. Eliadego, dotyczący wierzeń paleolitycznych, z pełną świadomością niebezpieczeństwa nadużyć porównywania dyskursów nieporównywalnych chcę zetknąć z cytatami z Donny Haraway, pochodzącymi z rozdziału *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie* jej książki *When Species Meet*, którego tłumaczenie opublikowała „Krytyka Polityczna”:

Myślę, że dzielenie ziemskich istnień na te, które można zabić, i te, których nie można, to fałszywy krok. Błędnym krokiem jest także udawanie, że można żyć poza relacjami zabijania. [...] Chodzi o nauczenie się, jak żyć odpowiedzialnie w obrębie wielorakiej konieczności i udręki zabijania, tak aby być w otwartości, w poszukiwaniu zdolności odpowiedzi w nieubłaganie historycznej, pozbawionej celowości, wielogatunkowej przygodności. Może przykazanie powinno brzmieć: „Nie będziesz czynił zabijalnym”, i dalej: Przełamanie logiki ofiary tworzącej podział na istoty zabijalne i niezabijalne pozwoliłoby na dużo głębszą zmianę niż praktyki analogii, poszerzania praw, denuncjacji i zakazu¹⁵.

Zdania te wyrwane są nie tylko z własnych różniących się zasadniczo kontekstów, ale stoją za nimi inne perspektywy i interesy poznawcze, inne sposoby myślenia o myśleniu. Dają jednak do przemyślenia nie tylko logikę ofiary, którą Eliade konstatuje (nie chcę tu podnosić kwestii, ile w tej konstatacji projekcji) w paleolitycznym świecie, a Haraway i, wcześniej, Derrida nawołują do jej przekroczenia w świecie nam współczesnym, ale zdają się uświadamiać, że nasze wzajemne ze zwierzętami relacje określa nie tylko działanie maszyny antropologicznej, lecz też inne „ciąćcia” i „mechanizmy”. Zwierzęta miały już w świecie ludzkim status boga, ofiary, totemu, pożywienia, narzędzia, towaru, materii, zabawki... Donna Haraway uważa, że przyznanie zwierzętom laboratoryjnym

¹⁴ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 5.

¹⁵ D. Haraway, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 111–112.

statusu współpracownika ma szanse odmienić choćby częściowo ich los. Jaka „machina” czy „machiny” wprawiły w ruch ten kalejdoskop zwierzęcych statusów, strategii uwznioślenia, a nade wszystko degradacji? Czy perspektywa „nieatropocentrycznych”, humanistycznych (jakościowych, wyczulonych kazuistycznie) badań kultury może być użyteczna w ich identyfikacji? Czy kulturoznawcza refleksja o zwierzętach może być użyteczna w wypracowaniu niedegradującego, ale niekoniecznie uciekającego się wyłącznie do retoryki miłości i przyjaźni języka?

Animal — (within) the boundaries of culture. Some comments and questions

Summary

The issue of animals, approach to them, their rights and status have clearly gained importance in social and cultural life today, as well as in philosophy and science. The traditional positions and ways of articulation in considering this issue have now been complemented by new areas, such as ecology or non-anthropocentric humanities. Several questions arise in the context of such debates: 1) what is the contribution of culture-related reflection to these areas, and 2) how are these areas interpreted by it.