Acta
Universitatis
Wratislaviensis
No 3426

Patrycja Tomczak
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Stowarzyszenie dla Natury „Wilk”

Pochwała szczeliny. Humanistyka na tropach wilka

Prace
Kulturoznawcze
XIV/2
Wrocław 2012

Jeśli wierzyć naturze uwięzionej w granicach kultury, o wilku równie niebezpiecznie jest mówić, jak być przez niego widzianym. Albowiem gdy o wilku mowa, on już tu jest, pochopnie wywołany z lasu, a gdy w leśnym gąszczu wilk pierwszy spostrzeże człowieka, sam pozostając niewidziany, człowiek ów, jak zaświadcza Platon, z pewnością oniemieje[1] — tracąc zatem samobójczą zdolność przywołania wilka słowem, i tak zostanie wydany na pastwę drapieżnika. Humanista na tropach wilka byłby więc narażony podwójnie — i w lesie metafor, i w sosnowym borze, bo nie da się ukryć: jako osoba zaangażowana w badania i ochronę populacji wilków w zachodniej Polsce[2] jestem przez nie regularnie w i d y w a n a w ich leśnych ostojach, a dziś, dla tropicieli znaków kultury, będę p i s a ć o wilku.

Eccum tibi lupum in sermone, mówi zlatynizowane greckie przysłowie. Tymczasem nie trzeba być pilnym czytelnikiem Jacques'a Derridy, by wiedzieć, że gdy o wilku mowa, wilk nie tu[3]. Właśnie gdy o nim mowa, ze szczeliny między językiem a rzeczywistością wybiegają wilczym truchtem figury, fantazmaty, konotacje i symbole, nie dzikie zwierzę z rodziny *Canidae*. Język nie przylega do rzeczywistości, odchyla się zdradziecko, tworząc ów *clinamen*, w którego prześwicie *lupus in fabula* w sposób nieuchronny figuratywnie się odkształca, stając się w najlepszym razie metonimicznym reprezentantem *animalitas*, jednym

[1] Zob. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 26 z przypisem (1,336 D).

[2] O prowadzonym przez Stowarzyszenie dla Natury „Wilk” monitoringu populacji wilka w zachodniej Polsce zob. S. Nowak, R.W. Mysłajek, *Wilki na zachód od Wisły*, Twardorzeczka 2011; zob. też www.polskiwilk.pl.

[3] Tej nieuchronnej retoryzacji mowy o zwierzęciu poświęca Derrida sporo miejsca w swoim seminarium *La bête et le souverain*, t. 1 (2001–2002), Paris 2008. Punktem wyjścia staje się analiza zwrotu *A pas de loup* (dosł. „wilczym krokiem”, to znaczy „bezszelestnie”), w którym rozgrywa się homonimia: *pas* to rzeczownik oznaczający „krok” i partykuła przecząca.

© for this edition by CNS

z owych Derridiańskich „zwierzosłów" — *animots*[4]. Jednostkowa dosłowność obecności zwierzęcia nie jest w języku osiągalna, co złośliwie wydają się obnażać same słowa „literalny" i „do-słowny" (ba, nawet „do-rzeczny"). Zastanawiające, że *logos*, czyli język i myśl, który przez długie wieki dowodził ludzkiej mocy, jako dumne *proprium humanum* nad przepaścią, która miałaby odgradzać nas od zwierząt, dziś objawia raczej bezsilną chęć dosięgnięcia zwierząt, których skądinąd nie oddziela od nas już niemal żadne *proprium*. Może z wyjątkiem alienującego języka i jego konsekwencji — choć tak niewiele wciąż wiemy o zwierzęcej semiozie. Możemy tylko powtórzyć za Virginią Woolf, że „ani jedno z milionów [zwierzęcych] wrażeń nie poddało się zniekształceniu w słowach"[5].

Porównując zwierzęcy behawior i obraz wilków w kulturze[6], badacze drapieżników lubią mawiać, że to człowiek s t w o r z y ł wilka, wygłaszając tym samym prawdę dobrze znaną kulturoznawcom: żyjąc w świecie fizycznym i symbolicznym, powiada Ernst Cassirer, człowiek „obcuje już nie z rzeczywistością, ale ze sobą", nie stając ze światem twarzą w twarz[7]. Staje raczej z twarzą przy zwierciadle; gdybyśmy więc chcieli „w dalszym ciągu dostrzegać w poznaniu, w sztuce, w języku jedynie odzwierciedlenia świata", czytamy w innym tekście Cassirera, „to musimy mieć zawsze świadomość tego, że obraz, jaki wytwarza każde z tych zwierciadeł, jest zależny nie od samej natury odzwierciedlanego przedmiotu, lecz od naszej własnej natury"[8]. „Omnis mundi creatura, / quasi liber, et pictura, / nobis est, et speculum", mówi słynny średniowieczny *Rythmus alter* („Całe stworzenie świata jest dla nas niejako księgą, obrazem i zwierciadłem")[9]. Zwierzęta od wieków służyły człowiekowi w jego zaprzątnięciu sobą — od alegorezy Fizjologa, przez pansemiozę bestiariuszy z niemówiącymi zwierzętami, lecz będącymi znakami języka[10], do zoologii Fryderyka Nietzschego, z jego naturalistycznym roszczeniem, zawładniętej jednak przez r u c h o m ą a r m i ę m e t a f o r (przypomnijmy: drapieżny, więc obdarzony godnością orzeł fruwa w pojedynkę, zależne, więc upadłe bydło chadza stadami — ale wciąż nie wiadomo, co na przy-

[4] *Animots* — neologizm Derridy, homofoniczny wobec *animaux* (franc. zwierzęta), a zarazem zawierający wyraz „mots" (franc. słowa). Zob. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris 2006, s. 73.

[5] V. Wolf, *Flush. Biografia*, przeł. M. Ryć, Warszawa 1994, s. 120.

[6] Zob. S.H. Fritts *et al*., *Wolves and humans*, [w:] *Wolves. Behavior, Ecology, and Conservation*, red. D. Mech, L. Boitani, Chicago-London 2006, s. 289–316; B. Lopez, *Of Wolves and Men*, New York 2004.

[7] Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 68–69.

[8] E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, przeł. B. Andrzejewski, [w:] *idem*, *Symbol i język*, Poznań 1995, s. 77.

[9] Cyt. za: E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 326.

[10] Por. U. Eco, *Szczekanie psa (z archeologii zoosemiotycznej)*, przeł. G. Jurkowlaniec, [w:] *idem*, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, Warszawa 2009, s. 155 nn.

© for this edition by CNS

kład począć z drapieżnym, lecz społecznym wilkiem[11]). Od niepamiętnych czasów szumi Agambenowska maszyna antropologiczna, już to humanizując zwierzę w człowieku, już to animalizując człowieka, tymczasem porośnięty sierścią desygnat słowa „wilk" nie rozpoznałby się w lustrze kultury, gdyby nawet przejawił nietypowe dla psowatych małpie zainteresowanie zwierciadłem.

Kiedy Maurice Maeterlinck pisał w 1901 r., że „prawdziwa historia pszczoły rozpoczyna się w wieku XVII wraz z odkryciami słynnego uczonego"[12], odsuwał lekką ręką starożytne „bajki o pszczołach" spod znaku Wergiliusza i „mętne tradycje" wiejskich bartników. Pomińmy jego utopijną wiarę, że da się, pisząc, „zaniechać ozdabiania rzeczywistości i objaśniania faktów konkretnych metaforami"[13], czemu jego własna książka *Życie pszczół* zadaje z wdziękiem literacki kłam. Chodzi raczej o gest sprzeciwu wobec tradycyjnej, powiedzmy umownie, „kulturalizacji natury", któremu towarzyszy akt wiary w jedyną słuszność naukowego dyskursu o zwierzętach. O ile w wypadku pszczół stawka nie wydaje się wysoka, bo cóż szkodzi i niekontrowersyjnej pszczole, i człowiekowi siedzącemu pod lipą, że słuchając pszczelego brzęczenia, pomyśli raczej o Janie Kochanowskim niż o ostatnim artykule z „Journal of Entomology"; o tyle w wypadku wilka problem objawia swą polityczną naturę. Referencja tekstowa — albo bajka o trzech świnkach, albo publikacje uczonych teriologów — okazuje się najdosłowniej sprawą życia i śmierci, zwłaszcza gdy człowiek patrzy na wilka przez celownik myśliwskiej lunety (z oczywistych względów właściciele tego sprzętu wykazują dobrą znajomość historii Czerwonego Kapturka, w której sami odgrywają dużo bardziej jednoznaczną rolę niż w naukowych opracowaniach o naturalnym drapieżnictwie i kulturowym łowiectwie).

Zarazem jednak w naturalistycznym radykalizmie Maeterlincka wolno usłyszeć daleki zwiastun nowego redukcyjnego roszczenia. Kulturalizacja natury, ustanawiając ciągłość wyłącznego zainteresowania człowiekiem, paradoksalnym kosztem jednoczesnej symbolicznej integracji i separacji zwierzęcia, ma swoje lustrzane odbicie w postaci naturalizacji kultury — a to zwłaszcza za sprawą socjobiologii, ustanawiającej nową zwierzęco-ludzką ciągłość na prawach ewolucyjnej metanarracji. Za daleko odeszlibyśmy od wilczych mateczników, chcąc teraz rozważać, jak bardzo ta nowa synteza jest kolejnym, przemijającym wcieleniem scjentystycznego mitu, jaka jest naukowa wartość Dawkinsowskiej me-

[11] Zob. J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Lublin 2008, s. 188–189. Przywołana przez autora teza Alphonsa Lingisa, jakoby Nietzschemu udało się uchylić prawo alegorycznej pansemiozy, wydaje się stanowczo nieprzekonująca (i znów, jak u Derridy, to przemilczany przez Nietzschego wilk ukazuje manowce kulturalizacji natury). Przeciwnie: „Postać zwierzęca jest u Nietzschego zawsze metaforą, autor mówi za jej pośrednictwem o pewnej idei, nie o przyrodzie" (O. Kłosiewicz, *Zwierzęta Zaratustry. Symbolika świata zwierzęcego w pismach Friedricha Nietzschego*, Warszawa 2011, s. 46).

[12] M. Maeterlinck, *Życie pszczół*, przeł. F. Mirandola, Warszawa 1988, s. 7.

[13] *Ibidem*, s. 5.

© for this edition by CNS

metyki albo czy (nieweryfikowalna wszak) hipoteza o koewolucji genów i kultury ma empiryczne podstawy[14]. Wielu humanistów zniechęca redukcjonistyczna uzurpacja socjobiologów, ukrywających swe łatwe do wykazania metafizyczne uwikłanie[15]. Nie sposób jednak nie brać pod uwagę odkryć dwudziestowiecznej etologii (nauki o zachowaniach zwierząt w środowisku naturalnym), odbierającej człowiekowi kolejno niemal wszystkie atrybuty, które zwykł uważać za wyłączną własność swojego gatunku, i zmieniającej tym samym jakościową przepaść dzielącą ludzi od zwierząt na ilościową odległość, mierzoną już to w dziesiątkach, już to w ułamkach procent tożsamości i różnicy. Mimo tradycyjnej wzajemnej niechęci biologów i filozofów i nieumiejętności słuchania dyskursu partnera — który przecież w istocie okazuje się nie tyle polemiczny, ile paralelny[16] — trzeba wyciągnąć wnioski z etologicznego powszechnika: niemal każde zachowanie ludzkie znajduje swoje bliższe lub dalsze odzwierciedlenie w świecie zwierząt.

Oto lustrzane odbicie średniowiecznej idei *speculum* w zaskakująco nowych okolicznościach. Okrężną drogą powróciliśmy na wilczy trop, nauczeni jednak właściwej wilkom ostrożności, by unikać pospiesznych redukcji i starannie badać rozdroża. Tak brzmi metodologiczny postulat Derridy, który w seminarium *La bête et le souverain* poświęcił sporo miejsca wilkowi: nie ufać opozycyjnym granicom, to nie znaczy pośpiesznie ogłaszać tożsamość, lecz przeciwnie, zwiększyć uwagę wobec zróżnicowań[17]. A trudno o zwierzę bardziej graniczne (skoro już język je skazał na figuratywny los) niż wilk, prawdziwe ucieleśnienie dialektyki bliskości i dystansu, obcości i przyswojenia. Cechujący kulturowego wilka charyzmatyczny potencjał czyni go podatnym na mitologizacje i użytecznym w wojnie na symbole, absolutyzując raz jeden, raz drugi biegun opozycji: czarnej legendzie wilka, który niemal we wszystkich kulturach wiązany był z przeciwnymi życiu siłami ciemności, z wojną, przemocą, okrucieństwem i złem[18], odpowiada całkiem współczesna legenda zielona, czyniąca z wilka emblemat pożądanej tym razem dzikości,

[14] Ulokujmy w przypisie ostrożnie twierdzącą odpowiedź na pytanie pierwsze i radykalnie krytyczny stosunek do dwóch kolejnych kwestii, szczegółową analizę odkładając na inną okazję. Rzeczową polemikę z Dawkinsowskimi poglądami na kulturę znaleźć można w A. McGrath, *Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia*, przeł. J. Gilewicz, Kraków 2008, s. 117–135.

[15] Sama teoria ewolucji niesie pewne założenia natury metafizycznej, mimo gorliwego egzorcyzmowania wszelkich śladów metafizyki przez większość neodarwinistów. Na ten temat zob. między innymi interesujący szkic Damiana Leszczyńskiego, *Ewolucja, epistemologia, realizm*, [w:] *Ewolucja, filozofia, religia*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2010, s. 123–151, oraz instruktywną konfrontację przeciwstawnych stanowisk, s. 155–172.

[16] „Nasze dyskursy pozostały więc w ścisłym tego słowa znaczeniu paralelne: nie przecinają się" — brzmi jedna z konkluzji książki pomyślanej jako dialog filozofa i biologa (L. Ferry, J.-D. Vincent, *Co to jest człowiek? O podstawach filozofii i biologii*, przeł. M. Milewska, Warszawa 2003, s. 271).

[17] Zob. J. Derrida, *La bête*…, s. 36.

[18] Spośród trzydziestu czterech konotacji, wyliczonych przez Kopalińskiego pod hasłem „Wilk", tylko jedna („opieka") ma charakter pozytywny; zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 462.

© for this edition by CNS

a zatem natury, kobiety i wszelkich wartości przeciwnych logocentryzmowi[19]. W zbiorowej świadomości przeważa bez wątpienia legenda czarna, co należy być może wiązać z opisaną przez Waltera Burkerta gatunkową pamięcią człowieka, którego jaskiniowy przodek lękał się drapieżcy[20] i który wciąż nieskory jest uznać, że dzika przyroda nie tyle dziś nam zagraża, ile jest przez nas zagrożona, o czym świadczy ponura historia eksterminacji dużych drapieżników. Ludzką fascynację wilkiem Gerardus van der Leeuw skomentuje: „dystans bowiem nie wyklucza bliskiego pokrewieństwa. Zwierzę jest istotą całkiem inną, ale może być do nas podobne"[21]. Przypomnijmy, że nie co innego niż ów splot cielesnego pokrewieństwa i niepokojącej obcości sprawia, że wedle Martina Heideggera spośród wszystkiego, co jest, najtrudniej przychodzi nam myśleć istotę żyjącą[22].

Przygoda wilka i człowieka na krawędzi obcości i przyswojenia ma dwie wyjątkowe odsłony: z jednej strony mit likantropii — ludzi przemienionych w drapieżne bestie, ale też dzieci wychowanych i wykarmionych przez wilki, co byłoby militarną i ireniczną wersją tęsknoty do *Homo ferus*. Z drugiej strony, to niebywała w dziejach ewolucji międzygatunkowa więź, która wskutek domestykacji wilka połączyła człowieka i psa. W świetle tego wydarzenia wilk byłby jednak czymś, co nie dało się zredukować do psa, a więc nieoswajalną obcością, germańskim vargiem i słowiańskim wrogiem, wyjętym spod prawa banitą, o czym dobrze pamięta Giorgio Agamben[23]. Od wieków człowiek i wilk przyglądają się sobie

[19] Szczególnie znaczącym przykładem wydaje się książka C.P. Estes, *Biegnąca z wilkami. Archetyp Dzikiej Kobiety w mitach i legendach*, przeł. A. Cioch, Poznań 2001. O ekspansywności „zielonej legendy" wilka świadczy wiele zjawisk z obszaru kultury popularnej, zob. na przykład H. Grimaud, *Dzikie wariacje*, przeł. K. Kowalczyk, Warszawa 2007; M. Rowlands, *Filozof i wilk. Czego może nas nauczyć dzikość o miłości, śmierci i szczęściu*, przeł. D. Cieślak-Szymańska, Warszawa 2011.

[20] „Obraz prześladującego drapieżnika, mimo tysiącleci cywilizowanego życia, nadal tkwi głęboko w ludzkiej pamięci i napawa do żywego grozą, co łatwo można przywołać, a nawet odtworzyć w wyobraźni"; W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków 2006, s. 66. Burkert zwraca uwagę na biologiczne podstawy przywołanego na początku mitu o wilczym oku: „Ponieważ natura wynalazła oko dla poszukiwania pokarmu, potencjalny »pokarm«, żywy i samolubny, nauczył się wystrzegać cudzych oczu. Strach przed oczami występuje wśród wielu gatunków zwierząt jako funkcjonalna reakcja wyrażająca lęk przed upolowaniem przez bystrookiego drapieżnika" (*ibidem*, s. 66–67). W świetle naturalistycznej argumentacji Burkerta absolutyzowanie motywacji kulturalistycznej — jak to czyni na przykład James Serpell, wedle którego „tworzenie fałszywych wizerunków zwierząt" jest wyłącznie metodą „uzasadniania ich eksploatacji" — wydaje się zdecydowanie nieprzekonujące. Zob. J. Serpell, *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie–zwierzęta*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1999, s. 218 nn.

[21] G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 68.

[22] Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie"*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 281.

[23] Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 144–154. O dekonstrukcji Agambenowskiej opozycji „bios/zoe" zob. J. Derrida, *La bête*…, s. 420 nn.

© for this edition by CNS

z mieszaniną lęku i zafascynowania; wystarczająco podobni, by człowiek dostrzegał w zwierzęciu zwodnicze zwierciadło, *speculum*, i wystarczająco niepodobni, by człowiek stanowił dla wilka *spectaculum*, ciekawe widowisko. Bo o ile człowiek, jak na prymata przystało, nader często skupiał się na zwierciadle, według słów Adolfa Dygasińskiego „prześladując i nienawidząc w wilku własną przewrotność”[24], o tyle wilk korzysta z każdej sposobności, by z ciekawością obserwować człowieka — jak gdyby nie był pewien, co ma o nim myśleć.

Doświadczają tego wszyscy zaangażowani w terenowe badania wilczej populacji: to wilk o wiele częściej bywa spektatorem, sam pozostając niewidziany; to na tropicielu spoczywa raz po raz bursztynowe oko ciekawskiego wilka, który ukryty w gąszczu sam nader rzadko pozwala się oglądać. W pewnym sensie tropienie wilków, podejmowane po to, by skuteczniej je chronić, choć wywodzi się z technik łowieckich, jest przeciwieństwem myślistwa: zakłada wyrzeczenie się zdobywczej naoczności łowcy, który kładzie na zwierzęciu władczy wzrok, uzbrojony w optyczny celownik po to, by je p o z y s k a ć, czyli zabić. Tropiciel podejmuje żmudnie i cierpliwie hermeneutyczny trud interpretacji znaków pozostawionych przez zwierzę, przy całym niedostatku wiedzy o jego języku (Tranströmerowskiej „mowie, choć żadnych słów”[25]), i sam bywa w tym czytelniczym wysiłku nierzadko pochwycony przez spojrzenie zwierzęcia.

Wilczy wzrok ma odbierać człowiekowi mowę. Jak pamiętamy, punktem wyjścia Derridiańskiego eseju pod cudownie wieloznacznym tytułem *L’animal que donc je suis*[26] była przygoda filozofa, który po kąpieli ze wstydem poczuł się schwytany w swej nagości przez spojrzenie własnego kota. Wzrok zwierzęcia nie odebrał Derridzie mowy, ale pozwolił obnażyć zarazem przemoc i niemoc języka, który imperialnie różnicuje, nazywając, a nie potrafi sprostać jednostkowości patrzącego zwierzęcia. A owa zwierzęco-ludzka naoczność, odwzajemniona bądź nie, ma swoje najpoważniejsze, bo etyczne implikacje. Nie jest rzecz jasna dziełem przypadku, że Derridiańska afirmacja jednostkowości zwierzęcia musi ograniczyć się do współmieszkańców domu — kota czy psa, tak jak pierwsze dziewiętnastowieczne ustawy o ochronie zwierząt obejmowały wyłącznie krąg istot oswojonych, udomowionych, dostępnych czułemu spojrzeniu. „Czego oczy nie widzą, tego sercu nie żal” — mógłby powiedzieć Jean-Jacques Rousseau, głosiciel nowej etycznej wrażliwości incydentalnej[27]; bo czy nie dlatego potrafimy spokojnie znosić myśl o istnieniu laboratoriów, przemysłowych tuczarni i ubojni

[24] A. Dygasiński, *Wilk, psy i ludzie*, Gdańsk 2000, s. 13.

[25] T. Tranströmer, *7 marca 1979*, przeł. C. Miłosz, http://silvarerum.eu/transtromer (dostęp: 30 grudnia 2011).

[26] Po polsku: *Zwierzę, którym więc jestem*, jeśli uznać *suis* za formę czasownika *être*, „być” Tę samą postać ma jednak w 1. osobie czasownik *suivre* — „iść za”, „tropić”, „towarzyszyć”. Tytuł zawiera też aluzję do Kartezjańskiego *cogito*; po francusku: *Je pense donc je suis*.

[27] Zob. J.-J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. E. Zieliński, Wrocław 1955, t. 2, s. 23–24. O strategii ukrywania zob. też J. Serpell, *op. cit.*, s. 216–217.

© for this edition by CNS

czy krwawej rzeczywistości polowań, że nie musimy wymieniać spojrzeń z istotami, które może mają, a może nie mają twarzy (Emmanuel Levinas zapytany kiedyś o to, czy zwierzęta mają twarz, odpowiedział — „Nie wiem…”[28])? Brzemienna w skutki nienaoczność zwierząt dzikich — i niewidzianych, i wyłączonych z kręgu przyswojenia — zostaje w dodatku poddana modelowej wręcz językowej deformacji, jakiej zadziwiających przykładów dostarcza język myśliwski, fenomen wart zresztą zbadania przy użyciu narzędzi wypracowanych do analizy języków totalitarnych[29]. A przecież to właśnie nienaoczność okazuje się probierzem altruizmu, który choć nie jest gatunkową własnością człowieka, wciąż może być jego świadomie wybranym schronieniem. Jak powiada jedna z najwybitniejszych dwudziestowiecznych etolożek — Jane Goodall: „Sam fakt, że niepokoi nas [ludzi] los osobników, których nigdy nie widzieliśmy, mówi wszystko”[30].

Jeśli jesteśmy skłonni uznać konieczność wykształcenia nowego odniesienia człowieka do zwierzęcia, i zgodzimy się, że nie należy go oprzeć ani na bilansie gospodarczych interesów („wilk jest szkodnikiem”)[31], ani na uprzedmiotowiającej zwierzę relacji sportu, zabawy czy rozrywki („wilk jest atrakcyjnym trofeum”) — pozostaje niepokojące pytanie, co ma być fundamentem tak pomyślanej, a nieszukającej metafizycznego ugruntowania, etyki. Przypomnijmy oba paradygmaty, określone w heurystycznym skrócie jako „kulturalizacja natury” i „naturalizacja kultury” — co można czytać jako poluzowanie, jeśli nie dekonstrukcję binarnej opozycji. W pierwszym człowieka i zwierzę dzieli przepaść, co legitymizuje włączenie zwierząt w pansemiotyczną opowieść kultury o człowieku, bez zbyt dociekliwych pytań o zwierzęcą naturę i potrzeby. Kultura domestykuje świat dzikich znaczeń, przyswaja — więc redukuje — obcość zwierzęcego spojrzenia. W drugim modelu nie ma już żadnej przepaści między człowiekiem i resztą zwierząt, a ledwie ilościowa, zacierająca się z wolna granica, więc zasadne może się wy-

[28] Zob. J. Derrida, *La bête*…, s. 317.

[29] Najcelniejszym znanym mi przykładem jest znakomity szkic Dariusza Czai *Przefarbowany świat. Mitologie polowania* („Konteksty” 2009, nr 4 (287), temat owego tomu to *Żywoty zwierząt*), którego kanwą była lektura dwóch książek — Z. Kruczyńskiego *Farba znaczy krew* i T. Matkowskiego *Polowaneczko*. Wiele dyskusyjnych tez zawiera praca Doroty Rancew-Sikory, *Sens polowania. Współczesne znaczenia tradycyjnych praktyk na przykładzie analizy dyskursu łowieckiego*, Warszawa 2009.

[30] J. Goodall, *Przez dziurkę od klucza. 30 lat obserwacji szympansów nad potokiem Gombe*, przeł. J. Prószyński, Warszawa 1995, s. 229.

[31] Jak pisał w swym pionierskim manifeście *Kultura a natura* w 1913 r. Jan Gwalbert Pawlikowski: „Kultura, jej konieczności i jej niedorzeczności wytępiły już całe gatunki zwierząt, od których niegdyś roiły się ziemie i wody, inne przetrzebiły tak bardzo, że niewiele jeszcze lat takiej gospodarki, a nie byłoby już czego chronić. Zasada ochrony w tej dziedzinie nie jest już nową, ale opierała się dawniej na względach gospodarczych; chroniono przed wytępieniem albo zwierzęta łowne, albo takie, które z jakiegokolwiek względu uważano za pożyteczne. Nowy kurs zaczyna się jednak dopiero z chwilą, gdy ochrona rozciąga się i na zwierzęta nie dające ekonomicznego pożytku” (*Kultura a natura i inne manifesty ekologiczne*, Łódź 2010, s. 96).

© for this edition by CNS

dawać wchłonięcie kulturowej iluzji przez dominujący dyskurs neodarwinizmu, redukcja treści filozoficznego bajania do opisywalnych naukowo funkcji mózgu.

Problem w tym, że z etologii nie da się wywieść żadna etyka, a z opisu najrzetelniej zbadanych faktów żadna normatywność. Być może altruizm, jak sugeruje socjobiologia, zawsze skrywa samolubny interes, być może rację ma Edward O. Wilson, widząc w Matce Teresie przykład zamaskowanej egoistki[32], a nie ma racji Emil Cioran, zdziwiony, że z zygoty powstaje czasem święty[33]. Socjobiologiczna hipoteza okazuje się oczywiście niefalsyfikowalna w popperowskim sensie (żaden przykład czynu altruistycznego nie może obalić przekonania, że tkwi w nim ukryta motywacja egoistyczna), nieuzasadnione jest więc jej roszczenie do naukowości[34]. Jednocześnie, ogromnie zasłużeni w kwestii zwierząt utylitaryści słusznie powiadają — nie pytajmy, czy dzieli nas od zwierząt myślenie i mowa, skoro łączy nas zdolność odczuwania bólu[35]. Owszem, ale w mocy pozostaje wciąż pytanie, dlaczego i w imię czego z naturalnego fenomenu bólu, o którym tak wiele mówi właśnie drapieżnictwo, miałaby wynikać jakaś kulturowa ludzka powinność: przypomnijmy, że nie tylko wyobcowane z przyrody czułostkowe niewiasty, ale też myśliwi chętnie ronią łzy nad losem rozszarpywanego (nie bez bólu!) przez wilki jelenia.

Przyrodnicy na ogół nie lubią franciszkańskiej opowieści o wilku z Gubbio: oskarżonym o drapieżnictwo (czyli samą immoralną przecież naturę) i zaakceptowanym pod warunkiem „nawrócenia", to znaczy włączenia w kulturową wspólnotę ludzi. Owszem, jeśli chrześcijanie w ogóle myślą o zwierzętach (a czynią to bez wątpienia zbyt rzadko[36]), w konieczności zabijania i wszechobecności cierpienia muszą dostrzegać znaki natury w stanie upadku, kosmiczny, katastrofalny skutek wolności człowieka. A przecież z historii tej da się wyczytać jeszcze więcej niż religijną tęsknotę za mesjańskim królestwem pokoju, w którym „wilk i baranek paść się będą razem" (Iz 65,25). Mieszkańcy Gubbio postanawiają jednogłośnie utrzymywać wilka, karmiąc go z własnych zasobów, a więc wyrzekając się jakiejś części swojego majątku. Ani n a t u r a l n y lęk przekształcony w agresję (z a b i j m y, b o s i ę b o i m y), ani e k o n o m i c z n a dbałość o własny interes (z a b i j m y, t a k b ę d z i e t a n i e j) nie określają k u l t u r o w e j relacji między

[32] Zob. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Warszawa 1988, s. 205.

[33] Zob. E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Warszawa 2004.

[34] Zob. na przykład L. Ferry, J.-D. Vincent, *op. cit*., s. 61, 114.

[35] Zob. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 420.

[36] Należy z uwagą odnotować publikację Andrew Linzeya, *Teologia zwierząt*, przeł. W. Kostrzewski, Kraków 2010 (zawiera krytyczną bibliografię). Zob. też H. Paprocki, *Czy tylko człowiek będzie zbawiony?*, „Więź" 1998, nr 7 (477) — *Zwierzęta, nasi bracia mniejsi*; W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo a świat przyrody*, „Znak" 2008, nr 6 (637) — *O cierpieniu zwierząt*. Trudno jednak nie zauważyć, że w najdonioślejszych teologicznych refleksjach o przyrodzie — na przykład J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, przeł Z. Danielewicz, Kraków 1995 — niewiele uwagi poświęca się zwierzętom.

© for this edition by CNS

bratem wilkiem a braćmi ludźmi, na których spoczęło to samo biblijno-ewolucyjne błogosławieństwo życia.

Mieszkamy jednak daleko od mesjańskiej harmonii Gubbio i jeśli jest jeszcze jakieś *proprium humanum*, to zdaniem wielu antropologów byłaby nim ludzka skłonność do ekscesu, Plessnerowska ekscentryczność[37], być może biologiczne dziedzictwo domestykacji, powodującej hipertrofię popędów; rozchwiane wahadło, wychylające się ku dwóm nieskończonościom Pascala, które umownie — o imperialny skandalu języka — nazywamy człowieczeństwem i zezwierzęceniem. Może więc rację mają ci, którzy nadziei dla ludzi, więc (i) zwierząt, upatrują nie w utopijnej tęsknocie do renaturalizacji człowieka, w scjentystycznym roszczeniu redukcji jego metafizycznych złudzeń ani rozumianej tak czy inaczej fuzji „posthumanizmu". Może wiele racji ma na niemieckim gruncie filozof Robert Spaemann, broniący nieredukowalnej odrębności dwóch wizji świata, przyrodoznawczej i humanistycznej[38], a we Francji zajadły kulturalista Luc Ferry, odwołujący się do dziedzictwa filozofii wolności spod znaku Rousseau i Kanta, który każe ekologom wybierać między humanizmem a barbarzyństwem[39], a w Polsce Agata Bielik-Robson, przywołująca zapoznane, żydowskie tropy w tradycji filozoficznego witalizmu, z silnym postulatem etycznej, pełnej i skodyfikowanej denaturalizacji człowieka[40]. O dziwo, każdy z wymienionych zdeklarowanych humanistów mógłby wygłosić słowa, których autorką jest wielka biolożka, przywołana już Jane Goodall: „Powinniśmy pamiętać, że tylko my jedni spośród wszystkich form życia na naszej planecie jesteśmy w stanie przezwycię-

[37] Zob. H. Plessner, *Pytanie o* conditio humana*. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, A. Załuska,Warszawa 1988, s. 79–85, 254–263.

[38] Co ciekawe, Spaemann postrzega filozofię nie jako jedną z nauk humanistycznych, ale próbę zrozumienia, co leży u podstaw dualizmu, prowadzącego w radykalnej wersji do tezy o „dwóch kulturach" w znanym ujęciu Ch.P. Snowa; zob. R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 65–78; także *idem*, *Ochrona zwierząt i godność człowieka*, [w:] *idem*, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 526–538. Warta uwagi jest też polemiczna wobec neodarwinizmu, błyskotliwa obrona teleologii: R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, przeł. A. Półtawski, Warszawa 2008, zwłaszcza rozdz. VIII i IX.

[39] Zob. L. Ferry, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, przeł. H. Puszko, A. Miś, Warszawa 1995, s. 139. Zob. też L. Ferry, J.-D. Vincent, *op. cit*.

[40] „Dopiero wraz z pełną kodyfikacją ludzkiej denaturalizacji może pojawić się moralna, czyli nienaturalna postawa wobec natury, oparta […] na współczuciu wobec cierpienia i śmiertelności, jakie stają się udziałem wszystkiego, co żyje — tak zwierzęcia, jak człowieka. Denaturalizacja nie musi być wcale cezurą, która dzieli człowieka od zwierzęcia, czyniąc je czymś obojętnym i nieważnym; przeciwnie, może stać się podstawą dla nowej, szerszej wspólnoty życia, która wykracza poza obowiązujące standardy natury. Istotą aktu denaturalizacji, która stworzyła moralność i język, te dwie blisko ze sobą powiązane sfery negatywności, nie jest bowiem odruch pogardy wobec życia, lecz przeciwnie: odruch współczucia, każący się buntować przeciw z pozoru niekwestionowanej konieczności bólu i umierania" (A. Bielik-Robson, *Witalizm: reaktywacja, czyli o filozofii życia w nowej postaci*, „Konteksty" 2009, nr 4 (287), s. 38).

© for this edition by CNS

żyć, na drodze świadomego wyboru, to, co nam dyktuje nasza biologiczna natura. Przynajmniej wierzę, że tak jest”[41].

Między wilkiem natury a wilkiem kultury, między językiem a rzeczywistością, między refleksją filozofa a dociekaniem biologa tworzą się szczeliny i prześwity. Dbając o szczelność systemu, ulegamy pokusie redukcji bądź pragnieniu fuzji, roztapiającego obcość przyswojenia. Ale humanista i wilk, wędrowcy pogranicza, nie lubią ofladrowanych zagajników — ani w lasach kulturowych metafor, ani w sosnowych borach natury. Jeśli możliwa jest nowa historia człowieka i wilka, to chyba tylko jako uważne wobec podobieństw i szanujące odrębność empatyczne o b c o w a n i e , które nie zakończy się ani strzelaniną, ani likantropią, ani psem. Bracie wilku, mamy swoje — moje i twoje, trochę wspólne, trochę odrębne — powody, żeby bać się słów „fuzja” i „redukcja”. Tobie pachną one prochem, mnie uwiądem myśli; obojgu zwiastują śmierć. Mamy swoje, trochę wspólne, trochę odrębne powody, by obstawać i zostawać przy życiu.

In praise of the crevice. Humanities following the wolf

Summary

We live at a time when the relation between humans and animals has once again, and in a new context, become particularly relevant. Post-humanistic threads of modern contemporary culture are echoed by attempts at a socio-biological definition of the boundaries of human nature and certain consequences of the ethical turn, especially the issue of animal rights promoted by utilitarians. This has revealed anew the discord between two narratives about the world — one told by natural science (especially following the breakthrough discoveries in ethology and genetics) and one by humanities, hardly defining (or questioning) its identity in the changing conditions. An animal such as the wolf, omnipresent in human culture, may serve as a classic and trivial example of the danger posed by the symbolic “culturalisation of nature”: the biological image of *Canis Lupus*, established through modern research, can hardly recognise itself in the distorted mirror of culture. This biologically dangerous reductionism, which has almost led to the extermination of the species, is now showing its reverse side in the form of “naturalisation of culture”, a project of great neo-Darwinian narrative reducing culture to the form described in the paradigm of natural science, that is without having to resort to two separate narrative practices. Paradoxically, both projects, each in its own way, reduce by assimilation the phenomenon of alienation, which both of them exhibit to an equal extent, by emphasising the continuity between the realm of humans and the realm of animals. The reflection is then focused on the relation between humans and animals as a hermeneutic substrate (seen in the traditional terms of distance, alienation, trace, encounter) and its ethical implications. The attempt to defend the distinctiveness of the perspectives of humanities and natural science, and the ethics of encounter based on that distinctiveness is made by a doubly involved: professionally, in humanistic reflection, and voluntarily, in monitoring the population of wolves recolonising the areas from which they have been driven away by humans.

[41] J. Goodall, *op. cit*., s. 230.

© for this edition by CNS