

Teksty Drugie 2007, 1-2, s.222-234



CENTRUM
HUMANISTYKI
CYFROWEJ

Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami.

Monika Bakke

Monika BAKKE

Między nami zwierzętami. O emocjonalnych związkach między ludźmi i innymi zwierzętami

To, że niektórzy ludzie mają bzika na punkcie zwierząt, nie świadczy o tym, że sam temat jest niepoważny... Nie jesteśmy bardzo podobni do zwierząt: my jesteśmy zwierzętami.

Mary Midgley¹

W naszym obszarze kulturowym emocjonalne relacje między ludźmi a innymi zwierzętami są najczęściej całkowicie zdeterminowane przez głęboko zakorzeniony antropocentryzm² wyrastający z tradycji judaistycznej i antycznej, wzmocniony następnie przez chrześcijaństwo i filozofię nowożytną³ z jej negatywnym apogeum, które można odnaleźć w tekstach Kartezjusza i jego uczniów. Francuski filozof uważał bowiem iż tylko ludzie mają życie emocjonalne, co wyraża się przez śmiech, rumieniec, bladłość, łzy etc., natomiast zwierzętom, będącym na swój sposób wyłącznie doskonałymi maszynami, niedysponującymi jednak życiem duchowym.

¹ Cyt za: J.M. Masson, S. McCarthy, *Kiedy słonie płaczą. O życiu emocjonalnym zwierząt*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999, s. 60.

² Postawa ta zwana jest również szowinizmem gatunkowym; termin ten został zaproponowany przez Richarda D. Raydera w 1970 roku.

³ Syntetyczne ujęcie historii antropocentryzmu można znaleźć na przykład w książce Petera Singera *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 2004; natomiast szersze i ciekawe omówienie stanowi książka Gary'ego Steinera *Anthropocentrism and Its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005.

wym, odmawiał zdolności przeżywania emocji. Poglądy te okazały się dla zwierząt straszliwe w skutkach, szczególnie w czasach popularności wiwisekcji, gdy wycie katowanego zwierzęcia interpretowano podobnie jak dźwięk uderzonej sprężyny. Darwin, rzecz jasna, nie podzielał kartezjańskich poglądów jakoby emocje przynależały wyłącznie do świata ludzi. W dziele pt. *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* przestrzegał, że „dopóki uważać będziemy człowieka i wszystkie inne zwierzęta za istoty odrębne, dopóty istnieć będzie przeszkoda w naturalnym pragnieniu możliwie najlepszego zbadania przyczyn ekspresji”.⁴ A zatem zwierzęce i ludzkie emocje tworzą ciągłość, a „ten, kto na podstawie ogólnych zasad przyjmuje, że budowa i zwyczaje wszystkich zwierząt rozwijały się stopniowo, ujrzy całe zagadnienie ekspresji w nowym, zajmującym świetle”.⁵ Posługując się metodą porównawczą w studiach nad emocjonalną ekspresją różnych gatunków nie-ludzkich zwierząt, ale też niemowląt, szaleńców i przedstawicieli ludów pozaeuropejskich⁶, Darwin doszedł do wniosku, że niektóre formy ekspresji emocji są instynktowne i wrodzone – mają więc charakter dziedziczny – a zatem nie różnią się też międzykulturowo.

W drugiej połowie dwudziestego wieku etnologowie i psychologowie zwierzęcy dołączyli do tych filozofów, którzy od stuleci podejmowali temat uczuciowego życia zwierząt, łączyli ponadto tę zdolność z kwestią ich świadomości i inteligencji. Jednakże prace badawcze w tym zakresie spotykają się często z zarzutem antropomorfizmu, podobnie jak wspomniana już fundamentalna praca Darwina *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, gdzie odnajdujemy na przykład stwierdzenie: „nawet owady wyrażają gniew, grozę, zazdrość i miłość...”.⁷ Jednak zarówno tradycyjnie pomyślany antropocentryczny świat, przed którym przestrzegał Darwin, jak i nowszy świat kulturowego konstruktywizmu są właściwie wszystkim, co znamy i w czym zamieszkujemy. Trudno więc bagatelizować rozpowszechniony sceptycyzm wobec możliwości wglądu w świat zwierząt i ich emocji, podzielany między innymi przez Briana Massumiego, który uważa, że

nie ma sensu badanie relacji ludzi i nie-ludzi, jeśli to, co nie-ludzkie jest tylko konstruktem ludzkiej kultury lub inercji. Koncepcje natury i kultury wymagają poważnego przepracowania w taki sposób, żeby nieredukowalną inność nie-ludzkiego wyrazić w jej aktywnym związku i poprzez związek z człowiekiem i *vice versa*. Pozwólmy materii być materią, mózgom mózgam, meduzom meduzami a kulturze być naturą w nieredukowalnej nieokreślonej różnicy.⁸

⁴ K. Darwin *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, przeł. Z. Majnert, K. Zaćwilichowska, przedm. W. Szewczuk, PWN, Warszawa 1988, s. 42.

⁵ Tamże.

⁶ Darwin uważał, iż właśnie u nich wyraz emocji jest najbardziej wyraźny, niehamowany przez obyczaje.

⁷ K. Darwin *O wyrazie uczuć...*, s. 373.

⁸ B. Massumi *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham & London 2002, s. 39.

Jednakże wielu badaczy zachowań zwierzęcych nie domaga się radykalnych zmian, uważając, że antropomorfizacja może być wręcz pomocna i, jak pisze James Serpell, znajduje ona zastosowanie nawet wśród zwolenników psychologii eksperymentalnej i zoopsychologii behawiorystycznej: „Metody tej używamy zazwyczaj, interpretując i przewidując zachowania naszych bliźnich. Ponieważ jesteśmy zwierzętami i ze zwierzętami dzielimy wiele uczuć i motywacji, możemy także posługiwać się nią, chcąc zrozumieć i przewidzieć ich działania”⁹.

Wzrastające badawcze zainteresowanie uczuciowym życiem zwierząt i jego wewnątrzgatunkowymi przejawami idzie w parze z krytycznym zainteresowaniem międzygatunkowymi relacjami, w jakie wchodzi ludzie. Sprzyjający kontekst dla tych przemian stworzony został już w ubiegłym stuleciu przez ruchy ekologiczne – szczególnie te o charakterze nieantropocentrycznym, jak na przykład ruch wyzwolenia zwierząt i różne formy ekologii głębokiej¹⁰. Powoli – ale zasadniczo – zmienia się więc świadomość i język, jakim operujemy w odniesieniu do życia psychicznego innych zwierząt, czego wyrazem jest na przykład rozpatrywanie doświadczanego przez zwierzęta bólu nie tylko w kategoriach cierpienia fizycznego, ale i psychicznego. Poszukujemy więc tego, co nas ze światem innych zwierząt łączy, a nie dzieli, czyli raczej ciągłości i symbiozy, a nie totalnej i nieredukowalnej różnicy. W humanistyce antropocentryzm słabnie – jest to proces powolny, lecz jednak wyraźny.

Choć obecnie nie kwestionujemy już istnienia emocjonalnego życia zwierząt, co na poziomie światopoglądowym nieco łagodzi różnicę między „nami” a „nimi”, jednak sposób, w jaki nasze związki z innymi zwierzętami są praktykowane i przedstawiane (co samo też stanowi część tej praktyki), zmienia się niezwykle opornie i w dużej mierze nadal wpisuje się w głęboko zakorzenione antropocentryczne schematy. Dwie najczęstsze i jednocześnie skrajnie odmienne postawy emocjonalne wobec innych zwierząt, którymi się tu zajmę, to z jednej strony pozorne międzygatunkowe przybliżenie, a właściwie wtłoczenie zwierząt w schematy swoiście międzyludzkich relacji, nazywane też edypalizacją; z drugiej zaś strony – przekonanie o istnieniu totalnej, a zatem absolutnie nieredukowalnej różnicy między „nimi” a „nami”. Oba te stanowiska i wynikająca z nich praktyka mają charakter zgoła antropocentryczny.

Edypalizowanie zwierząt, czyli o niedźwiedziej przystudze

Deleuze i Guattari w *Mille plateaux* wyróżniają trzy rodzaje zwierząt, wśród których jedną grupę tworzą „zindywidualizowane zwierzęta, domowi ulubieńcy, sentymentalne i zedypalizowane, każde ze swoją historyjką «mój» kot, «mój»

⁹ J. Serpell *W towarzystwie zwierząt. Analiza związków ludzie-zwierzęta*, przeł. A. Szczęsna, A. Alichniewicz, PIW, Warszawa 1999, s. 193.

¹⁰ Zob. C. Merchant *Radical Ecology. The Search for Livable World*, Routledge, London–New York 2005.

pies...”¹¹. Ten powszechny proces „uczłowieczania” dość skutecznie chroni zwierzęta przed zjedzeniem, jednak nie produkuje sfery ich autonomii, a wręcz odwrotnie, wpisuje je w kulturowo aprobowane mechanizmy wykorzystywania ich przez ludzi dla własnych, emocjonalnie uwarunkowanych celów czy wręcz zachcianek. Klasycznym literackim przykładem antropomorficznego przedstawienia procesu edypalizowania zwierzęcia jest opisany przez Virginie Woolf przypadek Flusha – psa, którego związek z panną Barrett miał charakter wyrafinowany i zażyły, bowiem ona „kochała Flusha, a Flush wart był jej miłości”¹². Afekt ten trwał jednak tylko do momentu pojawienia się pana Browninga, bo czy pies mógł konkurować z poetą, sam nie będąc w stanie wypowiedzieć ani słowa? Niestety, całkowicie przegrywał z ludzkim konkurentem, bowiem – jak antropomorficznie ujmuje to Woolf – i dla samego Flusha stało się oczywiste, że „nigdy nie dzielił ich tak bezmierny, posępny dystans. Leżał pominięty: czuł, że mogło go wcale nie być. Panna Barrett nie pamiętała już o jego istnieniu”¹³.

Donna Haraway, wypowiadając się przeciw takim praktykom, kategorycznie stwierdza, iż zawsze „powinniśmy myśleć o zwierzętach jak o zwierzętach”, a nie jak o włochatych ludziach. Ale czy istotnie jesteśmy w stanie sprostać temu zadaniu? W książce *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* Haraway zwraca uwagę na to, że znaczenie pojęcia towarzysza (*significant other*) nie jest ograniczone do człowieka – może z powodzeniem odnosić się do innego gatunku. Autorka uważa, że ludzkie oczekiwania bezwarunkowej miłości ze strony psów są oparte na błędnym przekonaniu, które jest krzywdzące zarówno dla psów, jak i ludzi, i prowadzi do mylenia psów z dziećmi, którymi one zdecydowanie nie są. Nie oznacza to jednak, że należałoby całkowicie porzucić emocjonalne związki z tymi zwierzętami. Haraway wyznaje bowiem, że dla niej „miłość do i między historycznie usytuowanymi psami i ludźmi jest cenna...”. Uzasadnia to w następujący sposób:

[...] w przeciwieństwie do wielu niebezpiecznych i nieetycznych projekcji obecnych w świecie Zachodu, które czynią z udomowionych psów kudłate dzieci, psy nie są na-

¹¹ Pozostałe kategorie to: „zwierzęta ze specyficznymi cechami i atrybutami [...] jak się je ujmuje w wielkich, świętych mitach [...] i w końcu bardziej demoniczne zwierzęta, sfery *affect animals*, które tworzą wielość (*multiplicity*), stawanie się”. Jednak ten podział nie jest ani definitywny, ani wykluczający. Każde zwierzę może dołączyć do każdej z wymienionych kategorii i poruszać się między nimi: „Zawsze istnieje taka możliwość, że dane zwierzę, wesz, gepard lub słoń, będzie traktowane jak zwierzę domowe, moja mała bestia. Jednak ekstremalnie z drugiej strony, jest również możliwe, że każde zwierzę może być traktowane w kategoriach sfory lub roju; [...] Nawet kot, nawet pies”. Cyt. za: G. Deleuze, F. Guattari *Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2003, s. 240-241.

¹² V. Woolf *Flush. Biografia*, przeł. M. Ryc, Wydawnictwo Alkazar, Warszawa 1994 s. 45.

¹³ Tamże, s. 53

szym odzwierciedleniem. To właśnie jest piękne w psach. Nie są ani projekcją, ani realizacją intencji, ani telosem czegokolwiek. Są psami, tzn. gatunkiem w obligatoryjnej, konstytutywnej, historycznej, proteinowej relacji z istotami ludzkimi. Ten związek nie jest szczególnie miły; jest w nim wiele marnotrawstwa, przemocy, obojętności, ignorancji i straty, ale też radości, inwencji, pracy, inteligencji i zabawy.¹⁴

Haraway podkreśla wyraźnie, że wymaganie od psa bezwarunkowej miłości jest dla niego tak samo trudne, jak wykonywanie jakiegoś innego zadania. Nawet jeśli w wielu przypadkach to współbycie okazuje się zadowalające i przyjemne dla obu stron, to stawia ono psy w sytuacji ryzyka, polegającego na tym, że jeśli nie wypełnią owego emocjonalnego oczekiwania, a raczej fantazji, mogą zostać porzucone¹⁵, bo to ludzie, a nie psy określają warunki tej relacji. Ponadto Haraway optuje za tym, aby w relacjach z psami koncentrować się nie tyle na trenowaniu ich, ile raczej na komunikowaniu się z nimi mimo oczywistej różnicy między naszymi gatunkami. W takim kontekście możliwe staje się postawienie pytania o „zwierzęce szczęście”, jak to czyni przywoływana przez Haraway trenerka psów i autorka książek o nich, Vicki Herne¹⁶. Szczęście to ma szansę pojawienia się dzięki dobrej komunikacji między partnerami: ludzkim i zwierzęcym, co wpływa na kształtowanie praw, jakie obie strony wzajemnie mają w swojej relacji. Prawa zwierząt czy prawa ludzi w stosunku do zwierząt nie są czymś z góry narzuconym, ale kształtowanym zawsze w konkretnych relacjach, zatem nie tylko człowiek ma liczące się oczekiwania wobec zwierzęcia, ale i zwierzę wobec człowieka. Należy dążyć do tego, aby nasze relacje opierały się na wzajemności.

Dzikość serc

W innych kategoriach rozpatrywać należy nasz emocjonalny stosunek do dzikich zwierząt, które tradycyjnie wpisane były w przestrzeń niedostępną, co oznaczało, że jeszcze nieskolonizowaną przez ludzi cywilizowanych. Przypomnijmy, że z antyku wywodzi się koncepcja dzikiej natury rozumianej jako przestrzeń wroga człowiekowi (cywilizowanemu), będąca siedliskiem nie tylko dzikich zwierząt, ale też i „dzikich” ludzi¹⁷. W romantycznej wizji świata natomiast dzika przyroda utożsamiona została już nie z wrogim obszarem, z ale dziewiczym terenem, które-

14 D. Haraway *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003, s. 11-12.

15 Por. tamże, s. 38.

16 Vicki Herne, *Horses, Hounds and Jeffersonian Happiness: What's Wrong with Animal Rights?*, <<http://www.dogtrainingarts.com>>.

17 Wyobrażenia na temat mieszkańców dzikich terenów zmieniały się historycznie, jednak długo i powszechnie uważano, że zamieszkiwane są również przez potwory, a także wrogie człowiekowi i przybierające najróżniejsze formy siły natury duchowej. Współczesną wersję mitu na ten temat dobrze oddaje tematyka i powodzenie filmu pt. *Blair Witch Project*.

go człowiek nie zdołał jeszcze zatruć swoją obecnością i dokąd może się udać, by odzyskać duchową równowagę. Obecnie miejsca chronione przed ingerencją człowieka, takie jak rezerwy przyrody, wpisują się właśnie w romantyczną koncepcję natury, podczas gdy koncepcję wrogiej natury projektuje się przede wszystkim na tzw. „miejską dżunglę”¹⁸. Zachowały się jednak miejsca naturalne, gdzie bezpieczeństwo człowieka bywa realnie zagrożone przez dzikie zwierzęta, trudne warunki klimatyczne etc. Jednak miejsca te nie wzbudzają już niegdysiejszego lęku, a raczej stają się wyzwaniem dla ludzi miejskich aglomeracji, którzy szukają tu rozrywki, podniety, a przede wszystkim bardziej samych siebie niż innych.

Przypadek Timothy’ego Treadwella, który tutaj przedstawię, nie spotkałby się z tak dużym zainteresowaniem i nie wywołałby tak wiele kontrowersji, gdyby nie zakończył się tragicznie. Historia ta została wielokrotnie opowiedziana w gazetach, książkach, a w końcu także przez Wernera Herzoga w filmie dokumentalnym zatytułowanym *Grizzly Man* (2005). Film zawiera własne materiały video nagrań wykonane przez tytułowego bohatera w czasie jego kilku kolejnych wizyt na Alasce, które są unikatową rejestracją jego życia wśród dzikich zwierząt, jak i trudno uchwytnych i emocjonalnie poruszających momentów z życia samych zwierząt, a szczególnie niedźwiedzi.

W nagłówku lokalnego dziennika „Anchorage Daily News” z 8 października 2003 roku czytamy: „Badacz dzikiej przyrody zabity i zjedzony przez niedźwiedzie, które kochał”. Jest to informacja sugerująca konfrontację emocjonalnie wrażliwej istoty, jaką jest człowiek, z nieczulymi i brutalnymi zwierzętami, które były zdolne zabić z „zimną krwią”. Ten niezwykle tendencyjny nagłówek oraz wiele innych, które pojawiły się w mediach po śmierci Treadwella, wyraźnie przepelnione są antropomorficznymi projekcjami, objawiającym się w sentymentalnym oczekiwaniu wzajemności i bezwarunkowej miłości, której wielu ludzi oczekuje od zwierząt domowych. Ta antropomorficznie skonstruowana opozycja miłości i śmierci oparta jest na przeciwstawieniu dzikiego cywilizowanemu, co stanowi fundament klasycznej koncepcji natury¹⁹. Mamy tu więc do czynienia z pomieszaniem romantycznej i klasycznej wizji natury, gdzie miłość reprezentuje najwyższą wartość ludzką, podczas gdy śmierć pojawia się jako oczywiste zło ulokowane w obszarze dzikiej, a zatem wrogiej natury. W ten oczywisty sposób antropocentryczna historia o przepaści dzielącej sferę ludzką od nieludzkiej została po raz kolejny powtórzona: dystans między „nimi” a „nami” musi być więc utrzymywany pod groźbą śmiertelnych konsekwencji.

¹⁸ Zob. A. Light *Urban Wilderness*, w: *Wild Ideas*, red. D. Rothenberg, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1995.

¹⁹ A. White wskazuje na trzy elementy charakterystyczne dla klasycznej koncepcji dzikiej natury: 1. oddzielenie od tego, co ludzkie i cywilizowane; 2. dzikość mieszkańców – bestii; 3. wyższość cywilizowanego człowieka (*Urban Wilderness*, s. 197).

Niestety, również dokumentalny film Herzoga pt. *Grizzly Man* wpada w odwieczną antropocentryczną pułapkę postrzegania dzikiego zwierzęcia jako całkowitej, nieprzekraczalnej i wrogiej odmienności. Manipulując emocjami zarówno filmowanych rozmówców, jak i widzów, Herzog wyciąga wniosek, że sfera pozaludzka – dzikich zwierząt – jest związana z przemocą i śmiercią, a zatem powinna być unikana lub traktowana z dużą ostrożnością. Wyraźne podkreślanie antropofagii, a także kanibalizmu, który praktykują niedźwiedzie, ma u oglądających wywoływać uczucie wstępu i tym samym umacnia antropocentryczne przekonania. Herzog, przypisując sobie szczególną rolę tego, który wie, rozumie i chroni ludzi przed fatalnym spotkaniem ze zwierzęcymi Innymi, pozwala sobie na odsłuchanie oryginalnego nagrania dźwiękowego rejestrującego moment śmiertelnego ataku niedźwiedzi. (Na filmie widzimy Herzoga słuchającego rejestracji, której wysłuchania nam, widzom, odmawia).

Podczas gdy Herzog sam najwyraźniej podziela klasyczną koncepcję natury wrogiej człowiekowi, jego filmowa interpretacja zachowania Treadwella w szczególnie sposób przywołuje koncepcję romantyczną, przejawiającą się tu w formie karykaturalnej – zarówno w naiwnym i sentymentalnym sposobie jej konceptualizowania, jak i w paternalistycznym sposobie traktowania dzikich zwierząt. Niektóre przekonania Treadwella są zupełnie absurdalne, jak na przykład oczekiwanie, aby drapieżniki żyły w pokoju ze swoimi ofiarami, a muchy „miały nieco szacunku” w kontakcie z martwym ciałem ulubionego i oswojonego przez niego lisa. Jeszcze bardziej problematyczne jest edypalizowanie dzikich zwierząt nie tylko poprzez osvajanie, ale też poprzez nadawanie im imion i tworzenie dla nich genealogii na ludzką modłę, co ujawnia się na przykład w opowieściach Treadwella o grupie dzikich niedźwiedzi. Posługuje się takimi sformułowaniami, jak „niedźwiedzie, które są ze mną” od wielu lat, „moi przyjaciele”, etc. Osvajając lub choćby nawet przyzwyczajając zwierzęta do ludzkiej obecności, oddawał im przysłowiową niedźwiedzią przystługę, narażając je na zagrożenie właśnie ze strony ludzi.

Herzog ujawnia jednak i taki materiał wideo, z którego wynika, że Treadwellowi udaje się zapominać o konwencji filmu przyrodniczego, a jednocześnie także i o swojej historii, której opowiadanie miał kontynuować. W tych momentach podąża za impulsem, nie zważając ani na zapis kamery, ani czytelność przekazu – wchodzi w takie interakcje ze zwierzętami, których forma wykracza całkowicie poza konwencję filmu przyrodniczego. Takie momenty, a raczej materiały, nieczęsto są ujawniane przez reżysera, być może jednak jest ich po prostu niewiele w rejestracjach pozostawionym przez samego Treadwella. Wszakże już na podstawie tych nielicznych pęknięć w konwencji można się domyślać intensywności przeżyć wolnych od skonwencjonalizowanych emocji generowanych przed kamerą dla przyszłych odbiorców. Te momenty swoistej ucieczki są wynikiem bezpośredniej reakcji na zwierzęta, których obecność bywa zupełnie przypadkowa. Nie ma tu mowy o obojętności, jak to ujmuje Braidotti, „nie racjonalność się tu liczy, ale raczej afektywność... To zakłada, że główny mechanizm działania podmiotu stanowi eks-

presja jego lub jej najbardziej wewnętrznego rdzenia, którym jest afektywność i zdolność do wchodzenia w relacje²⁰. I tak, ten niezaprzeczalny związek z dzikimi zwierzętami i upór, by żyć blisko nich w ich naturalnym środowisku, zaprowadziły Treadweffa do świata, w którym trudno było przeżyć, ale bez którego nie dało się już żyć.

Apetyt na innych

Jedzenie często wiąże się z odbieraniem życia, zatem pytania, kto i co je, ewentualnie kogo, ale też kiedy i gdzie – mogą wzbudzać wiele emocji. Ważna staje się różnica między tym, co jest jadalne, a tym, co uznajemy za jedzenie, a to właśnie, jak zauważa Glenn Kuehn, odzwierciedla sposób, w jaki definiujemy samych siebie: „W tym kontekście jedzenie wskazuje nam, co myślimy o tym, kim jesteśmy i czym chcielibyśmy być”²¹. Treadwell na własne życzenie i z pełną świadomością podejmował ryzyko bycia zjedzonym, co powodowało, iż jego życie nabierało intensywności. Wybór zamieszkania wśród niedźwiedzi przywiódł go na granicę życia i śmierci, na której z powodzeniem balansował przez lata, a ciągle cień śmierci – paradoksalnie – opóźniał śmierć. To właśnie ciągła bliskość śmiertelnego zagrożenia pozwalała mu działać, dawała poczucie pełni życia, działając w sposób podobny do każdego groźnego uzależnienia, które w istocie pozwala uzależnionemu żyć dalej – by raz jeszcze zażyć, wypić, zagrać etc. Jak pisze Braidotti, „bliskość śmierci podtrzymuje życie, nie w transcendencji, ale raczej w radykalnej immanencji życia po prostu, tu i teraz, tak długo, jak się da i tyle, ile się da”²². Treadweffa potencjalnie śmiertelne spotkania ze zwierzętami nie wyczerpywały, a wręcz odwrotnie, dodawały mu sił życiowych, dostarczały radości, a nawet przyjemności. „Cokolwiek pozwala ci przetrwać dzień”²³, jest w porządku – pisze Braidotti, co w przypadku Treadweffa oznaczało właśnie życie wśród niedźwiedzi. Każdy dzień stawał się więc tym przedostatnim, aż do dnia śmierci, długo odwlekanego, ale zawsze oczekiwanego. Mimo to śmiertelne spotkanie ze zwierzęciem okazało się zaskakujące, przerażające, afektywne. Inaczej niż poprzednie przedostatnie spotkania, to finalne nie miało nigdy zostać skontekstualizowane i opowiedziane przed kamerą. Rozegrało się na poziomie afektu i pozostało na poziomie afektu, który jak pisze Massumi, jest „sytuacyjny: pełnią wydarzeń wkracza w kontekst”²⁴.

²⁰ R. Braidotti *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006, s. 205.

²¹ G. Kuehn *Dining on Fido. Death, Identity, and the Aesthetic Dilemma of Eating Animals*, w: *Animals and Pragmatism*, red. E. McKenna, A. Light, Indiana University Press, 2004, s. 245.

²² R. Braidotti *Transpositions...*, s. 211.

²³ Tamże, s. 205.

²⁴ B. Massumi *Parables for the Virtual...*, s. 28. W przeciwieństwie do emocji, które Massumi definiuje jako „subiektywną treść, socjolingwistyczne umiejscowienie

W perspektywie zaprezentowanej przez media Treadwell zginął straszną śmiercią. Na czym więc opierał się ów horror? Uczucie tak silne, że pociągnęło za sobą kolejne niedźwiedzie ofiary i kazalo ludziom zabić zwierzęta, aby z ich ciała wydobyc ciała własnego gatunku (wraz z Treadwellem zginęła również jego partnerka) po to, by w końcu i tak je skremować, a prochy rozrzucić w miejscu, gdzie dokonał się akt inkorporacji. Zupełnie niepotrzebne zabicie niedźwiedzi uwypukla tylko siłę tabu ludożerstwa. Jak widać, formy cielesnego obcowania ze zwierzętami są kulturowo ściśle określone i silnie kontrolowane, a inkorporacja, jaką jest zjedzenie, ograniczona jest jednostronnie – tylko ludzkie zwierzęta mogą spożywać ciała innych zwierząt. Nie ma tu mowy o żadnej symetrii, a już sama myśl o niej jest dla ludzi przerażająca. Tym bardziej, w przypadku zaistnienia antropofagii, ludzie muszą dolożyć wszelkich starań, aby swoje ciało oddzielić od ciała nie-ludzkiego. Bowiem jak pisze Alphonso Lingis

tylko my nie jesteśmy zjadani, stanowimy niewymienną wartość, kosmiczną godność. My pogrzebaliśmy nasze trupy poza zasięgiem padlinożernych zwierząt, psów i hien; zamknęliśmy je w kamiennych mauzoleach i żelaznych trumnach; zmumifikowaliśmy je i nasaczyliśmy formaliną, aby nie stały się pożywieniem dla larw, lub skremowaliśmy, by uczynić je niejadalnymi nawet dla bakterii.²⁵

Treadwell był jednak kimś więcej niż tylko społecznym nieudacznikiem i niedźwiedzim wariatem, bowiem stal się częścią procesu, który wykraczał poza wszelkie własne doświadczenie – procesu stawania się innym-niż-człowiek. Został on zainicjowany – można by powiedzieć, że Treadwell zaraził się nim – podczas bezpośrednich kontaktów z niedźwiedziami w czasie pobytu na Alasce. Jak sam przyznawał, kiedy zetknął się ze zwierzęcym światem, został przez niego wciągnięty i zainfekowany, podążył więc w głąb za swoją pasją. Jednak inaczej niż to było w przypadku Gregora – bohatera *Metamorfoz* Kafki, którego stawanie się zwierzęciem było powstrzymywane przez działanie re-edypalizujących sil²⁶, co ostatecznie zakończyło się jego śmiercią – w przypadku Treadwella śmierć nie następuje z powodu braku odwagi, by przejść na drugą stronę, lecz wręcz odwrotnie. Apetyt na coś/kogoś opiera się na chęci pochłonięcia lub bycia pochłoniętym, na nieodpartej potrzebie mieszania się, fuzji, konfuzji, a zatem na woli zatracenia siebie.

Przykłady ludożerstwa zawsze budziły grozę, nawet jeśli w rzeczywistości nie są zbyt częste. Jednak wykreowane przez produkty kultury masowej takie, jak na

jakości doświadczenia, które od tego momentu jest definiowane jako osobiste. Emocja to zakwalifikowana intensywność, konwencjonalny, konsensualny punkt wprowadzenia intensywności w semantycznie i semiotycznie uformowany kierunek, w narratywizowalne obwody akcji-reakcji, w funkcje i znaczenia. To intensywność wzięta w posiadanie i rozpoznana” (tamże).

²⁵ A. Lingis, *Trust*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2004, s. 147.

²⁶ Zob. J. Deleuze, F. Guattari *Kafka. Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minnesota 1986, s. 14.

przykład film *Szczęki*²⁷, obrazy te stały się częścią naszego wyobrażenia o spotkaniu z dzikimi zwierzętami. Wilki, krokodyłe, jaszczury z Komodo, rekiny – to w popularnym przekazie „maszyny do zabijania”, pozbawione jakichkolwiek uczuć. A jednak rekreacyjne spotkania z nimi cieszą się dużą popularnością, bowiem niczym nie da się zastąpić uczucia strachu towarzyszącego realnej możliwości bycia ugryzionym, a nawet zjedzonym. W świecie ludzkich zwierząt regułą stanowi jednak – jak pisze Lingis – odwrotna eucharystia z wyraźnym przekazem: „nie jedzcie ciała mojego, nie pijcie krwi mojej”²⁸. W sferze symbolicznej antropofagia jest dopuszczalna wyłącznie jako akt kanibalizmu, podczas gdy jedzenie ludzi przez nie-ludzi zawsze stanowi zamach na antropocentryczny porządek i jest poważnym naruszeniem pieczołowicie strzeżonej antropogenetycznej granicy. Jak pisał Bachtin: „Ludzkie spotkanie ze światem w akcie jedzenia jest radosne, triumfatorskie; człowiek triumfuje nad światem, pochłania go bez bycia pochłanianym. Granice między światem a człowiekiem są zniesione, z korzyścią dla człowieka”²⁹. Co więc dzieje się, kiedy uczynimy tę relację zwrotną? Po pierwsze, człowiek zostaje zredukowany do pokarmu, a zatem traci status podmiotowy ze wszystkimi tego konsekwencjami, takimi jak: utrata tożsamości, uprzywilejowanej pozycji oraz władzy. W takim świecie człowiek w swojej indywidualności gatunkowej i jednostkowej znika, a właściwie zostaje bezpośrednio włączony w łańcuch życia rozumiane go jako *zoe* i to właśnie budzi przerażenie, ale też uwodzi.

Jak powiada Caillois³⁰, istnieje ściśle powiązanie między rozkoszą jedzenia i rozkoszą płciową, a inna forma obcowania cielesnego ze zwierzętami, jaką jest stosunek seksualny, jest jeszcze bardziej kontrolowana kulturowo. Miłość międzygatunkowa musi być zawsze platoniczna, a erotyczne pożądanie o charakterze międzygatunkowym nie może przekroczyć granic cielesnych – zakaz seksualnej inkorporacji, w przeciwieństwie do jedzenia, dotyczy obu stron. A zatem jakże inspirujący europejską wyobraźnię postępek Ledy i łabędzia, będący przecież częstym i jak najbardziej jawnym motywem w sztuce i literaturze zachodniej, musi pozostać na poziomie fantazji. Tu bowiem wkraczamy niewątpliwie w przestrzeń, jak to ujmuje Roland Barthes, „niekulturalnej” rozkoszy (*jouissance*), poprzez doznawanie której człowiek nie podkreśla swojej podmiotowości – swojego statusu pana zwierząt – lecz wręcz odwrotnie: zatracą się³¹. W chrześci-

²⁷ Rocznie notuje się przeciętnie pięć przypadków śmiertelnych ataków rekinów, podczas gdy od uderzenia spadającym orzechem kokosowym ginie średnio 150 osób rocznie. Nikt jednak nie nakręca filmów grozy o palmach kokosowych. Obserwację tę zawdzięczam Christianowi Frei.

²⁸ A. Lingis, *Trust*, s. 108.

²⁹ M. Bachtin *Rabelais and His World*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1968, s. 6

³⁰ R. Caillois *Modliszka*, w: tegoż *Odpowiedzialność i styl*, wyb. M. Żurowski, wstęp J. Błoński, przeł. J. Błoński i in., PIW, Warszawa 1967, s. 133.

³¹ Zob. R. Barthes *Przyjemność tekstu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

jańskiej Europie³² rozkosz doznawana w wyniku kontaktu ze zwierzętami, a może nawet współdoznawana z nimi, była uważana za „zbrodnię, której samo nazwanie jest przestępstwem”³³ i karana najwyższym wymiarem kary, w przeciwieństwie do tradycji europejskiego politeizmu, gdzie praktyki, które z późniejszej perspektywy wydają się tak bardzo groźne dla podmiotowości, były częścią kulturowej tradycji. Przypomnijmy, że znane z antycznej mitologii kontakty seksualne między ludźmi i zwierzętami doprowadzały nie tylko do narodzin groźnych mieszańców – potworów, takich jak Minotaur – ale i ludzi niezwyklej urody, jak Helena. Peter Singer, którego troska o zwierzęta u niektórych wzbudza najwyższy podziw, u innych zaś dezaprobatę, uważa iż nawet jeśli międzygatunkowe relacje seksualne nie są normalne czy naturalne, to na pewno „nie są obrażą dla naszego statusu i godności jako istot ludzkich”³⁴. Lingis natomiast zauważa, że nawet jeśli uprawiamy seks z przedstawicielem naszego własnego gatunku, to „kochamy się też z koniem i delfinem, kocięciem i papugą, pudrowymi ćmami i pełnymi pożądaniami cykadami”³⁵. Nasze orgazmiczne ciało ujawnia związki ze światem innych form życia, staje się częścią świata większego niż ludzki.

My, czyli postantropocentryczni inni

Antropocentryzm w wielu kręgach uchodzi już za postawę nie tylko nieuzasadnioną, ale wręcz arogancką i anachroniczną. Znajdujemy się jednak dopiero na początku drogi otwierającej nas na świat nieznanego, nie-ludzkiego innego. „Oczywiście rozpoznamy to w sobie – pisze Jolanta Brach-Czaina – Mam na myśli piasek, liście, pazury. Odkryjemy naszą zniszczoną część kamienną i odbudujemy wzgardzoną duszę zwierzęcą, ale spokoju nie znajdziemy”³⁶. Jest to nowe doświadczenie, które teraz zapewne pozwoli nam się zagubić, a dokładniej, zagubić poczucie pewności, przez tysiąclecia oferowane nam dzięki naszej uprzywilejowanej pozycji. Wszystko bowiem krojone było na miarę ludzką, jako że człowiek był miarą wszystkiego. Donna Haraway pyta więc o nieprzewidywalne następstwa radykalnego przepracowania koncepcji natury i kultury, zwierzęcia i człowieka, przedmiotu i podmiotu. Wyraża ona swoje oczekiwanie zmiany, ale i zaniepokojenie ontologicznym statusem ludzi i zwierząt, kiedy pyta:

Co się stanie, jeśli zachodni filozofowie rzeczywiście zadadzą ponownie pytanie o związek podmiotu z gatunkiem? Co się stanie, jeśli w tych tradycjach, które fundamentalnie

³² Zoofilia zabroniona jest też przez Stary Testament, Talmud i kodeks hetycki, por. J. Serpell *W towarzystwie zwierząt...*, s. 47.

³³ Tamże, s. 176.

³⁴ P. Singer *Heavy Petting*, <<http://www.nerve.com/Opinions/Singer/heavyPetting/main.asp>>

³⁵ A. Lingis *Dangerous Emotions*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 2000, s. 37.

³⁶ J. Brach-Czaina *Błony umysłu*, Sic!, Warszawa 2003, s. 123.

Bakke Między nami zwierzętami

zależą od kategorii zwierzęcia generującej i legitymizującej klasę ludzi, rzeczywiście postawione zostanie pytanie – bez przesadzania odpowiedzi – czy nie-ludzie są podmiotami?³⁷

Próby pokonania hegemonii antropocentrycznego podmiotu mnożą się, podnoszą się kolejne krytyczne głosy z różnych stron. Problem podmiotu pojawia się w rozmaitych ujęciach, a zatem uzasadnione wydaje się zapytanie nie tylko o przedmioty czy też przedmiotowo traktowane zwierzęta stające się podmiotami (jak to na przykład czyni Haraway czy Singer), ale i szerzej o to, kim/czym wszyscy stajemy-staniemy się, kiedy porzucimy antropocentryczne przekonania?

Nasze związki uczuciowe stanowią tylko niewielką część złożonej symbiotycznej relacji z nie-ludzkiemi Innymi, czyli organicznym i nieorganicznym otoczeniem, które zamieszkujemy i które tworzymy. Ujmując rzecz w sensie spinozjańskiego *affectus*, oddziałujemy i jesteśmy odbiorcami działań, „poruszamy się w środowisku powietrznych prądów, szmeru liści, i poruszających się ciał”³⁸, a gdybyśmy tylko mogli uwolnić się od ciała opartego o formę, indywidualność i subiektywność – powiada Lingis³⁹ – moglibyśmy zrealizować i uwolnić wielość ruchów, intensywności i wszystko, co w nas zwierzęce, roślinne i nieorganiczne. Elizabeth Grosz, zauważa, że „człowiek jest w trakcie stawania się innym-niż-człowiek, przekraczania siebie”⁴⁰, a w **tak** zarysowanej perspektywie życie nie może być rozpatrywane wyłącznie jako życie indywiduum. Życie zaś rozumiane jako *zoe*, biologiczne życie, toczy się bez względu na indywidualne śmierci, mnoży się wszędzie w swojej bezrozumnej intensywności i wielości form, w afekcie!

37 Wypowiedź Haraway cytowana na okładce książki: C. Wolfe *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago-London 2003.

38 A. Lingis *Dangerous Emotions*, s. 29.

39 Tamże.

40 E. Grosz *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*, Duke University Press, Durham and London 2004, s. 63.

Abstract

**Monika BAKKE,
Adam Mickiewicz University (Poznań)**

‘Between us, animals.’ Emotional ties between humans and other animals

This text is devoted to two most frequent and yet extremely different emotional attitudes of man toward other animals. These include: apparent interspecies approximation, consisting in cramming animals into patterns of specifically inter-human relations; and, a conviction that there occurs a total difference between ‘them’ and ‘us’, which triggers fear, if not aggression, in humans. Both of those positions and the resulting practice appear to be purely anthropocentric, in effect. However, along with changing consciousness and the language we use, such anthropocentrism is weakened and becomes, in many circles, a groundless attitude, if not arrogant and anachronistic indeed.