

Hanna Mamzer

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Zwierzę jako obcy

Kulturowo osadzone wizerunki człowieka i zwierzęcia oraz ich wzajemnych relacji stanowią odzwierciedlenie głębszych psychospołecznych procesów ukrytych pod nimi. To, jak „widzimy” zwierzęta i jakie statusy im przypisujemy, a ponadto jaki jest wobec nich kulturowo przyjęty status człowieka, można traktować jako projekcyjny element diagnostyczny. Stąd w niniejszym tekście proponuję spojrzenie na traktowanie zwierząt jako obcych, co uwidacznia niepokoje tkwiące w ludziach. Nie podejmuję wątku rzeczywistego obrazowania, wizualizowania obcego-zwierzęcia, ale zajmuję się mentalną konstrukcją tegoż wizerunku.

Procesy konstruowania ludzkiej tożsamości są dzisiaj ujmowane w kategoriach płynności, zmienności, podążania za zmianą jako pożądaną wartością (por. Bauman 2000; Giddens 2002). Takie ujmowanie tożsamości wynika z osadzenia go w teoretycznym kontekście, pierwotnie psychologicznym, wskazującym na to, że rozwój człowieka trwa przez całe życie, a samo pojęcie rozwoju powinno być definiowane szeroko, jako proces adaptowania się i do zmienności sytuacji, i do zastanych, otaczających warunków środowiska społecznego. W tym sensie rozwój nie jest utożsamiany z postępem, a wręcz przeciwnie: regres w pewnych zakresach może być traktowany jako forma dostosowania do wymogów sytuacyjnych, a co za tym idzie, może być definiowany jako rozwój. Uznając więc, że zmiany w zakresie tożsamości człowieka zachodzą przez jego całe życie, bo nieustannie modyfikuje się jego otoczenie społeczne, uznaje się automatycznie, że człowiek całe życie się rozwija. Taki sposób rozumienia tożsamości (nie jako stanu stabilnego i niezmiennego – co było charakterystyczne dla pozytywistycznego paradygmatu myślenia) zaowocował złożoną refleksją dotyczącą relacji tożsamości człowieka, a szerzej podmiotu, do innych – do innych ludzi i do innych podmiotów w ogóle. O ile w tym kontekście odnośnienie się człowieka do innego człowieka, jest jasnym

i przyjętym już formatem funkcjonowania w zakresie określenia samego siebie, o tyle odniesienie się do zwierzęcia może nadal budzić kontrowersje. Co więcej – budzi je, szczególnie u tych humanistów, którzy nadal wiążą podstawy swojego myślenia z pozytywizmem.

Myślenie o tożsamości jako o procesie spowodowało metaforyzację pojęcia i jego aplikację na grunt innych dziedzin humanistyki i nauk społecznych – w ten sposób, że w zasadzie stało się ono pojęciem ponaddiscyplinarnym, które przekraczając granice dyscyplin, łączy je w całość wielowątkowej i wieloaspektowej refleksji nad fenomenem budowania tożsamości. Wzbogaciło to rozważania poświęcone tożsamości i spowodowało pojawienie się prób tworzenia synkretycznych podejść, które łączyłyby refleksje wywodzące się z różnych tradycji. Jest to bardzo efektywny sposób postępowania poznawczego, pozwala bowiem na zrozumienie prawidłowości zjawisk ważnych z punktu widzenia innych dziedzin humanistyki.

Należy także przyjąć, że w ramach uprawianych obecnie rozważań nad pojęciem tożsamości panuje zgoda co do tego, że tożsamość podmiotu ludzkiego konstruowana jest w dużej mierze na podstawie opozycji wobec czegoś/kogoś innego, a w zasadzie wobec tożsamości innych podmiotów ludzkich. Tworzenie tych opozycji przyjmuje postaci mniej lub bardziej skrajne: za najbardziej radykalną (konfrontującą najbardziej od siebie odległe byty) należy uznać opozycję podmiot ludzki *versus* przedmiot. Za najmniej radykalną: podmiot ludzki *versus* podmiot ludzki. Pośrodku tej skali umieścić należałoby opozycję podmiot ludzki *versus* podmiot nieludzki/zwierzę. W taki sposób nie tylko samo zwierzę jest kategorią (na razie stosujemy to określenie) graniczną: ani człowiekiem, ani przedmiotem; ale także opozycja podmiot ludzki *versus* podmiot nieludzki/zwierzę staje się opozycją środkową, a więc w pewnym sensie także graniczną.

Element binarnej opozycji ja-nie ja jest widoczny w budowaniu indywidualnych tożsamości ludzkich, ale podobnie dzieje się także na poziomie określania statusów grupowych. W tym właśnie kontekście interesuje mnie pojęcie o b c e g o . Budowanie opozycji swój – obcy pozwala na uzyskiwanie poczucia bezpieczeństwa w świecie przepełnionym niepewnością: bezpieczeństwo zostaje zakorzenione w fenomenie granicy. To właśnie granica staje się tym, co oddziela swoje od nieswojego, znane od nieznanego, bezpieczne od niebezpiecznego. Ta procedura jest znana szczególnie psychologom społecznym i socjologom, którzy, analizując specyfikę budowania i wzmacniania tożsamości grupowych, przyjęli już za pewnik, że tożsamość grupy opiera się na dwóch przeciwstawnie ukierunkowanych procesach: odróżnieniu tożsamości grupowej poprzez podkreślanie elementów odmiennych w stosunku do otoczenia społecznego oraz – z drugiej strony – na podkreślaniu podobieństw istniejących wewnątrz grupy¹. Paradoksal-

¹ Mechanizm ten bywa wzmacniany np. poprzez stosowanie strojów czy rytuałów, które są charakterystyczne dla danej grupy społecznej, jednoznacznie wyrzucając poza nawias tych, którzy wyglądają/zachowują się odmiennie.

nie – im te przeciwstawne tendencje silniejsze, tym tożsamość grupowa bardziej jednorodna i jednoznaczna, a otaczający człowieka świat staje się dla niego bardziej wytłumaczalny i zrozumiały.

Fenomen odgraniczania, wyznaczania linii demarkacyjnych, które wytyczają podziały między stronami, pozostaje zagadnieniem fascynującym także filozofów i antropologów. Jasne bowiem jest, że szczególnie w przypadku zjawisk kulturowych wszelkie granice przebiegają umownie:

Wytyczanie granicy, które ma miejsce zawsze wtedy, gdy coś odróżnia się od czegoś innego, wymyka się spojrzeniu i wymyka się z ręki; da się to ująć tylko jako ślad pozostawiony po wytyczeniu. Pod tym względem wytyczanie granicy podobne jest do zawarcia umowy, które samo nie wkracza w materię umowy, ale nie wprost da się uchwycić w zmianie moich zobowiązań. (Waldenfels 2009: 22)

Wszystkie byty pozostające na Granicy (typu *border-line*) budzą niepewność: w zasadzie nie jest jasne, czy należy się ich bać, czy je oswajać, czy będą przewidywalne, czy też zupełnie nie. Niepokojąca jest właśnie ta niejednoznaczność, pozostawanie *in between* ('pomiędzy').

Granica jest pojęciem zupełnie niejednoznaczny, intersubiektywnie ustalany, modyfikowalny i zmienny, a jednocześnie ma tak ogromne znaczenie stabilizujące percepcję i wyznaczające kategorie podziału świata. Także w określaniu wzajemnych relacji człowiek-zwierzę dzieje się podobnie. Stosowanie pojęcia „zwierzę” nosi ten sam charakter: jak mówi Derrida (2008), ludzie zachowują się, jakby mieli odwieczne prawo tak nazywać inne podmioty, zaliczając je do kategorii podmiotów nie-ludzkich tak, jakby te podziały oparte były na uniwersalnym prawie, podczas kiedy sami sobie to prawo nadali.

Posługiwanie się pojęciem granicy w relacjach między człowiekiem a zwierzęciem służy wzmocnieniu antropocentrycznego sposobu patrzenia na świat (por. Koza 2014: 164) i opiera się na próbach definiowania poprzez brak²: jakich przymiotów, funkcji, zdolności pozbawione jest zwierzę, co powodowałoby, że można zaliczyć je do kategorii innej niż człowieka i umocnić ten podział na podstawie granicy, której nie ma, a która pojawia się poprzez postawienie barier zasadzonych na odróżnieniu jednego od drugiego. Jest to procedura oparta na próbach odnalezienia tego, w czym zwierzęta są „gorsze”, bardziej „upośledzone”, niepełne, a co pozwalałoby na utrzymanie statusu pozycji dominującej dla człowieka. Jak zauważa Michał Koza za Derridą:

Na liście przesłuchujących są zwłaszcza: Arystoteles, Kartezjusz i Kant oraz oczywiście Heidegger, Lévinas i Lacan [...], pytający o to, czy zwierzę potrafi myśleć, rozumować, opanowywać technikę, a zwłaszcza mówić- wyrażać i naśladować logos za pomocą znaków, rozumnego dyskursu, który byłby uchwytany także dla istoty ludzkiej. (Koza 2014: 166)

² Zwraca na to uwagę także B. Waldenfels: „Wszystko to są określenia obcego poprzez jakiś brak” (Waldenfels 2009: 113).

Na uwagę zasługuje szczególnie ostatni stawiany tu warunek komunikowania się w sposób, który „byłby uchwytny także dla istoty ludzkiej”. Zwierzętom stawia się w ten sposób niemożliwy do spełnienia warunek: nie tylko myślenia czy komunikowania, ale takiego, który byłby dostępny poznawczo człowiekowi. Stawianie takiego warunku wydaje się absurdalne, co można uwidocznić poprzez odwrócenie tego rozumowania i zażądanie od człowieka wykazania się zdolnościami do takiego np. komunikowania, które byłoby zrozumiałe dla zwierząt³ (pomijam fakt, że nie wskazujemy tutaj dla j a k i c h zwierząt). Wskazanie braku, poprzez uwidocznienie, że interlokutor czegoś n i e m a , n i e p o s i a d a , automatycznie skazuje go na zajęcie pozycji niższej, w stosunku do oceniającego dominanta⁴. W tym kontekście wykazanie braku oznacza wykazanie „gorszości”. Jeśli ta poznawcza procedura jest aplikowana w stosunku do zwierząt, to automatycznie umacnia antropocentryczne dobre samopoczucie pytającego, hierarchizując podmioty. Sprowadzanie zaś zdolności zwierząt do kognitywnego czy emocjonalnego funkcjonowania typowego dla człowieka, przywodzi jednoznacznie na myśl etnocentryczne praktyki oceniania kultur jako lepszych lub gorszych, ze względu na odpowiadanie lub nieodpowiadanie standardom narzucanym przez oceniającego.

Tym tropem braków podąża także przez pewien czas B. Waldenfels, gdy szukając różnic pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, pisze:

Stare powiedzenie: „Człowiek jest istotą żywą mającą mowę i rozum” można przeformułować: „Człowiek jest istotą żywą udzielającą odpowiedzi”. Trzeba by przy tym na nowo przemyśleć różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, podobnie jak i różnicę pomiędzy człowiekiem a maszyną. (Waldenfels 2009: 59)

Michał Koza, idąc za J. Derridą, zwraca też w swoim tekście uwagę, że stosowanie granicy tego rodzaju ma na celu immunizację (Koza 2014: 167) – uodpornienie człowieka na cierpienie zwierząt, zbudowanie bariery, która nie pozwala dostrześć podobieństwa odczuć doznawanych przez człowieka i przez zwierzę, pozwala bezkarnie eksploatować zwierzęta. W dyskusjach zorientowanych wokół sposobu definiowania podmiotu ludzkiego (w kontekście analiz posthumanistycznych) dopiero postawienie pytania o możliwość cierpienia, zachwiało podziałem między ludźmi a zwierzętami⁵. Ale należy pamiętać, że i ta cecha przez stulecia nie

³ Taka poznawcza procedura przywodzi na myśl stosowanie do oceny potencjału intelektualnego narzędzi w postaci testów inteligencji, które nie są kulturowo zaadaptowane do warunków osoby badanej. Poprzez taką procedurę, badany/a zostaje nieuchronnie skazany/a na niepowodzenie: jak bowiem ma odpowiedzieć poprawnie, skoro treści pochodzą z zupełnie innego kontekstu kulturowego. Zapewne osoba mogłaby znać odpowiedź na podobne pytanie, ale odnoszące się jednak do kontekstu rodzimego (narzędzie musiałoby wtedy opierać się na pytaniach typu: „Kto był pierwszym prezydentem t w o j e g o kraju?”. A nie np. USA, czy Rosji).

⁴ Znana procedura, pojawiająca się w psychoanalitycznej koncepcji Zygmunta Freuda, rysująca hierarchię pomiędzy mężczyznami a kobietami na podstawie braku penisa (kompleks Edypa oraz w szczególności kompleks Elektry).

⁵ Człowieka od zwierząt próbowano oddzielić na podstawie: zdolności myślenia, kreatywności, zdolności do odczuwania uczuć, religijności, moralności, umiejętności technicznych oraz rozlicznych „cech innych” (wyprostowanej postawy, nagości, zbroceń i dewiacji, zabawy, gotowania i ubierania się itd.). Por. Lejman 2008: 49.

była uznawana za prawdziwą: wielu, idąc kartezjańskim sposobem patrzenia na zwierzęta, nie widziało w nich zdolności odczuwania cierpień.

Stawiając problem granicy, filozof proponuje, by kryterium jej pewności, nadającym kształt linii, po której biegnie, była w miejsce kartezjańskiej jasności i oczywistości, „nieodpartość”. Jak mówi Derrida, należy przez to rozumieć niemożliwość zaprzeczenia „cierpieniu, strachowi lub panice, terrorowi czy trwodze, które mogą dotknąć niektórych zwierząt, a które my ludzie, możemy poświadczyć”. (Kozła 2014: 167)

Derrida koncentruje swoją uwagę na samym pojęciu granicy, przeciwstawianiu sobie człowieka i zwierzęcia i na tym, że taka relacja nie jest prosta, jednoznaczna i wygodna. Że ma wiele ukrytych na tzw. pierwszy rzut oka aspektów, jak np. stawianie naprzeciw siebie człowieka i zwierzęcia, podczas kiedy zwierzę może być wszystkim – od konia począwszy, a na mrówce skończywszy. Nie jest ideą Derridy znoszenie tej granicy, ale wykazanie jej złożoności i ten cel francuski filozof bezsprzecznie osiąga.

Niezależnie jednak od tego, czy odbywa się z punktu widzenia etnocentryzmu, czy antropocentryzmu, czy też każdego innego rodzaju „centryzmu” i niezależnie od aksjologicznych naznaczeń nadawanych takim praktykom, dzielenie poprzez wyznaczanie granic pełni ważną funkcję: funkcję określającą obszary bezpieczne, kontrolowane, lepsze od obszarów niebezpiecznych, niekontrolowanych i gorszych. Z punktu widzenia procesu konstruowania, a potem utrzymywania tożsamości człowieka, wydzielenie granicy, która definiuje obcego, jest więc ważne. Jest tym ważniejsze, że w potocznym nawet funkcjonowaniu (językowym, poznawczym i emocjonalnym) „obce” oznacza złe; „obcy” ukrywa w sobie skojarzenie z negatywnością. Bernhard Waldenfels pisze:

By wypowiedzieć to w ojczystym języku zachodniej filozofii: inne [...] i obce [...] to różne rzeczy. Obcość gościa [...], obcość innego języka, innej kultury, obcość odmiennej płci albo „odmiennego stanu” bynajmniej nie redukuje się do tego, że coś albo ktoś okazuje się inne. Materiały budowlane jak drewno i beton, albo gatunki wina jak Beaujolais i Rioja, całkowicie różnią się od siebie, ale zwykle nikt nie będzie utrzymywał, że są sobie obce. Obcość zakłada własną domenę i własny byt tego, co jest sobą (ipse, self), i tego Sobą nie wolno mylić z tym samym (idem, same), które odróżniane jest od strony czegoś trzeciego. (Waldenfels 2009: 17)

Tworzenie tożsamości człowieczej wsparte jest więc na procesie kategoryzowania poprzez wytyczanie granic, a potem poprzez przeciwstawianie sobie jednej i drugiej strony, i przyjmuje – jak zaznaczyłam powyżej – trzy zasadnicze formy:

1. Podmiot ludzki *versus* podmiot ludzki. Opozycja ta najdogłębniej jest analizowana w nurcie refleksji osadzonej w filozofii dialogu. W szczególności Emmanuel Lévinas (1998), Paul Ricoeur (1992), ale też Martin Buber (1993) zwracają uwagę na nieodłączność przeciwnie przebiegających procesów, które są nieodzowne dla konstruowania tożsamości człowieka ujmowanej jako proces tworzenia jakości opartej na poczuciu ciągłości, spójności i odrębności zarazem (Ricoeur 1992). Tak rozumiana tożsamość podmiotu ludzkiego jest ciągle

zmieniana w jej konfrontowaniu z innymi ludźmi, co symboliczni interakcyoniści opisaliby jako opartą właśnie na symbolach komunikację z innymi: tak pojawiają się pojęcia znaczącego innego (H. Sullivan), ale przede wszystkim jaźń odzwierciedlona w ujęciu Charlesa Cooleya (por. Mucha 1992). Także George Herbert Mead (1975) wskazuje na ciągłe odnoszenie ja do innych „ja”, co pozwala dookreślać „sobość” i granice dzielące ją od „odmienności”. Zarówno w tym podejściu, jak i w podstawowych (głównych) podejściach proponowanych przez symbolicznych interakcjonistów tożsamość budowana jest zawsze na podstawie rozlicznych źródeł informacji, a niebagatelne jest to, czym nie jesteśmy, czyli informacja o możliwości zaprzeczania poprzez zdefiniowanie samego siebie. W tożsamości ludzkiej ten element odrębności, oderwania czy wręcz przeciwieństwa pozwala na precyzyjne określenie tego, czym jestem: Jestem tym, czym n i e jestem.

Stosując pewne uogólnienie, można przyjąć, że w tych wspomnianych ujęciach Inny jest definiowany w kategoriach pozytywnych, podkreśla się jego pozytywny wizerunek, jak i pozytywny wpływ na kształtowanie się ja jednostki. Nawet jeśli Emmanuel Lévinas mówi o Innym jako „wdowie i sierocie”, wskazując, że relacja z Innym nie zawsze jest prosta i łatwa, to podkreśla konieczność pozytywnego nastawienia właśnie do tego Innego (por. 1998, 1999). Inny pisany przez wielką literę „I” niepodważalnie nosi status podmiotu: a choćby ktoś nie chciał tego statusu uznawać, jest on p o s t u l o w a n y. Na tyle silnie, że w zasadzie konstytuuje definicję Innego. Inny jest zatem kimś, kto nawet skrajnie różny ode mnie, m u s i być traktowany z należnym szacunkiem i musi być rozpoznany (w kategoriach proponowanych przez Paula Ricoeura, por. 1992). Inny jest tu postrzegany jako wartościowy, poprzez wpływ, jaki nawet nieintencjonalnie wywiera na kogoś drugiego, a nie poprzez rodzaj swoich działań czy specyfikę zachowań.

2. Podmiot ludzki *versus* przedmiot. Najbardziej radykalna, wcześniej wskazana opozycja tożsamościowa, dająca oparcie dla tożsamości ludzkiego podmiotu, stawia ją naprzeciw przedmiotowi. Zostaje tutaj jednoznacznie określone, czym jest podmiot ludzki i czym jest przedmiot. Podczas kiedy podmiot ludzki ma prawa i moc sprawczą wynikającą z intencjonalnego działania, przedmiot nie ma żadnych praw, intencji ani możliwości świadomego działania. Socjologia, podejmując refleksję nad sposobami odnoszenia się ludzi do przedmiotów, wskazuje na ich „moc sprawczą”, na fakt, że wywołując emocje i prowokując do działań, przedmioty stają się przyczynkami do budowania relacji i odniesień ja w stosunku do świata na zewnątrz. Same jednak ich nie inicjują. W tym obszarze, dotąd jednoznacznym, obserwujemy jednak także wyrwy w postaci pojawiających się i narastających wątpliwości co do tego, jak definiować podmiot i jaką granicą go oddzielać od przedmiotu: przykładem są tu działania łączące w swojej naturze ingerencje za pośrednictwem zaawansowanych technologii w ciało ludzkie (bio-art, tworzenie hybryd łączących ciało podmiotu ludzkiego z przedmiotami, nano-bio-

technologie czy inteligentne rozwiązania technologiczne stanowiące wsparcie dla funkcji organizmu ludzkiego – zaawansowana technologicznie robotyka).

3. Podmiot ludzki *versus* podmiot nieludzki/zwierzę jest niejednoznaczna opozycją i na dodatek nosi znamiona odniesień o charakterze negatywnym. Historia przeciwstawiania sobie człowieka i zwierzęcia traktowanego jako przedmiot widoczna jest najlepiej w myśli Kartezjusza, który ujmuje zwierzę jako maszynę. Jego definiowanie zwierząt jako przedmiotów przyczyniło się do osadzenia w kulturze zachodnioeuropejskiej takiego myślenia, które na poziomie sprawczych działań wywołało nieopisane szkody, w postaci dualizmu psychofizycznego (z czym niestety do dziś boryka się współczesna psychologia, ale także i medycyna). Przede wszystkim jednak zbudowało przekonanie, że zwierzę jako swego rodzaju przedmiot (maszyna) pozbawione jest czucia i emocji i w związku z tym można je traktować właśnie przedmiotowo.

Leżące niejako pośrodku na linii radykalizmu porównań relacje człowiek-zwierzę można podzielić na dwie kategorie: człowiek- zwierzę jako Inny oraz człowiek-zwierzę jako obcy. W niniejszym tekście zajmuje mnie ten drugi rodzaj relacji, gdy zwierzę postrzegane jest jako obcy, interesuje mnie bowiem towarzysząca tej opozycji konieczność uzyskiwania poznawczego przekonania, że złe jest obce, a obce jest złe. Czyli to, że obcy staje się w przypadku definiowania człowieczeństwa tym, co zwierzęce, nieludzkie, potworne, złe, instynktowne. Odsuwanie za granicę ja negatywnych opisów, które się temu ja przeciwstawiają, przyjmując niejasną postać obcego. Zwierzęcia. W tym kontekście trzeba przywołać wszystkie te określenia, które łączą zwierzę i zło: bestialstwo, bestia, zezwierzęcenie, a które tracą swój sens skonfrontowane dopiero z potwornymi zachowaniami człowieka, kiedy reflektujący nad nimi mówią „zwierzęta się tak nie zachowują”, zwierzęta są lepsze i mają swoją moralność. Jak mówi Derrida – nie mówi się nigdy o zwierzęcym bestialstwie, bowiem bestialstwo jest zarezerwowane tylko i wyłącznie dla człowieka, jako ostatecznie jego cecha i prawo (por. Derrida 2008). Bestia nie jest więc człowiekiem, ale też nie jest zwierzęciem.

Derrida wykazuje w swoim eseju *Zwierzę, którym więc jestem*, że tworzenie opozycji człowiek-zwierzę nie ma na celu mówienia o zwierzętach. Ma na celu mówienie o „nie-ludziach”. Udowadnia to, wskazując (jak pisałam wyżej), że zwierzę w tym przeciwstawieniu jest kategorią zupełnie niejednorodną i mieści w sobie mnóstwo rozlicznych gatunków, których w ogóle nie można ze sobą porównywać (Derrida 2008).

Jedną z prób zniesienia granicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem była propozycja Edwarda Wilsona (2001), która przyjęła postać socjobiologii. Wzbudziła ona liczne protesty oponentów, oparte na mniej lub bardziej racjonalnej argumentacji. Te próby podważenia sposobu myślenia Wilsona uwidoczniły przywiązanie jego oponentów do antropocentrycznego sposobu myślenia i takiegoż kategoryzowania świata. Wszelkie przedkładane argumentacje – o niszczeniu kul-

tury i jej wartości, odżegnywaniu się przez Wilsona od religii oraz o faszyzującym podejściu skłaniającym się do eugeniki – w gruncie rzeczy były rozpaczliwymi próbami utrzymania w mocy istniejącego porządku, w którym człowiek otrzymywał status dominujący, a zwierzęta mu podlegały i stanowiły antytezę ludzkich przymiotów⁶.

Obcy w zwierzęciu ma na celu wyolbrzymianie tych cech, które niosą naczenie negatywne – nie po to jednak, by pokazywać zwierzę w złym świetle, ale po to, by pokazywać człowieka w świetle dobrym. Podobne zabiegi stosowano w epoce kolonialnej, gdzie ludy podbijane były opisywane jako dzikie, barbarzyńskie i nieucywilizowane, co miało wydobywać i we właściwie dobrym świetle ukazywać ich przeciwieństwo: człowieka ucywilizowanego i kulturalnego. Ale obcy w ogóle niesie ze sobą negatywność: „Samowymykanie się oznacza, że momenty obcego w Sobie, momenty obcości we wszelkim porządku są toksyczne” (Waldenfels 2009: 25).

Ten etnocentryczny rodzaj zastosowań kategorii obcego pokazuje, że pojęcie to jest obszerną kategorią, uwspólnioną w zasadzie na gruncie wszystkich dziedzin humanistyki, swobodnie przekraczającą linie sztucznych podziałów. Jest obecna wszędzie tam, gdzie obecne jest poznawcze funkcjonowanie człowieka. Zdefiniowanie kategorii „obcy” wydaje się zadaniem niemożliwym:

Problem obcego zaczyna się już przy jego nazywaniu. Nic bardziej zwyczajnego niż słowo „obcy” i jego różne warianty i derywaty jak „obcokrajowiec”, „obce”, „obcy język”, „obcować”, „wyobcowanie” czy uczynienie obcym. (Waldenfels 2009: 109)

Dalej autor zwraca uwagę, że próby oddania znaczenia terminu „obcy” uwidaczniają różne odcienie tych znaczeń: (1) Obce oznacza coś występującego poza danym obszarem, (2) Obce znaczy cudze lub wyobcowane, (3) Obce znaczy innego rodzaju, odmienne. Waldenfels podkreśla, że element miejsca powoduje, iż dany odcień obcości jest dobitniejszy: w zasadzie, kiedy mówimy o obcym, mówimy o kimś nie stąd. Zasadniczą definicję obcego można znaleźć u tego samego autora, ujmującego ją w następujący sposób:

Jeśli weźmiemy najbardziej rozpowszechnione określenia obcości, bez których nie może się obejść także etnologia, to stale natrafiamy na dwa określenia, mianowicie *n i e d o s t ę p n o ś c i* – jakiegoś określonego obszaru doświadczenia i sensu oraz nieprzynależności do jakiejś grupy. W pierwszym przypadku *c o ś* jest dla mnie albo dla nas obce, w drugim to *i n n i* są dla mnie lub dla nas obcy. (Waldenfels 2009: 113)

⁶ Podobną refleksję można znaleźć w popularnonaukowej pracy Desmonda Morrisa *Zwierzę zwane człowiekiem*: „»Na świecie żyją obecnie sto dziewięćdziesiąt trzy gatunki małp. Wszystkie są owłosione poza jednym gatunkiem. Tym wyjątkowym gatunkiem jest naga małpa, która sama siebie nazwała *homo sapiens*. Ten niezwykle, doskonale zorganizowany gatunek, wiele czasu poświęca na badanie wyższych celów, ignorując jednocześnie te podstawowe. *Homo sapiens* jest dumny z tego, że ma największy mózg spośród wszystkich naczelnych, próbując jednocześnie ukryć fakt, że ma zarazem i największego penisa... Jest to małpa bardzo hałaśliwa i wścibska, która się nadmiernie rozmnożyła i czas najwyższy, abyśmy zbadali jej podstawowe zachowania«. W ten sposób rozpocząłem wstęp do mojej książki, którą napisałem w latach sześćdziesiątych i która wywołała wielką falę krytyki” (Morris 1997: 48).

Często jednak, gdy mówimy o inności, mamy na myśli nic innego jak odmienność, przy czym nierzadko uciekamy w pojęciowy półmrok, który w ogóle nie pozwala wyłonić się radykalnemu pytaniu o obcego. [...]. To, że coś swą tożsamość zyskuje tylko w ten sposób, że jako inne odróżnia się od innych rzeczy, jest odkryciem Platonskiej dialektyki, które do czasów Hegla zaowocowało pokaznym kapitałem spekulatywnym. Kontrast między tym samym i innym, leżący u podstaw każdego porządku rzeczy, wywodzi się z rozgraniczenia odróżniającego jedno od drugiego. (Waldenfels 2009: 110-111)

Wszystkie te rozważania ostatecznie prowadzą nas do konstatacji, że obce jest splecione nierozdzielnie ze swoim i że są to dwie jakości, które bez siebie nie mogą egzystować. Zwierzę jako obcy staje się antytezą człowieka jako siebie samego, ale jednocześnie jest z nim związany. Jak mówi Waldenfels, bardzo trafnie zresztą:

Ten, kto dziwi się obcemu i jest nim przerażony, nie włada samym sobą. Interpersonalnej albo interkulturowej obcości nie da się oddzielić od obcości intrapersonalnej i intrakulturowej. Ale to nie wszystko. Należy dodać, że obcość, którą spotykamy w innych, zostawia w nas tym silniejsze ślady, im bardziej polega ona na zapoznanym, wypartym, poświęconym czymś własnym. (Waldenfels 2009: 118)⁷

Innymi słowy, bojąc się obcego-zwierzęcia, boimy się sami siebie. Odcinając się od niego, odcinamy się od siebie samego. Zwierzę jest w nas, a jego werbalna obcość jest nam potrzebna do tego, by określić siebie samego. Stąd ci, którzy nie uznają zwierzęcia za podmiot i nadają mu niższy status, ujawniają własne lęki i niepewności. Trudno temu zaprzeczyć w kontekście powyższych rozważań.

Zwierzę jest obcym, ale obcy staje się też zwierzęciem: słowo „zwierzę” staje się epitetem negatywnym nadawanym Innemu, co pozwala na jego ponizienie i pogardzanie nim. Wyzwisko: zaliczające kogoś Innego do kategorii zwierząt umniejsza jego status. To szafowanie zwierzęcym epitetem negatywnym widoczne jest w całej uprzedmiotawiającej metaforze holocaustu –zwierzętami mają być nie tylko oprawcy, którzy zresztą nazywają swoje ofiary zwierzętami; zwierzęta stają się także realnymi ofiarami codziennego holocaustu w rzeźniach. Poza ostatnim przypadkiem, zwierzę jest wyzwiskiem przypisywanym człowiekowi, który zachowuje się nie jak człowiek, ale też przecież nie jak zwierzę, bo zwierzęta do takich zachowań nie są zdolne (por. Łagodźka 2015: 173). Nazywanie kogoś obcym to akt performatywny: zmienia nie tylko nazwę, ale i realny status podmiotu, obniżając jego wartość.

Marginalizowanie Innego poprzez nadawanie etykiety obcego w przypadku relacji międzyludzkich uznawane jest za wyraz autorytarno-lękowych rysów osobowościowych (por. Adorno 1968). Nie ma w zasadzie powodu, by inaczej interpretować odrzucanie Innego = Zwierzęcia.

Podsumowując, analizowanie stosunku ludzi do zwierząt na przestrzeni wieków (por. Serpell 1999) nosi znamiona narastającego lęku i przyjmuje postać

⁷ Nieco wcześniej Waldenfels pisze też: „Jeśli własne jest splecione z obcym, to znaczy zarazem, że obce zaczyna się w nas samych, a nie poza nami, albo, wyrażając to w inny sposób: znaczy to, że nigdy nie jesteśmy w pełni u siebie” (Waldenfels 2009: 116).

działań służących odgradzaniu się od zwierząt za pomocą rozlicznych kategorii poznawczych, w celu utrzymania własnej definicji samego siebie, osadzonej w przekonaniu, że człowiek jest czymś/kimś niezwykłym i od zwierząt znacząco się różniącym. Przypisywanie zwierzęciu cech obcego wskazuje, że jako gatunek nastawiamy się coraz bardziej defensywnie w stosunku do zwierząt. Im wyższy rozwój technologiczny, tym to nastawienie bardziej się polaryzuje. Jak pisze Wojs:

Gatunek ludzki osiągnął swe człowieczeństwo za cenę wyobcowania się ze środowiska naturalnego. Będąc częścią przyrody, człowiek zarazem przeciwstawiał się jej jako obserwator, władca i użytkownik, a dialektyka ta zaostrza się w odniesieniu do świata zwierzęcego. (Wojs 1993: 5)

Trudno odmówić trafności temu spostrzeżeniu, a jeszcze bardziej skłania do refleksji kolejne: im bardziej człowiek rozwija się pod względem technologicznym, tym bardziej oddala się od świata zwierząt. I tym częściej zwierzęta są definiowane jako obcy. Mamy jednak cechy wspólne ze zwierzętami i ta ich obecność powoduje, że trudno ustalić jednoznaczny stosunek do zwierząt. Jako gatunek demonstrujemy w stosunku do innych zwierząt rodzaj dysonansu poznawczego. Zbudowaliśmy pewne kategorie poznawcze, emocjonalne i behawioralne, które spowodowały, że uzyskaliśmy narzędzia obrony przed jednoczeniem się ze światem zwierząt. Z drugiej jednak strony, nie wszyscy z nas tej (sztucznej?) dychotomii przestrzegają. Co więcej powiedziałabym, że dzisiaj docieramy do punktu przełomowego – swego rodzaju „zwrotu animalistycznego” w postrzeganiu nie tylko samych zwierząt, ale i ludzi, a przede wszystkim relacji pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Tak jakby ludzkie poznawcze manipulacje w tym zakresie przekroczyły jakąś możliwą dla naszego gatunku do zaakceptowania granicę odcinania się od świata ożywionego. Ruchy prozwierzęce, ale także coraz wyraźniejsza refleksja na temat stosunku człowieka do pozostałych zwierząt, nabierają na sile i ich głos staje się coraz wyraźniejszy. Nie wszędzie jednak budzi to akceptację i w szczególności w rozlicznych przekazach medialnych można napotkać głosy krytyki⁸. Tu właśnie ujawniają się nasze ludzkie lęki: mam na myśli lęki o symbolicznym charakterze, u których podłoża leży niepokój o istotę swojej własnej tożsamości, która jest odczuwana jako na tyle krucha, że trzeba jej bronić poprzez utworzenie radykalnych podziałów. Jednoznaczne i nieprzekraczalne granice są bowiem potrzebne w jasno definiowanych przypadkach zagrożenia: fizycznego, jeśli tworzone są mury i nieprzekraczalne bariery; psychicznego: gdy wprowadzane są kategorie porządkujące świat. Wszystko zaś, co znajduje się na granicy, na pograniczu, jest niejasne, niepewne i napawające lękiem.

⁸ Warto w tym kontekście wspomnieć szczególnie nasiloną w polskich mediach krytykę ruchów animalistycznych, widoczną w latach 2014-2015. W szczególności w opinii prawicowych, jednoznacznie i kategorycznie wypowiadających się polityków i działaczy, „Animal Studies”, tak jak kwestie związane z dyskursem gender, są źródłem samego zła.

Literatura

- Adorno T. (1968), *Der autoritäre Charakter*, Verlag De Munter, Amsterdam.
- Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Derrida J. (2008), *The Animal That Therefore I am (More to Follow)*, Fordham University Press.
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Buber M. (1993), *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke. Wydawnictwo Spacja, Warszawa.
- Giddens A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość*, przeł. A. Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Koza M. (2014), *Śladem różnicy. Dekonstrukcja granicy między człowiekiem a zwierzęciem w filozofii Jacques'a Derridy*, [w:] Tymieniecka-Suchanek J. (2014) (red.), *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, Katowice. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, t. 1: 163-170.
- Lejman J. (2014). *Racjonalność zwierząt wobec kryteriów ludzkiej racjonalności*, [w:] Tymieniecka-Suchanek J. (2014) (red.), *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny*, Katowice. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, t. 1: 44-58.
- Łagodzka D. (2015), *Zezwierzęcenie, zwierzętko i animalizacja języka*, [w:] A. Barcz, D. Łagodzka (2015) (red.), *Zwierzęta i ich ludzie. Zmierzch antropocentrycznego paradygmatu*. Wydawnictwo Instytut Badań Literackich, Warszawa: 170-192.
- Lévinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lévinas E. (1999), *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Kraków.
- Lévinas E. (2006), *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa. PWN.
- Morris D. (1997), *Zwierzę zwane człowiekiem*, przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz, Świat Książki, Warszawa.
- Mucha J. (1992), *Cooley*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Ricoeur P. (1992), *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków.
- Ricoeur P. (2004), *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Serpell J. (1999), *W towarzystwie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, PIW, Warszawa.

- Waldenfels B. (2009), *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek. Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Wilson E. (2001), *Socjobiologia*, przeł. M. Siemiński, Wydawnictwo Zysk i Spółka, Warszawa.
- Wojs J. (1993), *My i one*, Wydawnictwo SPAR, Warszawa.

Hanna Mamzer

Animal as Stranger

Abstract

The aim of this text is to reflect on understanding animals as negative oppositions towards humans. Animals in this understanding represent contradiction towards human ideals and values. In posthuman thought Rossi Braidotti proposes zoegalitarianism, aiming at providing animals and humans equal rights. In cultural human tradition, one can find deeply, strongly rooted tendency to oppose humans and animals. Looking at this phenomena from humanistic point of view, one can notice that proposed by Lévinas category of The Other, has no application here. To contrary: animal is treated as a stranger, and all negative qualities of the stranger are automatically assigned to animal as well. What purpose this opposition serves? And what happens if this opposition disappears?

Keywords: Animal, human, stranger, identity.