

Zwierzę, czyli ono

Zwierzę to nie tylko najpełniejsza metafora „obcego”, ale cała konstelacja metafor „obcości”. To zbiór różnych heteronomicznych elementów, które można wytwarzać lub odkrywać, konstytuując – przez negację – to, co ludzkie. Bo to, co ludzkie, na pewno nie jest tym, co zwierzęce, i odwrotnie. *Hiatus* między człowiekiem a zwierzęciem jest tak radykalny, że zapieranie się zwierzęcości przez wieki odnosiło się nie tylko do pierwiastka duchowego, lecz także do ludzkich ciał; mimo wspólnej historii ewolucyjnej i podzielanej ze zwierzętami puli genów szukano w nich tego, co swoiście i ontycznie „nasze”. Michel Foucault twierdzi, że Europejczycy długo nie mogli zrozumieć, iż zwierzę jest w ogóle elementem przyrody, jej ładu i mądrości: „taki pogląd, zrodzony później, długo miał pozostawać na samym wierzchu kultury, a może nawet i dziś nie wniknął w głębsze warstwy wyobraźni. [...] jeżeli ktoś tam wejrzy, zobaczy zwierza przypisanego raczej przeciwnaturze, negatywności, która niesie swą furia zagładę pozytywnej mądrości przyrody i jej porządkowi”¹. Relację między człowiekiem jako „rozumnym zwierzęciem” a zwierzęciem Foucault porównuje do relacji między rozumem a nierozumem. Dlatego szalonych traktowano jak bestie. Georges Bataille w *Historii erotyzmu* przyrównuje odmienność zwierząt i wstręt, jaki odczuwamy na myśl o jakichkolwiek związkach z nimi, do uczuć „parweniusza wstydzącego się swojego niskiego pochodzenia”². Zwierzęcość, której nie udało się wyrugować z ludzkiego życia, kała je, brudzi, upadła jego egzystencję. Im więcej związków dostrzegamy między sobą a zwierzętami, tym radykalniej budujemy różnicę.

Zwierzę to „ono”, „to”. Z reguły widziane jest z trzecioosobowego punktu widzenia, z punktu widzenia znikąd. W rezultacie zwierzę to coś między przedmiotem a Alienem. Nie jest ani Buberowskim „Ty”, ani „Innym” Levinasa, bo nie ma twarzy. Jest negacją tego, czym jest człowiek, a zarazem granicą, peryferiami, dzięki którym umacnia się Człowiek jako centralna idea klasycznego humanizmu. Zwierzę nie jest jednostką, z reguły jest gatunkiem lub jego jednostkową egzemplifikacją. Jacques Derrida określa „zwierzę” jako ogólne pojęcie używane w celu nazywania każdej rzeczy, która nie jest

.....

człowiekiem. Zwraca przy tym uwagę na nawyk esencjalizowania tej kategorii – zwierzęta zostały ujednoczone w ramach pojedynczego pojęcia przez ślepotę na różnice, które istnieją i między zwierzętami, i między ludźmi. Jak pisze: „sam wyraz «zwierzę» traktuję podejrzliwie, tak jakby istniał po prostu Człowiek i Zwierzę, jakby homogeniczne pojęcie zwierzęcia mogło się rozciągać w sposób uniwersalny na wszystkie formy tego, co żyjące i niebędące człowiekiem. Odnoszę wrażenie, że sposób, w jaki filozofia w całości, a szczególnie od Kartezjusza, traktowała kwestię nazwaną «zwierzęcą», to główny znak logocentryzmu i podatnego na dekonstrukcję ograniczenia filozofii. Chodzi o tradycję, która na pewno nie była homogeniczna, lecz hegemoniczna i stosowała dyskurs hegemonii, panowania. Tymczasem to, co opiera się tej obowiązującej tradycji, to po prostu istnienie jakichś żyjących zwierząt, w tym niepasujących do tego, co wielki dyskurs o Zwierzęciu usilnie im przypisuje lub przyznaje”³. Między Człowiekiem a Zwierzęciem nie ma tylko jednej granicy – jednej i niepodzielnej. Jest tych granic wiele, podobnie jak między zwierzęciem a zwierzęciem⁴. Staje się to szczególnie widoczne w wypadku granicy między owadami a pozostałymi zwierzętami. Te pierwsze są postrzegane jako obce nie tylko w stosunku do ludzi, lecz także innych zwierząt. Obca (obrzydliwie obca) jest ich anatomia, cykl życia oparty na przeobrażaniu się, na radykalnej zmianie kształtu, oraz ich liczebność, a także to, że zupełnie nie poddają się woli człowieka. Według Stephena R. Kellerta owady są gruntem, na którym z jednej strony rozkwita mit różnicy i cudowności ludzkiej natury, z drugiej zaś pojawia się poważne wyzwanie dla tegoż mitu z powodu skomplikowanych i harmonijnych zachowań społecznych owadów i ich systemów komunikacji, które wydają się lepsze niż ludzkie⁵ – zachwycał się nimi na przykład Bergson w *Dwóch źródłach moralności i religii*.

Z historycznego punktu widzenia kategorie „zwierzęcości” i „ludzkości” nigdy nie były zamknięte ani szczelne. Zawsze pozostawały w grze różnych dyskursów i praktyk. Toteż relacje między zwierzęciem a człowiekiem nie były stałe, a ich rozwój nie miał charakteru linearnego. Jedni zwierzęta humanizowali, inni posługiwali się figurą zwierząt do animalizacji człowieka. Zdawać by się mogło, że rozwijana od czasów Jeremy’ego Benthama koncepcja praw zwierząt polepszy ich los i sprawi, że świat ludzi i świat zwierząt będą sobie mniej obce – ale tak się nie stało. Zwierzęta są naszymi niewolnikami, produktami. Zwierzęta giną w rzeźniach, w transportach, są

.....

zabijane dla przyjemności na polowaniach. Jak mówi bohaterka powieści Johna Maxwella Coetzego, Elizabeth Costello: „Tkwimy w epicentrum wielkiej degradacji, okrucieństwa i zabijania, które można porównać z najbardziej koszmarnymi dokonaniem III Rzeszy”⁶. Charles Patterson wyraża podobną opinię: stan relacji ludzko-zwierzęcych trudno określić inaczej niż mianem „wiecznej Treblinki”⁷.

Podstawowa różnica między zwierzęciem a człowiekiem polega na tym, że zwierzęta się zabija a ludzi morduje. Donna Haraway dodaje, że chodzi nie tyle o samo zabijanie, ile o zabijalność⁸. Morderstwo jest naruszeniem normy, pociąga za sobą winę i karę. Zabicie pozostaje bezkarne, z reguły jest zgodne z jakąś normą i wplecione w cywilizacyjny rachunek zysków i ofiar („nie można było inaczej”, „korzyść jest większa niż straty”, „to tylko zwierzę” etc.). Derrida, pisząc o przemyśle mięsnym, twierdził, że to właśnie „logika ofiary” wytwarza Zwierzę, i określił to wytwarzanie jako zbrodnicze. „Pomieszczenie wszystkich pozaludzkich żyjących stworzeń w ogólnej i wspólnej kategorii zwierzęcia nie jest po prostu grzechem przeciwko rygorystycznemu myśleniu, klarowności czy autorytetowi doświadczenia; jest to także zbrodnia. Nie przeciw zwierzęcości, ściśle rzecz biorąc. Jest to zbrodnia pierwszego stopnia przeciwko tym, którzy tym sposobem stali się «zwierzętami»”⁹. Zwierzę jest kozłem ofiarnym, można je poświęcić dlatego, że można je zabić. Wystarczy zatem sprowadzić człowieka do stanu, w którym można go zabić, by logika ofiary zadziałała. „To zwierzę – mówi się – to tylko zwierzę”. Jest wiele istnień (i było w przeszłości), które można zabić, ponieważ są czymś, a nie kimś. Niewolnicy, Żydzi, uchodźcy, czarni. Frantz Fanon, pisząc o odczłowieczaniu skolonizowanych, twierdził, że kolonialiści spychali ich do roli zwierząt. „Dlatego język kolonizatora, gdy wypowiedź dotyczy skolonizowanego, jest językiem terminów zoologicznych. Mówi się o rozpelzaniu się żółtych, o wyziewach tubylczego miasta, o stadach, zaduchu, rojeniu się, mrowieniu”¹⁰. Gdy inny zostaje sprowadzony do roli zwierzęcia, wszystko staje się możliwe i nic już nie jest zakazane. W *Minima moralia* Theodor Adorno pisał, że o „możliwości pogromu przesądza chwila, gdy oko śmiertelnie zranionego zwierzęcia kieruje się na człowieka. Upór, z jakim człowiek odtrąca to spojrzenie – przecież to «tylko zwierzę» – powtarza się niepowstrzymanie w okrucieństwie wobec ludzi, kiedy to sprawcy wciąż na nowo muszą utwierdzić się w przekonaniu, że «to tylko zwierzę»”¹¹. Chodzi o to, by z jednej strony umocnić swą

pozycję pośród nieludzkich bytów, a z drugiej – by wykluczyć wszystko, co nieludzkie, z człowieczeństwa. Prowadzi to do wyrzucenia pewnych istot z obszaru tego, co ludzkie, w sferę tego, co „zwierzęce”. Odtąd możliwe staje się usprawiedliwienie zastosowanej wobec nich przemocy. Odtąd możliwy staje się pogrom, możliwe staje się ludobójstwo.

Nie chodzi tylko o imputowanie zwierzętom ludzkich i nieludzkich cech ani o arogancję polegającą na przypisywaniu człowiekowi tytułu wspaniałych pozytywów, lecz o sam proces kategoryzacji i rozdzielania, który jest „ludzki” i w związku z tym hegemoniczny czy – jak twierdzi Derrida – despotyczny, niezależnie od tego, czy zwierzęta demonizujemy, czy kochamy. Derrida, opisując spojrzenie swojego kota na jego nagość, mówi o wstydzie. Ale nie tylko o tym spowodowanym nagością (tylko człowiek może być nagi, kotka, ponieważ jest naga, nie może być naga); chodzi o jakiś pierwotny wstyd człowiek przed zwierzęciem, który towarzyszy pojawieniu się samego pojęcia „człowieka” – jest więc problemem *par excellence* filozoficznym. Ów gest różnicowania świata na ludzki i nieludzki „wydaje się ustanawiać samą filozofię, filozofię jako taką”, ale zarazem jest problemem moralnym, bo wiąże się ze świadomością jakiegoś braku, tego, że w ludziach jest coś niedobrego, czego nie mają zwierzęta, i że w związku z tym humanistyczne teorie o ludzkiej wyjątkowości są „robieniem hałasu”, by o wstydzie zapomnieć i go wyprzeć. Spojrzenie w oczy kotki uświadamia też Derridzie, że istoty nieludzkie nie odsłaniają się pod wpływem ludzkiego wzroku, nie dają się poznać, to człowiek zostaje pokazany sobie dzięki oczom zwierzęcia¹². Witold Gombrowicz w *Dzienniku* co prawda nie wyciąga filozoficznych wniosków, ale też opisuje niesamowite zderzenie ze wzrokiem zwierzęcia: „Spacerowałem po alei eukaliptusowej, gdy wtem zza drzewa wylazła krowa. Przystanąłem i spojrzeliśmy sobie oko w oko. Jej krowiość zaskoczyła do tego stopnia mą ludzkość – ten moment, w którym nasze spojrzenia się spotkały, był tak napięty – że stropiłem się jako człowiek, to jest w moim, ludzkim, gatunku. Uczucie dziwne i bodaj po raz pierwszy przeze mnie doznane – ten wstyd człowieczy wobec zwierzęcia”¹³.

Zwierzę jako obcy jest kategorią ciągle otwartą, asymilowaną przez różne dyskursy. „Poznać zwierzę, roślinę lub jakąkolwiek rzecz na ziemi – pisze Foucault – to zebrać warstewkę znaków, które zostały złożone na nich lub w nich”¹⁴. Warstewkę znaków. Tylko tyle i aż tyle.